SPISY SV. TOMÁŠE AKVINSKÉHO

THEOLOGICKÁ

SUMMA

REDIGOVAL

P. EMILIÁN SOUKUP ORD. PRAED.

VYDALI PROFESOŘI BOHOVĚDNÉHO UČILIŠTĚ ŘÁDU DOMINIKÁNSKÉHO V OLOMOUCI

THEOLOGICKÉ SUMMY SVATÉHO TOMÁŠE AKVINSKÉHO

DRUHÉ ČÁSTI

DRUHÝ DÍL

†

Překládali: P. Dr. Reginald M. Dacík Ord. Praed., ot. LXIV.-CV. P. Tomáš Dittl Ord. Praed., ot. I.-XXII. P. Dr.Prol.Scr.Pavel Škrabal Ord. Praed.,ot.XXIII-LXIII.

NIHIL OBSTAT. Olomucii, die 15. Octobris 1938. P. Mag. Theol. Dr. Methodius Habáň O. P., censor ex officio.
IMPRIMATUR. P. Thomas M. Dittl O. P., Prior Provincialis. Pragae, die 27. Octobris 1938. Reg. pag. 245.
NIHIL OBSTAT. Censor ex officio : P. Aemilian Soukup O. P.
IMPRIMATUR. Dr. Joannes Martinů, Vicarius Generalis. Olomucii, die 19. Octobris 1938. Nr. 17.338..

Sancti Thomae Aquinatis
SUMMA THEOLOGIAE
Secunda Secundae Partis

Předmluva

Po všeobecné úvaze o ctnostech a nešestech a jiných věcech, jež se vztahují k látce o mravech, je nutné uvažovati o jednotlivostech zvláště, neboť všeobecné řeči o mravech jsou méně užitečné, protože skutky záleží v jednotlivostech. Lze pak o něčem zvláště uvažovati vzhledem k mravnosti dvojím způsobem: Jednak po stránce samotné látky o mravech, když třebas uvažujeme o této ctnosti nebo o této nešesti, jednak vzhledem k zvláštním stavům lidským, když třebas uvažujeme o poddaných a představených, o lidech činnému a nazíravému životu oddaných nebo o jakýchkoli jiných rozlišeních mezi lidmi. Tedy nejprve budeme uvažovati zvláště o těch věcech, jež se vztahují na všecky lidské stavy; za druhé pak zvláště o těch, jež se vztahují na určité stavy.

Jest pak třeba uvážiti vzhledem k prvnímu, že, kdybychom odděleně jednali o ctnostech, darech, nešestech a přikázáních, bylo by třeba totéž mnohokráte opakovati. Neboť kdo chce dostatečně pojednati o přikázání "Nesesmilníš", nutně se musí obírati otázkou o cizoložství, jež jest jakýmsi hříchem, jehož poznání také závisí na poznání protilehlé ctnosti. Bude tudíž postup uvažování soubornější a pohodlnější, jestliže zároveň v témže pojednání bude postupovati úvaha o ctnosti i daru jí odpovídajícím, i protilehlých nešestech, i o přikázáních kladných nebo záporných. Bude pak tento způsob uvažování přiměřený i pro nešesti podle jejich vlastního druhu, neboť bylo dokázáno výše, že nešesti a hříchy se rozlišují druhově podle látky nebo předmětu, nikoli však podle jiného rozlišování hříchů, třebas na hříchy páchané ústy, srdcem a skutkem, nebo podle slabosti, nevědomosti a zloby a jiného takového rozlišování; jest pak táž látka, v níž i ctnost správně jedná i protilehlé nešesti se od správného jednání odchylují.

Tak tedy po uvedení celé látky o mravech na úvahu o ctnostech jest třeba, abychom všecky ctnosti dále uvedli na sedm, z nichž tři jsou božské, o nichž nejprve jest jednati; ostatní pak čtyři jsou základní, o nichž bude pojednáno později. Jednou pak z rozumových ctností jest opatrnost, jež jest základní ctností a čítá se k nim; umění pak nepatří k mravovědě, jež jedná o skutcích, které dlužno konati, kdežto umění jest správné vymezení děl, jež mají býti zhotovena, jak bylo řečeno výše; ostatní pak tři ctnosti rozumové, totiž moudrost, rozumnost a vědomost sdílejí se také o jméno s některými dary Ducha svatého. pročež také zároveň o nich budeme uvažovati při úvaze o darech, odpovídajících ctnostem. Ostatní pak mravní ctnosti všechny lze nějak uvésti na ctnosti základní, jak je patrné ze svrchu řečeného. Pročež při úvaze o některé ctnosti základní budeme uvažovati také o všech ctnostech, jakýmkoli způsobem se k ní vztahujících a o protilehlých nešestech. A tak nebude nic o mravech opomenuto.

Prooemium

II-II pr.

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

I. O předmětu víry

Předmluva

Dělí se na deset článků.

Tedy stran božských ctností nejprve bude třeba uvažovati o víře, za druhé o naději, za třetí o lásce. Stran víry pak se naskytuje čtverá úvaha: První o samotné víře, druhá o darech rozumu a umění, jež jí odpovídají, třetí o protilehlých nešestech, čtvrtá o přikázáních, vztahujících se k této ctnosti. Stran víry pak nejprve bude třeba uvážiti o jejím předmětu, za druhé o jejím úkonu, za třetí o samotné pohotovosti víry.

Stran prvního naskytuje se deset otázek.

1. Zda předmětem víry je první pravda.
2. Zda předmětem víry je něco složeného či nesloženého, to jest věc nebo něco vyslovitelného.
3. Zda pod věrou může býti klam.
4. Zda předmětem víry může býti něco viděného.
5. Zda, jím může býti něco věděného.
6. Zda věci víry mají se rozlišovati na jisté články.
7. Zda tytéž články spadají pod víru v každé době. 8. O počtu článků.
9. O způsobu podávání článků ve vyznání víry.
10. Komu přísluší stanoviti vyznání víry.

I.1. Zda předmětem víry je první pravda.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že předmětem víry není první pravda. Neboť se zdá, že to je předmětem víry, co se nám předkládá k věření. Než předkládají se nám k věření nejenom ty věci, jež se vztahují k Božství, které jest první pravdou, nýbrž také ty, jež se vztahují k člověčenství Kristovu a k svátostem církve a k povaze tvorů. Tedy nejenom první pravda je předmětem víry.

Mimo to víra a nevěra týkají se téhož, poněvadž jsou protilehlé. Než nevěra se může týkati všeho, co je v Písmě svatém, neboť ať popírá z toho člověk cokoli, bývá považován za nevěrce. Tedy také víra se týká všeho, co jest v Písmě svatém. Než tam je mnoho o lidech a jiných stvořených věcech. Tedy předmětem víry je nejen první pravda, nýbrž i pravda stvořená.

Mimo to víra se dělí jako láska, jak bylo svrchu řečeno. Než láskou milujeme netoliko Boha, jenž je svrchovaná dobrota, nýbrž milujeme také bližního. Tedy předmětem víry není pouze první pravda.

Avšak proti jest, co praví Diviš 8. hl. O Bož. Jmén., že víra se týká jednoduché a stále jsoucí pravdy. To pak je pravda první. Tedy předmětem víry jest první pravda.

Odpovídám: Musí se říci, že předmět kterékoli poznávací pohotovosti má v sobě dvojí: totiž to, co se hmotově poznává, což je jako hmotný předmět; a to, čím se poznává,

1. De virtutibus et vitiis in speciali. Et primu de virtutibus theologicis. Et primu de fide quantum ad eius obiectum.

Prooemium

II-II q. 1 pr.

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

1. Utrum obiectum fidei sit veritas prima.

II-II q. 1 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod obiectum fidei non sit veritas prima. Illud enim videtur esse obiectum fidei quod nobis proponitur ad credendum. Sed non solum proponuntur nobis ad credendum ea quae pertinent ad divinitatem, quae est veritas prima; sed etiam ea quae pertinent ad humanitatem Christi et Ecclesiae sacramenta et creaturarum conditionem. Ergo non solum veritas prima est fidei obiectum.

II-II q. 1 a. 1 arg. 2

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

II-II q. 1 a. 1 arg. 3

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

II-II q. 1 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom., quod *fides est circa simplicem et semper existentem veritatem*. Haec autem est veritas prima. Ergo obiectum fidei est veritas prima.

II-II q. 1 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod cuiuslibet cognoscitivi habitus obiectum duo habet, scilicet id quod materialiter což je tvarový ráz předmětu. Jako ve vědě geometrické hmotově poznanými jsou závěry, tvarovým rázem pak jsou prostředky důkazové, jimiž se závěry poznávají. Tak tedy u víry, jestliže máme na mysli tvarový ráz předmětu, není to nic jiného než první pravda, neboť víra, o níž mluvíme, souhlasí s něčím jenom proto, poněvadž je to Bohem zjeveno, pročež se opírá o samotnou božskou pravdu jako o prostředek. Jestliže pak máme na mysli hmotově ty věci, s nimiž víra souhlasí, je to nejenom sám Bůh, nýbrž také mnoho jiných věcí. Ty ovšem spadají pod souhlas víry, jenom pokud mají nějaký vztah k Bohu, pokud totiž některé Boží účinky člověku pomáhají, aby spěl k požívání Boha. A tudíž také po této stránce předmětem víry jest nějak první pravda, pokud nic nespadá pod víru, leč ve vztahu k Bohu, jako také předmětem lékařství je zdraví; poněvadž lékařská věda neuvažuje o ničem, leč ve vztahu ke zdraví.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co se vztahuje k člověčenství Kristovu a svátostem církve nebo k jakýmkoli tvorům, spadá pod víru, pokud jsme tím vedeni k Bohu. A souhlasíme s tím také pro božskou pravdu.

A podobně se musí odpovědět ke druhému o všech oněch věcech, jež se podávají v Písmě svatém.

Ke třetímu se musí říci, že také láska miluje bližního pro Boha; a tak jejím předmětem vlastně jest sám Bůh, jak bude řečeno níže.

I.2. Zda předmětem víry je něco složeného na způsob věty.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že předmětem víry není něco složeného na způsob věty. Neboť předmětem víry je první pravda, jak bylo řečeno. Než první pravda je něco nesloženého. Tedy předmětem víry není něco složeného.

Mimo to výklad víry je obsažen ve vyznání víry. Než do vyznání víry se nevkládají věty, nýbrž věci, neboť nepraví se tam, že Bůh je všemohoucí, nýbrž ‚Věřím v Boha všemohoucího'. Tedy předmětem víry není věta, nýbrž věc.

Mimo to po víře nadchází patření, podle I. Korint. 13: "Nyní patříme skrze zrcadlo v záhadě, ale tehdy tváří v tvář." Než patření ve vlasti jest na nesložené, poněvadž je na samotnou Boží bytnost. Tedy také víra na cestě.

Avšak proti, víra jest uprostřed mezi vědou a míněním. Než prostředek a kraje jsou téhož rodu. Poněvadž tedy věda a mínění jsou o větách, zdá se, že podobně víra se týká vět. A tak, poněvadž víra se týká vět, předmětem víry je něco složeného.

Odpovídám: Musí se říci, že poznané věci jsou v poznávajícím podle způsobu poznávajícího. Jest pak vlastním způsobem lidského rozumu, že skládáním a

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

II-II q. 1 a. 1 ad 1

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

II-II q. 1 a. 1 ad 2

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

II-II q. 1 a. 1 ad 3

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

2. Utrum obiectum fidei sit aliquid complexum vel incomplexum idest res aut enunciabile.

II-II q. 1 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod obiectum fidei non sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. Obiectum enim fidei est veritas prima, sicut dictum est. Sed prima veritas est aliquid incomplexum. Ergo obiectum fidei non est aliquid complexum.

II-II q. 1 a. 2 arg. 2

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

II-II q. 1 a. 2 arg. 3

Praeterea, fidei succedit visio, secundum illud I ad Cor. XIII, *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*. Sed visio patriae est de incomplexo, cum sit ipsius divinae essentiae. Ergo etiam fides viae.

II-II q. 1 a. 2 s. c.

Sed contra, fides est media inter scientiam et opinionem. Medium autem et extrema sunt eiusdem generis. Cum igitur scientia et opinio sint circa enuntiabilia, videtur quod similiter fides sit circa enuntiabilia. Et ita obiectum fidei, cum fides sit circa enuntiabilia, est aliquid complexum.

II-II q. 1 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius

rozdělováním poznává pravdu, jako bylo řečeno v první části. A tudíž to, co je samo sebou jednoduché, poznává lidský rozum v jakémsi složení, jako naopak rozum božský nesloženě poznává to, co je samo sebou složené. Tak tedy o předmětu víry lze uvažovati dvojím způsobem. Jednak po stránce samotné věci věřené, a tak jest předmět víry něčím nesloženým, totiž věc sama, o níž máme víru. Jednak se stránky věřícího, a podle toho předmětem víry jest něco složeného na způsob věty. A tudíž oboje bylo pravdivě míněno u starých a obé jest po určité stránce pravda.

K prvnímu se tedy musí říci, že ten důvod vychází z úvahy o předmětu víry po stránce samotné věci věřené.

Ke druhému se musí říci, že vyznání víry se dotýká těch věcí, o nichž jest víra, pokud se u nich končí úkon věřícího, jak je zřejmé ze samotného způsobu mluvy. Úkon pak věřícího se nekončí u věty, nýbrž u věci, neboť netvoříme vět, leč abychom jimi nabyli poznání o věcech jak ve vědě, tak i ve víře.

Ke třetímu se musí říci, že patření ve vlasti bude naziráním na první pravdu, jak v sobě jest, podle onoho I. Jan. 3.: "Víme, že, až se ukáže, budeme podobni jemu, a budeme ho viděti tak, jak jest." A tudíž ono patření bude nikoli po způsobu věty, nýbrž po způsobu prostého poznání. Avšak věrou nepostřehujeme první pravdy, jak v sobě jest. Pročež není podobného důvodu.

I.1. Zda podkladem víry může býti klam.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že víra může obsahovati klam. Neboť víra se dělí jako naděje a láska. Než naděje může obsahovati něco klamného, neboť mnozí doufají, že dosáhnou věčného života, kteří ho nedosáhnou. Podobně také i láska, neboť mnoho lidí je milováno jako dobří a přece nejsou dobří. Tedy také víra může obsahovati něco klamného.

Mimo to Abraham uvěřil, že Kristus se narodí, podle onoho Jan. 8.: "Abraham, otec váš, zaplesal, aby viděl den můj." Než po uplynutí života Abrahamova mohl se Bůh nevtěliti, neboť pouze svojí vůlí přijal tělo, a tak by bylo nesprávným, co Abraham o Kristu uvěřil. Tedy víra může obsahovati klam.

Mimo to věrou starých bylo, že Kristus se má naroditi, a tato víra potrvala u mnohých až do hlásání Evangelia. Než po narození Kristově, dříve než začal kázati, bylo už nepravdivým, že se Kristus narodí. Tedy víra může obsahovati klam.

Mimo to jednou z věcí, příslušejících k víře jest, aby člověk věřil, že pod svátostí oltářní jest pravé tělo Kristovo. Může se však státi, když se nesprávně proměňuje, že není tam pravé tělo Kristovo, nýbrž pouze chléb. Tedy víra může obsahovati klam.

Avšak proti, žádná ctnost, zdokonalující rozum, nemá vztahu ke klamu v jeho vlastnosti rozumového zla, jak je humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat, sicut in primo dictum est. Et ideo ea quae sunt secundum se simplicia intellectus humanus cognoscit secundum quandam complexionem, sicut e converso intellectus divinus incomplexe cognoscit ea quae sunt secundum se complexa. Sic igitur obiectum fidei dupliciter considerari potest. Uno modo, ex parte ipsius rei creditae, et sic obiectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo, ex parte credentis, et secundum hoc obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis. Et ideo utrumque vere opinatum fuit apud antiquos, et secundum aliquid utrumque est verum.

II-II q. 1 a. 2 ad 1

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

II-II q. 1 a. 2 ad 2

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

II-II q. 1 a. 2 ad 3

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

3. Utrum fidei possit subesse falsum.

II-II q. 1 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fidei possit subesse falsum. Fides enim condividitur spei et caritati. Sed spei potest aliquid subesse falsum, multi enim sperant se habituros vitam aeternam qui non habebunt. Similiter etiam et caritati, multi enim diliguntur tanquam boni qui tamen boni non sunt. Ergo etiam fidei potest aliquid subesse falsum.

II-II q. 1 a. 3 arg. 2

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

II-II q. 1 a. 3 arg. 3

Praeterea, fides antiquorum fuit quod Christus esset nasciturus, et haec fides duravit in multis usque ad praedicationem Evangelii. Sed Christo iam nato, antequam praedicare inciperet, falsum erat Christum nasciturum. Ergo fidei potest subesse falsum.

II-II q. 1 a. 3 arg. 4

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

II-II q. 1 a. 3 s. c.

Sed contra, nulla virtus perficiens intellectum se habet ad

patrně z Filosofa v 6. Etic. Než víra jest nějaká ctnost, zdokonalující rozum, jak bude zřejmé níže. Tedy nemůže obsahovati klam.

Odpovídám: Musí se říci, že nic nespadá pod nějakou schopnost nebo pohotovost nebo také úkon, leč prostřednictvím tvarového rázu předmětu, jako barvu nelze viděti, leč skrze světlo a závěr nelze znáti, leč skrze prostředek důkazu. Bylo pak řečeno, že tvarovým rázem předmětu víry je první pravda. Pročež nic nemůže spadati pod víru, leč pokud stojí pod první pravdou, pod níž nemůže obstáti nic klamného, právě tak jako nejsoucno pod jsoucnem nebo zlo pod dobrotou. Pročež zbývá, že pod věrou nemůže býti nějaký klam.

K prvnímu se tedy musí říci, že, poněvadž pravda je dobrem rozumovým, není však dobrem schopnosti žádostivé, proto všechny ctnosti, jež zdokonalují rozum; naprosto vylučují klam; poněvadž patří k pojmu ctnosti, že má vztah pouze k dobru. Avšak ctnosti, zdokonalující část žádostivou, nevylučují zcela klamu, neboť může někdo jednati podle spravedlnosti nebo mírnosti, maje nějaké klamné mínění o tom, co koná. A tak, poněvadž víra zdokonaluje rozum, naděje pak a láska schopnost žádostivou, nelze o nich stejně usuzovati.

A přece také ani naděje neobsahuje klamu. Neboť nikdo nedoufá, že obdrží život věčný vlastní mocí (což by bylo opovážlivostí), nýbrž pomocí milosti, v níž jestliže setrvá, naprosto a neomylně dosáhne věčného života. - Podobně také lásce přísluší milovati Boha, kdekoli jest. Pročež nemá významu pro lásku, zda Bůh je v tom člověku, jenž pro Boha jest milován.

Ke druhému se musí říci, že i po uplynutí života Abrahamova bylo možno, že se Bůh nevtělí, máme-li na mysli nevtělení samo o sobě. Než pokud spadá pod božské předzvědění, má jakousi nutnou neomylnost, jak bylo řečeno v první části. A tím způsobem spadá pod víru. Pročež pokud spadá pod víru, nemůže býti klamem.

Ke třetímu se musí říci, že po Kristově narození k víře věřícího příslušelo věřiti, že se jednou narodí. Než ono určení času, v němž se mýlil, nevyplývalo z víry, nýbrž z dohadu lidského. Neboť je možno, že věřící člověk se mýlí podle svého lidského dohadování. Avšak je nemožno, aby se mýlil podle víry.

Ke čtvrtému se musí říci, že víra věřícího člověka se neodnáší k těmto či oněm způsobám chleba, nýbrž k tomu, že pod způsobami smysly postřehnutelného chleba ' je pravé tělo Kristovo, bylo-li správně proměňováno. Pročež nebylo-li správně proměňováno, nebude proto víra obsahovati klam.

I.1. Zda předmětem víry může býti věc, již vidíme.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že předmětem víry jest věc, již vidíme. Neboť Pán praví k Tomášovi u Jana 20.: "Že jsi mne viděl, uvěřil jsi." Tedy i patření i víra se vztahuje k téže věci.

falsum secundum quod est malum intellectus, ut patet per philosophum, in VI Ethic. Sed fides est quaedam virtus perficiens intellectum, ut infra patebit. Ergo ei non potest subesse falsum.

II-II q. 1 a. 3 co.

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

II-II q. 1 a. 3 ad 1

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

II-II q. 1 a. 3 ad 2

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

II-II q. 1 a. 3 ad 3

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

II-II q. 1 a. 3 ad 4

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

4. Utrum obiectum fidei possit esse aliquid visum.

II-II q. 1 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod obiectum fidei sit aliquid visum. Dicit enim dominus Thomae, Ioan. XX, *quia vidisti me, credidisti*. Ergo et de eodem est visio et fides.

Mimo to Apoštol 1. Kor. 13. praví: "Nyní patříme skrze zrcadlo v záhadě." A mluví o poznání z víry. Tedy to, co věříme, vidíme.

Mimo to víra jest jakési duchovní světlo. Než každým světlem něco vidíme. Tedy víra se týká věcí viděných.

Mimo to každý smysl se nazývá zrakem, jak praví Augustin v knize O slovech Páně. Než víra je o věcech, jež slyšíme, podle onoho Řím. 10.: "Víra ze sluchu." Tedy víra se týká věcí viděných.

Avšak proti jest, co praví Apoštol Žid. 11., že "víra jest přesvědčení o neviditelných".

Odpovídám: Musí se říci, že víra působí souhlas rozumu s tím, co věříme. Dvojím způsobem pak rozum s něčím souhlasí. Jednak že ho k tomu pohnul předmět sám, jejž jsme poznali buď skrze něj sama, jak je zřejmé u prvních zásad, jež jsou předmětem rozumu, nebo skrze jiný předmět, jak je zřejmé u závěrů, jež jsou předmětem vědy. Jednak souhlasí rozum s něčím, ne že by jej k tomu vlastní předmět dostatečně pohnul, nýbrž jakousi volbou dobrovolně se kloně k jedné straně více než ke druhé. A jestliže se tak děje s pochybováním a s bázní před druhou stranou, bude to mínění; avšak děje-li se tak s jistotou bez té bázně, bude to víra. Než říká se, že vidíme ony věci, jež samy sebou hýbou naším rozumem nebo smyslem, abychom je poznali. Pročež je zřejmé, že ani víra ani mínění nemůže se týkati věcí viděných ani v řádu smyslových ani v řádu rozumových.

K prvnímu se tedy musí říci, že Tomáš něco jiného spatřil a něco jiného uvěřil. Člověka spatřil, a věrou veden vyznal Boha, když pravil: "Pán můj a Bůh můj."

Ke druhému se musí říci, že o věcech, jež spadají pod víru, můžeme uvažovati dvojím způsobem: Jednak v podrobnostech, a tak nemohou býti zároveň viděny a věřeny, jak bylo řečeno. Jednak všeobecně, to jest ve společném rázu uvěřitelného. A tak je vidí, kdo věří; neboť by nevěřil, kdyby neviděl, že je má věřiti buď pro samozřejmost znamení nebo pro nějaký jiný důvod toho druhu.

Ke třetímu se musí říci, že světlo víry dává viděti, co se věří. Neboť jako skrze jiné pohotovosti ve ctnostech vidí člověk to, co je mu přiměřeno podle té pohotovosti, tak také skrze pohotovost víry se lidská mysl kloní k souhlasu s tím, co se shoduje s pravou věrou a nikoliv s jinými věcmi.

Ke čtvrtému se musí říci, že sluch se týká slov, naznačujících věci víry, nikoli však věcí samých, jež jsou předmětem víry. A tak není třeba, aby ty věci byly věcmi viděnými.

I.5. Zda věci víry mohou býti předmětem vědění.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že věci víry mohou býti předmětem vědění. Neboť věci, jež nevíme, zdají se býti

II-II q. 1 a. 4 arg. 2

Praeterea, apostolus, I ad Cor. XIII, dicit, *videmus nunc per speculum in aenigmate*. Et loquitur de cognitione fidei. Ergo id quod creditur videtur.

II-II q. 1 a. 4 arg. 3

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

II-II q. 1 a. 4 arg. 4

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

II-II q. 1 a. 4 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Heb. XI, quod *fides est argumentum non apparentium*.

II-II q. 1 a. 4 co.

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

II-II q. 1 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod *Thomas aliud vidit et aliud credidit. Hominem vidit et Deum credens confessus est, cum dixit, dominus meus et Deus meus*.

II-II q. 1 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ea quae subsunt fidei dupliciter considerari possunt. Uno modo, in speciali, et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est. Alio modo, in generali, scilicet sub communi ratione credibilis. Et sic sunt visa ab eo qui credit, non enim credereet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi.

II-II q. 1 a. 4 ad 3

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

II-II q. 1 a. 4 ad 4

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

5. Utrum possit esse aliquid scitum.

II-II q. 1 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ea quae sunt fidei

neznámými, poněvadž nevědomost stojí proti vědění. Než věci víry nejsou neznámé, neboť jejich neznalost patří k nevěře, podle onoho 1. Tim. 1.: "Činil jsem to z nevědomosti v nevěře." Tedy věci víry mohou býti předmětem vědění.

Mimo to vědění nabýváme důvody. Než pro věci víry uvádějí posvátní spisovatelé důvody. Tedy věci víry mohou býti předmětem vědění.

Mimo to věci, jež se dovozují důkazy, patří k vědě, poněvadž důkaz jest sylogismem, působícím vědění. Než některé věci, jež jsou obsaženy ve víře, dovozují filosofové důkazově, jako že Bůh jest a že Bůh jest jeden a jiné věci toho druhu. Tedy věci víry mohou býti předmětem vědy.

Mimo to mínění je dále od vědy než víra, poněvadž se říká o víře, že je prostřed mezi míněním a vědou. Než mínění a věda mohou se týkati jakýmsi způsobem téže věci, jak se praví v 1. Poster. Tedy i víra a věda.

Avšak proti jest, co praví Řehoř v homil. 21. o evang., že "věci zjevné nespadají pod víru, nýbrž pod poznání". Tedy věci, o nichž jedná víra, nespadají pod poznání. Než předměty vědy spadají pod poznání. Tedy to, co víme, nemůže spadati pod víru.

Odpovídám: Musí se říci, že každého vědění nabýváme skrze některé zásady, známé samy sebou, a jež v důsledku toho vidíme. Není však možné, aby týž člověk totéž věřil a viděl, jak bylo svrchu řečeno. Pročež je též nemožné, aby týž člověk totéž věděl a věřil. Může se však státi, že to, co jeden vidí nebo ví, jiný věří. Neboť doufáme, že spatříme to, co věříme o Trojici, podle onoho 1. Kor. 13: "Nyní patříme skrze zrcadlo v záhadě, ale tehdy tváří v tvář." Kteréhožto patření již andělé požívají, pročež co my věříme, oni vidí. A podobně se může státi, že to, co jeden člověk vidí nebo ví, i za své pozemské pouti, věří jiný člověk, jenž toho nezná důkazově. To však, co se všeobecně všem lidem předkládá k vědění, jsou věci, o nichž nemají vědění. A to jsou věci, jež prostě patří k víře. A tudíž víra a vědění se netýkají téže věci.

K prvnímu se tedy musí říci, že nevěřící jsou neznalí věcí víry, poněvadž jich ani nevidí a neznají v nich samých, ani nepoznávají, že jsou k vědění. Kdežto v tom smyslu mají věřící jejich znalost, nikoli na způsob důkazu, nýbrž pokud skrze světlo víry vidí, že je mají věřiti, jak bylo řečeno.

Ke druhému se musí říci, že důvody, jež uvádějí Světci k dokázání věcí víry, nejsou důkazné, nýbrž jsou to jakási přesvědčování, ozřejmující, že není nemožné, co víra předkládá. Nebo vycházejí ze zásad víry, totiž ze slov svatého Písma, jak praví Diviš, 2. kap. O Bož. Jmén. Z těchto pak zásad tak se něco dokazuje u věřících, jako i ze zásad přirozeně známých se něco dokazuje u všech lidí. Pročež také bohověda jest vědou, jak bylo řečeno na

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

II-II q. 1 a. 5 arg. 2

Praeterea, scientia per rationes acquiritur. Sed ad ea quae sunt fidei a sacris auctoribus rationes inducuntur. Ergo ea quae sunt fidei possunt esse scita.

II-II q. 1 a. 5 arg. 3

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

II-II q. 1 a. 5 arg. 4

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

II-II q. 1 a. 5 s. c.

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

II-II q. 1 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa. Et ideo oportet quaecumque sunt scita aliquo modo esse visa. Non autem est possibile quod idem ab eodem sit creditum et visum, sicut supra dictum est. Unde etiam impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum. Potest tamen contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. Ea enim quae de Trinitate credimus nos visuros speramus, secundum illud I ad Cor. XIII, *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*, quam quidem visionem iam Angeli habent, unde quod nos credimus illi vident. Et similiter potest contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno homine, etiam in statu viae, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrative non novit. Id tamen quod communiter omnibus hominibus proponitur ut credendum est communiter non scitum. Et ista sunt quae simpliciter fidei subsunt. Et ideo fides et scientia non sunt de eodem.

II-II q. 1 a. 5 ad 1

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

II-II q. 1 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod rationes quae inducuntur a sanctis ad probandum ea quae sunt fidei non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur. Vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacrae Scripturae, sicut Dionysius dicit, II cap. de Div. Nom. Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles sicut

začátku díla.

Ke třetímu se musí říci, že věci, jež lze důkazně dovoditi, jsou v počtu věcí k vědění, nikoli že by se na ně prostě vztahovala víra pro všechny lidi, nýbrž poněvadž se předem vyžadují pro věci víry a jest třeba, aby je aspoň skrze víru předpokládali ti, kteří o nich nemají důkazu.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví na témže místě Filosof, různí lidé mohou míti o naprosto téže věci vědění i mínění, jak také svrchu bylo řečeno o vědě a víře. Než jeden a týž člověk může sice míti víru a vědění o téže věci z části, totiž o podmětě, ale nikoli z téže části; může totiž býti, že o jedné a téže věci někdo něco ví a něco jiného se domnívá. A podobně o Bohu může někdo důkazově věděti, že jest jeden, a věřiti, že jest trojjediný. Ale o téže věci po téže stránce nemůže býti zároveň u jednoho člověka vědění ani s míněním ani s věrou, avšak z jiných důvodů. Neboť vědění nemůže býti s míněním zároveň prostě o téže věci, protože v povaze vědění jest, že se pokládá za nemožné, aby tomu, co se ví, bylo jinak; v povaze pak mínění jest, že člověk považuje za možné, že tomu, o čem se co domnívá, jest jinak. Ale o tom, čeho se držíme věrou pro jistotu víry, má se za to, že je rovněž nemožné, aby tomu bylo jinak, z toho pak důvodu nemůže býti totéž a po téže stránce zároveň předmětem vědění a víry, poněvadž, co víme, vidíme, a co věříme, nevidíme, jak bylo řečeno.

I.6. Zda věci k věření se mají rozlišovati na určité články.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že věci k věření se nemají rozlišovati na určité články. Neboť máme věřiti všechno to, co jest obsaženo v Písmě svatém. Ale to nelze uvésti na nějaký určitý počet pro množství toho. Tedy se zdá zbytečným rozlišovati články víry.

Mimo to, hmotné rozlišování, poněvadž se může díti do nekonečna, musí býti uměním pomíjeno. Ale tvarový ráz předmětu k věření je jeden a nerozdělitelný, jak bylo řečeno výše, totiž první pravda, a tak podle tvarového rázu nelze věci k věření rozlišovati. Je tedy třeba pominouti u věcí k věření hmotné rozlišování na články.

Mimo to, jak někteří praví, článek je nedělitelná pravda o Bohu, nutící nás k věření. Ale věřiti je dobrovolné, poněvadž, jak praví Augustin, nikdo nevěří, leč chtěje. Tedy se zdá, že nevhodně se rozlišují věci k věření na články.

Avšak proti jest, co praví Isidor: "Článek je postřehnutí božské pravdy, k ní tíhnoucí." Než postřehnutí božské pravdy se děje u nás podle určitého rozlišení, neboť co je v Bohu jedno, zmnožuje se v našem rozumu. Tedy věci k věření se mají rozlišovati na články.

Odpovídám: Musí se říci, že jméno článku se zdá odvozené

etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est, ut in principio operis dictum est.

II-II q. 1 a. 5 ad 3

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

II-II q. 1 a. 5 ad 4

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

6. Utrum credibilia debeant distingui per certos articulos.

II-II q. 1 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod credibilia non sint per certos articulos distinguenda. Eorum enim omnium quae in sacra Scriptura continentur est fides habenda. Sed illa non possunt reduci ad aliquem certum numerum, propter sui multitudinem. Ergo superfluum videtur articulos fidei distinguere.

II-II q. 1 a. 6 arg. 2

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

II-II q. 1 a. 6 arg. 3

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

II-II q. 1 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Isidorus dicit, *articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*. Sed perceptio divinae veritatis competit nobis secundum distinctionem quandam, quae enim in Deo unum sunt in nostro intellectu multiplicantur. Ergo credibilia debent per articulos distingui.

II-II q. 1 a. 6 co.

z řeckého. Arthron totiž řecké, což se v latině řekne articulus, znamená určitou úpravu nějakých rozdílných částí. A proto části těla, k sobě navzájem upravené, se nazývají články údů. A podobně v mluvnici u Řeků se nazývají artikuly některé části řeči, přizpůsobené jiným výrazům k vyjádření jejich rodu, čísla nebo pádu. A podobně v řečnictví se nazývají artikuly některé úpravy částí; praví totiž Tullius ve 4. Rhetoriky, že "se říká artikul, když se jednotlivá slova rozdělují přestávkami přerývanou řečí, tímto způsobem: Rázností, hlasem, pohledem protivníky jsi poděsil." Pročež i o věcech k vědění v křesťanské víře se říká, že se rozlišují na artikuly, pokud se dělí na určité části, mající k sobě navzájem jakousi úpravu.

Jest pak předmět víry něco stran božských věcí, co nevidíme, jak bylo řečeno výše. A proto, kde se naskytne něco, čeho ze zvláštního důvodu nevidíme, tam je zvláštní článek; kde však je mnoho věcí z téhož důvodu neznámých, tam se nemusí rozlišovati na články. Jako jiná je nesnáz viděti, že Bůh trpěl, a jiná, že, jsa mrtev, vstal z hrobu, a tudíž se rozlišuje článek o zmrtvýchvstání od článku o utrpení. Avšak že trpěl, zemřel a byl pohřben, je jedna a táž obtíž, takže připustíme-li jedno, není nesnadno připustiti ostatní; a proto všecko to patří k jednomu článku.

K prvnímu se tedy musí říci, že jsou některé věci k věření, k nimž se odnáší víra pro ně samotné; jsou pak některé věci k věření, k nimž se neodnáší víra pro ně samotné, nýbrž pouze vzhledem k jiným věcem. Jako také v jiných vědách se předkládají některé věci jako zamýšlené sebou samými, a některé k ozřejmění jiných. Poněvadž pak se víra týká hlavně těch věcí, jež doufáme spatřiti ve vlasti, podle onoho Žid. II : "Víra jest základem věcí nadějných"; proto samy sebou k víře patří ony věci, jež nás přímo vedou k věčnému životu, jako jsou tři Osoby, všemohoucnost Boží, tajemství Kristova vtělení a jiné podobné. A podle nich se rozlišují články víry. Některé věci pak se předkládají v Písmě svatém k věření nikoli jako hlavně zamýšlené, nýbrž k ozřejmění právě řečených, jako že Abraham měl dva syny, že dotekem kostí Eliseových byl vzkříšen mrtvý, a jiné takové, jež se vypravují v Písmě svatém k tomu účelu, aby ozřejmily božskou velebnost nebo Kristovo vtělení. A podle takových netřeba rozlišovati články.

Ke druhému se musí říci, že tvarový ráz předmětu víry možno bráti dvojím způsobem. Jednak po stránce samotné věci věřené. A tak tvarový ráz všech věcí k věření jest jeden, totiž první pravda. A po této stránce se nerozlišují články. Jednak možno bráti tvarový ráz věcí k věření s naší strany. A tak tvarovým rázem věcí k věření jest, že jest něčím neviděným. A po této stránce se rozlišují články víry, jak jsme viděli.

Ke třetímu se musí říci, že onen výměr se dává o článku spíše podle jakéhosi vysvětlení vzniku slova vzhledem k tomu, jak je odvozeno v latině, než podle jeho pravého významu, jak se odvozuje z řeckého. Pročež nemá veliké váhy. Může se však říci, že, třebas není nikdo nucen k věření nezbytným přinucením, poněvadž věřiti je něco dobrovolného, je přece nucen nezbytností cíle, poněvadž ten, jenž přistupuje k Bohu, musí věřiti, a bez víry nelze se

Respondeo dicendum quod nomen articuli ex Graeco videtur esse derivatum. Arthron enim in Graeco, quod in Latino articulus dicitur, significat quandam coaptationem aliquarum partium distinctarum. Et ideo particulae corporis sibi invicem coaptatae dicuntur membrorum articuli. Et similiter in grammatica apud Graecos dicuntur articuli quaedam partes orationis coaptatae aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum vel casum. Et similiter in rhetorica articuli dicuntur quaedam partium coaptationes, dicit enim Tullius, in IV Rhet., quod *articulus dicitur cum singula verba intervallis distinguuntur caesa oratione, hoc modo, acrimonia, voce, vultu adversarios perterruisti*. Unde et credibilia fidei Christianae dicuntur per articulos distingui inquantum in quasdam partes dividuntur habentes aliquam coaptationem ad invicem. Est autem obiectum fidei aliquid non visum circa divina, ut supra dictum est. Et ideo ubi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus, ubi autem multa secundum eandem rationem sunt incognita, ibi non sunt articuli distinguendi. Sicut aliam difficultatem habet ad videndum quod Deus sit passus, et aliam quod mortuus resurrexerit, et ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis. Sed quod sit passus, mortuus et sepultus, unam et eandem difficultatem habent, ita quod, uno suscepto, non est difficile alia suscipere, et propter hoc omnia haec pertinent ad unum articulum.

II-II q. 1 a. 6 ad 1

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

II-II q. 1 a. 6 ad 2

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

II-II q. 1 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa definitio datur de articulo magis secundum quandam etymologiam nominis prout habet derivationem Latinam, quam secundum eius veram significationem prout a Graeco derivatur. Unde non est magni ponderis. Potest tamen dici quod, licet ad credendum necessitate coactionis nullus arctetur, cum credere sit voluntarium; arctatur tamen necessitate finis, quia

líbiti Bohu, jak praví Apoštol Žid. 11.

I.7. Zda články víry vzrostly postupem času.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že články víry nevzrostly postupem času. Poněvadž, jak praví Apoštol Žid. II., "jest víra základem věcí nadějných". Ale v každé době musíme tytéž věci doufati. Tedy v každé době musíme tytéž věci věřiti.

Mimo to ve vědách lidmi spořádaných nastalo rozmnožení postupem času pro nedostatek poznání u prvních, kteří vědy vynalezli, jak je zřejmé skrze Filosofa ve 2. Metafys. Ale nauka víry nebyla vynalezena lidmi, nýbrž podána od Boha: "Neboť Boží je to dar," jak se praví Efes. 2. Poněvadž tudíž na Boha nepadá nějaký nedostatek vědění, zdá se, že od počátku bylo dokonalé poznání věcí k věření a že nevzrostlo postupem času.

Mimo to působení milosti postupuje neméně spořádaně než působení přirozenosti. Ale přirozenost začíná vždycky od dokonalých věcí, jak praví Boetius v knize 3. O Útěše. Tedy se také zdá, že působení milosti začalo od dokonalých, takže ti, kteří první hlásali víru, velmi dokonale ji znali.

Mimo to, jako skrze Apoštoly k nám přišla víra Kristova, tak také ve Starém zákoně došlo poznání víry skrze dřívější Otce k pozdějším, podle onoho Deuter. 32.: "Ptej se otce svého a poví ti." Ale Apoštolové byli zcela plně poučeni o tajemstvích, neboť obdrželi jako časově dříve, tak i hojněji než ostatní, jak praví Glosa mezitřád. o onom Řím. 8: "I my, mající prvotiny Ducha." Tedy zdá se, že poznání věcí k věření nevzrostlo postupem času.

Avšak proti jest, co praví Řehoř v hom. 16. Ezech. že "podle růstu času vzrostlo vědění svatých Otců; a čím bližší byli příchodu Spasitelovu, tím plněji pochopili svátosti spásy".

Odpovídám: Musí se říci, že tak je tomu v nauce víry s články víry jako se zásadami samo sebou známými v nauce, jíž máme přirozeným rozumem. V těchto zásadách lze nalézti jakýsi pořádek, že totiž některé věci jsou zahaleně obsaženy v jiných, jako všecky zásady se uvádějí jako na první zásadu na tuto: Je nemožno zároveň tvrditi a popírati, jak je patrné u Filosofa ve 4. Metafys. A podobně jsou všecky články zahaleně obsaženy v některých prvních věcech k věření, totiž že se věří, že Bůh jest a že má prozřetelnou péči o lidskou spásu, podle onoho Žid. II: "Ten, jenž přistupuje k Bohu, musí věřiti, že jest a odplacuje těm, kteří ho hledají." Neboť v božském bytí je zahrnuto všechno, o čem věříme, že v Bohu od věčnosti jest a v čemž záleží naše blaženost; ve víře pak v prozřetelnost je zahrnuto vše, co Bůh v čase rozděluje k lidské spáse a co je cestou k blaženosti. A tímto způsobem také některé z jiných následujících článků jsou v jiných obsaženy, jako ve víře v lidské vykoupení je zahaleně obsaženo i vtělení Kristovo i jeho utrpení a všecky věci toho druhu.

accedentem ad Deum oportet credere, et sine fide impossibile est placere Deo, ut apostolus dicit, Heb. XI.

7. Utrum iidem articuli subsint fidei secundum omne tempus.

II-II q. 1 a. 7 arg. 1

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

II-II q. 1 a. 7 arg. 2

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

II-II q. 1 a. 7 arg. 3

Praeterea, operatio gratiae non minus ordinate procedit quam operatio naturae. Sed natura semper initium sumit a perfectis ut Boetius dicit, in libro de Consol. Ergo etiam videtur quod operatio gratiae a perfectis initium sumpserit, ita quod illi qui primo tradiderunt fidem perfectissime eam cognoverunt.

II-II q. 1 a. 7 arg. 4

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

II-II q. 1 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, quod *secundum incrementa temporum crevit scientia sanctorum patrum, et quanto viciniores adventui salvatoris fuerunt, tanto sacramenta salutis plenius perceperunt*.

II-II q. 1 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod ita se habent in doctrina fidei articuli fidei sicut principia per se nota in doctrina quae per rationem naturalem habetur. In quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quaedam in aliis implicite contineantur, sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum, *impossibile est simul affirmare et negare*, ut patet per philosophum, in IV Metaphys. Et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem, secundum illud ad Heb. XI, *accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit*. In esse enim divino includuntur omnia quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit, in fide autem providentiae includuntur omnia quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem. Et per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur,

Tak tedy se musí říci, že, co do podstaty článků víry, nenastalo jejich rozmnožení postupem času, poněvadž cokoli věřili později, bylo obsaženo ve víře dřívějších Otců, třebas zahaleně. Ale co do rozvinutí vzrostl počet článků, poněvadž některé věci, jež nebyly dřívějšími poznávány rozvitě, byly poznány rozvitě pozdějšími. Pročež praví Hospodin Mojžíšovi, Exod. 6: "Já jsem Bůh Abrahamův, Bůh Izákův, Bůh Jakubův: Avšak pod jménem svým "Hospodin" jsem se jim neoznámil." A David praví: Nad starce stal jsem se rozumnějším. A Apoštol praví Efes. 3.: "Za jiných věků nebylo oznámeno tajemství Kristovo tak, jako nyní v Duchu bylo zjeveno svatým apoštolům jeho a prorokům."

K prvnímu se tedy musí říci, že vždycky musili všichni doufati v tytéž věci. Poněvadž však k nadějí v ty věci lidé nedošli leč skrze Krista, čím byli vzdálenější od Krista podle času, tím vzdálenější byli dosažení toho, več doufali; pročež praví Apoštol Žid. 11.: "Ve víře zemřeli tito všichni, neobdrževše toho, co bylo zaslíbeno, nýbrž z daleka jen to spatřivše." Čím vzdálenější pak něco pozorují, tím méně zřetelně to vidí. A tudíž dobra, v něž třeba doufati. zřetelněji poznali ti, kdož byli blízcí příchodu Kristovu.

Ke druhému se musí říci, že pokrok poznání se děje dvojím způsobem. Jednak se strany učícího, jenž prospívá v poznání, ať jest jeden nebo více, postupem času. A to je důvod vzrůstu ve vědách, vynalezených lidským rozumem. Jednak se strany toho, jenž se učí, jako učitel, jenž zná celé umění, nepodává je žáku hned od začátku, protože by nemohl chápati, nýbrž poznenáhlu, sestupuje k jeho chápavosti. A tímto způsobem pokročili lidé v poznání víry postupem času. Pročež Apoštol Galat. 3., stav Starého zákona přirovnává k dětství.

Ke třetímu se musí říci, že k přirozenému plození se vyžadují dvě příčiny, totiž činitel a hmota. Tudíž podle řádu účinné příčiny přirozeně je dříve, co je dokonalejší, a tak přirozenost počíná dokonalými, poněvadž nedokonalé věci se přivádějí k dokonalosti jenom skrze nějaké dokonalé, jež jsou dříve. Ale podle řádu hmotné příčiny je dříve, co je nedokonalejší; a podle toho postupuje přirozenost od nedokonalého k dokonalému. Avšak ve zjevování víry je Bůh jako činitel, jenž má od věčnosti dokonalé vědění; člověk pak jest jako hmota, přijímající vliv Boha působícího. A proto bylo dlužno, aby poznávání víry u lidí postupovalo od nedokonalosti k dokonalému. A třebas mezi lidmi někteří vystupovali jako příčina účinná, poněvadž byli učiteli víry, přece dává se jim zjevení Ducha ke prospěchu společnému, jak se praví v. 1. Kor. 12. A tudíž tolik bylo dáváno Otcům, kteří byli učiteli víry v jejím poznávání, kolik bylo třeba pro onu dobu lidu podávati buď odhaleně nebo obrazně.

Ke čtvrtému se musí říci, že poslední dokonání milosti se stalo skrze Krista; pročež i jeho doba se nazývá dobou plnosti v Galat. 4. A tudíž ti, kteří byli blíže Kristu, buď před ním, jako Jan Křtitel, nebo po něm, jako Apoštolové, plně ji poznali tajemství víry; neboť i vzhledem k stavu

sicut in fide redemptionis humanae implicite continetur et incarnatio Christi et eius passio et omnia huiusmodi. Sic igitur dicendum est quod, quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem, quia quaecumque posteriores crediderunt continebantur in fide praecedentium patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem, crevit numerus articulorum, quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus quae a prioribus non cognoscebantur explicite. Unde dominus Moysi dicit, Exod. VI, *ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob, et nomen meum Adonai non indicavi eis*. Et David dicit, *super senes intellexi*. Et apostolus dicit, ad Ephes. III, *aliis generationibus non est agnitum mysterium Christi sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius et prophetis*.

II-II q. 1 a. 7 ad 1

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

II-II q. 1 a. 7 ad 2

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

II-II q. 1 a. 7 ad 3

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

II-II q. 1 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod ultima consummatio gratiae facta est per Christum, unde et tempus eius dicitur tempus plenitudinis, ad Gal. IV. Et ideo illi qui fuerunt

člověka to vidíme, že dokonalost je v mladosti, a stav člověka je tím dokonalejší; ať napřed nebo potom, čím je bližší mládí.

I.8. Zda jsou články víry vhodně vypočítány.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně jsou vypočítány články víry. Neboť věci, jež se mohou věděti důkazným rozumem, nepatří k víře, aby byly věcmi k věření pro všecky, jak bylo řečeno výše. Ale že Bůh jest jeden, můžeme věděti skrze důkaz; pročež i Filosof to dokazuje ve 12. Metafys., a mnoho jiných filosofů pro to uvedlo důkazy. Tedy se nemá klásti jako jeden z článků víry, že Bůh jest jeden.

Mimo to, jako nutně patří k víře, abychom věřili, že Bůh je všemohoucí, tak také, abychom věřili, že je vševědoucí a o všechny prozřetelně pečující; a stran obojího toho někteří pobloudili. Měla se tedy mezi články víry státi zmínka o moudrosti a prozřetelnosti božské, jako se stala o všemohoucnosti.

Mimo to, totéž jest poznání Otce i Syna, podle onoho Jan. 14: "Kdo vidí mne, vidí i Otce." Tedy jeden pouze má býti článek o Otci i Synu; a z téhož důvodu i o Duchu svatém.

Mimo to, osoba Otce není menší než Syna a Ducha svatého. Ale více článků se předkládá o osobě Ducha svatého, a podobně o osobě Syna. Tedy více článků se má předkládati o osobě Otce.

Mimo to, jako osobě Otce a osobě Ducha svatého se něco přivlastňuje, tak i osobě Syna podle jeho božství. Ale ve článcích se předkládá nějaké dílo přivlastněné Otci, totiž dílo stvoření; a podobně nějaké dílo přivlastněné Duchu svatému, totiž že mluvil skrze proroky. Tedy také se má mezi články víry nějaké dílo přivlastňovati Synu podle jeho božství.

Mimo to, svátost Eucharistie má zvláštní obtíž před mnoha články. Tedy o ní se měl předložiti zvláštní článek. Nezdá se tedy, že by články byly dostatečně vypočteny.

Avšak proti je autorita církve, tak vypočítávající.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, ony věci samy sebou patří k víře, jichž patření budeme v životě věčném požívati a skrze něž jsme vedeni k životu věčnému. Dvě pak věci se nám předkládají jako takové, jež tam máme věděti, totiž tajemství božství, jehož vidění nás činí blaženými; a tajemství člověčenství Krista, skrze něhož máme přístup k slávě synů Božích, jak se praví Řím. 5. Pročež se praví Jan 17.: "To jest život věčný, aby poznali tebe, pravého Boha, a toho, jehož jsi poslal, Ježíše Krista." A tudíž první rozlišení věcí k věření jest, že některé patří k velebnosti božství; některé pak patří k tajemství člověčenství Krystova, jež jest "tajemstvím pobožnosti", jak se praví 1. Tim. 3.

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

8. De numero articulorum.

II-II q. 1 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter articuli fidei enumerentur. Ea enim quae possunt ratione demonstrativa sciri non pertinent ad fidem ut apud omnes sint credibilia, sicut supra dictum est. Sed Deum esse unum potest esse scitum per demonstrationem, unde et philosophus hoc in XII Metaphys. probat, et multi alii philosophi ad hoc demonstrationes induxerunt. Ergo Deum esse unum non debet poni unus articulus fidei.

II-II q. 1 a. 8 arg. 2

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

II-II q. 1 a. 8 arg. 3

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

II-II q. 1 a. 8 arg. 4

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

II-II q. 1 a. 8 arg. 5

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

II-II q. 1 a. 8 arg. 6

Praeterea, sacramentum Eucharistiae specialem habet difficultatem prae multis articulis. Ergo de ea debuit poni specialis articulus. Non videtur ergo quod articuli sufficienter enumerentur.

II-II q. 1 a. 8 s. c.

Sed in contrarium est auctoritas Ecclesiae sic enumerantis.

II-II q. 1 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, illa per se pertinent ad fidem quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducemur in vitam aeternam. Duo autem nobis ibi videnda proponuntur, scilicet occultum divinitatis, cuius visio nos beatos facit; et mysterium humanitatis Christi, per quem *in gloriam filiorum Dei accessum habemus*, ut dicitur ad Rom. V. Unde dicitur Ioan. XVII, *haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum, et quem misisti Iesum Christum*. Et ideo prima distinctio credibilium est quod quaedam pertinent ad maiestatem divinitatis; quaedam vero pertinent ad mysterium humanitatis Christi, quod est pietatis

Stran velebnosti božské pak se nám předkládají tři věci k věření. Nejprve jednota božství; a k tomu se vztahuje první článek. Za druhé trojice Osob; a o tom jsou tři články podle tří osob. Za třetí se nám předkládají díla, vlastní božství. Z těch první se vztahuje k bytí přírody, a tak se nám předkládá článek o stvoření. Druhé pak patří k bytí milosti, a tak se nám předkládají v jednom článku všechny věci, vztahující se k lidskému posvěcení. Třetí pak se vztahuje k bytí slávy, a tak se předkládá jiný článek o těla vzkříšení a o životě věčném. A tak je sedm článků, vztahujících se k božství.

Podobně též o člověčenství Kristově se předkládá sedm článků. Z těch první je o vtělení či o početí Kristově; druhý o jeho narození z Panny; třetí o jeho utrpení a smrti a pohřbu; čtvrtý je o sestoupení do předpeklí; pátý je o zmrtvýchvstání; šestý o nanebevstoupení: sedmý o příchodu k soudu. A tak v celku je jich čtrnáct.

Někteří však rozlišují dvanáct článků víry, šest vztahujících se k božství a šest vztahujících se k člověčenství. Totiž tři články o třech Osobách pojímají v jeden, poněvadž totéž je poznání tří osob. Článek pak o díle oslavení rozlišují na dva, totiž na vzkříšení těla a slávu duše. Podobně článek o početí a narození spojují v jeden.

K prvnímu se tedy musí říci, že mnoha věcí o Bohu se přidržujeme skrze víru, jichž přirozeným rozumem nemohli filosofové vyzpytovati, třebas o jeho prozřetelnosti a všemohoucnosti a že sám jediný má býti uctíván. To všecko je obsaženo v článku o jednotě Boží.

Ke druhému se musí říci, že samo jméno božství obsahuje jakousi prozíravost, jak bylo řečeno v První Knize. Mohutnost pak u tvorů, majících rozum, jedná jenom podle vůle a poznání. A tudíž všemohoucnost Boží uzavírá v sobě jaksi znalost a prozřetelnou péči o všechno; neboť nemohla by působiti vše, co by chtěla v těchto pozemských věcech, kdyby jich nepoznávala a neměla o ně prozřetelné péče.

Ke třetímu se musí říci, že jedno jest poznání Otce i Syna i Ducha svatého co do jednoty bytnosti, jež patří k prvnímu článku. Avšak co do rozlišení Osob, jež jest skrze vztahy původové, jest jaksi obsaženo v poznání Otce poznání Syna; nebyl by totiž Otcem, kdyby neměl Syna; jejich spojením jest Duch svatý. A vzhledem k tomu dobře byli podníceni, kdož předložili jeden článek o třech Osobách. Ale poněvadž stran jednotlivých Osob je třeba přihlížeti k některým věcem, o nichž, jak se stává, bývá blud, vzhledem k tomu se mohou předložiti o třech Osobách tři články. Neboť Arius věřil, že Otec je všemohoucí a věčný ale nevěřil, že Syn je rovný Otci a s ním soupodstatný; a tudíž bylo nutno přidati k určení té věci článek o osobě Syna. A z téhož důvodu bylo nutno proti Macedoniovi předložiti třetí článek o osobě Ducha svatého.

A podobně také početí Kristovo a narození, a také vzkříšení a život věčný lze podle jednoho hlediska obsáhnouti jedním článkem, pokud směřují k jednomu; a podle jiného hlediska se mohou rozlišovati, pokud každý o sobě mají zvláštní obtíže.

sacramentum, ut dicitur I ad Tim. III. Circa maiestatem autem divinitatis tria nobis credenda proponuntur. Primo quidem, unitas divinitatis, et ad hoc pertinet primus articulus. Secundo, Trinitas personarum, et de hoc sunt tres articuli secundum tres personas. Tertio vero proponuntur nobis opera divinitatis propria. Quorum primum pertinet ad esse naturae, et sic proponitur nobis articulus creationis. Secundum vero pertinet ad esse gratiae, et sic proponuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam. Tertium vero pertinet ad esse gloriae, et sic ponitur alius articulus de resurrectione carnis et de vita aeterna. Et ita sunt septem articuli ad divinitatem pertinentes. Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli. Quorum primus est de incarnatione sive de conceptione Christi; secundus de nativitate eius ex virgine; tertius de passione eius et morte et sepultura; quartus est de descensu ad Inferos; quintus est de resurrectione; sextus de ascensione; septimus de adventu ad iudicium. Et sic in universo sunt quatuordecim. Quidam tamen distinguunt duodecim articulos fidei, sex pertinentes ad divinitatem et sex pertinentes ad humanitatem. Tres enim articulos trium personarum comprehendunt sub uno, quia eadem est cognitio trium personarum. Articulum vero de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet in resurrectionem carnis et gloriam animae. Similiter articulum conceptionis et nativitatis coniungunt in unum.

II-II q. 1 a. 8 ad 1

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

II-II q. 1 a. 8 ad 2

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

II-II q. 1 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod patris et filii et spiritus sancti est una cognitio quantum ad unitatem essentiae, quae pertinet ad primum articulum. Quantum vero ad distinctionem personarum, quae est per relationes originis, quodammodo in cognitione patris includitur cognitio filii, non enim esset pater si filium non haberet, quorum nexus est spiritus sanctus. Et quantum ad hoc bene moti sunt qui posuerunt unum articulum trium personarum. Sed quia circa singulas personas sunt aliqua attendenda circa quae contingit esse errorem, quantum ad hoc de tribus personis possunt poni tres articuli. Arius enim credidit patrem omnipotentem et aeternum, sed non credidit filium coaequalem et consubstantialem patri, et ideo necessarium fuit apponere articulum de persona filii ad hoc determinandum. Et eadem ratione contra Macedonium necesse fuit ponere articulum tertium de persona spiritus sancti. Et similiter etiam conceptio Christi et nativitas, et etiam resurrectio et vita aeterna, secundum unam rationem possunt comprehendi sub uno articulo, inquantum ad unum ordinantur, et secundum aliam rationem possunt distingui, inquantum seorsum habent speciales difficultates.

Ke čtvrtému se musí říci, že Synu a Duchu svatému přísluší poslání ku posvěcení tvora, o čemž se naskytuje více věcí k věření. A tudíž o osobě Syna a Ducha svatého jest více článků než o osobě Otce, jenž není nikdy posílán, jak bylo řečeno v První části.

K pátému se musí říci, že posvěcení tvora skrze milost a dokonání skrze slávu se děje také darem lásky, jenž se přivlastňuje Duchu svatému, a darem moudrosti, jenž se přivlastňuje Synu. A tudíž oboje dílo se vztahuje i na Syna i na Ducha svatého přivlastňováním podle různých hledisek.

K šestému se musí říci, že ve svátosti Eucharistie lze přihlížeti k dvěma věcem. K jedné totiž, že jest svátostí; a ta má stejný ráz s jinými účinky milosti posvěcující. Druhá věc jest, že je tam zázračně tělo Kristovo; a v tom smyslu je obsažena ve všemohoucnosti, jakož i všechny jiné zázraky, jež se připisují všemohoucnosti.

I.9. Zda se články víry vhodně vkládají do vyznání.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně se vkládají články víry do vyznání. Neboť svaté Písmo je pravidlem víry, jemuž se nesmí ani přidávati ani ubírati; praví se totiž v Deuteronomiu 4: "Ke slovu, které k vám mluvím, nic nepřidávejte a nic z něho neubírejte." Tedy nedovolené bylo ustanovovati nějaké vyznání jako pravidlo víry po vydání Písma svatého.

Mimo to, jak Apoštol praví Efes. 4, "jedna jest víra". Ale vyznání je projev víry. Tedy nevhodně se podává více vyznání.

Mimo to, výraz víry, jenž je obsažen ve vyznání, vztahuje se na všechny věřící. Ale ne všem věřícím přísluší tvrditi, že věří v Boha, nýbrž pouze těm, kdož mají víru utvářenou. Tedy nevhodně se podává vyznání víry v tomto slovním útvaru: Věřím v jednoho Boha.

Mimo to, sestup do předpeklí jest jedním z článků víry, jak bylo řečeno výše. Ale ve vyznání Otců neděje se zmínka o sestupu do předpeklí. Tedy zdá se, že bylo sebráno nedostatečně.

Mimo to, jak praví Augustin, vykládaje ono Jana 12. ‚Věříte v Boha, i ve mne věřte': "Petrovi nebo Pavlovi věříme, ale, jak se říká, pouze v Boha věříme." Poněvadž tudíž církev katolická je čistě něco stvořeného, zdá se, že se nevhodně říká: V jednu svatou, katolickou a apoštolskou církev.

Mimo to, vyznání se podává proto, aby bylo pravidlem víry. Ale pravidlo víry se má předkládati všem a veřejně. Tudíž kterékoli vyznání by se mělo při mši zpívati, jako vyznání

Otců. Nezdá se tedy býti vhodným vydání článků víry ve vyznání.

Avšak proti jest, že celá církev nemůže blouditi, poněvadž

II-II q. 1 a. 8 ad 4

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

II-II q. 1 a. 8 ad 5

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

II-II q. 1 a. 8 ad 6

Ad sextum dicendum quod in sacramento Eucharistiae duo possunt considerari. Unum scilicet quod sacramentum est, et hoc habet eandem rationem cum aliis effectibus gratiae sanctificantis. Aliud est quod miraculose ibi corpus Christi continetur, et sic concluditur sub omnipotentia, sicut et omnia alia miracula, quae omnipotentiae attribuuntur.

9. De modo tradendi articulos in symbolu.

II-II q. 1 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter articuli fidei in symbolo ponantur. Sacra enim Scriptura est regula fidei, cui nec addere nec subtrahere licet, dicitur enim Deut. IV, *non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo*. Ergo illicitum fuit aliquod symbolum constituere quasi regulam fidei, post sacram Scripturam editam.

II-II q. 1 a. 9 arg. 2

Praeterea, sicut apostolus dicit, ad Ephes. IV, *una est fides*. Sed symbolum est professio fidei. Ergo inconvenienter traditur multiplex symbolum.

II-II q. 1 a. 9 arg. 3

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

II-II q. 1 a. 9 arg. 4

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

II-II q. 1 a. 9 arg. 5

Praeterea, sicut Augustinus dicit, exponens illud Ioan. XIV, *creditis in Deum, et in me credite*, Petro aut Paulo credimus, sed non dicimur credere nisi in Deum. Cum igitur Ecclesia Catholica sit pure aliquid creatum, videtur quod inconvenienter dicatur, *in unam sanctam, Catholicam et apostolicam Ecclesiam*.

II-II q. 1 a. 9 arg. 6

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

II-II q. 1 a. 9 s. c.

je řízena Duchem svatým, jenž jest Duchem pravdy; neboť to přislíbil Pán učedníkům, řka Jan. 16.: "Když přijde onen Duch pravdy, naučí vás všelikě pravdě." Ale vyznání bylo vydáno z moci celé církve. Tedy v něm není nic nevhodného.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Apoštol Žid. 11, "ten, jenž přistupuje k Bohu, musí věřiti". Věřiti však může někdo pouze, jestliže se mu předloží pravda, kterou by věřil. A tudíž bylo nutné sebrati pravdu víry v jedno, aby se mohla snáze všem předkládati, aby nikdo z nevědomosti od pravé víry neodpadl. A od takové sbírky vět víry byl přijat název vyznání.

K prvnímu se tedy musí říci, že pravda víry je obsažena v Písmě svatém rozptýleně a různými způsoby, a v některých věcech nejasně, takže ke zvědění pravdy víry z Písma svatého se vyžaduje dlouhé studium a cvik, k němuž nemohou dospěti všichni ti, jimž je nutné poznávati pravdu víry, z nichž většina, jsouce zaměstnání jinými pracemi, nemohou se zabývati studiem. A tudíž bylo nutné, aby z výroků Písma svatého byl sebrán nějaký jasný souhrn, který by se všem předložil k věření. Ten nebyl přidán k Písmu svatému, nýbrž spíše vzat z Písma svatého.

Ke druhému se musí říci, že ve všech vyznáních se učí téže pravdě víry. Ale tam dlužno lid pečlivěji poučovati o pravdě víry, kde povstávají bludy, aby nebyla porušena bludaři víra prostých. A to byla příčina, proč bylo nutné vydati více vyznání. Ta se neliší v ničem jiném leč v tom, že se v jednom plněji vykládá, co je v jiném obsaženo zahaleně, podle toho, jak to vyžadovalo naléhání bludařů.

Ke třetímu se musí říci, že výraz víry se podává ve vyznání jakoby v osobě celé církve, jež věrou je sjednocována. Avšak víra církve je víra. utvářená; neboť taková víra se nalézá u všech, kteří jsou počtem a zásluhou z církve. A tudíž výraz víry ve vyznání se podává, jak je vhodný pro víru utvářenou, aby též, jestliže někteří věřící nemají utvářené víry, k tomuto tvaru se snažili dospěti.

Ke čtvrtému se musí říci, že o sestupu do předpeklí nevznikl u bludařů žádný blud, a tudíž nebylo nutné, aby se stal o tom nějaký výklad. A proto se neopakuje ve vyznání Otců, nýbrž se předpokládá jako dříve již vymezený ve vyznání apoštolů. Neboť následující vyznání neruší předcházejícího, nýbrž spíše je vykládá, jak bylo řečeno.

K pátému se musí říci, že, jestliže se praví "v svatou církev katolickou", je tomu třeba rozuměti tak, že naše víra se odnáší k Duchu svatému, jenž posvěcuje církev, takže smysl je: Věřím v Ducha svatého, posvěcujícího církev. Ale lépe jest a podle všeobecnějšího zvyku, aby se tam nevkládalo "v", nýbrž prostě se řeklo "svatou církev katolickou", jak praví také papež Lev.

Sed contra est quod Ecclesia universalis non potest errare, quia spiritu sancto gubernatur, qui est spiritus veritatis, hoc enim promisit dominus discipulis, Ioan. XVI, dicens, *cum venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem*. Sed symbolum est auctoritate universalis Ecclesiae editum. Nihil ergo inconveniens in eo continetur.

II-II q. 1 a. 9 co.

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

II-II q. 1 a. 9 ad 1

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

II-II q. 1 a. 9 ad 2

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

II-II q. 1 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod confessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona totius Ecclesiae, quae per fidem unitur. Fides autem Ecclesiae est fides formata, talis enim fides invenitur in omnibus illis qui sunt numero et merito de Ecclesia. Et ideo confessio fidei in symbolo traditur secundum quod convenit fidei formatae, ut etiam si qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere studeant.

II-II q. 1 a. 9 ad 4

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

II-II q. 1 a. 9 ad 5

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

K šestému se musí říci, že, poněvadž vyznání Otců vysvětluje vyznání apoštolů a bylo také vytvořeno, když už víra byla zjevná a církev žila v míru, proto se veřejně zpívá při mši. Vyznání apoštolů pak, jež bylo vydáno v době pronásledování, když víra nebyla ještě veřejně známá, říká se tiše v primě a v kompletáři, jakoby proti temnotám bludů minulých i budoucích.

I.10. Zda přísluší Nejvyššímu Veleknězi pořádati vyznání víry.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že nepřísluší Nejvyššímu Veleknězi sestavovati vyznání víry. Neboť nové vydání vyznání je nutné k vůli výkladu článků víry, jak bylo řečeno. Ale ve Starém zákoně se články víry více a více vysvětlovaly postupem času, protože se pravda víry stávala více zřejmou podle větší blízkosti ke Kristu, jak bylo řečeno výše. Když tedy přestává taková příčina v Novém zákoně, nemusí se díti větší a větší výklad článků víry. Tedy se nezdá, že moci Nejvyššího Velekněze přísluší nové vydání vyznání.

Mimo to, co je zakázáno celou církví pod trestem klatby, nepodléhá moci některého člověka. Ale nové vydání vyznání bylo zakázáno mocí celé církve pod trestem klatby. Neboť v jednání prvního církevního sněmu efesského se praví, že "po přečtení vyznání nicejského sněmu ustanovil svatý sněm, že nikomu není dovoleno jinou víru hlásati nebo spisovati nebo skládati mimo stanovenou svatými Otci, kteří byli shromážděni v Nicei s Duchem svatým", a uvádí se trest klatby; a totéž se také opakuje v jednání sněmu chalcedonského. Tedy se zdá, že vydání vyznání nepřísluší Nejvyššímu Veleknězi více než jiným.

Kromě toho Athanasius (sv. Atanáš) nebyl papežem, ale patriarchou alexandrijským. A přece ustanovil ono vyznání víry, které je v kostele (liturgicky) zpíváno. Zdá se tedy,že ustanovení (uspořádání) vyznání víry nepřísluší více papeži než jiným (biskupům aj. . .).

Avšak proti jest, že vydání vyznání se stalo na všeobecném sněmu. Ale takový sněm se může sejíti jedině z moci Nejvyššího Velekněze, jak stojí v Dekret., rozd. 17. Tedy vydání vyznání přísluší moci Nejvyššího Velekněze.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno výše, nové vydání vyznání je nutné k uvarování se vznikajících bludů. Tedy k moci toho přísluší vydání vyznání, k jehož moci přísluší konečným soudem stanoviti věci víry, aby se jich všichni neochvějnou věrou přidržovali. To pak přísluší moci Nejvyššího Velekněze, k němuž se odnášejí důležitější a nesnadnější otázky církevní, jak se praví v Dekr., rozd. 17. Pročež i Pán, Luk. 22, pravil Petrovi, jejž ustanovil Nejvyšším Velekněžem: "Já jsem prosil za tebe, Petře, aby nepřestávala víra tvá, a ty někdy obrátě potvrzuj bratry své." A důvodem toho jest, že jedna má býti víra celé církve, podle onoho 1. Kor. 1: "Abyste všichni mluvili jednomyslně, a aby nebylo mezi vámi roztržek." To by se nemohlo zachovávati, kdyby věroučná otázka o víře vzešlá nebyla rozhodnuta skrze toho, jenž celé církvi jest v čele,

II-II q. 1 a. 9 ad 6

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

10. Ad quem pertineat constituere symbolum fidei.

II-II q. 1 a. 10 arg. 1

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

II-II q. 1 a. 10 arg. 2

Praeterea, illud quod est sub anathemate interdictum ab universali Ecclesia non subest potestati alicuius hominis. Sed nova symboli editio interdicta est sub anathemate auctoritate universalis Ecclesiae. Dicitur enim in gestis primae Ephesinae synodi quod, *perlecto symbolo Nicaenae synodi, decrevit sancta synodus aliam fidem nulli licere proferre vel conscribere vel componere praeter definitam a sanctis patribus qui in Nicaea congregati sunt cum spiritu sancto*, et subditur anathematis poena; et idem etiam reiteratur in gestis Chalcedonensis synodi. Ergo videtur quod non pertineat ad auctoritatem summi pontificis nova editio symboli.

II-II q. 1 a. 10 arg. 3

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

II-II q. 1 a. 10 s. c.

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

II-II q. 1 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cuius auctoritatem pertinet sententialiter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi pontificis, *ad quem maiores et difficiliores Ecclesiae quaestiones referuntur* ut dicitur in decretis, dist. XVII. Unde et dominus, Luc. XXII, Petro dixit, quem summum pontificem constituit, *ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos*. Et huius ratio est quia una fides debet esse totius Ecclesiae, secundum illud I ad Cor. I, *idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata*. Quod servari non

aby se tak jeho výroku celá církev pevně přidržovala. A tudíž jedině moci Nejvyššího Velekněze přísluší nové vydání vyznání, jakož i všechny jiné věci, jež se vztahují na celou církev, jako shromažďovati všeobecný sněm a jiné podobné.

K prvnímu se tedy musí říci, že v nauce Krista a apoštolů je pravda víry dostatečně vyložena. Ale poněvadž převrácení lidé převracejí apoštolskou nauku i ostatní Písma ke své vlastní záhubě, jak se praví 2. Petr. posl., proto je s postupem času nutný výklad víry proti vznikajícím bludům.

Ke druhému se musí říci, že zákaz a výrok sněmu se týká soukromých osob, jimž nepřísluší rozhodovati o víře. Neboť takovým výrokem všeobecného sněmu nebyla odňata následujícímu sněmu moc pořídit nové vydání vyznání, neobsahující ovšem jinou víru, nýbrž tutéž více vyloženou. Tak to totiž zachovával každý církevní sněm, že následující sněm vykládal něco nad to, co předešlý sněm byl vyložil, z nutnosti pro nějaký vznikající blud. Pročež přísluší Nejvyššímu Velekněži, jehož mocí se sněm shromažďuje a jehož výrokem bývá potvrzován.

Ke třetímu se musí říci, že Athanáš nesložil výklad víry na způsob vyznání, nýbrž spíše na způsob jakéhosi poučení, jak je patrné ze samotného způsobu vyjadřování. Ale poněvadž jeho poučení obsahovalo krátce celou pravdu víry, bylo z moci Nejvyššího Velekněze přijato, aby bylo považováno jaksi za pravidlo víry.

II. O vnitřním úkonu víry

Předmluva

Dělí se na deset článků.

Dále jest třeba uvažovati o úkonu víry. A nejprve o úkonu vnitřním, za druhé o úkonu vnějším.

Stran prvního se naskytuje deset otázek.

1. Co jest věřiti, což jest vnitřní úkon víry.
2. Kolika způsoby se vyjadřuje.
3. Zda jest nutné ke spáse, věřiti něco nad přirozený rozum.
4. Zda jest nutné věřiti to, k čemu může dospěti přirozený rozum.
5. Zda jest nutné ke spáse věřiti některé věci výslovně.
6. Zda k výslovnému věření jsou zavázáni všichni stejně.
7. Zda jest vždycky nutné ke spáse, míti výslovnou víru o Kristu.
8. Zda věřiti výslovně Trojici jest nutné ke spáse.
9. Zda úkon víry jest záslužný.
10. Zda lidský důvod zmenšuje zásluhu víry.

II.1. Zda věřiti jest přemítati *s* přisvědčením.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že věřiti není přemítati s přisvědčením. Neboť přemítání přináší jakési vyhledávání, neboť přemítati se říká, jakoby spolu zmítati nebo zároveň zmítati. Ale Damašský praví ve 4. knize O posset nisi quaestio fidei de fide exorta determinaretur per eum qui toti Ecclesiae praeest, ut sic eius sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quae pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generalem et alia huiusmodi.

II-II q. 1 a. 10 ad 1

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

II-II q. 1 a. 10 ad 2

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

II-II q. 1 a. 10 ad 3

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

2. De fide quantum ad actum eius interiorem qui est credere.

Prooemium

II-II q. 2 pr.

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

1. Quid sit credere, quod est actus interior fidei.

II-II q. 2 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod credere non sit cum assensione cogitare. Cogitatio enim importat quandam inquisitionem, dicitur enim cogitare quasi simul agitare.

pravé víře že "víra je přisvědčení nevyhledávané". Tedy přemítati nepatří k úkonu víry.

Mimo to, víra se klade do rozumu, jak bude řečeno níže. Ale přemítati jest úkon mohutnosti přemítavé, jež patří k části smyslové, jak bylo řečeno v První. Tedy přemítání nepatří k víře.

Mimo to, věřiti jest úkon rozumu, poněvadž jeho předmětem jest pravdivo. Ale přisvědčovati, jak se zdá, není úkon rozumu, nýbrž vůle, jako i souhlasiti, jak bylo řečeno výše. Tedy věřiti není přemítati s přisvědčením.

Avšak pro opak jest, že Augustin tak vyměřuje v knize o Předurčení svatých.

Odpovídám: Musí se říci, že přemítati může býti vzato trojmo. Nejprve všeobecně o jakémkoli skutečném uvažování rozumovém, jak praví Augustin ve 14. O Trojici: "Mluvím nyní o tom rozumění, jímž rozumíme přemítajíce." Jiným způsobem se říká přemítati ve vlastnějším smyslu o rozumovém uvažování, jež jest s jakýmsi hledáním, dokud se nedospěje k rozumové dokonalosti skrze jistotu vidění. A podle toho praví Augustin v 15. O Trojici, že "Syn Boží se nazývá nikoli Přemítáním, nýbrž Slovem Božím. Neboť naše přemítání, docházejíc k tomu, co víme, a z toho utvářeno, jest naším opravdovým slovem. A tudíž Slovo Boží se musí chápati bez přemítání, nemající nic utvářitelného, co by mohlo býti bez tvaru." A podle toho se přemítáním vlastně nazývá pohyb ducha uvažujícího, dosud nezdokonaleného plným viděním pravdy. Ale poněvadž to může býti pohyb buď ducha uvažujícího o poznatcích všeobecných, což patří k části rozumové, nebo o poznatcích částečných, což patří k části smyslové, proto přemítati druhým způsobem se béře o úkonu rozumu uvažujícího, třetím způsobem o úkonu mohutnosti přemítavé.

Jestliže tedy přemítati se vezme všeobecně podle prvního způsobu, tak slova s přisvědčením přemítati nevyjadřují celý obsah toho, co jest věřiti, neboť tímto způsobem také ten, jenž uvažuje o věcech, jež zná nebo chápe, přemítá s přisvědčením. Jestliže se však přemítati vezme druhým způsobem, tak se v něm rozumí celý obsah tohoto úkonu, jenž jest věřiti. Neboť z úkonů, patřících k rozumu, mají některé pevné přisvědčení bez takového přemítání, jako když někdo uvažuje o tom, co ví nebo chápe, neboť takové uvažování jest již utvářené. Některé pak úkony rozumové mají sice přemítání neutvářené bez pevného přisvědčení, buď že se nekloní k žádné z obou stran, jako se stává pochybujícímu, buď že se kloní na jednu stranu více, avšak jsou zdržovány nějakou lehkou známkou, jako se stává tušícímu; buď že se přidrží jedné strany, ale s obavou před druhou, což se stává tomu, kdo má mínění. Avšak tenhle úkon, jenž jest věřiti, má pevné přilnutí k jedné části, v čemž věřící se shoduje s vědoucím a chápajícím; a přece jeho poznání není dokonané zřejmým viděním, v čemž se shoduje s pochybujícím, tušícím a se domnívajícím. A tak jest vlastní věřícímu přemítati s přisvědčením a tím se tenhle úkon, jenž jest věřiti, rozlišuje ode všech úkonů rozumových, jež jsou o pravdivu nebo nepravdivu.

K prvnímu se tedy musí říci, že víra nemá hledání přirozeného rozumu, dokazujícího to, co se věří. Má však

Sed Damascenus dicit, in IV Lib., quod *fides est non inquisitus consensus*. Ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.

II-II q. 2 a. 1 arg. 2

Praeterea, fides in ratione ponitur, ut infra dicetur. Sed cogitare est actus cogitativae potentiae, quae pertinet ad partem sensitivam, ut in primo dictum est. Ergo cogitatio ad fidem non pertinet.

II-II q. 2 a. 1 arg. 3

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

II-II q. 2 a. 1 s. c.

In contrarium est quod Augustinus sic definit credere in libro de Praed. Sanct.

II-II q. 2 a. 1 co.

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

II-II q. 2 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod fides non habet

jakési hledání těch věcí, jimiž se člověk přivádí k věření, jako že byly prohlášeny Bohem a potvrzeny zázraky.

K druhému se musí říci, že přemítati se tu nebéře jako úkon přemítavé mohutnosti, nýbrž pokud má vztah k rozumu, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že rozumění věřícího jest určováno v jednom smyslu nikoli rozumem, nýbrž vůlí. A tudíž přisvědčení je tu vzato jako úkon rozumu, pokud jest vůlí omezován na jedno.

II.2. Zda se vhodně rozlišuje úkon víry na " věřiti Bohu, věřiti Boha, věřiti v Boha ".

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně rozlišuje úkon víry na věřiti Bohu, věřiti Boha a věřiti v Boha. Neboť jeden jest úkon jedné zběhlosti. Ale víra jest jednou zběhlostí, poněvadž jest jednou ctností. Tedy se nevhodně klade více úkonů víry.

Mimo to, co je společné každému úkonu víry, nemá se klásti jako zvláštní úkon víry. Ale věřiti Bohu se nalézá všeobecně v kterémkoli úkonu víry, poněvadž víra se opírá o první pravdu. Tedy se zdá, že se nevhodně rozlišuje od některých jiných úkonů víry.

Mimo to, co je vhodné i pro nevěřící, nemůže se klásti jako úkon víry. Ale věřiti, že Bůh jest, je vhodné i pro nevěřící. Tedy nemá se to uváděti mezi úkony víry.

Mimo to, býti v pohybu k cíli náleží vůli, jejímž předmětem jest dobro a cíl. Ale věřiti není úkon vůle, nýbrž rozumu. Tedy nemá se klásti jako jedno jeho rozlišení věřiti v Boha, což obsahuje pohyb k cíli.

Avšak proti jest, že Augustin klade toto rozlišení v knihách O Slovech Páně a K Janovi.

Odpovídám: Musí se říci, že úkon kterékoli mohutnosti nebo zběhlosti se béře podle vztahu mohutnosti nebo zběhlosti k jejímu předmětu. Než o předmětu víry se může uvažovati trojmo. Poněvadž totiž věřiti náleží rozumu, pokud jest vůlí hýbán k přisvědčení, jak bylo řečeno, lze bráti předmět víry buď po stránce samotného rozumu, buď po stránce vůle, hýbající rozumem. Jestliže tedy po stránce rozumu, lze uvažovati u předmětu víry dvojí, jak bylo svrchu řečeno. A z nich jedno jest hmotný předmět víry. A tak věřiti Boha se klade jako úkon víry, poněvadž, jak bylo svrchu řečeno, nic se nám nepředkládá k věření, leč pokud se to vztahuje na Boha. Jiné pak jest tvarový ráz předmětu, což jest jako prostředek, pro nějž se přisvědčuje k takovému uvěřitelnému. A tak jako úkon víry se klade věřiti Bohu, poněvadž, jak bylo svrchu řečeno, tvarovým předmětem víry jest první pravda, na níž člověk utkví, aby pro ni přisvědčil k uvěřeným. Jestliže pak se uvažuje předmět víry třetím způsobem, podle toho, že rozum jest hýbán vůlí, tak jako úkon víry se klade věřiti v Boha; neboť inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur. Habet tamen inquisitionem quandam eorum per quae inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata.

II-II q. 2 a. 1 ad 2

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

II-II q. 2 a. 1 ad 3

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

2. Quot modis dicatur.

II-II q. 2 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguatur actus fidei per hoc quod est *credere Deo, credere Deum et credere in Deum*. Unius enim habitus unus est actus. Sed fides est unus habitus, cum sit una virtus. Ergo inconvenienter ponuntur plures actus eius.

II-II q. 2 a. 2 arg. 2

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

II-II q. 2 a. 2 arg. 3

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

II-II q. 2 a. 2 arg. 4

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

II-II q. 2 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus hanc distinctionem ponit, in libris de Verb. Dom., et super Ioan.

II-II q. 2 a. 2 co.

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

první pravda jest ve vztahu k vůli, podle toho jak má ráz cíle.

K prvnímu se tedy musí říci, že tím trojím se neoznačují různé úkony víry, nýbrž jeden a týž úkon, mající různý vztah k předmětu víry.

A tím také je patrná odpověď k druhému.

K třetímu se musí říci, že věřiti Boha se nehodí pro nevěřící v tom významu, v němž klademe úkon víry. Neboť nevěří, že jest Bůh za těch podmínek, jež víra určuje. A tudíž ani v pravdě nevěří Boha, poněvadž, jak praví Filosof, 9. Metafys., u bytostí jednoduchých nedostatkem poznání bývá jedině, že nedosáhnou zcela.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak bylo řečeno svrchu, vůle hýbe k cíli rozum i jiné síly duše. A podle toho se klade jako úkon víry věřiti v Boha.

II.3. Zda věřiti něco nad přirozený rozum jest nutné ke spáse.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že věřiti není nutné ke spáse. Neboť se zdá, že ke spáse a k dokonalosti jakékoli věci stačí to, co se jí hodí podle její přirozenosti. Ale to, co náleží víře, převyšuje přirozený rozum lidský, poněvadž to není zjevné, jak bylo řečeno svrchu. Nezdá se tedy, že věřiti jest nutné ke spáse.

Mimo to, nebezpečně přisvědčuje člověk k oněm věcem, u nichž nemůže posouditi, zda to, co se mu předkládá, je pravdivé nebo nepravdivé, podle onoho Job. 12: "Nemá-liž ucho rozeznávati slova?" Ale takový úsudek nemůže míti člověk ve věcech víry, protože je člověk nemůže rozložiti na první zásady, jimiž o všem soudíme. Tedy je nebezpečné přikládati takovým věcem víru. Tedy věřiti není nutné ke spáse.

Mimo to, člověkova spása záleží v Bohu, podle onoho Žalm.: "Spravedlivých však dochází pomoc od Pána." Ale "neviditelná Boží se spatřují, poznávána z těch, jež jsou učiněna; a to i jeho věčná moc i božství", jak se praví Řím. 1. Avšak co spatřujeme rozumem, nevěříme. Tedy není nutné ke spáse, aby člověk nějaké věci věřil.

Avšak proti jest, co se praví Žid. 11: "Bez víry je nemožné líbiti se Bohu."

Odpovídám: Musí se říci, že u všech spořádaných přirozeností shledáváme, že k dokonalosti nižší přirozenosti se schází dvojí: jedno, jež jest podle vlastního pohybu, druhé pak, jež jest podle pohybu vyšší přirozenosti. Jako voda podle vlastního pohybu se hýbe ke středu, podle pohybu měsíce pak se hýbe okolo středu podle přílivu a odlivu; podobně také koule oběžnic se pohybují vlastními pohyby od západu na východ, pohybem pak prvního nebe od východu na západ. Avšak rozumová stvořená přirozenost jediná je bezprostředně zařízena k Bohu. a voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum, veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis.

II-II q. 2 a. 2 ad 1

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

II-II q. 2 a. 2 ad 2

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

II-II q. 2 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod credere Deum non convenit infidelibus sub ea ratione qua ponitur actus fidei. Non enim credunt Deum esse sub his conditionibus quas fides determinat. Et ideo nec vere Deum credunt, quia, ut philosophus dicit, IX Metaphys., in simplicibus defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter.

II-II q. 2 a. 2 ad 4

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

3. Utrum credere aliquid supra radonem naturalem sit necessarium ad salutem.

II-II q. 2 a. 3 arg. 1

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

II-II q. 2 a. 3 arg. 2

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

II-II q. 2 a. 3 arg. 3

Praeterea, salus hominis in Deo consistit, secundum illud Psalm., *salus autem iustorum a domino. Sed invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque virtus eius et divinitas*, ut dicitur Rom. I. Quae autem conspiciuntur intellectu non creduntur. Ergo non est necessarium ad salutem ut homo aliqua credat.

II-II q. 2 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Heb. XI, *sine fide impossibile est placere Deo*.

II-II q. 2 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod in omnibus naturis ordinatis invenitur quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt, unum quidem quod est secundum proprium motum; aliud autem quod est secundum motum superioris naturae. Sicut aqua secundum motum proprium movetur ad centrum, secundum autem motum lunae movetur circa centrum secundum fluxum et refluxum, similiter etiam orbes planetarum moventur propriis motibus ab occidente in orientem, motu autem primi orbis ab oriente in

Poněvadž ostatní tvorové nedosahují k něčemu všeobecnému, nýbrž pouze k něčemu částečnému, majíce účast na božské dobrotě buď toliko v bytí, jako tvorstvo bez duše, nebo také v žití a poznávání jednotlivostí, jako rostliny a živočichové; avšak rozumová přirozenost, pokud poznává všeobecný ráz dobra a jsoucna, je bezprostředně zařízena k všeobecnému původu bytí. Tedy dokonalost rozumového tvora záleží nejen v tom, co mu přísluší podle jeho přirozenosti, nýbrž i v tom, co se mu přiděluje z jakési nadpřirozené účasti na božské dobrotě Pročež i bylo svrchu řečeno, že poslední člověkova blaženost záleží v nějakém nad; přirozeném vidění Boha. A k tomu vidění nemůže člověk dospěti, leč jako učedník u Boha učitele, podle onoho Jan. 6: "Každý, kdo uslyšel od Otce a se naučil, přichází ke mně." Účastným však této nauky se nestává člověk hned, nýbrž postupně, podle způsobu své přirozenosti. K tomu však, aby každý takový učedník dospěl k dokonalému vědění, jest třeba, aby věřil, jako také Filosof praví, že je třeba, aby učedník věřil. Pročež k tomu, aby člověk došel k dokonalému vidění blaženosti, vyžaduje se nejprve, aby věřil Bohu jako žák vyučujícímu učiteli.

K prvnímu se tedy musí říci, že, poněvadž lidská přirozenost závisí na přirozenosti vyšší, nestačí k její dokonalosti poznání přirozené, nýbrž vyžaduje se nějaké nadpřirozené, jak bylo svrchu řečeno.

K druhému se musí říci, že, jako člověk přirozeným světlem rozumovým přisvědčuje zásadám, tak člověk ctnostný zběhlostí ve ctnosti má správný úsudek o tom, co se pro onu ctnost hodí. A tím způsobem také skrze světlo víry od Boha člověku vlité přisvědčuje člověk tomu, co je víry, nikoli však k věcem protikladným. A tudíž "žádného" nebezpečenství nebo "zavržení není pro ty, kteří jsou v Kristu Ježíši", od něho osvíceni věrou.

K třetímu se musí říci, že neviditelná Boží většinou chápe víra vyšším způsobem než přirozený rozum, vycházející z tvorů k Bohu. Pročež se praví Eccli. 3.: "Bylo ti mnoho ukázáno nad rozum lidský."

II.4. Zda je nutné věřiti to, co lze dokázati přirozeným rozumem.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že není nutné věřiti to, co lze dokázati přirozeným rozumem. Neboť v dílech Božích nenalézáme nic zbytečného, mnohem méně než v dílech přírody. Ale k tomu, co se může státi jednou věcí, zbytečné se přidává jiná. Tedy bylo by zbytečné přijímati věrou to, co lze poznati přirozeným rozumem.

Mimo to je nutné věřiti to, o čem je víra. Ale není vědění i víra o témž, jak jsme měli svrchu. Poněvadž tudíž vědění se týká všeho toho, co lze poznávati přirozeným rozumem, zdá se, že není třeba věřiti to, co se dokazuje přirozeným rozumem.

Mimo to se zdá, že všechna poznatelná jsou jednoho rázu. Jestliže se tudíž něco z nich předkládá člověku k věření, occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum. Quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantae et animalia, natura autem rationalis, inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed etiam in eo quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis. Unde et supra dictum est quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore, secundum illud Ioan. VI, *omnis qui audit a patre et didicit venit ad me*. Huius autem disciplinae fit homo particeps non statim, sed successive, secundum modum suae naturae. Omnis autem talis addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat, sicut etiam philosophus dicit quod oportet addiscentem credere. Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis praeexigitur quod credat Deo tanquam discipulus magistro docenti.

II-II q. 2 a. 3 ad 1

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

II-II q. 2 a. 3 ad 2

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

II-II q. 2 a. 3 ad 3

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

4. Utrum credere ea ad quae rado naturalis pervenire potest sit necessarium.

II-II q. 2 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ea quae ratione naturali probari possunt non sit necessarium credere. In operibus enim Dei nihil superfluum invenitur, multo minus quam in operibus naturae. Sed ad id quod per unum potest fieri superflue apponitur aliud. Ergo ea quae per naturalem rationem cognosci possunt superfluum esset per fidem accipere.

II-II q. 2 a. 4 arg. 2

Praeterea, ea necesse est credere de quibus est fides. Sed non est de eodem scientia et fides, ut supra habitum est. Cum igitur scientia sit de omnibus illis quae naturali ratione cognosci possunt, videtur quod non oporteat credere ea quae per naturalem rationem probantur.

II-II q. 2 a. 4 arg. 3

Praeterea, omnia scibilia videntur esse unius rationis. Si

stejným důvodem bylo by třeba věřiti všechna taková. To však je nesprávné. Není tedy nutné věřiti to, co lze poznati přirozeným rozumem.

Avšak proti jest, že jest nutné věřiti, že Bůh jest jeden a nemá těla, což dokazují filosofové přirozeným rozumem.

Odpovídám: Musí se říci, že je člověku nutné přijímati jako víru nejenom to, co jest nad rozum, nýbrž také to, co lze rozumem poznati. A to pro trojí. Nejprve, aby člověk rychleji došel k poznání božské pravdy. Neboť věda, jíž přísluší dokazovati, že Bůh jest a jiné takové věci o Bohu, se člověku předkládá k učení naposledy, předpokládajíc mnoho jiných věd. A tak by člověk nedospěl k poznání Boha leč po dlouhé době svého života. - Za druhé, aby poznání Boha bylo obecnější. Neboť mnozí nemohou prospívati ve vědeckém studiu buď pro tupost vlohy, nebo pro jiná zaměstnání a potřeby časného života, nebo též pro chabost v učení. Ti byli by vůbec připraveni o poznání Boha, kdyby se jim božské věci nepředkládaly na způsob víry. - Třetím způsobem pro jistotu. Neboť lidský rozum je v božských věcech velmi nedostatečný; znamením toho jest, že filosofové, zkoumající věci lidské přirozeným badáním, ve mnohém pobloudili a sobě navzájem protikladně smýšleli. Aby tedy bylo u lidí poznání o Bohu bez pochybností a jisté, bylo třeba, aby se jim božské věci podávaly na způsob víry, jako pověděné od Boha, jenž nemůže lháti.

K prvnímu se tedy musí říci, že badání přirozeného rozumu nestačí lidskému pokolení k poznání těch božských věcí, jež lze ukázati rozumem. A tudíž není zbytečné, aby takové věci byly věřeny.

K druhému se musí říci, že o tomtéž nemůže býti vědění i víra u téhož člověka. Ale to, co jeden ví, může jiný věřiti, jak bylo řečeno svrchu.

K třetímu se musí říci, že, jestliže všechna poznatelná se shodují v rázu vědění, neshodují se přece v tom, že by stejně vedla k blaženosti. A tudíž nepředkládá se všechno stejně k věření.

II.5. Zda je člověk vázán věřiti něco výslovně.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že člověk není vázán věřiti něco výslovně. Neboť nikdo není vázán k tomu, co není v jeho moci. Ale věřiti něco výslovně není v lidské moci; neboť se praví Řím. 10: "Kterak uvěří 'tomu, o kom neuslyšeli? Kterak uslyší bez kazatele? A kterak budou kázati, nebudou-li posláni?" Tedy člověk není vázán věřiti něco výslovně.

Mimo to, jako věrou jsme vedeni k Bohu, tak i láskou. Ale k zachovávání příkazů lásky člověk není vázán, nýbrž stačí pouhá příprava ducha, jak je patrné v onom přikázání Páně, jež se klade Mat. 5: "Udeří-li tě někdo v jedno líce, nastav mu i druhé"; a v jiných podobných, jak vykládá Augustin v knize O Řeči Páně na hoře. Tedy také není vázán člověk výslovně něco věřiti, nýbrž stačí, aby měl ducha připraveného věřiti to, co Bůh předkládá.

Mimo to dobro víry záleží v jakési poslušnosti, podle onoho Řím. 1: "K poslouchání víry u všech národů." Ale k ctnosti poslušnosti se nevyžaduje, aby člověk zachovával některá určitá přikázání, nýbrž stačí, aby měl ochotného ducha k poslouchání, podle onoho Žalm.: "Připraven jsem a nejsem zmaten, abych ostříhal tvých přikázání." Tedy se zdá, že také pro víru stačí, aby člověk měl ducha ochotného věřiti to, co by se mu od Boha mohlo předložiti, aniž by výslovně něco věřil.

Avšak proti jest, co se praví Žid. 11: "Ten, jenž přistupuje k Bohu, musí věřiti, že jest a odplácí těm, kteří ho hledají."

Odpovídám: Musí se říci, že přikázání zákona, jež je člověk vázán plniti, dávají se o úkonech ctnosti, jež jsou cestou k dosažení spásy. Avšak úkon ctnosti, jak bylo řečeno svrchu, béře se podle poměru zběhlosti k předmětu. Než u předmětu kterékoli ctnosti možno uvažovati dvojí, totiž to, co jest vlastně a samo sebou předmětem ctnosti, což je nutné při každém úkonu ctnosti, a za druhé to, co nahodile nebo důsledkově má vztah k vlastnímu rázu předmětu. Jako k předmětu statečnosti vlastně a samo sebou patří snášeti nebezpečenství smrti a s nebezpečenstvím se vrhati na nepřátele pro společné dobro; ale že člověk se ozbrojuje nebo mečem bije ve spravedlivé válce, nebo něco takového dělá, uvádíme sice na předmět statečnosti, avšak nahodile. Tudíž přičtení ctnostného úkonu vlastnímu a sebou samým předmětu ctnosti spadá pod nutnost přikázanou jako i samotný úkon ctnosti.

Avšak přičtení ctnostného úkonu tomu, co nahodile nebo podružně má vztah k vlastnímu a sebou samým předmětu ctnosti, nespadá pod nutnost přikázanou leč pro místo a dobu.

Musí se tedy říci, že předmět víry sám sebou jest to, čím se stává člověk blaženým, jak bylo svrchu řečeno. Nahodile pak nebo podružně má vztah k předmětu víry vše, co je obsaženo v Písmě od Boha odevzdaném, jako že Abraham měl dva syny, že David byl synem Isaiovým a jiné toho druhu. Vzhledem tedy k prvním uvěřitelným, jež jsou články víry, je člověk povinen výslovně věřiti, jako je také povinen míti víru. Vzhledem však k jiným uvěřitelným není člověk vázán výslovně věřiti, nýbrž pouze zahaleně či v přípravě ducha, podle toho, jak je připraven věřiti; cokoli jest obsaženo v božském Písmě. Avšak jenom tenkráte je vázán takové věřiti výslovně, když se mu stalo známým, že to je obsaženo v nauce víry.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jestliže řekneme, že je něco v lidské moci s vyloučením pomáhající milosti, tak je člověk vázán k mnoha věcem, k nimž nemůže bez uzdravující milosti, jako k milování Boha a bližního; a podobně k věření článků víry. Ale přece to člověk může s pomocí milosti. A kterýmkoli lidem Bůh tu pomoc dává, dává ji z milosrdenství; a těm, jimž ji nedává, nedává ji ze spravedlnosti, z trestu za předcházející hřích, alespoň za hřích dědičný, jak praví Augustin v knize o Nápravě a

igitur quaedam eorum proponuntur homini ut credenda, pari ratione omnia huiusmodi necesse esset credere. Hoc autem est falsum. Non ergo ea quae per naturalem rationem cognosci possunt necesse est credere.

II-II q. 2 a. 4 s. c.

Sed contra est quia necesse est Deum credere esse unum et incorporeum, quae naturali ratione a philosophis probantur.

II-II q. 2 a. 4 co.

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

II-II q. 2 a. 4 ad 1

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

II-II q. 2 a. 4 ad 2

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

II-II q. 2 a. 4 ad 3

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

5. Utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicite.

II-II q. 2 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non teneatur homo ad credendum aliquid explicite. Nullus enim tenetur ad id quod non est in eius potestate. Sed credere aliquid explicite non est in hominis potestate, dicitur enim Rom. X, *quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo audient sine praedicante? Quomodo autem praedicabunt nisi mittantur?* Ergo credere aliquid explicite homo non tenetur.

II-II q. 2 a. 5 arg. 2

Praeterea, sicut per fidem ordinamur in Deum, ita et per caritatem. Sed ad servandum praecepta caritatis homo non tenetur, sed sufficit sola praeparatio animi, sicut patet in illo praecepto domini quod ponitur Matth. V, *si quis percusserit te in una maxilla, praebe ei et aliam*, et in aliis consimilibus, ut Augustinus exponit, in libro de Serm. Dom. in monte. Ergo etiam non tenetur homo explicite aliquid credere, sed sufficit quod habeat animum paratum ad credendum ea quae a Deo proponuntur.

II-II q. 2 a. 5 arg. 3

Praeterea, bonum fidei in quadam obedientia consistit, secundum illud Rom. I, *ad obediendum fidei in omnibus gentibus*. Sed ad virtutem obedientiae non requiritur quod homo aliqua determinata praecepta observet, sed sufficit quod habeat promptum animum ad obediendum, secundum illud Psalm., *paratus sum, et non sum turbatus, ut custodiam mandata tua*. Ergo videtur quod etiam ad fidem sufficiat quod homo habeat promptum animum ad credendum ea quae ei divinitus proponi possent, absque hoc quod explicite aliquid credat.

II-II q. 2 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur ad Heb. XI, *accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator est*.

II-II q. 2 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod praecepta legis quae homo tenetur implere dantur de actibus virtutum qui sunt via perveniendi ad salutem. Actus autem virtutis, sicut supra dictum est, sumitur secundum habitudinem habitus ad obiectum. Sed in obiecto cuiuslibet virtutis duo possunt considerari, scilicet id quod est proprie et per se virtutis obiectum, quod necessarium est in omni actu virtutis; et iterum id quod per accidens sive consequenter se habet ad propriam rationem obiecti. Sicut ad obiectum fortitudinis proprie et per se pertinet sustinere pericula mortis et aggredi hostes cum periculo propter bonum commune, sed quod homo armetur vel ense percutiat in bello iusto, aut aliquid huiusmodi faciat, reducitur quidem ad obiectum fortitudinis, sed per accidens. Determinatio igitur virtuosi actus ad proprium et per se obiectum virtutis est sub necessitate praecepti, sicut et ipse virtutis actus. Sed determinatio actus virtuosi ad ea quae accidentaliter vel secundario se habent ad proprium et per se virtutis obiectum non cadit sub necessitate praecepti nisi pro loco et tempore. Dicendum est ergo quod fidei obiectum per se est id per quod homo beatus efficitur, ut supra dictum est. Per accidens autem vel secundario se habent ad obiectum fidei omnia quae in Scriptura divinitus tradita continentur, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Isai, et alia huiusmodi. Quantum ergo ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et tenetur habere fidem. Quantum autem ad alia credibilia, non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite vel in praeparatione animi, inquantum paratus est credere quidquid in divina Scriptura continetur. Sed tunc solum huiusmodi tenetur explicite credere quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri.

II-II q. 2 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, si in potestate hominis esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiae, sic ad multa tenetur homo ad quae non potest sine gratia reparante, sicut ad diligendum Deum et proximum; et similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest homo cum auxilio gratiae. Quod quidem auxilium quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur; quibus autem non datur, ex iustitia non datur, in poenam praecedentis peccati,

Milosti.

K druhému se musí říci, že člověk je vázán k určitému milování těch milostných věcí, jež jsou vlastně a samy sebou předměty lásky, totiž Bůh a bližní. Ale námitka vychází z oněch přikázání lásky, jež jaksi důsledkově mají vztah k předmětu lásky.

K třetímu se musí říci, že ctnost poslušnosti spočívá vlastně ve vůli. A tudíž k úkonu poslušnosti stačí ochota vůle, podřízená nařizujícímu, jež jest vlastním a sebou samým předmětem poslušnosti. Ale toto či ono přikázání je nahodile nebo důsledkově ve vztahu k vlastnímu a sebou samým předmětu poslušnosti.

II.6. Zda jsou všichni stejně vázáni míti výslovnou víru.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že všichni jsou stejně vázáni míti výslovnou víru. Neboť k tomu, co je nutné ke spáse, jsou vázáni všichni, jak je patrné u přikázání lásky. Ale vyslovenost věcí k věření je nutná ke spáse, jak bylo řečeno. Tedy všichni jsou stejně vázáni k výslovnému věření.

Mimo to nikdo nemá býti zkoušen z toho, co není vázán výslovně věřiti. Ale někdy i prostí lidé jsou zkoušeni z nejmenších článků víry. Tedy všichni jsou vázáni výslovně všecko věřiti.

Mimo to, jestliže malí nejsou vázáni míti výslovnou víru, nýbrž pouze zahalenou, je třeba, aby měli víru zahalenou ve víře velkých. Ale to se zdá býti nebezpečné, protože by se mohlo státi, že oni velcí by se mýlili. Tedy se zdá, že také malí by měli míti výslovnou víru. Tak tedy všichni jsou vázáni k výslovnému věření.

Avšak proti jest, co se praví Job 1, že "voli orali a oslice se u nich pásly", poněvadž malí, označení osli, mají ve věcech víry se přidržeti velkých, kteří jsou označeni voly, jak vykládá Řehoř v 2. Moral.

Odpovídám: Musí se říci, že vyslovenost věcí víry nastává božským zjevením, neboť uvěřitelná převyšují přirozený rozum. Zjevení pak božské v nějakém pořádku dospívá k nižším skrze vyšší, jako k lidem skrze anděly a k nižším andělům skrze vyšší, jak je patrné z Diviše, v Nebes. Hier. A tudíž ze stejného důvodu je třeba, aby výklad víry dospěl k nižším lidem skrze větší. A tudíž jako vyšší andělé, kteří osvěcují nižší, mají plnější znalost o božských věcech než nižší, jak praví Diviš, 12. hl. Nebes. Hierarch., tak také vyšší lidé, jimž náleží jiné vzdělávati, jsou vázáni míti plnější znalost o věcech víry a více výslovně věřiti.

K prvnímu se tedy musí říci, že výklad věcí víry není stejně nutný ke spáse vzhledem ke všem, poněvadž větší, kteří mají povinnost jiné poučovati, jsou vázáni více věřiti

saltem originalis peccati; ut Augustinus dicit, in libro de Cor. et gratia.

II-II q. 2 a. 5 ad 2

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

II-II q. 2 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod virtus obedientiae proprie in voluntate consistit. Et ideo ad actum obedientiae sufficit promptitudo voluntatis subiecta praecipienti, quae est proprium et per se obiectum obedientiae. Sed hoc praeceptum vel illud per accidens vel consequenter se habet ad proprium et per se obiectum obedientiae.

6. Utrum ad credendum explicite omnes teneantur aequaliter.

II-II q. 2 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aequaliter omnes teneantur ad habendum fidem explicitam. Ad ea enim quae sunt de necessitate salutis omnes tenentur, sicut patet de praeceptis caritatis. Sed explicatio credendorum est de necessitate salutis, ut dictum est. Ergo omnes aequaliter tenentur ad explicite credendum.

II-II q. 2 a. 6 arg. 2

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

II-II q. 2 a. 6 arg. 3

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

II-II q. 2 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iob I, quod *boves arabant et asinae pascebantur iuxta eos*, quia videlicet minores, qui significantur per asinos, debent in credendis adhaerere maioribus, qui per boves significantur; ut Gregorius exponit, in II Moral.

II-II q. 2 a. 6 co.

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

II-II q. 2 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod explicatio credendorum non aequaliter quantum ad omnes est de necessitate salutis,

výslovně než jiní.

K druhému se musí říci, že prostí nemají býti zkoušeni z jemností víry, leč když je podezření, že byli pokáženi bludaři, kteří kazívají víru prostých v tom, co patří k jemnosti víry. Jestliže se ovšem shledá, že nelnou k převrácené nauce zatvrzele, jestliže z prostoduchosti klesají v takových věcech, nepřičítá se jim to.

K třetímu se musí říci, že malí nemají víru zahalenou ve víře velkých, leč pokud velcí lnou k nauce božské; pročež i apoštol praví 1. Kor. 4: "Buďte následovníky mými, jakož i já jsem Kristovým." Pročež nikoliv lidské poznání se stává pravidlem víry, nýbrž božská pravda. A jestliže se od ní někteří z velkých odchýlí, není to na újmu víře prostých, kteří o nich věří, že mají pravou víru, leč by přilnuli zvláště k jejich bludům se zatvrzelostí proti víře obecné církve, jež nemůže pochybiti, ježto Pán praví, Luk. 22: "Já jsem prosil za tebe, Petře, aby nepochybila víra tvá."

II.7. Zda výslovně věřiti tajemství Kristovo je nutné ke spáse u všech.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že věřiti výslovně tajemství Kristovo není nutné ke spáse všech. Neboť není člověk vázán výslovně věřiti to, co andělé neznají, poněvadž výklad víry se děje božským zjevením, jež dospívá k lidem prostřednictvím andělů, jak bylo řečeno. Ale andělé také neznali tajemství vtělení; pročež se tázali v Žalmu: "Kdo je ten Král Slávy?" A Isaiáše 63: "Kdo je to, který se bere z Edomska?" jak vykládá Diviš, hl. 7. Nebes. Hier. Tedy lidé nebyli vázáni k výslovnému věření tajemství vtělení.

Mimo to je známo, že blahoslavený Jan Křtitel byl z větších a nejbližeKristu, o němž Pán praví, Mat. 11, že "mezi syny žen nepovstal nikdo větší nad něho". Ale zdá se, že Jan Křtitel nepoznal výslovně tajemství Kristovo, poněvadž se Krista tázal: "Ty jsi ten, jenž přijíti má, či jiného čekáme?" jak ,jest u Mat. 11. Tedy ani větší nebyli vázáni míti výslovnou víru o Kristu.

Mimo to mnozí z pohanů došli spásy službou andělů, jak praví Diviš, 9. hl. Nebes. Hier. Ale pohané neměli víru o Kristu ani výslovnou ani zahalenou, jak se zdá, poněvadž se jim nedostalo zjevení. Tedy se zdá, že věřiti výslovně tajemství Kristovo nebylo všem nutné ke spáse.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize o Nápravě a Milosti: "Ona víra je zdravá, jíž věříme, že žádný člověk, ať vyššího nebo nízkého věku, není osvobozován od nákazy smrti a podrobenosti hříchu, leč skrze jednoho prostředníka mezi Bohem a lidmi Ježíše Krista."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, to quia plura tenentur explicite credere maiores, qui habent officium alios instruendi, quam alii.

II-II q. 2 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod simplices non sunt examinandi de subtilitatibus fidei nisi quando habetur suspicio quod sint ab haereticis depravati, qui in his quae ad subtilitatem fidei pertinent solent fidem simplicium depravare. Si tamen inveniuntur non pertinaciter perversae doctrinae adhaerere, si in talibus ex simplicitate deficiant, non eis imputatur.

II-II q. 2 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod minores non habent fidem implicitam in fide maiorum nisi quatenus maiores adhaerent doctrinae divinae, unde et apostolus dicit, I ad Cor. IV, *imitatores mei estote, sicut et ego Christi*. Unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina. A qua si aliqui maiorum deficiant, non praeiudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt, nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhaereant contra universalis Ecclesiae fidem, quae non potest deficere, domino dicente, Luc. XXII, *ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua*.

7. Utrum habere udem explicitam de Christo semper sit necessarium ad salutem.

II-II q. 2 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod credere explicite mysterium Christi non sit de necessitate salutis apud omnes. Non enim tenetur homo explicite credere ea quae Angeli ignorant, quia explicatio fidei fit per revelationem divinam, quae pervenit ad homines mediantibus Angelis, ut dictum est. Sed etiam Angeli mysterium incarnationis ignoraverunt, unde quaerebant in Psalm., *quis est iste rex gloriae?* Et Isaiae LXIII, *quis est iste qui venit de Edom?* Ut Dionysius exponit, cap. VII Cael. Hier. Ergo ad credendum explicite mysterium incarnationis homines non tenebantur.

II-II q. 2 a. 7 arg. 2

Praeterea, constat beatum Ioannem Baptistam de maioribus fuisse, et propinquissimum Christo, de quo dominus dicit, Matth. XI, quod *inter natos mulierum nullus maior eo surrexit*. Sed Ioannes Baptista non videtur Christi mysterium explicite cognovisse, cum a Christo quaesierit, *tu es qui venturus es, an alium expectamus?* Ut habetur Matth. XI. Ergo non tenebantur etiam maiores ad habendum explicitam fidem de Christo.

II-II q. 2 a. 7 arg. 3

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

II-II q. 2 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Cor. et gratia, *illa fides sana est qua credimus nullum hominem, sive maioris sive parvae aetatis, liberari a contagio mortis et obligatione peccati nisi per unum mediatorem Dei et hominum Iesum Christum*.

II-II q. 2 a. 7 co.

patří vlastně a samo sebou k předmětu víry, čím člověk dosahuje blaženosti. Ale cestou k dosažení blaženosti jest pro lidi tajemství vtělení a utrpení Kristova; praví se totiž Skut. 4: "Není jiného jména daného lidem, v němž bychom měli býti spaseni." A tudíž bylo nutné, aby v každé době všichni nějak věřili tajemství vtělení Kristova, různě ovšem podle různosti dob a lidí.

Neboť před stavem hříchu měl člověk výslovnou víru o Kristově vtělení, pokud směřovalo k naplnění slávy, ne však, pokud směřovalo k osvobození od hříchu skrze utrpení a zmrtvýchvstání, protože člověk si nebyl předem vědom budoucího hříchu. Zdá se však, že si byl předem vědom vtělení Kristova z toho, co řekl: "Proto opustí člověk otce i matku a přilne k manželce své", jak jest Gen. 2; a o tom praví apoštol Efes. 5, že je to "tajemství veliké v Kristu a církvi"; a není uvěřitelné, že toho tajemství první člověk neznal.

Po hříchu však věřili výslovně tajemství Kristovo nejenom vzhledem k vtělení, nýbrž též vzhledem k utrpení a zmrtvýchvstání, jimiž pokolení lidské jest osvobozeno od hříchu a smrti. Neboť jinak nebyli by předobrazovali Kristovo utrpení některými obětmi i před zákonem i pod zákonem. Větší chápali výslovně smysl těchto obětí; menší pak pod rouškou oněch obětí měli jaksi zahalené poznání, věříce, že byly Bohem uspořádány se zřetelem na příštího Krista. A jak bylo řečeno svrchu, to, co se vztahuje na tajemství o Kristu, tím zřetelněji poznali, čím byli Kristu blíže.

Posléze po době zjevení milosti jak větší, tak menší jsou vázáni míti výslovnou víru o tajemstvích Kristových, zvláště vzhledem k těm, jež se všeobecně v církvi oslavují a veřejně předkládají, jako jsou články o vtělení, o nichž byla řeč svrchu. Jiné pak jemné úvahy o článcích vtělení jsou někteří vázáni více nebo méně výslovně věřiti, podle toho, jak to přísluší jednoho každého stavu a úřadu.

K prvnímu se tedy musí říci, že andělům nebylo docela tajné tajemství království Božího, jak praví Augustin, 5. o Gen. Slov. Některé ovšem stránky tohoto tajemství poznali dokonaleji ze zjevení Kristova.

K druhému se musí říci, že Jan Křtitel se netázal na příchod Kristův v těle, jako by to nevěděl, když to sám výslovně vyznal řka: "Já jsem uviděl a vydal svědectví, že tento jest Syn Boží," jak jest v Jan. 1. Pročež neřekl: "Ty jsi ten, jenž přišel?" nýbrž: "Ty jsi ten, jenž přijíti má?" táže se na budoucnost, nikoli na minulost. - Podobně se nemá věřiti, že nevěděl, že přišel k utrpení; neboť sám pravil: "Ejhle, Beránek Boží, jenž snímá hříchy světa," předpovídaje jeho budoucí obětování; a když tě to jiní proroci před tím předpověděli, jak je zvláště patrné v Isaiášově 53. - Může se tudíž říci, jak praví Řehoř, že se tázal, nevěda, zda sestoupí do předpeklí ve vlastní osobě Věděl však, že síla jeho utrpení se musí rozšířiti až k těm, kteří byli drženi v předpeklí, podle onoho Zach. 9: "Také ty v krvi své smlouvy vypustil jsi věznė z jámy, v níž není vody." A než se to splnilo, nebyl vázán výslovně věřiti, že sám tam má sestoupiti.

Nebo se může říci, jak praví Ambrož K Luk., že se netázal Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, illud proprie et per se pertinet ad obiectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi, dicitur enim Act. IV, *non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri*. Et ideo mysterium incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes, diversimode tamen secundum diversitatem temporum et personarum. Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit praescius peccati futuri. Videtur autem incarnationis Christi praescius fuisse per hoc quod dixit, *propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae*, ut habetur Gen. II; et hoc apostolus, ad Ephes. V, dicit *sacramentum magnum esse in Christo et Ecclesia*; quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse. Post peccatum autem fuit explicite creditum mysterium Christi non solum quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus a peccato et morte liberatur. Aliter enim non praefigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis et ante legem et sub lege. Quorum quidem sacrificiorum significatum explicite maiores cognoscebant, minores autem sub velamine illorum sacrificiorum, credentes ea divinitus esse disposita de Christo venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem. Et sicut supra dictum est, ea quae ad mysteria Christi pertinent tanto distinctius cognoverunt quanto Christo propinquiores fuerunt. Post tempus autem gratiae revelatae tam maiores quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi; praecipue quantum ad ea quae communiter in Ecclesia sollemnizantur et publice proponuntur, sicut sunt articuli incarnationis, de quibus supra dictum est. Alias autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus explicite credere secundum quod convenit statui et officio uniuscuiusque.

II-II q. 2 a. 7 ad 1

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

II-II q. 2 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod Ioannes Baptista non quaesivit de adventu Christi in carnem quasi hoc ignoraret, cum ipse hoc expresse confessus fuerit, dicens, *ego vidi, et testimonium perhibui quia hic est filius Dei*, ut habetur Ioan. I. Unde non dixit, tu es qui venisti? Sed, *tu es qui venturus es?* Quaerens de futuro, non de praeterito. Similiter non est credendum quod ignoraverit eum ad passionem venturum, ipse enim dixerat, *ecce agnus Dei, qui tollit peccata mundi*, praenuntians eius immolationem futuram; et cum hoc prophetae alii ante praedixerint, sicut praecipue patet in Isaiae LIII. Potest igitur dici, sicut Gregorius dicit, quod inquisivit ignorans an ad Infernum esset in propria persona descensurus. Sciebat autem quod virtus passionis eius extendenda erat usque ad eos qui in Limbo detinebantur, secundum illud Zach. IX, *tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos de lacu in quo non est aqua*. Nec hoc tenebatur explicite credere, antequam

z pochybování nebo neznalosti, nýbrž spíše z úcty. - Nebo se může říci, jak praví Zlatoústý, že se netázal, jako by sám nevěděl, nýbrž aby se skrze Krista zadostučinilo jeho učedníkům. Pročež i Kristus odpověděl na poučení učedníků, ukazuje na znamení skutků.

K třetímu se musí říci, že mnohým z pohanů se stalo zjevení o Kristu, jak je patrné z toho, co předpověděli. Neboť Job 19 se praví: "Vím, že Vykupitel můj žije." Také Sibylla předpověděla něco o Kristu, jak praví Augustin. Nalézáme také v dějinách Římanů, že v době Konstantina Augusta a Ireny jeho matky byl nalezen jakýsi hrob, v němž ležel člověk, mající na prsou zlatý plech, na němž bylo napsáno: "Kristus se narodí z Panny a věřím v něj. O Slunce, v dobách Ireny a Konstantina mne opět spatříš."

Jestliže však byli spaseni někteří, jimž se nestalo zjevení, nebyli spaseni bez víry o Prostředníku. Poněvadž třebas neměli výslovně víry, měli přece víru zahalenou v božské prozřetelnosti, věříce, že Bůh je osvoboditelem lidí podle způsobů sobě milých a podle toho, jak sám zjevil to některým, poznávajícím pravdu, podle onoho Job 35: "Který nás poučuje více než zvířata zemská."

II.8. Zda je nutné ke spáse věřiti výslovně Trojici.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že věřiti výslovně Trojici nebylo nutné ke spáse. Neboť praví Apoštol Žid. 11: "Ten, jenž přistupuje k Bohu, musí věřiti, že jest a odplácí těm, kteří ho hledají." Ale to lze věřiti bez víry v Trojici. Tedy nebylo třeba míti výslovně víru o Trojici.

Mimo to Pán praví, Jan 17: "Otče, oznámil jsem jméno tvé lidem." Augustin, vykládaje to, praví: "Nikoli ono jméno tvé, jímž se nazýváš Bůh, nýbrž ono, jímž se nazýváš Otec můj." A potom ještě dodává: "V tom, že Bůh učinil tento svět, je znám ve všech národech; v tom, že nemá býti uctíván s klamnými bohy, známým učinil se v Judsku Bůh; v tom pak, že jest Otcem tohoto Krista, skrze něhož snímá hříchy světa, toto jeho jméno, dříve skryté, nyní oznámil jim." Tedy před příchodem Kristovým nebylo známo, že v božství jest otcovství a synovství. Tedy nevěřila se výslovně Trojice.

Mimo to jsme vázáni výslovně věřiti v Bohu to, co jest předmětem blaženosti. Ale předmětem blaženosti jest svrchovaná dobrota, jíž možno rozuměti v Bohu i bez rozlišování Osob. Tedy nebylo nutné věřiti výslovně Trojici.

Avšak proti jest, že ve Starém zákoně byla mnohokráte vyjádřena trojice Osob; jako hned na začátku Gen. se praví, na vyjádření Trojice: "Učiňme člověka k obrazu a podobenství svému." Tedy od počátku bylo nutné ke spáse věřiti Trojici.

Odpovídám: Musí se říci, že tajemství Kristovo výslovně věřiti nelze bez víry o Trojici, protože v tajemství Kristově je obsaženo to, že Syn Boží přijal tělo, že obnovil svět esset impletum, quod per seipsum deberet descendere. Vel potest dici, sicut Ambrosius dicit, super Luc., quod non quaesivit ex dubitatione seu ignorantia, sed magis ex pietate. Vel potest dici, sicut Chrysostomus dicit, quod non quaesivit quasi ipse ignoraret, sed ut per Christum satisfieret eius discipulis. Unde et Christus ad discipulorum instructionem respondit, signa operum ostendens.

II-II q. 2 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod multis gentilium facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea quae praedixerunt. Nam Iob XIX dicitur, *scio quod redemptor meus vivit*. Sibylla etiam praenuntiavit quaedam de Christo, ut Augustinus dicit. Invenitur etiam in historiis Romanorum quod tempore Constantini Augusti et Irenae matris eius inventum fuit quoddam sepulcrum in quo iacebat homo auream laminam habens in pectore in qua scriptum erat, *Christus nascetur ex virgine et credo in eum. O sol, sub Irenae et Constantini temporibus iterum me videbis*. Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide mediatoris. Quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus ipse revelasset, secundum illud Iob XXXV, *qui docet nos super iumenta terrae*.

8. Utrum credere Trinitatem explicite sit de necessitate salutis.

II-II q. 2 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod credere Trinitatem explicite non fuerit de necessitate salutis. Dicit enim apostolus, ad Heb. XI, *credere oportet accedentem ad Deum quia est, et quia inquirentibus se remunerator est*. Sed hoc potest credi absque fide Trinitatis. Ergo non oportebat explicite fidem de Trinitate habere.

II-II q. 2 a. 8 arg. 2

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

II-II q. 2 a. 8 arg. 3

Praeterea, illud tenemur explicite credere in Deo quod est beatitudinis obiectum. Sed obiectum beatitudinis est bonitas summa, quae potest intelligi in Deo etiam sine personarum distinctione. Ergo non fuit necessarium credere explicite Trinitatem.

II-II q. 2 a. 8 s. c.

Sed contra est quod in veteri testamento multipliciter expressa est Trinitas personarum, sicut statim in principio Gen. dicitur, ad expressionem Trinitatis, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Ergo a principio de necessitate salutis fuit credere Trinitatem.

II-II q. 2 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod mysterium Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis, quia in mysterio Christi

milostí Ducha svatého, a za druhé že z Ducha svatého byl počat. A tudíž tím způsobem, jak tajemství Kristovo před Kristem výslovně věřili větší, zahaleně pak a jaksi zastíněně menší, tak také i tajemství Trojice. A tudíž i po době rozšíření milosti jsou všichni vázáni k výslovnému věření tajemství Trojice. A všichni, kdo se znovu rodí v Kristu, dosahují toho vzýváním Trojice, podle onoho Mat. posl.: "Jdouce, učte všecky národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého."

K prvnímu se tedy musí říci, že věřiti výslovně ony dvě věci o Bohu bylo nutné v každé době a pro všechny. Není to však postačitelné vždycky a pro všecky.

K druhému se musí říci, že před příchodem Kristovým byla víra o Trojici skryta ve víře větších. Ale Kristem byla oznámena světu skrze apoštoly.

K třetímu se musí říci, že svrchovanou dobrotu Boží podle způsobu, jímž nyní se chápe skrze účinky, lze chápati bez trojice Osob. Ale podle toho, jak se chápe v sobě samém, jak jest viděn od blažených, nemůže býti chápán bez trojice Osob. A potom samo posílání božských Osob nás vede k blaženosti.

II.9. Zda věřiti jest záslužné.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že věřiti není záslužné. Neboť počátkem zásluhy jest láska, jak bylo svrchu řečeno. Ale víra jest úvodem k lásce, jakož i přirozenost. Tedy jako úkon přirozenosti není záslužný (poněvadž přirozeným nenabýváme zásluh), tak také ani úkon víry.

Mimo to, věřiti jest uprostřed mezi míniti a věděti nebo uvažovati o věděných. Ale uvažování o vědění není záslužné; a podobně ani mínění. Tedy také ani věřiti není záslužné.

Mimo to, ten, kdo souhlasí věřením s nějakou věcí, buď má příčinu, přivádějící jej dostatečně k věření nebo nikoli. Má-li dostatečné vodítka k věření, nezdá se, že mu to je záslužné, protože již mu není volné věřiti a nevěřiti. Nemá-li dostatečného vodítka k věření, lehkomyslností jest věřiti, podle onoho Eccli. 19: "Kdo rychle věří, lehkomyslný jest v srdci." A tak se nezdá, že je záslužně Tedy věřiti není žádným způsobem záslužné.

Avšak proti jest, co se praví Žid. 11, že svatí "věrou dosáhli zaslíbených." Ale tomu by tak nebylo, kdyby nenabývali zásluh věřením. Tedy věřiti samo jest záslužné.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, naše skutky jsou záslužné, pokud vycházejí ze svobodné vůle, Bohem pohnuté skrze milost. Pročež každý lidský skutek, jenž podléhá svobodné vůli, má-li vztah k Bohu, může býti záslužný. Než samo věřiti jest úkon rozumu, přisvědčujícího božské pravdě z nařízení vůle, pohnuté Bohem skrze milost, a tak podléhá svobodné vůli ve vztahu k Bohu. Pročež úkon víry může býti záslužný.

hoc continetur quod filius Dei carnem assumpserit, quod per gratiam spiritus sancti mundum renovaverit, et iterum quod de spiritu sancto conceptus fuerit. Et ideo eo modo quo mysterium Christi ante Christum fuit quidem explicite creditum a maioribus, implicite autem et quasi obumbrate a minoribus, ita etiam et mysterium Trinitatis. Et ideo etiam post tempus gratiae divulgatae tenentur omnes ad explicite credendum mysterium Trinitatis. Et omnes qui renascuntur in Christo hoc adipiscuntur per invocationem Trinitatis, secundum illud Matth. ult., *euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti*.

II-II q. 2 a. 8 ad 1

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

II-II q. 2 a. 8 ad 2

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

II-II q. 2 a. 8 ad 3

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

9. Utrum actus fidei sit meritorius.

II-II q. 2 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod credere non sit meritorium. Principium enim merendi est caritas, ut supra dictum est. Sed fides est praeambula ad caritatem, sicut et natura. Ergo, sicut actus naturae non est meritorius (quia naturalibus non meremur), ita etiam nec actus fidei.

II-II q. 2 a. 9 arg. 2

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

II-II q. 2 a. 9 arg. 3

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

II-II q. 2 a. 9 s. c.

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

II-II q. 2 a. 9 co.

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

K prvnímu se tedy musí říci, že přirozenost se má k lásce, jež je počátek zásluhy, jako hmota ke tvaru. Víra pak se má k lásce jako uzpůsobení, předchozí poslednímu tvaru. Jest pak jasné, že podmět nebo hmota nemůže jednati mocí tvaru, ani též předchozí uzpůsobení, dokud nepřijde tvar. Ale když tvar přišel, jak podmět, tak předchozí uzpůsobení jedná mocí tvaru, jenž jest hlavním původem jednání, jako teplo ohně působí mocí podstatného tvaru. Tak tedy ani přirozenost ani víra bez lásky nemohou vytvořiti záslužného úkonu; ale když přibude láska, úkon víry se stává záslužným láskou, jakož i úkon přirozenosti a přirozený svobodné vůle.

K druhému se musí říci, že ve vědění možno uvažovati dvojí, totiž samotné přisvědčení vědoucího k věci věděné, a uvažování o věci věděné. Přisvědčení pak k vědění nepodléhá svobodné vůli, poněvadž vědoucí je nucen přisvědčiti účinností důkazu. A tudíž přisvědčení k vědění není záslužné. Ale skutečné uvažování o věděné věci podléhá svobodné vůli; je totiž v moci člověkově uvažovati nebo neuvažovati. A tudíž uvažování o věděném může býti záslužné, odnáší-li se k cíli lásky, to jest ke cti Boží nebo k užitku bližního. Ale ve víře obé podléhá svobodné vůli. A tudíž vzhledem k obojímu může býti úkon víry záslužný. Ale mínění nemá pevného přisvědčení; jest totiž něčím slabým a nedostatečným, podle Filosofa v 1. Poster. Pročež se nezdá, že vychází z dokonalé vůle. A tak se strany přisvědčení se mnoho nezdá, že má ráz zásluhy. Ale po stránce skutečného uvažování může býti záslužný.

K třetímu se musí říci, že ten, kdo věří, má dostatečné vodítko k věření; neboť bývá veden váhou božské nauky, potvrzené zázraky, a což více jest, vnitřním puzením Boha zvoucího. Pročež nevěří lehkomyslně. Přece však nemá dostatečného vodítka k vědění. A tudíž ráz zásluhy se neruší.

II.10. Zda důvod, použitý k věcem víry, zmenšuje zásluhu víry.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že důvod, použitý k věcem víry, zmenšuje zásluhu víry. Neboť praví Řehoř v kterési homilii, že "nemá zásluhy víra, již lidský rozum poskytuje dosvědčení". Jestliže tedy lidský rozum, dostatečně poskytující dosvědčení, zcela vylučuje zásluhu víry, zdá se, že jakýkoli důvod lidský, použitý k věcem víry, zmenšuje zásluhu víry.

Mimo to, cokoli zmenšuje ráz ctnosti, zmenšuje ráz zásluhy, protože "štěstí jest odměnou ctnosti", jak také praví Filosof v 1. Ethic. Ale důvod lidský se zdá zmenšovati ráz ctnosti samotné víry, poněvadž je rázem víry, že je o neviditelných, jak bylo svrchu řečeno; a čím více se uvádí pro něco důvodů, tím méně je to neviditelné. Tedy důvod lidský, použitý k věcem víry, zmenšuje zásluhu víry.

ad Deum. Unde actus fidei potest esse meritorius.

II-II q. 2 a. 9 ad 1

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

II-II q. 2 a. 9 ad 2

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

II-II q. 2 a. 9 ad 3

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

10. Utrum rado humana diminuat meritum fidei.

II-II q. 2 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod ratio inducta ad ea quae sunt fidei diminuat meritum fidei. Dicit enim Gregorius, in quadam homilia, quod *fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum*. Si ergo ratio humana sufficienter experimentum praebens totaliter excludit meritum fidei, videtur quod qualiscumque ratio humana inducta ad ea quae sunt fidei diminuat meritum fidei.

II-II q. 2 a. 10 arg. 2

Praeterea, quidquid diminuit rationem virtutis diminuit rationem meriti, quia felicitas virtutis est praemium ut etiam philosophus dicit, in I Ethic. Sed ratio humana videtur diminuere rationem virtutis ipsius fidei, quia de ratione fidei est quod sit non apparentium, ut supra dictum est; quanto autem plures rationes inducuntur ad aliquid, tanto minus est non apparens. Ergo ratio humana inducta ad

Mimo to, příčiny protikladů jsou protikladné. Ale to, čeho se používá proti víře, rozmnožuje zásluhu víry, ať je to pronásledování nutícího k odstoupení od víry nebo ať je to též nějaký důvod, k tomu přemlouvající. Tedy důvod, podporující víru, zmenšuje zásluhu víry.

Avšak proti jest, co se praví I. Petr. 3: "Jsouce vždy hotovi k obraně proti každému, kdo žádá od nás důvod pro víru a naději, která je ve vás." Nenabádal by však k tomu apoštol, kdyby se tím zmenšovala zásluha víry. Tedy důvod nezmenšuje zásluhu víry.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, úkon víry může býti záslužný, pokud podléhá vůli nejenom co do užívání, nýbrž též co do souhlasu. Důvod lidský pak, použitý ku věcem víry, může míti dvojí vztah k vůli věřícího. Jednak jako předcházející, když třeba někdo buď by neměl vůle nebo by neměl ochotné vůle k věření, kdyby nebylo použito lidského důvodu. A tak použitý lidský důvod zmenšuje zásluhu víry, jako též svrchu bylo řečeno, že vášeň, předcházející volbu u mravních ctností, zmenšuje chválu ctnostného skutku. Jako totiž člověk má konati úkony mravních ctností pro úsudek rozumový, nikoli pro vášeň, tak má člověk věřiti věci víry nikoli pro lidský důvod, nýbrž pro autoritu božskou.

Jiným způsobem může míti lidský důvod vztah k vůli věřícího následně. Když totiž má člověk vůli ochotnou k věření, miluje věřenou pravdu a o ní vymýšlí a přijímá důvody, jestliže nějaké k tomu může nalézti. A vzhledem k tomu lidský důvod nevylučuje zásluhu víry, nýbrž je znamením větší zásluhy, jako také váše následná u mravních ctností je znamením ochotnější vůle, jak bylo svrchu řečeno. - A to je naznačeno Jan. 4, kde Samaritáni ženě, jíž se zobrazuje lidský rozum, pravili: "Věříme nikoli již pro tvou řeč."

K prvnímu se tedy musí říci, že Řehoř mluví v onom případu, kdy člověk nemá vůle věřiti leč pro použitý důvod. Když však má člověk vůli věřiti věci víry jedině z autority božské, i kdyby měl důkazný důvod pro něco z toho, třebas pro to, že Bůh jest, neruší nebo nezmenšuje se proto zásluha víry.

K druhému se musí říci, že důvody, jež se uvádějí pro autoritu víry, nejsou důkazy, jež mohou lidský rozum přivésti k rozumovému vidění. A tudíž nepřestávají býti ty věci neviditelnými. Ale odstraňují překážky víry, ukazujíce, že není nemožné, co se ve víře předkládá. Pročež se takovými důvody nezmenšuje zásluha víry, ani ráz víry. Ale důkazné důvody, uvedené pro věci víry, avšak předběžné ke článkům, byť zmenšovaly ráz víry, poněvadž činí zjevným to, co se předkládá, nezmenšují přece rázu lásky, jíž je vůle ochotna to věřiti, i kdyby to nebylo zjevné. A tudíž se nezmenšuje ráz zásluhy.

ea quae sunt fidei meritum fidei diminuit.

II-II q. 2 a. 10 arg. 3

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

II-II q. 2 a. 10 s. c.

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

II-II q. 2 a. 10 co.

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

II-II q. 2 a. 10 ad 1

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

II-II q. 2 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod rationes quae inducuntur ad auctoritatem fidei non sunt demonstrationes quae in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt. Et ideo non desinunt esse non apparentia. Sed removent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile quod in fide proponitur. Unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei nec ratio fidei. Sed rationes demonstrativae inductae ad ea quae sunt fidei, praeambula tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur; non tamen diminuunt rationem caritatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum etiam si non appareret. Et ideo non diminuitur ratio meriti.

K třetímu se musí říci, že to, co odporuje víře ať při uvažování člověkově nebo při vnějším pronásledování, rozmnožuje zásluhu víry potud, pokud se vůle ukazuje více ochotnou a pevnou ve víře. A tudíž mučedníci měli větší zásluhu víry neodstupujíce od víry pro pronásledování; a také vzdělanci mají větší zásluhu víry, neodstupujíce od víry pro důvody filosofů nebo bludařů, proti víře uváděné. Ale to, co vyhovuje víře, nezmenšuje vždycky ochoty vůle k věření. A tudíž nezmenšuje vždycky zásluhy víry.

III.O vnějším úkonu víry.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Dále se má uvažovati o vnějším úkonu víry, jímž jest vyznání.

A o tom jsou dvě otázky.

1. Zda vyznání jest úkonem víry.

2. Zda vyznání je nutné ke spáse.

III.1. Zda vyznání jest úkonem víry.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vyznání není úkonem víry. Neboť týž úkon se nevztahuje na různé ctnosti. Ale vyznání se vztahuje ke kajícnosti, neboť se klade jako její část. Tedy není úkonem víry.

Mimo to od toho, aby člověk vyznával víru, je zdržován občas bázní nebo též pro nějaký zmatek; pročež i apoštol, Efes. posl., žádá, aby se za něho modlili, aby mu bylo dáno "s důvěrou uváděti ve známost tajemství evangelia". Ale neodstupovati od dobra pro nesnáz nebo strach patří k statečnosti, jež ovládá odvahu a strach. Tedy se zdá, že vyznání není úkonem víry, nýbrž spíše statečnosti nebo stálosti.

Mimo to, jako je kdo horlivou věrou přiváděn k vnějšímu vyznávání víry, tak je též přiváděn k vykonávání jiných vnějších dobrých skutků; praví se totiž Gal. 5, že "víra skrze lásku působí". Ale jiné vnější skutky se nekladou jako úkony víry. Tedy také ani vyznání.

Avšak proti jest, co II. Sol. 1, k onomu "a skutek víry v síle" praví Glossa: "totiž vyznání, jež jest vlastně skutkem víry".

Odpovídám: Musí se říci, že vnější úkony jsou vlastně úkony oné ctnosti, k jejímž cílům podle svých druhů se odnášejí; jako postiti se podle svého druhu se odnáší k cíli zdrženlivosti, jež jest krotiti tělo, a tudíž jest úkonem zdrženlivosti. Vyznání pak toho, co jest víry, podle svého druhu směřuje jako k cíli k tomu, co jest víry, podle onoho II. Kor. 4: "Majíce téhož ducha víry, věříme a proto i mluvíme"; neboť vnější mluva směřuje k naznačení toho, co pojímáme v srdci. Pročež jako vnitřní pojetí toho, co jest víry, jest vlastně úkonem víry, tak také i vnější vyznání.

II-II q. 2 a. 10 ad 3

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

3. De fide quantum ad actum eius exteriorem qui est confiteri.

Prooemium

II-II q. 3 pr.

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

1. Utrum confessio sit actus fidei.

II-II q. 3 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod confessio non sit actus fidei. Non enim idem actus pertinet ad diversas virtutes. Sed confessio pertinet ad poenitentiam, cuius ponitur pars. Ergo non est actus fidei.

II-II q. 3 a. 1 arg. 2

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

II-II q. 3 a. 1 arg. 3

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

II-II q. 3 a. 1 s. c.

Sed contra est quod, II ad Thess. I, super illud, *et opus fidei in virtute*, dicit Glossa, *idest confessionem, quae proprie est opus fidei*.

II-II q. 3 a. 1 co.

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

K prvnímu se tedy musí říci, že trojí jest vyznání, jež Písmo chválí. Jedno jest vyznání toho, co jest víry. A to jest vlastní úkon víry, jakožto vztahující se k cíli víry, jak bylo řečeno. - Jiné jest vyznání díkůčinění neboli chvály. A to je úkon bohopocty, neboť směřuje k vnějšímu prokazování pocty Bohu, což jest cílem bohopocty. - Třetí jest vyznání hříchů. A to směřuje k zničení hříchu, jež je cílem kajícnosti. Pročež patří ke kajícnosti.

K druhému se musí říci, že, co odstraňuje překážku, není příčinou o sobě, nýbrž nahodile, jak je patrné u Filosofa v 8. Fys. Pročež statečnost, jež odstraňuje překážku vyznání víry, totiž strach nebo zardění, není vlastně a sama sebou příčinou vyznání, nýbrž jaksi nahodile.

K třetímu se musí říci, že vnitřní víra prostřednictvím lásky působí všechny vnější úkony ctností prostřednictvím jiných ctností, nařizujíc je, nikoli vzbuzujíc. Ale vyznání vzbuzuje jako vlastní úkon, bez prostřednictví jakékoli jiné ctnosti.

III.2. Zda vyznání víry je nutné ke spáse.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že vyznání víry není nutné ke spáse. Neboť se zdá, že to stačí ke spáse, čím dosahuje člověk cíle ctnosti. Ale vlastním cílem víry je spojení lidské mysli s božskou pravdou, což může býti i bez vnějšího vyznání. Tedy vyznání víry není nutné ke spáse.

Mimo to vnějším vyznáním víry odhaluje člověk svou víru jinému člověku. Ale to je nutné pouze těm, kteří mají jiné ve víře poučovati. Tedy se zdá, že menší nejsou vázáni k vyznání víry.

Mimo to, co může směřovati k pohoršení a zmatení jiných, není nutné ke spáse; neboť praví apoštol, I. Kor. 10: "Bezúhonní buďte Židům i pohanům i církvi Boží." Ale vyznáním víry jsou někdy nevěřící vyzýváni k pobouření. Tedy vyznání víry není nutné ke spáse.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 10: "Srdcem se věří ke spravedlnosti, ústy však se děje vyznání ke spáse."

Odpovídám: Musí se říci, že to, co je nutné ke spáse, spadá pod příkazy božského zákona. Vyznání pak víry, poněvadž je čímsi kladným, může spadati pouze pod přikázání kladné. Pročež tím způsobem jest jednou z nutností ke spáse, jak může spadati pod kladné přikázání božského zákona. Než kladná přikázání, jak bylo řečeno svrchu, nezavazují v každém případě, třeba že zavazují vždycky; zavazují však podle místa a času a podle jiných náležitých okolností, jimž lidský čin musí býti přizpůsoben, aby byl úkonem ctnostným. Tudíž tak vyznávati víru není nutné ke spáse vždycky a na každém místě; nýbrž v některém místě a čase, když totiž opomenutím tohoto vyznání ubralo by se Bohu na povinné cti, nebo také bližním na prospěchu, jejž

II-II q. 3 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod triplex est confessio quae in Scripturis laudatur. Una est confessio eorum quae sunt fidei. Et ista est proprius actus fidei, utpote relata ad fidei finem, sicut dictum est. Alia est confessio gratiarum actionis sive laudis. Et ista est actus latriae, ordinatur enim ad honorem Deo exterius exhibendum, quod est finis latriae. Tertia est confessio peccatorum. Et haec ordinatur ad deletionem peccati, quae est finis poenitentiae. Unde pertinet ad poenitentiam.

II-II q. 3 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod removens prohibens non est causa per se, sed per accidens, ut patet per philosophum, in VIII Phys. Unde fortitudo, quae removet impedimentum confessionis fidei, scilicet timorem vel erubescentiam, non est proprie et per se causa confessionis, sed quasi per accidens.

II-II q. 3 a. 1 ad 3

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

2. Utrum confessio sit necessaria ad salutem.

II-II q. 3 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod confessio fidei non sit necessaria ad salutem. Illud enim videtur ad salutem sufficere per quod homo attingit finem virtutis. Sed finis proprius fidei est coniunctio humanae mentis ad veritatem divinam, quod potest etiam esse sine exteriori confessione. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

II-II q. 3 a. 2 arg. 2

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

II-II q. 3 a. 2 arg. 3

Praeterea, illud quod potest vergere in scandalum et turbationem aliorum non est necessarium ad salutem, dicit enim apostolus, I ad Cor. X, *sine offensione estote Iudaeis et gentibus et Ecclesiae Dei*. Sed per confessionem fidei quandoque ad perturbationem infideles provocantur. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

II-II q. 3 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Rom. X, *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem*.

II-II q. 3 a. 2 co.

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

třeba poskytnouti, kdyby třebas někdo otázán na víru mlčel a z toho se věřilo, že buď nemá víry nebo že víra není pravou nebo by jiní jeho mlčením byli odvráceni od víry. Neboť v takových případech je vyznání víry nutné ke spáse.

K prvnímu se tedy musí říci, že cíl víry jakož i jiných ctností má se odnášeti k cíli lásky, jímž jest láska k Bohu a bližnímu. A tudíž když čest Boží nebo prospěch bližního to vyžaduje, nemá býti člověk spokojen tím, že svou věrou sám se spojuje s božskou pravdou, nýbrž má víru navenek vyznávati.

K druhému se musí říci, že v případě nutnosti, kde je víra v nebezpečí, kdokoli je vázán svoji víru projeviti jiným, buď k poučení jiných věřících nebo k utvrzení nebo k potlačení urážek nevěrců. Ale v jiných dobách poučovati lidi o víře nepřísluší všem věřícím.

K třetímu se musí říci, že, jestliže pobouření nevěřících vznikne ze zjevného vyznání víry bez nějakého užitku pro víru nebo věřící, není chvalitebné v takovém případě víru veřejně vyznávati; pročež Pán praví, Mat. 7: "Nedávejte svaté psům, aniž házejte perel svých před prasata, aby obrátice se nerozthrala vás." Ale kdyby byla naděje na nějaký užitek pro víru nebo nastala nutnost, musí člověk, pohrdna pobouřením nevěrců, víru veřejně vyznati. Pročež Mat. 15. se praví, že, když učedníci řekli Pánu, že farizeové, uslyševše jeho slovo, se pohoršili, odpověděl Pán: "Nechte jich," totiž bouřiti se, "slepí jsou a vůdcové slepých."

IV. O samé ctnosti víry.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Dále je třeba uvažovati o samé ctnosti víry. A nejprve o samotné víře; za druhé o těch, co mají víru; za třetí o příčině víry; za čtvrté o jejích účincích.

O prvním jest osm otázek.

1. Co jest víra.

2. Ve které síle duševní jest jako -v podmětu.

3. Zda jejím tvarem jest láska.

4. Zda víra utvářená a neutvářená je číselně táž.

5. Zda víra je ctností.

6. Zda je jednou ctností.

7. O jejím vztahu k jiným ctnostem.

8. O srovnání její jistoty s jistotou ctností rozumových.

IV.1. Zda toto je oprávněný výměr víry: Víra jest základ věcí nadějných, důkaz o neviditelných.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že je neoprávněný výměr víry, jejž uvádí Apoštol, Žid. 11, řka: "Jest pak víra základem věcí nadějných, důkazem neviditelných." Neboť žádná jakost není podstatou. Ale víra je jakost, poněvadž je

1. Quid sit fides.

II-II q. 4 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sit incompetens fidei definitio quam apostolus ponit, ad Heb. XI, dicens, *est autem fides substantia sperandarum rerum, argumentum*

božskou ctností, jak bylo řečeno svrchu. Tedy není podstatou.

Mimo to různé jsou předměty různých ctností. Ale věc nadějná jest předmětem naděje. Nemá se tedy klásti ve výměru víry jako její předmět.

Mimo to víra se více zdokonaluje láskou než nadějí, poněvadž láska je tvarem víry, jak bude řečeno níže. Spíše se tedy měla uvésti ve výměru víry věc, jež má býti milována, než věc nadějná.

Mimo to se nemá klásti totéž do různých rodů. Ale podstata a důkaz jsou různé rody, jež nejsou mezi sebou podřaděné. Tedy nevhodně se říká o víře, že je podstatou i důkazem.

Mimo to důkazem se ozřejmuje pravda toho, pro co se důkaz uvádí. Ale o tom se říká, že je viditelné, čehož pravda se stala zřejmou. Tedy se zdá, že se slučuje protiva ve rčení "Důkaz o věcech neviditelných". Tedy nevhodně se popisuje víra.

Naproti tomu stačí autorita Apoštolova.

Odpovídám: Musí se říci, že, třebas někteří říkají, že řečená slova Apoštolova nejsou výměrem víry, přece, uvažuje-li kdo správně, dotýká se řečené popsání všeho, z čeho lze podati výměr víry, byť nebyla slova spořádána ve tvaru výměru, jako i filosofové, ponechavše stranou tvar sylogistický dotýkají se principů sylogistických.

Aby to bylo samozřejmé, je třeba uvážiti, že, poněvadž zběhlost se poznává z činu a čin z předmětu, víra, poněvadž jest jakousi zběhlostí, má se vymezovati vlastním úkonem v přirovnání k vlastnímu předmětu. Úkonem pak víry jest věřiti, což, jak bylo řečeno svrchu, jest úkon rozumu, omezeného na jednu věc z rozkazu vůle. Tak tedy úkon víry má vztah i k předmětu vůle, jímž jest dobro a cíl, i k předmětu rozumu, jímž jest pravda. A poněvadž víra, jelikož jest ctností božskou, jak bylo řečeno svrchu, má totéž za předmět a cíl, je nutné, aby předmět víry a cíl poměrně sobě odpovídaly. Bylo pak řečeno svrchu, že první pravda je předmětem víry, pokud je sama neviděná, a ty věci, k nimž pro ni lneme. A podle toho je třeba, aby sama první pravda se měla k úkonu víry na způsob cíle podle povahy věci neviděné. A to se vztahuje k povaze věci nadějné, podle onoho Apoštolova, Řím. 8: "Nadějeme se toho, čeho nevidíme;" neboť vidění pravdu jest míti ji; nikdo pak nedoufá to, co již má, nýbrž naděje je o tom, co nemáme, jak bylo řečeno svrchu.

Tak tedy vztah úkonu víry k cíli, jenž jest předmětem vůle, je naznačen ve výroku: "Víra je podstata věcí nadějných." Neboť podstatou se obyčejně nazývá první začátek kterékoli věci, a zvláště když celá následující věc je obsažena v síle prvního počátku; jako kdybychom řekli, že první nedokázatelné zásady jsou podstatou vědy, poněvadž totiž první, co v nás z vědění jest, jsou tyto zásady, a v jejich síle jest obsažena všechna věda. Tedy tímto způsobem se říká o víře, že je podstatou věcí nadějných, protože totiž první začátek věcí nadějných je v nás přisvědčením víry, jež silou obsahuje všecky věci nadějné.

non apparentium. Nulla enim qualitas est substantia. Sed fides est qualitas, cum sit virtus theologica, ut supra dictum est. Ergo non est substantia.

II-II q. 4 a. 1 arg. 2

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

II-II q. 4 a. 1 arg. 3

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

II-II q. 4 a. 1 arg. 4

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

II-II q. 4 a. 1 arg. 5

Praeterea, per argumentum veritas manifestatur eius ad quod inducitur argumentum. Sed illud dicitur esse apparens cuius veritas est manifestata. Ergo videtur implicari oppositio in hoc quod dicitur argumentum non apparentium. Inconvenienter ergo describitur fides.

II-II q. 4 a. 1 s. c.

In contrarium sufficit auctoritas apostoli.

II-II q. 4 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, licet quidam dicant praedicta apostoli verba non esse fidei definitionem, tamen, si quis recte consideret, omnia ex quibus fides potest definiri in praedicta descriptione tanguntur, licet verba non ordinentur sub forma definitionis, sicut etiam apud philosophos praetermissa syllogistica forma syllogismorum principia tanguntur. Ad cuius evidentiam considerandum est quod, cum habitus cognoscantur per actus et actus per obiecta, fides, cum sit habitus quidam, debet definiri per proprium actum in comparatione ad proprium obiectum. Actus autem fidei est credere, qui, sicut supra dictum est, actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem et ad obiectum voluntatis, quod est bonum et finis; et ad obiectum intellectus, quod est verum. Et quia fides, cum sit virtus theologica, sicut supra dictum est, habet idem pro obiecto et fine, necesse est quod obiectum fidei et finis proportionaliter sibi correspondeant. Dictum est autem supra quod veritas prima est obiectum fidei secundum quod ipsa est non visa et ea quibus propter ipsam inhaeretur. Et secundum hoc oportet quod ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis secundum rationem rei non visae. Quod pertinet ad rationem rei speratae, secundum illud apostoli, ad Rom. VIII, *quod non videmus speramus*, veritatem enim videre est ipsam habere; non autem sperat aliquis id quod iam habet, sed spes est de hoc quod non habetur, ut supra dictum est. Sic igitur habitudo actus fidei ad finem, qui est obiectum voluntatis, significatur in hoc quod dicitur, *fides est substantia rerum sperandarum*. Substantia enim solet dici prima inchoatio cuiuscumque rei, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio, puta si dicamus quod prima principia indemonstrabilia sunt substantia scientiae, quia scilicet primum quod in nobis est de scientia sunt huiusmodi principia, et in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modum dicitur fides

Doufáme totiž, že dojdeme blaženosti v tom, že budeme viděti volným patřením pravdu, k níž lneme věrou, jak je patrné z toho, co bylo svrchu řečeno o štěstí.

Vztah pak úkonu víry k předmětu rozumu, pokud jest předmětem víry, je naznačen ve rčení: důkaz o věcech neviditelných. A důkaz se béře za účinek důkazu; neboť důkazem jest naváděn rozum k přilnutí k některé pravdě, pročež samo pevné přilnutí rozumu k neviditelné pravdě víry se zde nazývá důkazem. Pročež jiný překlad má "přesvědčenost", protože totiž božskou autoritou se přesvědčuje rozum věřícího k souhlasu s tím, co nevidí.

Jestliže by tedy někdo chtěl uvésti tato slova na tvar výměru, může říci, že víra jest pohotovost mysli, jíž se v nás počíná věčný život, působící přisvědčení rozumu k věcem neviditelným. Tím pak se víra rozlišuje ode všeho jiného, co patří k rozumu. Neboť slovem "důkaz" se rozlišuje víra od mínění, domněnky a pochybnosti, skrze něž není první přilnutí rozumu k něčemu pevné. Rčením pak "věcí neviditelných" se rozlišuje víra od vědění a rozumu, skrze něž se stává něco zjevným. Rčením pak "podstata věcí nadějných" se rozlišuje ctnost víry od víry obecně vzaté, jež nesměřuje k doufané blaženosti.

Všecky pak jiné výměry, jakékoli se dávají o víře, jsou výklady tohoto, jejž uvádí Apoštol. Neboť co říká Augustin: "Víra jest ctnost, jíž věříme, co nevidíme;" a co říká Damašský, že "víra je souhlas bez hledání"; a co jiní praví, že "víra je jakási jistota ducha o věcech vzdálených, jež jsou nad míněním a pod věděním", je totožné s tím, co praví Apoštol "důkaz o věcech neviditelných". A co praví Diviš, 7. hl. o Bož. Jmén., že "víra je trvalý základ věřících, uvádějící je v pravdu a pravdu v ně", je totožné s rčením „podstata věcí nadějných".

K prvnímu se tedy musí říci, že podstata se tu neběře podle toho, jak je nejvšeobecnějším rodem, rozlišeným proti jiným rodům, nýbrž podle toho, jak se nalézá v kterémkoli rodu jakási podoba podstaty, pokud totiž o tom, co je první v kterémkoli rodu a obsahuje ve své síle jiné, se říká, že je to podstatou toho.

K druhému se musí říci, že, poněvadž víra se vztahuje k rozumu, jak je ovládán vůlí, je třeba, aby směřovala jako k cíli k předmětům oněch ctností, jimiž se zdokonaluje vůle: A mezi těmi je naděje, jak bude patrné níže. A tudíž ve výměru víry se uvádí předmět naděje.

K třetímu se musí říci, že milování se může týkati i věcí viděných i neviděných, i přítomných i vzdálených. A tudíž věc milování hodná se nepřizpůsobuje víře tak vlastně jako věc nadějná, poněvadž naděje se týká vždycky věcí vzdálených a neviděných.

Ke čtvrtému se musí říci, že podstata a důkaz, jak se uvádějí ve výměru víry, neobsahují ani různé rody víry ani různé úkony, nýbrž různé vztahy jednoho úkonu k různým předmětům, jak je patrné z řečeného.

esse substantia rerum sperandarum, quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari quod videbimus aperta visione veritatem cui per fidem adhaeremus, ut patet per ea quae supra de felicitate dicta sunt. Habitudo autem actus fidei ad obiectum intellectus, secundum quod est obiectum fidei, designatur in hoc quod dicitur, argumentum non apparentium. Et sumitur argumentum pro argumenti effectu, per argumentum enim intellectus inducitur ad adhaerendum alicui vero; unde ipsa firma adhaesio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic argumentum. Unde alia littera habet convictio, quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his quae non videt. Si quis ergo in formam definitionis huiusmodi verba reducere velit, potest dicere quod fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus. Per hoc autem fides ab omnibus aliis distinguitur quae ad intellectum pertinent. Per hoc enim quod dicitur argumentum, distinguitur fides ab opinione, suspicione et dubitatione, per quae non est prima adhaesio intellectus firma ad aliquid. Per hoc autem quod dicitur non apparentium, distinguitur fides a scientia et intellectu, per quae aliquid fit apparens. Per hoc autem quod dicitur substantia sperandarum rerum, distinguitur virtus fidei a fide communiter sumpta, quae non ordinatur ad beatitudinem speratam. Omnes autem aliae definitiones quaecumque de fide dantur, explicationes sunt huius quam apostolus ponit. Quod enim dicit Augustinus, *fides est virtus qua creduntur quae non videntur*; et quod dicit Damascenus, quod *fides est non inquisitus consensus*; et quod alii dicunt, quod *fides est certitudo quaedam animi de absentibus supra opinionem et infra scientiam*; idem est ei quod apostolus dicit, argumentum non apparentium. Quod vero Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom., quod *fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate et in ipsis veritatem*, idem est ei quod dicitur, substantia sperandarum rerum.

II-II q. 4 a. 1 ad 1

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

II-II q. 4 a. 1 ad 2

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

II-II q. 4 a. 1 ad 3

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

II-II q. 4 a. 1 ad 4

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

K pátému se musí říci, že důkaz, který se béře z vlastních zásad věci, působí, že věc je zjevná. Ale důkaz, jenž se béře z božské autority, neční věc v sobě zjevnou. A takový důkaz se uvádí ve výměru víry.

IV.2. Zda víra je v rozumu jakožto v podmětu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že víra není v rozumu jakožto v podmětu. Neboť Augustin praví v knize O předurč. Svat., že "víra spočívá ve vůli věřících". Ale vůle je jiná mohutnost než rozum. Tedy víra není v rozumu jakožto v podmětu.

Mimo to přisvědčení víry k nějaké věci věřené pochází z vůle, poslouchající Boha. Tedy se zdá, že všechna chvála víry je z poslušnosti. Ale poslušnost je ve vůli. Tedy i víra. Není tedy v rozumu.

Mimo to rozum je buď badavý nebo činorodý. Ale víra není v rozumu badavém, jenž, poněvadž nic nepraví o napodobitelném a o tom, čeho třeba se varovati, jak je řečeno v III: O Duši, není počátkem jednání; víra pak je to, "co skrze lásku působí", jak se praví Gal. 5. Podobně také ani v činorodém rozumu, jehož předmětem je pravdivo náhodné, udělatelné nebo vykonatelné, neboť předmětem víry je pravdivo věčné, jak je patrné z toho, co se řeklo svrchu. Není tedy víra v rozumu jakožto v podmětu.

Avšak proti jest, že po víře přichází patření ve vlasti, podle onoho I Kor: 13: "Nyní patříme skrze zrcadlo v záhadě, ale tehdy tváří v tvář." Ale patření je v rozumu. Tedy i víra.

Odpovídám: Musí se říci, že, poněvadž víra je jakási ctnost, je třeba, aby její úkon byl dokonalý. K dokonalosti pak úkonu, jenž vychází ze dvou činných počátků, se vyžaduje, aby jeden i druhý z činných počátků byl dokonalý; neboť nelze dobře řezati, jestliže ani řezající nemá dovednosti ani pila není dobře uzpůsobena k řezání. Uzpůsobením však k dobré= mu jednání u oněch mohutností duševních, jež mají vztah k protivám, je zběhlost, jak bylo řečeno svrchu. A tudíž je třeba, aby úkon, vycházející ze dvou takových mohutností, byl dokonalý nějakou zběhlostí, předem existující v obou mohutnostech. Bylo pak řečeno svrchu, že věřiti je úkon rozumu, pokud je vůlí uváděn v pohyb k souhlasu; neboť vychází takový úkon i z vůle i z rozumu. A z nich oba jsou způsobilí k zdokonalení zběhlostí, podle právě řečeného. A proto je třeba, aby jak ve vůli tak v rozumu byla nějaká zručnost, má-li býti úkon víry dokonalý, jako také k tomu, aby úkon žádostivosti dychtící byl dokonalý, je třeba, aby byla zběhlost opatrnosti v rozumu a zběhlost mírnosti v žádostivosti dychtící. Věřiti však je bezprostředně úkonem rozumu, poněvadž předmětem tohoto úkonu je pravda, jež se vlastně vztahuje k rozumu. A tudíž je nutné, aby víra, jež je vlastním počátkem tohoto úkonu, byla v rozumu jakožto v podmětu.

patet.

II-II q. 4 a. 1 ad 5

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

2. In qua vi animae sit sicut in subiecto.

II-II q. 4 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fides non sit in intellectu sicut in subiecto. Dicit enim Augustinus, in libro de Praed. Sanct., quod *fides in credentium voluntate consistit*. Sed voluntas est alia potentia ab intellectu. Ergo fides non est in intellectu sicut in subiecto.

II-II q. 4 a. 2 arg. 2

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

II-II q. 4 a. 2 arg. 3

Praeterea, intellectus est vel speculativus vel practicus. Sed fides non est in intellectu speculativo, qui, cum nihil dicat de imitabili et fugiendo, ut dicitur in III de anima, non est principium operationis, fides autem est quae per dilectionem operatur, ut dicitur ad Gal. V. Similiter etiam nec in intellectu practico, cuius obiectum est verum contingens factibile vel agibile, obiectum enim fidei est verum aeternum, ut ex supradictis patet. Non ergo fides est in intellectu sicut in subiecto.

II-II q. 4 a. 2 s. c.

Sed contra est quod fidei succedit visio patriae, secundum illud I ad Cor. XIII, *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*. Sed visio est in intellectu. Ergo et fides.

II-II q. 4 a. 2 co.

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

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin béře víru za úkon víry, o němž se říká, že spočívá ve vůli věřících, pokud rozum z nařízení vůle přisvědčuje k věcem uvěřitelným.

K druhému se musí říci, že nejenom je třeba, aby vůle byla ochotna k poslušnosti, nýbrž i rozum byl dobře uzpůsoben k následování rozkazu vůle, jako je třeba, aby žádostivost dychtící byla dobře uzpůsobena k následování rozkazu rozumu. A tudíž nejenom je třeba, aby zběhlost ve ctnosti byla ve vůli rozkazující, nýbrž též v rozumu přisvědčujícím.

K třetímu se musí říci, že víra je v rozumu badavém jako v podmětu, jak zřejmě je patrné z předmětu víry. Ale poněvadž první pravda, jež je předmětem víry, je cílem všech našich tužeb a činů, jak je patrné z Augustina v I O Troj., proto působí skrze lásku. Jako také badavý rozum rozšířením se stává činorodým, jak se praví v III O Duši.

IV.3. Zda láska je tvarem víry.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že láska není tvarem víry. Neboť každá věc dostává druh skrze svůj tvar. Tedy z těch věcí, jež se dělí jako různé druhy jednoho rodu, jedna nemůže býti tvarem druhé. Ale víra a láska se dělí proti sobě, I Kor. 13, jako různé druhy ctnosti. Tedy láska nemůže býti tvarem víry.

Mimo to tvar a to, čeho je tvarem, jsou v téže věci, poněvadž se z nich stává prostě jedno. Ale víra je v rozumu, láska pak ve vůli. Tedy láska není tvarem víry.

Mimo to tvar je počátkem věci. Ale počátkem věření se strany vůle zdá se býti spíše poslušnost než láska, podle onoho Řím. 1: "k poslouchání víry mezi všemi národy". Tedy poslušnost spíše je tvarem víry než láska.

Avšak proti jest, že každá věc je činná skrze svůj tvar. Víra však působí skrze lásku. Tedy milování lásky je tvarem víry.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z dřívějšího, dobrovolné úkony dostávají druh od cíle, jenž je předmětem vůle. To pak, od čeho něco dostává druh, má povahu tvaru ve věcech přírodních. A tudíž tvar jakéhokoli dobrovolného úkonu jest jaksi cílem, k němuž směřuje, i protože z něho dostává druh i také protože je třeba, aby způsob činnosti odpovídal přiměřeně cíli. Jest pak jasné z dříve řečeného, že úkon víry směřuje k předmětu vůle, jímž je dobro, jako k cíli. To dobro však, jež je cílem víry, totiž dobro božské, je vlastním předmětem lásky. A tudíž láska se zove tvarem víry, pokud se úkon víry skrze lásku zdokonaluje a utváří.

K prvnímu se tedy musí říci, že láska se nazývá tvarem víry, pokud její úkon spojuje s tvarem. Nic však nevadí,

II-II q. 4 a. 2 ad 1

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

II-II q. 4 a. 2 ad 2

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

II-II q. 4 a. 2 ad 3

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

3. Utrum forma eius sit caritas.

II-II q. 4 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas non sit forma fidei. Unumquodque enim sortitur speciem per suam formam. Eorum ergo quae ex opposito dividuntur sicut diversae species unius generis, unum non potest esse forma alterius. Sed fides et caritas dividuntur ex opposito, I ad Cor. XIII, sicut diversae species virtutis. Ergo caritas non potest esse forma fidei.

II-II q. 4 a. 3 arg. 2

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

II-II q. 4 a. 3 arg. 3

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

II-II q. 4 a. 3 s. c.

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

II-II q. 4 a. 3 co.

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

II-II q. 4 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caritas dicitur esse forma aby jeden úkon byl různými zběhlostmi spojován s tvarem a podle toho uváděn na různé druhy jakýmsi pořadem, jak bylo řečeno svrchu, když se jednalo o úkonech lidských všeobecně

K druhému se musí říci, že ona námitka vychází od vnitřního tvaru. Tak ale láska není tvarem víry, nýbrž podle toho, jak spojuje s tvarem její úkon, jak bylo řečeno svrchu.

K třetímu se musí říci, že také sama poslušnost a podobně naděje a jakákoli jiná ctnost by mohla předcházeti úkon víry, je utvářena láskou, jak bude patrné níže. A tudíž sama láska se uvádí jako tvar víry.

IV.4. Zda víra netvárná může se státi utvářenou nebo naopak.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že víra netvárná se nestává utvářenou ani naopak. Poněvadž jak se praví I Kor. 13 "když přijde to, co jest dokonalé, přestane to, co jest částečné". Ale víra netvárná je nedokonalá vzhledem k utvářené. Tedy s příchodem víry utvářené vylučuje se víra netvárná, takže to není číselně jedna zběhlost.

Mimo to, co je mrtvé, nestává se živým. Ale víra netvárná je mrtvá, podle onoho Jak. 2: "Víra bez skutků je mrtvá." Tedy víra netvárná se nemůže státi utvářenou.

Mimo to, přicházející milost Boží nemá menší účinek u věřícího člověka než u nevěřícího. Ale přicházejíc k člověku nevěřícímu působí v něm zběhlost ve víře. Tedy také přicházejíc k věřícímu, jenž měl dříve pohotovost víry netvárné, působí v něm jinou zběhlost ve víře.

Mimo to, jak praví Boetius, "případky se nemohou měniti". Ale víra je jakýmsi případkem. Tedy nemůže býti táž víra někdy utvářená a někdy netvárná.

Avšak proti jest, co Jak. 2, o onom "Víra bez skutků jest mrtvá", praví Glossa: "jimiž ožívá". Tedy víra, jež byla dříve mrtvá a netvárná, stává se utvářenou a živou.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom byla různá mínění. Neboť někteří říkali, že jiná jest zběhlost víry utvářené a netvárné, avšak s příchodem víry utvářené že se odstraňuje víra netvárná. A podobně, když člověk po víře utvářené smrtelně hřeší, následuje jiná zběhlost víry netvárné, vlitá od Boha. - Avšak to se nezdá býti vhodným, aby milost, přicházejíc člověku, vylučovala nějaký dar Boží, ani též, aby nějaký dar Boží se vléval člověku pro smrtelný hřích.

A proto jiní řekli, že jsou sice různé zběhlost víry utvářené a netvárné, avšak s příchodem víry utvářené se neodstraňuje zběhlost víry netvárné, nýbrž že zároveň zůstává u téhož člověka se zběhlostí víry utvářené. - Avšak i to se zdá nevhodným, aby zběhlost víry netvárné u toho, kdo má víru utvářenou, zůstávala bez působení.

A tudíž musí se říci jinak, že táž je zběhlost víry utvářené i netvárné. A důvodem toho je, že zběhlost se rozlišuje podle

fidei inquantum informat actum ipsius. Nihil autem prohibet unum actum a diversis habitibus informari, et secundum hoc ad diversas species reduci ordine quodam, ut supra dictum est, cum de actibus humanis in communi ageretur.

II-II q. 4 a. 3 ad 2

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

II-II q. 4 a. 3 ad 3

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

4. Utrum eadem numero sit fides et formata et informis.

II-II q. 4 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fides informis non fiat formata, nec e converso. Quia ut dicitur I ad Cor. XIII, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Sed fides informis est imperfecta respectu formatae. Ergo, adveniente fide formata, fides informis excluditur, ut non sit unus habitus numero.

II-II q. 4 a. 4 arg. 2

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

II-II q. 4 a. 4 arg. 3

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

II-II q. 4 a. 4 arg. 4

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

II-II q. 4 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Iac. II, super illud, *fides sine operibus mortua est*, dicit Glossa, quibus reviviscit. Ergo fides quae erat prius mortua et informis fit formata et vivens.

II-II q. 4 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt diversae opiniones. Quidam enim dixerunt quod alius est habitus fidei formatae et informis, sed, adveniente fide formata, tollitur fides informis. Et similiter, homine post fidem formatam peccante mortaliter, succedit alius habitus fidei informis a Deo infusus. Sed hoc non videtur esse conveniens quod gratia adveniens homini aliquod Dei donum excludat, neque etiam quod aliquod Dei donum homini infundatur propter peccatum mortale. Et ideo alii dixerunt quod sunt quidem diversi habitus fidei formatae et informis, sed tamen, adveniente fide formata, non tollitur habitus fidei informis, sed simul manet in eodem cum habitu fidei formatae. Sed hoc etiam videtur inconveniens quod habitus fidei informis in habente fidem formatam remaneat otiosus. Et ideo aliter dicendum quod idem est habitus fidei formatae et informis. Cuius ratio est quia

toho, co samo sebou ke zběhlosti patří. Poněvadž pak víra je zdokonalením rozumu, patří samo sebou k víře to, co patří k rozumu; to pak, co patří k vůli, nepatří samo sebou k víře, tak, aby se tím mohla rozlišovati pohotovost víry. Rozlišuje se pak víra utvářená a netvárná podle toho, co patří k vůli, to jest podle lásky, nikoli však podle toho, co patří k rozumu. Pročež víra utvářená a netvárná nejsou různé zběhlosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že slovu Apoštolovu třeba tak rozuměti, když nedokonalost je v povaze nedokonalého. Neboť tu je třeba, aby s příchodem dokonalého bylo vyloučeno nedokonalé, jako s příchodem zjevného patření se vylučuje víra, v jejíž povaze jest, aby byla o věcech neviditelných. Ale když nedokonalost není v povaze věci nedokonalé, tu číselně totéž, co bylo nedokonalé, stává se dokonalým, jako chlapectví není v pojmu člověka, a tudíž se stává mužem číselně týž, jenž byl chlapcem. Netvárnost pak víry není v povaze víry, nýbrž má se k ní nahodile, jak bylo řečeno. Pročež sama víra netvárná se stává utvářenou.

K druhému se musí říci, že to, co tvoří život živočicha, je v jeho obsahu, poněvadž je to jeho bytnostní tvar, totiž duše. A tudíž mrtvé nemůže se státi živým, nýbrž druhově jiným je, co je mrtvé a co je živé. Ale to, co činí víru utvářenou čili živou, není v bytnosti víry. A tudíž není to podobné.

K třetímu se musí říci, že milost tvoří víru nejenom, když víra znovu začíná býti v člověku, nýbrž též pokud víra trvá; neboť bylo řečeno svrchu, že Bůh vždycky působí ospravedlnění člověkovo, jako slunce vždycky působí osvětlení ovzduší. Pročež milost nepůsobí méně, přicházejíc k věřícímu, než přicházejíc k nevěřícímu, protože v obojím působí víru, v jednom ji posilujíc a zdokonalujíc, ve druhém znovu tvoříc.

Nebo se může říci, že je to nahodile, totiž pro uzpůsobení podmětu, že milost nepůsobí víry u toho, kdo ji má. Jako naopak druhý smrtelný hřích neodnímá milosti tomu, kdo ji ztratil předcházejícím smrtelným hřichem.

Ke čtvrtému se musí říci, že tím, že víra utvářená se stává netvárnou, nemění se sama víra, nýbrž se mění podmět víry, jímž je duše; ten má někdy víru bez lásky, jindy pak s láskou.

IV.5. Zda víra je ctnost.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že víra není ctnost. Neboť ctnost směřuje k dobru, ctnost je totiž to, co majitele jejího činí dobrým, jak praví Filosof v II. Ethic. Ale víra směřuje k pravdě Tedy víra není ctnost.

Mimo to dokonalejší je ctnost vlitá než získaná. Ale víra pro svou nedokonalost se neuvádí mezi rozumovými ctnostmi získanými, jak je patrné z Filosofa v VI. Ethic. Tedy mnohem méně se může uváděti jako ctnost vlitá.

Mimo to víra utvářená a. netvárná jsou téhož druhu, jak bylo řečeno. Ale víra netvárná není ctnost, protože nemá spojení s jinými ctnostmi. Tedy ani víra utvářená není

habitus diversificatur secundum illud quod per se ad habitum pertinet. Cum autem fides sit perfectio intellectus, illud per se ad fidem pertinet quod pertinet ad intellectum, quod autem pertinet ad voluntatem non per se pertinet ad fidem, ita quod per hoc diversificari possit habitus fidei. Distinctio autem fidei formatae et informis est secundum id quod pertinet ad voluntatem, idest secundum caritatem, non autem secundum illud quod pertinet ad intellectum. Unde fides formata et informis non sunt diversi habitus.

II-II q. 4 a. 4 ad 1

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

II-II q. 4 a. 4 ad 2

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

II-II q. 4 a. 4 ad 3

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

II-II q. 4 a. 4 ad 4

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

5. Utrum fides sit virtus.

II-II q. 4 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod fides non sit virtus. Virtus enim ordinatur ad bonum, nam virtus est quae bonum facit habentem, ut dicit philosophus, in II Ethic. Sed fides ordinatur ad verum. Ergo fides non est virtus.

II-II q. 4 a. 5 arg. 2

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

II-II q. 4 a. 5 arg. 3

Praeterea, fides formata et informis sunt eiusdem speciei, ut dictum est. Sed fides informis non est virtus, quia non habet

ctnost.

Mimo to milosti darmo dané a ovoce se rozlišují od ctností. Ale víra se vypočítává mezi milostmi darmo danými, I Kor. 12, a podobně mezi ovocem, Gal. 5. Tedy víra není ctnost.

Avšak proti jest, že člověk se ctnostmi ospravedlňuje; neboť spravedlnost je celá ctnost, jak se praví v V. Ethic. Ale věrou se člověk ospravedlňuje, podle onoho Řím 5: "Jsouce tedy ospravedlněni z víry máme pokoj" atd. Tedy víra je ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné ze svrchu řečeného, ctnost lidská je ta, jíž se lidský skutek stává dobrým. Pročež kterákoli zběhlost je vždycky počátkem dobrého skutku, může se nazvati lidskou ctností. Takovou pak zběhlostí je víra utvářená. Poněvadž totiž věřiti je úkon rozumu, přisvědčujícího k pravdivu z rozkazu vůle, vyžadují se k tomu dvě věci, aby ten úkon byl dokonalý. Jednou z nich je, aby rozum neomylně cílil k svému dobru, jímž je pravda; druhou pak je, aby neomylně směřoval k poslednímu cíli, pro který vůle souhlasí s pravdou. A obojí se nalézá v úkonu víry utvářené. Neboť z povahy samotné víry vyplývá, že rozum se vždycky odnáší k pravdě, protože víra nemůže obsahovati klam, jak jsme měli výše; z lásky pak, jež utváří víru, má duše, že vůle neomylně směřuje k dobrému cíli. A tudíž víra utvářená je ctnost.

Netvárná víra však není ctností, poněvadž, třebas by měla povinnou dokonalost úkonu víry netvárné se strany rozumu, nemá přece povinné dokonalosti se strany vůle. Jako také kdyby mírnost byla v žádostivosti dychtící a opatrnost nebyla v žádostivosti rozumové, mírnost by nebyla ctností, jak bylo řečeno svrchu, poněvadž k úkonu mírnosti se vyžaduje i úkon rozumu i úkon žádostivosti dychtící, jako k úkonu víry se vyžaduje úkon vůle a úkon rozumu.

K prvnímu se tedy musí říci, že sama pravda je dobrem rozumovým, poněvadž jest jeho zdokonalením. A tudíž pokud je rozum věrou určován k pravdivu, má víra vztah k jakémusi dobru. Ale nad to, pokud je víra utvářena láskou, má také vztah k dobru, jak je toto předmětem vůle.

K druhému se musí říci, že víra, o níž mluví Filosof, se opírá o lidský rozum, činící závěry nikoli z nutnosti, jenž může obsahovati klam. A tudíž taková víra není ctností. Ale víra, o níž mluvíme, se opírá o božskou pravdu, jež je neomylná, a tak nemůže obsahovati klam. A tudíž taková víra může býti ctností.

K třetímu se musí říci, že víra utvářená a netvárná se neliší druhově jako jsoucí v různých druzích; liší se však jako dokonalé a nedokonalé v témže druhu. Pročež víra netvárná, poněvadž je nedokonalá, nedosahuje dokonalého rázu ctnosti, neboť ctnost je jakási dokonalost, jak se praví v VII. Fysic.

Ke čtvrtému se musí říci, že někteří tvrdí, že víra, jež se počítá mezi milosti darmo dané, je víra netvárná. - Ale to není vhodně řečeno. Poněvadž milosti darmo dané, jež se tam vypočítávají, nejsou společné všem údům církve; connexionem cum aliis virtutibus. Ergo nec fides formata est virtus.

II-II q. 4 a. 5 arg. 4

Praeterea, gratiae gratis datae et fructus distinguuntur a virtutibus. Sed fides enumeratur inter gratias gratis datas, I ad Cor. XII, et similiter inter fructus, ad Gal. V. Ergo fides non est virtus.

II-II q. 4 a. 5 s. c.

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

II-II q. 4 a. 5 co.

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

II-II q. 4 a. 5 ad 1

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

II-II q. 4 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod fides de qua philosophus loquitur innititur rationi humanae non ex necessitate concludenti, cui potest subesse falsum. Et ideo talis fides non est virtus. Sed fides de qua loquimur innititur veritati divinae quae est infallibilis, et ita non potest ei subesse falsum. Et ideo talis fides potest esse virtus.

II-II q. 4 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod fides formata et informis non differunt specie sicut in diversis speciebus existentes, differunt autem sicut perfectum et imperfectum in eadem specie. Unde fides informis, cum sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis, nam virtus est perfectio quaedam, ut dicitur in VII Physic.

II-II q. 4 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod quidam ponunt quod fides quae connumeratur inter gratias gratis datas est fides informis. Sed hoc non convenienter dicitur. Quia gratiae

pročež tam praví Apoštol: "Jsou dary rozličné;" a jinde: "Jednomu se dává toto, jinému se dává ono." Víra však netvárná je společná všem údům církve, protože netvárnost není z její podstaty, pokud je darem darmo daným.

Pročež se musí říci, že víra se tu béře za nějakou vynikající víru, jako za vytrvalost ve víře, jak praví Glossa, nebo za řeč o víře. - Víra se pak uvádí jako ovoce, pokud má ve svém úkonu jakési potěšení, z důvodu jistoty. Pročež Gal. 5, kde se vypočítává ovoce, vykládá se víra jako jistota o věcech neviditelných.

IV.6. Zda víra je jedna.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že není jedna víra. Jako totiž je víra darem Božím, jak se praví Efes. 2, tak se i moudrost a vědění vypočítávají mezi dary Božími, jak je patrné u Isaiáše 11. Ale moudrost a vědění se liší tím, že moudrost je o věcech věčných, vědění pak o časných, jak je patrné u Augustina, XII. O Troj. Poněvadž tudíž víra jedná i o věčných věcech i o některých časných, zdá se, že víra není jedna, nýbrž že se rozlišuje na části.

Mimo to vyznání je úkon víry, jak bylo řečeno svrchu. Ale není jedno a totéž vyznání víry u všech; neboť co my vyznáváme jako minulou událost, vyznávali staří Otcové jako budoucí, jak je patrné u Isaiáše 7: "Aj, panna počne." Tedy není jedna víra.

Mimo to víra je společná všem Kristovým věřícím. Ale jeden případek nemůže býti v různých podmětech. Tedy nemůže býti víra všech jedna.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Efes. 4: "Jeden Pán, jedna víra."

Odpovídám: Musí se říci,. že o víře, béře-li se za zběhlost, lze uvažovati dvojím způsobem. Jednak se strany předmětu. A tak je jedna víra; neboť tvarovým předmětem víry je první pravda, k níž lnouce věříme, cokoli je ve víře obsaženo. Jiným způsobem se strany podmětu. A tak se víra různí podle různých lidí. Je pak jasné, že víra jako i kterákoli jiná zběhlost, má druh z tvarového rázu předmětu, avšak jednotliví se z podmětu. A tudíž, jestliže se béře víra za zběhlost, jíž věříme, je jedna druhově a odlišná početně u různých lidí. Jestliže však se béře za to, co věříme, je víra rovněž jedna. Protože totéž je to, co všichni věří; a třebas jsou různé věci uvěřitelné, jež všeobecně všichni věří, přece všecky lze uvésti na jednu.

K prvnímu se tedy musí říci, že časné věci, jež se ve víře předkládají, nepatří k předmětu víry leč ve vztahu k něčemu věčnému, jímž jest první pravda, jak bylo řečeno svrchu. A tudíž je jedna víra o věcech časných i věčných. Jinak však je tomu o moudrosti a vědění, jež uvažují o věcech časných i věčných podle vlastního rázu obojích.

K druhému se musí říci, že ona odlišnost minula a budoucna nepochází z nějaké různosti věci věřené, nýbrž z různého vztahu věřících k jedné věci věřené, jak jsme také

gratis datae, quae ibi enumerantur, non sunt communes omnibus membris Ecclesiae, unde apostolus ibi dicit, divisiones gratiarum sunt; et iterum, alii datur hoc, alii datur illud. Fides autem informis est communis omnibus membris Ecclesiae, quia informitas non est de substantia eius, secundum quod est donum gratuitum. Unde dicendum est quod fides ibi sumitur pro aliqua fidei excellentia, sicut pro constantia fidei, ut dicit Glossa, vel pro sermone fidei. Fides autem ponitur fructus secundum quod habet aliquam delectationem in suo actu, ratione certitudinis. Unde ad Gal. V, ubi enumerantur fructus, exponitur fides de invisibilibus certitudo.

6. Utrum sit una virtus.

II-II q. 4 a. 6 arg. 1

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

II-II q. 4 a. 6 arg. 2

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

II-II q. 4 a. 6 arg. 3

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

II-II q. 4 a. 6 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Ephes. IV, *unus dominus, una fides*.

II-II q. 4 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod fides, si sumatur pro habitu, dupliciter potest considerari. Uno modo, ex parte obiecti. Et sic est una fides, obiectum enim formale fidei est veritas prima, cui inhaerendo credimus quaecumque sub fide continentur. Alio modo, ex parte subiecti. Et sic fides diversificatur secundum quod est diversorum. Manifestum est autem quod fides, sicut et quilibet alius habitus, ex formali ratione obiecti habet speciem, sed ex subiecto individuatur. Et ideo, si fides sumatur pro habitu quo credimus, sic fides est una specie, et differens numero in diversis. Si vero sumatur pro eo quod creditur, sic etiam est una fides. Quia idem est quod ab omnibus creditur, et si sint diversa credibilia quae communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad unum.

II-II q. 4 a. 6 ad 1

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

II-II q. 4 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa differentia praeteriti et

měli svrchu.

K třetímu se musí říci, že onen důvod vychází z číselné různosti víry.

IV.7. Zda víra je první mezi ctnostmi.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že víra není první mezi ctnostmi. Praví se totiž Luk. 12, v Glosse o onom "Pravím vám, přátelům svým", že statečnost je základem víry. Ale základ je dříve než to, čeho je základem. Tedy víra není první ctnost.

Mimo to kterási Glossa praví o onom Žalmu "Nehorši se", že naděje uvádí k víře. Naděje je však jednou z ctností, jak bude řečeno níže. Tedy víra není první z ctností.

Mimo to bylo svrchu řečeno, že rozum věřícího se kloní k souhlasu s věcmi víry z poslušnosti k Bohu. Ale také poslušnost je jednou z ctností. Není tedy víra první ctností.

Mimo to víra netvárná není základem, nýbrž víra utvářená, jak se praví v Glosse, I Kor. 3. Utváří pak se víra láskou, jak bylo řečeno svrchu. Tedy víra má od lásky, že je základem. Láska je tedy základem více než víra, neboť základ je první částí budovy. A tak se zdá, že je dříve než víra.

Mimo to podle řádu úkonů rozumíme řádu zběhlostí. Ale v úkonu víry, úkon vůle, jejž zdokonaluje láska, předchází úkon rozumu, jejž zdokonaluje víra, jako příčina, jež předchází účinek. Tedy láska předchází víru. Není tedy víra první z ctností.

Avšak proti jest, co praví Apoštol Hebr. 11, že "víra je podstatou věcí nadějných". Ale podstata má ráz prvního. Tedy víra je první mezi ctnostmi.

Odpovídám: Musí se říci, že něco může býti dříve než jiné dvojmo: Jednak samo sebou, jednak nahodile. Sama sebou mezi všemi ctnostmi první je víra. Poněvadž totiž ve věcech činnosti cíl je počátkem, jak bylo řečeno svrchu, je nutné, aby ctnosti božské, jejichž předmětem je poslední cíl, byly dříve než ostatní ctnosti. Sám pak poslední cíl musí býti dříve v rozumu než ve vůli, protože vůle se nese k něčemu pouze, pokud to rozum postřehl. Pročež poněvadž poslední cíl je sice nadějí a láskou ve vůli, v rozumu však věrou, je nutné, aby víra byla první mezi všemi ctnostmi, poněvadž přirozené poznání nemůže dosíci Boha, pokud je předmětem blaženosti, jako k němu směřuje naděje a láska.

Avšak nahodile může býti některá ctnost před věrou. Neboť nahodilá příčina je nahodile dříve. Odstraňovati pak překážku patří příčině nahodilé, jak je patrné u Filosofa v VIII. Fysic. A podle toho lze o některých ctnostech říci, že jsou nahodile dříve než víra, pokud odstraňují překážky věření; jako statečnost odstraňuje nespořádanou bázeň, překážející víře, pokora pak pýchu, jíž se rozum zpěčuje

futuri non contingit ex aliqua diversitate rei creditae, sed ex diversa habitudine credentium ad unam rem creditam, ut etiam supra habitum est.

II-II q. 4 a. 6 ad 3

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

7. De ordine eius ad alias virtutes.

II-II q. 4 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod fides non sit prima inter virtutes. Dicitur enim Luc. XII, in Glossa super illud, dico vobis amicis meis, quod fortitudo est fidei fundamentum. Sed fundamentum est prius eo cuius est fundamentum. Ergo fides non est prima virtus.

II-II q. 4 a. 7 arg. 2

Praeterea, quaedam Glossa dicit, super illum Psalmum, noli aemulari, quod spes introducit ad fidem. Spes autem est virtus quaedam, ut infra dicetur. Ergo fides non est prima virtutum.

II-II q. 4 a. 7 arg. 3

Praeterea, supra dictum est quod intellectus credentis inclinatur ad assentiendum his quae sunt fidei ex obedientia ad Deum. Sed obedientia etiam est quaedam virtus. Non ergo fides est prima virtus.

II-II q. 4 a. 7 arg. 4

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

II-II q. 4 a. 7 arg. 5

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

II-II q. 4 a. 7 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Heb. XI, quod *fides est substantia sperandarum rerum*. Sed substantia habet rationem primi. Ergo fides est prima inter virtutes.

II-II q. 4 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse prius altero dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides. Cum enim in agibilibus finis sit principium, ut supra dictum est, necesse est virtutes theologicas, quarum obiectum est ultimus finis, esse priores ceteris virtutibus. Ipse autem ultimus finis oportet quod prius sit in intellectu quam in voluntate, quia voluntas non fertur in aliquid nisi prout est in intellectu apprehensum. Unde cum ultimus finis sit quidem in voluntate per spem et caritatem, in intellectu autem per fidem, necesse est quod fides sit prima inter omnes virtutes, quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum secundum quod est obiectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes et caritas. Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide. Causa enim per accidens est per accidens prior. Removere autem prohibens pertinet ad causam per accidens, ut patet per philosophum, in VIII Physic. Et secundum hoc aliquae virtutes possunt dici per accidens priores fide, inquantum removent impedimenta

podrobiti se pravdě víry. A totéž lze říci o některých jiných ctnostech, třeba že nejsou pravými ctnostmi, leč s předpokladem víry, jak je patrné u Augustina, v knize proti Julianovi.

A z toho je patrná odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že naděje nemůže býti všeobecně úvodem k víře. Nelze totiž míti naději ve věčnou blaženost, leč věří-li se v její možnost, poněvadž nemožné nespadá pod naději, jak je patrné ze svrchu řečeného. Ale může býti někdo nadějí uveden k tomu, aby setrval ve víře nebo aby pevně přilnul k víře. A podle toho se říká, že naděje uvádí k víře.

K třetímu se musí říci, že poslušnost se říká dvojmo. Někdy totiž působí náklonnost vůle k plnění božských příkazů. A tak není zvláštní ctností, nýbrž všeobecně je obsažena v každé ctnosti, poněvadž všechny úkony ctností spadají pod přikázání božského zákona, jak bylo řečeno svrchu. A tímto způsobem se vyžaduje poslušnost k víře. - Jiným způsobem lze bráti poslušnost podle toho, jak působí jakousi náklonnost k plnění příkazů, pokud mají ráz povinnosti. A tak je poslušnost zvláštní ctností a je částí spravedlnosti, neboť plní vůči představenému povinnost, poslouchajíc ho. A tímto způsobem poslušnost následuje víru, jíž se člověku objasňuje, že Bůh je představeným, jehož má poslouchati.

Ke čtvrtému se musí říci, že k povaze základu se vyžaduje nejenom, aby byl první, nýbrž též aby byl spojen s jinými částmi budovy; neboť nebyl by základem, kdyby s ním jiné části budovy nesouvisely. Spojitost pak duchovní budovy se uskutečňuje láskou, podle onoho Kolos. 3: "Ke všemu tomu mějte lásku, která je poutem dokonalosti." A tudíž víra bez lásky nemůže býti základem; nemusí však býti láska dříve než víra.

K pátému se musí říci, že k víře se předem vyžaduje úkon vůle, nikoli však úkon vůle, utvářený láskou; takový úkon předpokládá víru, protože vůle nemůže míti k Bohu dokonalou láskou, nemá-li rozum o něm pravé víry.

IV.8. Zda víra je jistější než vědění a jiné ctnosti rozumové.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že víra není jistější než vědění a jiné ctnosti rozumové. Neboť pochybování se staví proti jistotě; pročež se zdá, že to je jistější, co může míti méně z pochybnosti, jako bělejší je, co je méně smíšeno s černým. Ale rozumění a vědění a též moudrost nemají pochybnosti stran svého předmětu; věřící však může občas trpěti hnutím pochybnosti a pochybovati o věcech víry. Tedy víra není jistější než ctnosti rozumově

Mimo to patření je jistější než slyšení. Ale víra je z poslouchání, jak se praví Řím. 10; v rozumění však a credendi, sicut fortitudo removet inordinatum timorem impedientem fidem; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei. Et idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamvis non sint verae virtutes nisi praesupposita fide, ut patet per Augustinum, in libro contra Iulianum.

II-II q. 4 a. 7 ad 1

Unde patet responsio ad primum.

II-II q. 4 a. 7 ad 2

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

II-II q. 4 a. 7 ad 3

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

II-II q. 4 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod ad rationem fundamenti non solum requiritur quod sit primum, sed etiam quod sit aliis partibus aedificii connexum, non enim esset fundamentum nisi ei aliae partes aedificii cohaererent. Connexio autem spiritualis aedificii est per caritatem, secundum illud Coloss. III, *super omnia caritatem habete, quae est vinculum perfectionis*. Et ideo fides sine caritate fundamentum esse non potest, nec tamen oportet quod caritas sit prior fide.

II-II q. 4 a. 7 ad 5

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

8. De comparatione certitudinis eius ad certitudinem virtutum intellectualium.

II-II q. 4 a. 8 arg. 1

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

II-II q. 4 a. 8 arg. 2

Praeterea, visio est certior auditu. Sed fides est ex auditu, ut

vědění a moudrosti je obsaženo jakési rozumové patření. Tedy jistější je vědění nebo rozumění než víra.

Mimo to, čím je něco dokonalejší v tom, co se vztahuje k rozumu, tím je to jistější. Ale rozum je dokonalejší než víra, poněvadž věrou se dospívá k rozumění, podle onoho Isaiášova 7: "Jestliže neuvěříte, neporozumíte," podle jiného písma. A Augustin praví také o vědění, XIV O Troj., že věděním se posiluje víra. Tedy se zdá, že vědění nebo rozumění je jistější než víra.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, I Soluň. 2: "Když jste obdrželi od nás slovo kázání," totiž věrou, "přijali jste je nikoli jako slovo lidské, nýbrž jakož jest v pravdě, jako slovo Boží." Ale nic není jistějšího nad slovo Boží. Tedy vědění není jistější než víra, aniž co jiného.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno svrchu, z rozumových ctností dvě jsou stran věcí náhodných, totiž opatrnost a umění. Před nimi se dává přednost víře co do jistoty, vzhledem k její látce, poněvadž jedná o věcných věcech, jež nemohou býti jinak. - Tři pak zbývající rozumové ctnosti, totiž moudrost, vědění a rozumění jsou o věcech nutných, jak bylo řečeno svrchu. Avšak je třeba věděti, že moudrost, vědění a rozumění mají dvojí význam: Jednak význam ctností rozumových, uvedených Filosofem v VI. Ethic.; jednak význam darů Ducha svatého. V prvním významu tudíž musí se říci, že o jistotě lze uvažovat dvojím způsobem. Jednak podle příčiny jistoty, a tak říkáme, že je jistější to, co má jistější příčinu. A tímto způsobem je víra jistější než tři předcházející ctnosti, poněvadž víra se opírá o božskou pravdu, ale tři předchozí se opírají o lidský rozum. Jiným způsobem lze uvažovati o jistotě se strany podmětu; a tak říkáme, že je jistější, čeho plněji dosahuje lidský rozum. A tímto způsobem, poněvadž věci víry jsou nad lidský rozum, nikoli však věci, jež podléhají třem řečeným ctnostem, je tudíž víra po této stránce méně jistá. Ale poněvadž kterákoli věc se posuzuje prostě podle své příčiny, podle uzpůsobení však, jaké má se strany podmětu, se posuzuje podřadně, plyne z toho, že víra je prostě jistější, ale jiné věci jsou jistější podřadně, totiž vzhledem k nám. - Podobně též jestliže se béře řečená trojice podle toho, jak jsou to dary přítomného života, přirovnávají se k víře jako k počátku, jejž předpokládají. Pročež i podle toho je víra nad ně jistější.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona pochybnost není se strany příčiny víry, nýbrž vzhledem k nám, pokud rozumem nedosahujeme plně věcí víry.

K druhému se musí říci, že, je-li ostatní stejné, patření je jistější než slyšení. Ale jestliže ten, od něhož slyšíme, hodně překonává zrak vidícího, jistějším je sluch než zrak. Jako někdo s malým věděním spíše nabývá jistoty o tom, co slyší od někoho velmi učeného, než o tom, co se mu zdá podle jeho rozumu. A mnohem více má člověk jistoty o tom, co slyší od Boha, jenž se nemůže mýliti, než o tom, co vidí vlastním rozumem, jenž se může mýliti.

dicitur ad Rom. X, in intellectu autem et scientia et sapientia includitur quaedam intellectualis visio. Ergo certior est scientia vel intellectus quam fides.

II-II q. 4 a. 8 arg. 3

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

II-II q. 4 a. 8 s. c.

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

II-II q. 4 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutum intellectualium duae sunt circa contingentia, scilicet prudentia et ars. Quibus praefertur fides in certitudine, ratione suae materiae, quia est de aeternis, quae non contingit aliter se habere. Tres autem reliquae intellectuales virtutes, scilicet sapientia, scientia et intellectus, sunt de necessariis, ut supra dictum est. Sed sciendum est quod sapientia, scientia et intellectus dupliciter dicuntur, uno modo, secundum quod ponuntur virtutes intellectuales a philosopho, in VI Ethic.; alio modo, secundum quod ponuntur dona spiritus sancti. Primo igitur modo, dicendum est quod certitudo potest considerari dupliciter. Uno modo, ex causa certitudinis, et sic dicitur esse certius illud quod habet certiorem causam. Et hoc modo fides est certior tribus praedictis, quia fides innititur veritati divinae, tria autem praedicta innituntur rationi humanae. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subiecti, et sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis. Et per hunc modum, quia ea quae sunt fidei sunt supra intellectum hominis, non autem ea quae subsunt tribus praedictis, ideo ex hac parte fides est minus certa. Sed quia unumquodque iudicatur simpliciter quidem secundum causam suam; secundum autem dispositionem quae est ex parte subiecti iudicatur secundum quid, inde est quod fides est simpliciter certior, sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos. Similiter etiam, si accipiantur tria praedicta secundum quod sunt dona praesentis vitae, comparantur ad fidem sicut ad principium quod praesupponunt. Unde etiam secundum hoc fides est eis certior.

II-II q. 4 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa dubitatio non est ex parte causae fidei, sed quoad nos, inquantum non plene assequimur per intellectum ea quae sunt fidei.

II-II q. 4 a. 8 ad 2

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

K třetímu se musí říci, že dokonalost rozumění a vědění překonává poznání víry, vzhledem k větší jasnosti, nikoli však vzhledem k jistějšímu přilnutí. Protože celá jistota rozumění nebo vědění, pokud jsou dary, vychází z jistoty víry; jako jistota poznání závěrů vychází z jistoty zásad. Pokud pak vědění a moudrost a rozumění jsou ctnostmi rozumovými, opírají se o přirozené světlo rozumové, jemuž se nedostává jistoty slova Božího, o něž se opírá víra.

V. O těch, co mají víru.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Nato se má uvažovati o těch, co mají víru.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda anděl nebo člověk ve svém prvotním stavu měl víru.

2. Zda ďáblové mají víru.

3. Zda kacíři, bloudící v jednom článku víry, mají víru o jiných článcích.

4. Zda z těch, co mají víru, má jeden větší víru než druhý.

V.1. Zda anděl nebo člověk ve svém prvotním stavu měl víru.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že anděl nebo člověk ve svém prvotním stavu neměl víry. Neboť praví Hugo od svatého Viktora: "Poněvadž člověk nemá oko nazírání, není s to viděti Boha a co je v Bohu." Avšak anděl ve svém prvotním stavu, před utvrzením nebo pádem, měl oko nazírání, "neboť viděl věci ve Slovu", jak praví Augustin ve II. o Gen. Slov. A podobně první člověk ve stavu nevinnosti měl, jak se zdá, oko nazírání otevřené, neboť praví Hugo od svatého Viktora ve svých Sentencích, že "znal člověk v prvotním stavu svého Tvůrce nikoli tím poznáním, jež se postřehuje zevně pouhým sluchem, nýbrž tím, jež se poskytuje vnitřním vnuknutím, nikoli tím, jímž teď věříčí Boha nepřítomného věrou hledají, nýbrž tím, jímž skrze přítomné nazírání byl jasněji viděn". Tedy člověk nebo anděl v prvotním stavu neměl víry.

Mimo to poznání víry je záhadné a temné, podle onoho I. Kor. 13: "Nyní patříme skrze zrcadlo v záhadě" Ale ve stavu prvotním nebylo nějaké temnoty ani u člověka, ani u anděla, poněvadž temnota je trestem za hřích. Tedy nemohla býti víra v prvotním stavu ani u člověka, ani u anděla.

Mimo to praví Apoštol, Řím. 10, že "víra je ze slyšení". Avšak to nemělo místa v prvotním stavu anděla nebo člověka; nebylo tam totiž slyšení od jiného. Tedy v onom stavu nebylo víry ani u člověka, ani u anděla.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Hebr. 11: "Ten, jenž přistupuje k Bohu, musí věřiti." Avšak anděl a člověk ve

II-II q. 4 a. 8 ad 3

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

5. De habitu fidei quantum ad habentes ipsam.

Prooemium

II-II q. 5 pr.

Deinde considerandum est de habentibus fidem. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Angelus aut homo in prima sui conditione habuerit fidem. Secundo, utrum Daemones habeant fidem. Tertio, utrum haeretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis. Quarto, utrum fidem habentium unus alio habeat maiorem fidem.

1. Utrum angelus aut homo in sui prima conditione habuerit udem.

II-II q. 5 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus aut homo in sua prima conditione fidem non habuerit. Dicit enim Hugo de sancto Victore, *quia homo oculum contemplationis non habet, Deum et quae in Deo sunt videre non valet*. Sed Angelus in statu primae conditionis, ante confirmationem vel lapsum, habuit oculum contemplationis, videbat enim res in verbo, ut Augustinus dicit, in II super Gen. ad Litt. Et similiter primus homo in statu innocentiae videtur habuisse oculum contemplationis apertum, dicit enim Hugo de sancto Victore, in suis sententiis, quod *novit homo, in primo statu, creatorem suum non ea cognitione quae foris auditu solo percipitur, sed ea quae intus per inspirationem ministratur, non ea qua Deus modo a credentibus absens fide quaeritur, sed ea qua per praesentiam contemplationis manifestius cernebatur*. Ergo homo vel Angelus in statu primae conditionis fidem non habuit.

II-II q. 5 a. 1 arg. 2

Praeterea, cognitio fidei est aenigmatica et obscura, secundum illud I ad Cor. XIII, *videmus nunc per speculum in aenigmate*. Sed in statu primae conditionis non fuit aliqua obscuritas neque in homine neque in Angelo, quia tenebrositas est poena peccati. Ergo fides in statu primae conditionis esse non potuit neque in homine neque in Angelo.

II-II q. 5 a. 1 arg. 3

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

II-II q. 5 a. 1 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Heb. XI,

svém prvotním stavu byli ve stavu přistupování k Bohu. Tedy potřebovali víry.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří praví, že u andělů před utvrzením a pádem a u člověka před hříchem nebylo víry pro jasné nazírání, jež tehdy měli o věcech božských. Ale poněvadž víra je "přesvědčeností o neviditelných", podle Apoštola, a "věrou věříme to, co nevidíme", jak praví Augustin, jediné ona jasnost vylučuje ráz víry, jíž se stává zřejmým čili viděným to, o čem hlavně jest víra. Hlavním pak předmětem víry je první pravda, již vidět oblažuje a nastupuje na místo víry Poněvadž tudíž anděl před utvrzením a člověk před hříchem neměl oné blaženosti, již lze vidět Boha skrze bytnost, je jasné, že neměl tak jasného poznání, aby se mohl vyloučiti ráz víry. Pročež, že neměl víry, to mohlo býti jenom proto, že mu bylo naprosto neznámé to, o čem je víra. A jestliže člověk a anděl byli stvořeni v čiré přirozenosti, jak někteří praví, snad by se mohlo držeti, že nebylo víry v anděli před utvrzením, ani v člověku před hříchem, neboť poznání víry je nejenom nad lidským, nýbrž i nad andělským přirozeným poznáním o Bohu. Ale poněvadž jsme již v Prvním řekli, že člověk i anděl byli stvořeni s darem milosti, je proto nutné říci, že skrze přijatou a ještě nevyplněnou milost byl u nich jakýsi počátek doufané blaženosti; ta se totiž počíná ve vůli nadějí a láskou, ale v rozumu věrou, jak bylo řečeno svrchu. A tudíž je nutné říci, že anděl před utvrzením měl víru a podobně člověk před hříchem.

Avšak je třeba ještě uvážiti, že u předmětu víry je něco jakoby tvarového, totiž první pravda, jsoucí nad veškerým přirozeným poznáním tvorstva, a něco hmotného, jako to, k čemu přisvědčíme, lnouce k první pravdě Vzhledem tedy k prvnímu z nich obecně je víra u všech, co mají poznání o Bohu, dokud ještě nedosáhli budoucí blaženosti a lnou k první pravdě. Ale vzhledem k tomu, co se předkládá k věření hmotně, jeden věří něco, co jiný jasně ví, i v přítomném stavu, jak bylo řečeno svrchu. A podle toho se také může říci, že anděl před utvrzením a člověk před hříchem poznali něco o božských tajemstvích jasným poznáním, co můžeme nyní poznávati jenom věřením.

K prvnímu se tedy musí říci, že, třebas výroky Hugona od svatého Viktora jsou učitelské a nemají síly autority, přece se může říci, že nazírání, jež odstraňuje nutnost víry, je nazírání vlasti, jímž se nadpřirozená pravda vidí skrze bytnost. Ale tohoto nazírání neměl anděl před utvrzením, ani člověk před hříchem. Ale jejich nazírání bylo vyšší než naše, skrze něž, přistupujíce k Bohu z větší blízkosti, mohli jasně poznávati o božských účincích a tajemstvích více než my můžeme. Pročež nebylo v nich víry, kterou by tak hledali vzdáleného Boha, jako my jej hledáme. Neboť byl jim světlem moudrosti více přítomný, než je nám; ač ani jim nebyl tak přítomný, jako je blaženým skrze světlo slávy.

K druhému se musí říci, že v době prvotního stavu člověkova nebo andělova nebylo temnoty viny nebo trestu. *accedentem ad Deum oportet credere*. Sed Angelus et homo in sui prima conditione erant in statu accedendi ad Deum. Ergo fide indigebant.

II-II q. 5 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt quod in Angelis ante confirmationem et lapsum, et in homine ante peccatum, non fuit fides, propter manifestam contemplationem quae tunc erat de rebus divinis. Sed cum fides sit argumentum non apparentium, secundum apostolum; et per fidem credantur ea quae non videntur, ut Augustinus dicit, illa sola manifestatio excludit fidei rationem per quam redditur apparens vel visum id de quo principaliter est fides. Principale autem obiectum fidei est veritas prima, cuius visio beatos facit et fidei succedit. Cum igitur Angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum, non habuit illam beatitudinem qua Deus per essentiam videtur; manifestum est quod non habuit sic manifestam cognitionem quod excluderetur ratio fidei. Unde quod non habuit fidem, hoc esse non potuit nisi quod penitus ei erat ignotum illud de quo est fides. Et si homo et Angelus fuerunt creati in puris naturalibus, ut quidam dicunt, forte posset teneri quod fides non fuit in Angelo ante confirmationem nec in homine ante peccatum, cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo non solum hominis, sed etiam Angeli. Sed quia in primo iam diximus quod homo et Angelus creati sunt cum dono gratiae, ideo necesse est dicere quod per gratiam acceptam et nondum consummatam fuerit in eis inchoatio quaedam speratae beatitudinis, quae quidem inchoatur in voluntate per spem et caritatem, sed in intellectu per fidem, ut supra dictum est. Et ideo necesse est dicere quod Angelus ante confirmationem habuerat fidem, et similiter homo ante peccatum. Sed tamen considerandum est quod in obiecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae existens; et aliquid materiale, sicut id cui assentimus inhaerendo primae veritati. Quantum ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta, inhaerendo primae veritati. Sed quantum ad ea quae materialiter credenda proponuntur, quaedam sunt credita ab uno quae sunt manifeste scita ab alio, etiam in statu praesenti, ut supra dictum est. Et secundum hoc etiam potest dici quod Angelus ante confirmationem et homo ante peccatum quaedam de divinis mysteriis manifesta cognitione cognoverunt quae nunc non possumus cognoscere nisi credendo.

II-II q. 5 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis dicta Hugonis de sancto Victore magistralia sint et robur auctoritatis non habeant, tamen potest dici quod contemplatio quae tollit necessitatem fidei est contemplatio patriae, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit Angelus ante confirmationem nec homo ante peccatum. Sed eorum contemplatio erat altior quam nostra, per quam, magis de propinquo accedentes ad Deum, plura manifeste cognoscere poterant de divinis effectibus et mysteriis quam nos possumus. Unde non inerat eis fides qua ita quaerereturDeus absens sicut a nobis quaeritur. Erat enim eis magis praesens per lumen sapientiae quam sit nobis, licet nec eis esset ita praesens sicut est beatis per lumen gloriae.

II-II q. 5 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod in statu primae conditionis

Byla však v rozumu lidském a andělském jakási přirozená temnota, pokud každý tvor je temný, přirovnán k nesmírnosti božského světla. A taková temnota stačí k rázu víry.

K třetímu se musí říci, že v době prvotního stavu nebylo naslouchání člověku zevně mluvícímu, nýbrž Bohu uvnitř vnukajícímu, jako i proroci slyšeli, podle onoho Žalm.: "Budu naslouchati, co mi řekne Hospodin Bůh."

V.2. Zda v ďáblech je víra.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v ďáblech není víry. Neboť praví Augustin v knize o Předurč. Svat., že "víra spočívá ve vůli věřících". Ta vůle však je dobrá, jíž chce kdo věřiti Bohu. Poněvadž tudíž u ďáblů není nějaké uvážené dobré vůle, jak bylo řečeno v Prvním, zdá se, že v ďáblech není víry.

Mimo to víra jest jakýmsi darem božské milosti, podle onoho Efes. 2: "Milostí spaseni jste věrou: neboť Boží je to dar." Avšak ďáblové hříchem ztratili dary darmo dané, jak se praví v Glosse k onomu Oseášovu 3: "Oni vzhlédají k bohům cizím a milují koláče z vinných hroznů." Tedy nezůstala v ďáblech víra po hříchu.

Mimo to se zdá, že nevěra je těžším mezi hříchy, jak je patrné z Augustina k onomu Jan. 15: "Kdybych byl nepřišel a jim nemluvil, neměli by hříchu; nyní však nemají výmluvy ze svého hříchu." Ale u některých lidí je hřích nevěry. Kdyby tudíž byla víra v ďáblech, byl by hřích některých lidí těžší než hřích ďáblů. A to se zdá býti nevhodným. Není tedy v ďáblech víry.

Avšak proti jest, co se praví Jak. 2: "Ďáblové věří a třesou se."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno svrchu, rozum věřícího souhlasí s věcí věřenou, nikoli že by ji viděl buď o sobě nebo rozložením na první zásady samy sebou viděné, nýbrž pro rozkaz vůle. Že pak vůle hýbá rozumem k přisvědčení, může se státi ze dvojího. Jedním způsobem ze vztahu vůle k dobru, a tak věřiti je úkon chvalitebný. Jiným způsobem, že rozum je přesvědčován k tomu, aby soudil, že je třeba věřiti tomu, co se praví, třebas nebyl přesvědčen samozřejmostí věci. Jako kdyby některý prorok předpovídal jménem Páně, že se něco stane, a užil zázraku, křise mrtvého, z tohoto zázraku byl by přesvědčen rozum vidoucího, aby jasně poznal, že to mluví Bůh, jenž nelže, byť ona budoucnost, jež se předpovídá, nebyla v sobě samozřejmá, pročež by se nerušil ráz víry. Musí se tedy říci, že u Kristových věřících se chválí víra podle prvního způsobu. A podle tohoto není v ďáblech, nýbrž pouze druhým způsobem. Vidí totiž mnoho jasných známek, z nichž postřehují, že učení církve je od Boha, ačkoli sami nevidí věci samé, jimž církev učí, třebas, že Bůh je trojjediný a jeden nebo něco takového.

hominis vel Angeli non erat obscuritas culpae vel poenae. Inerat tamen intellectui hominis et Angeli quaedam obscuritas naturalis, secundum quod omnis creatura tenebra est comparata immensitati divini luminis. Et talis obscuritas sufficit ad fidei rationem.

II-II q. 5 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod in statu primae conditionis non erat auditus ab homine exterius loquente, sed a Deo interius inspirante, sicut et prophetae audiebant, secundum illud Psalm., *audiam quid loquatur in me dominus Deus*.

2. Utrum daemones habeant fidem.

II-II q. 5 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Daemonibus non sit fides. Dicit enim Augustinus, in libro de Praed. Sanct., quod *fides consistit in credentium voluntate*. Haec autem voluntas bona est qua quis vult credere Deo. Cum igitur in Daemonibus non sit aliqua voluntas deliberata bona, ut in primo dictum est, videtur quod in Daemonibus non sit fides.

II-II q. 5 a. 2 arg. 2

Praeterea, fides est quoddam donum divinae gratiae, secundum illud Ephes. II, *gratia estis salvati per fidem, donum enim Dei est*. Sed Daemones dona gratuita amiserunt per peccatum, ut dicitur in Glossa, super illud Osee III, *ipsi respiciunt ad deos alienos, et diligunt vinacia uvarum*. Ergo fides in Daemonibus post peccatum non remansit.

II-II q. 5 a. 2 arg. 3

Praeterea, infidelitas videtur esse gravius inter peccata, ut patet per Augustinum, super illud Ioan. XV, *si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent, nunc autem excusationem non habent de peccato suo*. Sed in quibusdam hominibus est peccatum infidelitatis. Si igitur fides esset in Daemonibus, aliquorum hominum peccatum esset gravius peccato Daemonum. Quod videtur esse inconveniens. Non ergo fides est in Daemonibus.

II-II q. 5 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iac. II, *Daemones credunt et contremiscunt*.

II-II q. 5 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, intellectus credentis assentit rei creditae non quia ipsam videat vel secundum se vel per resolutionem ad primaprincipia per se visa, sed propter imperium voluntatis. Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum potest contingere ex duobus. Uno modo, ex ordine voluntatis ad bonum, et sic credere est actus laudabilis. Alio modo, quia intellectus convincitur ad hoc quod iudicet esse credendum his quae dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei. Sicut si aliquis propheta praenuntiaret in sermone domini aliquid futurum, et adhiberet signum mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, qui non mentitur; licet illud futurum quod praedicitur in se evidens non esset, unde ratio fidei non tolleretur. Dicendum est ergo quod in fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum. Et secundum hoc non est in Daemonibus, sed solum secundo modo. Vident enim multa manifesta indicia ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiae esse a Deo; quamvis ipsi res ipsas quas Ecclesia docet non videant, puta Deum esse trinum et unum, vel aliquid huiusmodi.

K prvnímu se tedy musí říci, že víra ďáblů je jaksi vynucena ze samozřejmosti znamení. A tudíž nepatří k chvále jejich vůle, že věří.

K druhému se musí říci, že víra, jež je darem milosti, nakloňuje člověka k věření podle jakéhosi citu pro dobro, byť byla netvárná. Pročež víra, jež je v ďáblech, není darem milosti, nýbrž jsou spíše nuceni k věření z bystrosti přirozeného rozumu.

K třetímu se musí říci, že právě to se nelíbí ďáblům, že znamení víry jsou tak samozřejmá, že jsou jimi nuceni věřiti. A tudíž v ničem se neumenšuje jejich zloba tím, že věří.

V.3. Zda bludař, jenž nevěří v jeden článek víry, může míti víru netvárnou o jiných článcích.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že bludař, jenž nevěří jeden článek víry, může míti víru netvárnou o jiných článcích. Neboť přirozený rozum bludařův není mocnější než rozum katolíkův. Ale rozum katolíka potřebuje podporování darem víry k věření kteréhokoli článku víry. Tedy se zdá, že ani bludaři nemohou věřiti některé články bez daru víry netvárné.

Mimo to, jako víra obsahuje mnoho článků víry, tak jedna věda, třeba geometrie, obsahuje mnoho závěrů. Ale některý člověk může míti znalost geometrie stran některých geometrických závěrů, neznaje jiných. Tedy některý člověk může míti víru o některých článcích víry, nevěře jiné.

Mimo to, jako člověk je poslušný Boha při věření článků víry, tak také při zachovávání přikázání zákona. Ale člověk může býti poslušný v některých přikázáních a nikoli v jiných. Tedy může míti víru o některých článcích a nikoli o jiných.

Avšak proti, jako smrtelný hřích se protiví lásce, tak nevěřiti jeden článek se protiví víře. Ale láska nezůstává v člověku po jediném smrtelném hříchu. Tedy ani víra, když nevěří jeden článek víry.

Odpovídám: Musí se říci, že bludař, jenž nevěří jeden článek víry, nemá zběhlosti víry ani utvářené ani netvárné. A důvodem toho je, že druh kterékoli zběhlosti závisí na tvarovém rázu předmětu, po jehož odstranění druh zběhlosti nemůže trvati. Avšak tvarovým předmětem víry je první pravda, podle toho, jak je objasňována ve svatých Písmech a nauce církve. Pročež kdokoli nepřilne k nauce církve, jakožto k neomylnému a božskému pravidlu, jež vychází z první pravdy, objasněné ve svatých Písmech, ten nemá zběhlosti víry, nýbrž toho, co jest víry, se drží jiným způsobem než věrou. Jako když někdo myslí drží nějaký závěr, nepoznávaje prostředek onoho důkazu, je jasné, že nemá o něm vědění, nýbrž pouze mínění.

Je pak jasné, že ten, kdo lne k nauce církve jako k neomylnému pravidlu, souhlasí se vším, čemu církev učí.

II-II q. 5 a. 2 ad 1

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

II-II q. 5 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod fides quae est donum gratiae inclinat hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiam si sit informis. Unde fides quae est in Daemonibus non est donum gratiae; sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus.

II-II q. 5 a. 2 ad 3

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

3. Utrum haeretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis.

II-II q. 5 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod haereticus qui discredit unum articulum fidei possit habere fidem informem de aliis articulis. Non enim intellectus naturalis haeretici est potentior quam intellectus Catholici. Sed intellectus Catholici indiget adiuvari, ad credendum quemcumque articulum fidei, dono fidei. Ergo videtur quod nec haeretici aliquos articulos credere possint sine dono fidei informis.

II-II q. 5 a. 3 arg. 2

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

II-II q. 5 a. 3 arg. 3

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

II-II q. 5 a. 3 s. c.

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

II-II q. 5 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod haereticus qui discredit unum articulum fidei non habet habitum fidei neque formatae neque informis. Cuius ratio est quia species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti, qua sublata, species habitus remanere non potest. Formale autem obiectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae. Unde quicumque non inhaeret, sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei, sed ea quae sunt fidei alio modo tenet quam per fidem. Sicut si aliquis teneat mente aliquam conclusionem non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est quod non habet eius scientiam, sed opinionem solum.

Jinak, jestliže z toho, čemu církev učí, podrží, co chce, a co chce, nedrží, nelne již k nauce církve jako k neomylnému pravidlu, nýbrž k vlastní vůli. A tak je zjevné, že bludař, jenž zatvrzele nevěří jeden článek, není ochoten následovati ve všem nauky církve (jestliže totiž nikoli zatvrzele, není už bludařem, nýbrž pouze mýlícím se). Pročež je jasné, že takový bludař v jednom článku nemá víry o jiných článcích, nýbrž jakési mínění podle vlastní vůle.

K prvnímu se tedy musí říci, že jiné články víry, v nichž bludař nebloudí, nedrží tím způsobem, jako je drží věřící, totiž lna prostě k první pravdě, k čemuž člověk potřebuje podporování zběhlostí víry, nýbrž to, co jest víry, drží vlastní vůlí a úsudkem.

K druhému se musí říci, že v různých závěrech jedné vědy jsou různé prostředky, jimiž se dokazují, z nichž jeden lze poznati bez druhého. A tudíž člověk může věděti některé závěry jedné vědy při neznalosti jiných. Avšak ke všem článkům víry lne víra pro jeden prostředek, totiž pro první pravdu, předloženou nám v Písmech, zdravě chápaných podle učení církve. A tudíž, kdo se uchýlí od tohoto prostředku, postrádá úplně víry.

K třetímu se musí říci, že různá přikázání zákona se mohou odnášeti buď k různým nejbližším pohnutkám, a tak lze zachovávati jedno bez druhého. Nebo k jedné první pohnutce, jež jest dokonale poslouchati Boha, od níž se uchýlí, kdokoli překročí jedno přikázání, podle onoho Jak. 2: "Kdo se prohřešuje v jednom, stal se vinným všemi."

V.4. Zda víra může býti větší v jednom než v druhém.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že víra nemůže býti větší v jednom než v druhém. Neboťličnost zběhlosti se pozoruje podle předmětu. Ale kdokoli má víru, věří vše, co jest víry, protože kdo upouští od jednoho, úplně ztrácí víru, jak bylo řečeno svrchu. Tedy se zdá, že víra nemůže býti větší u jednoho než u druhého.

Mimo to věci, jež jsou na vrcholu, nepřijímají více ani méně. Ale obsah víry je na vrcholu, neboť se vyžaduje k víře, aby člověk lnul k první pravdě nade všecko. Tedy víra nepřijímá více a méně

Mimo to, tak se má víra v poznání darmo daném, jako rozum zásad v poznání přirozeném, protože články víry jsou první zásady darmo daného poznání, jak je patrné z řečeného. Ale rozum zásad se shledává stejně u všech lidí. Tedy i víra se shledává stejně u všech věřících.

Avšak proti, kdekoli se shledá malé a velké, tam se shledá větší a menší. Ale ve víře se shledá velké a malé, neboť praví Pán Petrovi, Mat. 14: "Malověrný, proč jsi pochyboval?" A ženě pravil, Mat. 15: "Ženo, veliká je víra

Manifestum est autem quod ille qui inhaeret doctrinae Ecclesiae tanquam infallibili regulae, omnibus assentit quae Ecclesia docet. Alioquin, si de his quae Ecclesia docet quae vult tenet et quae vult non tenet, non iam inhaeret Ecclesiae doctrinae sicut infallibili regulae, sed propriae voluntati. Et sic manifestum est quod haereticus qui pertinaciter discredit unum articulum non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiae (si enim non pertinaciter, iam non est haereticus, sed solum errans). Unde manifestum est quod talis haereticus circa unum articulum fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quandam secundum propriam voluntatem.

II-II q. 5 a. 3 ad 1

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

II-II q. 5 a. 3 ad 2

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

II-II q. 5 a. 3 ad 3

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

4. Utrum udem habentium unus alio habeat maiorem udem.

II-II q. 5 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fides non possit esse maior in uno quam in alio. Quantitas enim habitus attenditur secundum obiecta. Sed quicumque habet fidem credit omnia quae sunt fidei, quia qui deficit ab uno totaliter amittit fidem, ut supra dictum est. Ergo videtur quod fides non possit esse maior in uno quam in alio.

II-II q. 5 a. 4 arg. 2

Praeterea, ea quae sunt in summo non recipiunt magis neque minus. Sed ratio fidei est in summo, requiritur enim ad fidem quod homo inhaereat primae veritati super omnia. Ergo fides non recipit magis et minus.

II-II q. 5 a. 4 arg. 3

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

II-II q. 5 a. 4 s. c.

Sed contra, ubicumque invenitur parvum et magnum, ibi invenitur maius et minus. Sed in fide invenitur magnum et parvum, dicit enim dominus Petro, Matth. XIV, *modicae tvá." Tedy víra může býti větší v jednom než v druhém.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno svrchu, ličnost zběhlosti lze pozorovati ze dvou: jedním způsobem z předmětu, druhým způsobem podle účasti podmětu. O předmětu víry pak lze uvažovati dvojím způsobem: jedním způsobem podle tvarového rázu, jiným způsobem podle toho, co se hmotně předkládá k věření. Ale tvarový předmět víry je jeden a jednoduchý, totiž první pravda, jak bylo řečeno svrchu. Pročež s této stránky se víra nerůzní ve věřících, nýbrž jest jedna druhově ve všech, jak bylo řečeno svrchu. Ale těch, jež se hmotně předkládají k věření, je více, a lze je bráti více nebo méně výslovně A podle toho může jeden člověk více věřiti výslovně než jiný. A tak může býti u jednoho větší víra podle větší vyslovenosti víry.

Jestliže se však uvažuje o víře podle účasti podmětu, stává se to dvojmo. Neboť úkon víry vychází i z rozumu i z vůle, jak bylo řečeno svrchu. Lze tedy říci, že víra je v někom větší jedním způsobem se strany rozumu, pro větší jistotu a pevnost; jiným způsobem se strany vůle, pro větší ochotu či zbožnost nebo důvěru.

K prvnímu se tedy musí říci, že ten, kdo zatvrzele nevěří něco z toho, co je obsaženo ve víře, nemá zběhlosti víry, kterou však má ten, jenž věří všecko nikoli vysloveně, je však ochoten všecko věřiti. A podle toho se strany předmětu jeden má větší víru než druhý, pokud více věří vysloveně, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že je v povaze víry, aby se první pravdě dávala přede všemi přednost. Ale z těch, kteří ji dávají přede všemi přednost, někteří se jí podrobují jistěji a zbožněji než jiní. A podle toho je víra větší v jednom než v jiném.

K třetímu se musí říci, že rozum zásad následuje samu přirozenost lidskou, jež se shledává stejně ve všech. Ale víra následuje dar milosti, jenž není stejně ve všech, jak bylo řečeno svrchu. Pročež není týž důvod. - A přece podle větší vnímavosti rozumu jeden poznává více sílu zásad než druhý.

VI. O příčině víry.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Nato je třeba uvažovati o příčině víry.

A o tom jsou dvě otázky.

1. Zda víra je člověku vlita od Boha.

2. Zda víra netvárná je darem.

VI.1. Zda víra je člověku od Boha vlita.

Při první se postupuje takto: Zdá se , že víra není vlita člověku od Boha. Neboť praví Augustin, XIV. o Troj., že "věděním se v nás víra rodí, živí, obhajuje a síli". Ale to, co se v nás rodí věděním, se zdá spíše získané než vlité. Tedy se zdá, že víra není v nás z božského vlití.

fidei, quare dubitasti? Et mulieri dixit, Matth. XV, *mulier, magna est fides tua*. Ergo fides potest esse maior in uno quam in alio.

II-II q. 5 a. 4 co.

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

II-II q. 5 a. 4 ad 1

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

II-II q. 5 a. 4 ad 2

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

II-II q. 5 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod intellectus principiorum consequitur ipsam naturam humanam, quae aequaliter in omnibus invenitur. Sed fides consequitur donum gratiae, quod non est aequaliter in omnibus, ut supra dictum est. Unde non est eadem ratio. Et tamen secundum maiorem capacitatem intellectus, unus magis cognoscit virtutem principiorum quam alius.

6. De habitu fidei quantum ad eius causam.

Prooemium

II-II q. 6 pr.

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

1. Utrum fides sit homini infusa a Deo.

II-II q. 6 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fides non sit homini infusa a Deo. Dicit enim Augustinus, XIV de Trin., quod *per scientiam gignitur in nobis fides, nutritur, defenditur et roboratur*. Sed ea quae per scientiam in nobis

Mimo to, ono, k čemu člověk dospívá slyšením a viděním, zdá se získané od člověka. Ale člověk dospívá k věření i viděním zázraků i slyšením nauky víry; neboť se praví Jan 4: "Poznal tedy otec, že to byla ona hodina, ve které mu řekl Ježíš: Syn tvůj jest živ. I uvěřil sám i celý dům jeho." A Řím. 10 se praví, že "víra je ze slyšení". Tedy člověk má víru jakožto získanou.

Mimo to, co spočívá ve vůli člověka, může člověk získati. Ale "víra spočívá ve vůli věřících", jak praví Augustin v knize o Předurč. Svat. Tedy víra může býti získána od člověka.

Avšak proti jest, co se praví Efes. 2: "Milostí spaseni jste věrou, a to nikoli ze sebe, aby se nikdo nechlubil; neboť Boží je to dar."

Odpovídám: Musí se říci, že k víře se vyžaduje dvojí. Jedním z nich jest, aby se uvěřitelné člověku předložilo; což se vyžaduje k tomu, aby člověk něco výslovně věřil. Druhé pak, co se vyžaduje k víře, je přisvědčení věřícího k tomu, co se předkládá. Vzhledem tudíž k prvnímu z toho je nutné, aby víra byla od Boha. Neboť věci víry převyšují lidský rozum, pročež nespadají pod nazírání člověkovo, leč když Bůh je zjeví. Ale některým jsou zjevovány bezprostředně Bohem, jako byly zjeveny Apoštolům a prorokům; některým pak se předkládají od Boha, posílajícího hlasatele víry, podle onoho Řím. 10: "Kterak budou kázati, nebudou-li poslání?"

Vzhledem pak ke druhému, totiž k přisvědčení člověka k věcem víry, lze uvažovat o dvojí příčině. A to o jedné zevně navádějící, jako spatřený zázrak nebo přesvědčování člověka, nabádajícího k víře. A žádné z obou není dostatečnou příčinou; neboť z vidoucích jeden a týž zázrak a slyšících totéž kázání, někteří věří a někteří nevěří. A tudíž je třeba uvésti jinou příčinu vnitřní, jež hýbá člověkem uvnitř k přisvědčení k věcem víry. Jako takovou příčinu pak uváděli pelagiáni pouhé svobodné rozhodování člověka; a proto říkali, že začátek víry je z nás, pokud totiž z nás jest, že jsme ochotni přisvědčiti k věcem víry; ale dokonání víry je od Boha, jímž se nám předkládá to, co máme věřiti. Ale to je nesprávné. Protože, když člověk, přisvědčiv k věcem víry, je povýšen nad svoji přirozenost, je dlužno, aby to bylo v něm z nadpřirozeného prvku uvnitř hýbajícího, jímž jest Bůh. A tudíž víra vzhledem k přisvědčení, jež je hlavním úkonem víry, je od Boha, uvnitř hýbajícího skrze milost.

K prvnímu se tedy musí říci, že věděním se rodí a živí víra na způsob vnějšího přesvědčování, jež se děje nějakou vědou. Ale hlavní a vlastní příčinou víry je to, co uvnitř hýbá k přisvědčení.

K druhému se musí říci, že také onen důvod vychází z příčiny, předkládající zevně to, co jest víry, nebo k věření přesvědčující buď slovem nebo skutkem.

K třetímu se musí říci, že věřiti spočívá sice ve vůli

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

II-II q. 6 a. 1 arg. 2

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

II-II q. 6 a. 1 arg. 3

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

II-II q. 6 a. 1 s. c.

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

II-II q. 6 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur, quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicite credat. Aliud autem quod ad fidem requiritur est assensus credentis ad ea quae proponuntur. Quantum igitur ad primum horum, necesse est quod fides sit a Deo. Ea enim quae sunt fidei excedunt rationem humanam, unde non cadunt in contemplatione hominis nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediate a Deo, sicut sunt revelata apostolis et prophetis, quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei praedicatores, secundum illud Rom. X, *quomodo praedicabunt nisi mittantur?* Quantum vero ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea quae sunt fidei, potest considerari duplex causa. Una quidem exterius inducens, sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem. Quorum neutrum est sufficiens causa, videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eandem praedicationem, quidam credunt et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his quae sunt fidei. Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis, et propter hoc dicebant quod initium fidei est ex nobis, inquantum scilicet ex nobis est quod parati sumus ad assentiendum his quae sunt fidei; sed consummatio fidei est a Deo, per quem nobis proponuntur ea quae credere debemus. Sed hoc est falsum. Quia cum homo, assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam.

II-II q. 6 a. 1 ad 1

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

II-II q. 6 a. 1 ad 2

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

II-II q. 6 a. 1 ad 3

věřících, ale je dlužno, aby lidská vůle byla připravena Bohem skrze milost k tomu, aby byla povýšena k tomu, co je nad přirozeností, jak bylo řečeno svrchu.

VI.2. Zda víra netvárná je darem Božím.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že víra netvárná není darem Božím. Neboť praví se Deut. 32, že "Boží díla jsou dokonalá". Avšak víra netvárná je něco nedokonalého. Tedy víra netvárná není dílem Božím.

Mimo to, jako skutek se nazývá znetvořeným proto, že postrádá náležitého tvaru, tak také víra se nazývá netvárnou proto, že postrádá náležitého tvaru. Ale znetvořený skutek hříchu není od Boha, jak bylo řečeno svrchu. Tedy ani také víra netvárná není od Boha.

Mimo to, cokoli Bůh uzdravuje, úplně uzdravuje; neboť se praví Jan 7: "Přijímá-li člověk obřízku v sobotu, aby se nerušil zákon Mojžíšův, na mne se horšíte, že jsem celého člověka uzdravil v sobotu." Ale věrou se člověk uzdravuje z nevěry. Kdokoli tedy dostává od Boha dar víry, zároveň se uzdravuje ode všech hříchů. Ale to se děje pouze věrou utvářenou. Tedy jedině víra utvářená je darem Božím. Nikoli tedy víra netvárná.

Avšak proti jest, co jedna Glossa praví I. Kor. 13, že "víra, která je bez lásky, je darem Božím". Ale víra, která je bez lásky, je víra netvárná. Tedy víra netvárná je darem Božím.

Odpovídám: Musí se říci, že netvárnost jest jakýmsi postrádáním. Jest pak třeba uvážiti, že postrádání patří někdy k povaze druhu, někdy však nikoli, nýbrž přistupuje k věci, mající již vlastní druh. Jako postrádání náležité souměrnosti šťav je v povaze druhu samé nemoci; temnota však není v povaze druhu samotného průsvitného tělesa, nýbrž přistupuje k němu. Poněvadž tudíž, když se označuje příčina nějaké věci, rozumí se, že se označuje její příčina, pokud je ve vlastním druhu, proto, co není příčinou postrádání, nemůže se nazvati příčinou oné věci, k níž se vztahuje postrádání, jako co je v povaze jejího druhu; neboť nemůže se nazvati příčinou choroby, co není příčinou nesouladu šťav. Může se však říci o něčem, že je to příčina průsvitného tělesa, byť to nebyla příčina temnosti, jež není v povaze druhu průsvitného tělesa. Avšak netvárnost víry nepatří k povaze druhu samé víry, poněvadž víra se zove netvárnou pro nedostatek jakéhosi vnějšího tvaru, jak bylo řečeno. A tudíž to je příčinou víry netvárné, co je příčinou víry prostě řečené. To pak je Bůh, jak bylo řečeno. Pročež zbývá, že víra netvárná je darem Božím.

K prvnímu se tedy musí říci, že víra netvárná, třebas není dokonalá jednoduše dokonalostí ctnosti, je přece dokonalá jakousi dokonalostí, jež stačí k rázu víry.

K druhému se musí říci, že znetvořenost skutku je v povaze druhu samotného skutku, pokud je skutkem mravním, jak bylo řečeno svrchu; nazývá se totiž skutek znetvořeným postrádáním vnitřního tvaru, jenž jest náležitou souměrností okolností skutku. A tudíž se nemůže nazvati příčinou

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

2. Utrum fides informis sit donum.

II-II q. 6 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fides informis non sit donum Dei. Dicitur enim Deut. XXXII, quod Dei perfecta sunt opera. Fides autem informis est quiddam imperfectum. Ergo fides informis non est opus Dei.

II-II q. 6 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut actus dicitur deformis propter hoc quod caret debita forma, ita etiam fides dicitur informis propter hoc quod caret debita forma. Sed actus deformis peccati non est a Deo, ut supra dictum est. Ergo neque etiam fides informis est a Deo.

II-II q. 6 a. 2 arg. 3

Praeterea, quaecumque Deus sanat totaliter sanat, dicitur enim Ioan. VII, *si circumcisionem accipit homo in sabbato ut non solvatur lex Moysi, mihi indignamini quia totum hominem salvum feci in sabbato*. Sed per fidem homo sanatur ab infidelitate. Quicumque ergo donum fidei a Deo accipit simul sanatur ab omnibus peccatis. Sed hoc non fit nisi per fidem formatam. Ergo sola fides formata est donum Dei. Non ergo fides informis.

II-II q. 6 a. 2 s. c.

Sed contra est quod quaedam Glossa dicit, I ad Cor. XIII, quod *fides quae est sine caritate est donum Dei*. Sed fides quae est sine caritate est fides informis. Ergo fides informis est donum Dei.

II-II q. 6 a. 2 co.

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

II-II q. 6 a. 2 ad 1

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

II-II q. 6 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus secundum quod est actus moralis, ut supra dictum est, dicitur enim actus deformis

znetvořeného skutku Bůh, jenž není příčinou znetvořenosti, třebas byl příčinou skutku, pokud je skutkem.

Nebo se musí říci, že znetvořenost nejenom přináší postrádání náležitého tvaru, nýbrž též protikladné uzpůsobení. Pročež znetvořenost se má k úkonu jako nepravda k víře. A tudíž jako úkon znetvořený není od Boha, tak ani nějaká nesprávná víra. A jako víra netvárná je od Boha, tak také skutky, jež jsou rodově dobré, byť nebyly utvářené láskou, jako se obyčejně stává u hříšníků.

K třetímu se musí říci, že ten, kdo dostává od Boha víru bez lásky, není prostě uzdraven od nevěry, protože se neodstraňuje vina předcházející nevěry; ale uzdravuje se z části, že totiž ustává od takového hříchu. To pak se stává často, že někdo ustává od jednoho úkonu hříšného, když Bůh sám to v něm působí, neustává však od páchání jiného hříchu. kdy mu to vnuká jeho vlastní nepravost. A tímto způsobem se dává někdy od Boha člověku, aby věřil, nedává se mu však dar lásky; jako také se některým dává bez lásky dar proroctví nebo něco podobného.

VII. O účincích víry.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Nato je třeba uvažovati o účincích víry.

A o tom jsou dvě otázky.

1. Zda bázeň je účinkem víry.

2. Zda očista srdce je účinkem víry.

VII.1. Zda bázeň je účinkem víry.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že bázeň není účinkem víry. Neboť účinek nepředchází příčiny. Ale bázeň předchází víru; praví se totiž Eccli. 2: "Kdo se bojíte Boha; věřte mu." Tedy bázeň není účinkem víry.

Mimo to, totéž není příčinou protiv. Ale bázeň a naděje jsou protivy, jak bylo řečeno svrchu; "víra pak plodí naději", jak se praví v Glosse, Mat. 1. Tedy není příčinou bázně

Mimo to protivné není příčinou protivného. Ale předmět víry jest jakési dobro, jež jest první pravda; předmět pak bázně je zlo, jak bylo řečeno svrchu. Skutky pak mají druh z předmětů, podle svrchu řečeného. Tedy víra není příčinou bázně.

Avšak proti jest, co se praví Jak. 2: "Ďáblové věří a třesou se."

Odpovídám: Musí se říci, že bázeň je jakési hnutí žádostivé síly, jak bylo řečeno svrchu. Ale počátkem všech žádostivých hnutí je dobro nebo zlo vnímané. Pročež je dlužno, aby počátkem bázně a všech žádostivých hnutí bylo nějaké vnímání. Věrou však se v nás děje jakési vnímání o některých zlech trestů, jež se podle Božího soudu ukládají; a tímto způsobem je víra příčinou bázně, jíž se někdo bojí, že bude od Boha trestán, což je bázeň otrocká. Je také příčinou bázně synovské, jíž se někdo bojí, že bude odloučen od Boha, nebo jíž se někdo ostýchá přirovnávati

per privationem formae intrinsecae, quae est debita commensuratio circumstantiarum actus. Et ideo non potest dici causa actus deformis Deus, qui non est causa deformitatis, licet sit causa actus inquantum est actus. Vel dicendum quod deformitas non solum importat privationem debitae formae, sed etiam contrariam dispositionem. Unde deformitas se habet ad actum sicut falsitas ad fidem. Et ideo sicut actus deformis non est a Deo, ita nec aliqua fides falsa. Et sicut fides informis est a Deo, ita etiam actus qui sunt boni ex genere, quamvis non sint caritate formati, sicut plerumque in peccatoribus contingit.

II-II q. 6 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui accipit a Deo fidem absque caritate non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa praecedentis infidelitatis, sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato. Hoc autem frequenter contingit, quod aliquis desistit ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati non desistit, propria iniquitate suggerente. Et per hunc modum datur aliquando a Deo homini quod credat, non tamen datur ei caritatis donum, sicut etiam aliquibus absque caritate datur donum prophetiae vel aliquid simile.

7. De ipsa fide quantum ad suos etiectus.

Prooemium

II-II q. 7 pr.

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

1. Utrum timor sit effectus fidei.

II-II q. 7 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non sit effectus fidei. Effectus enim non praecedit causam. Sed timor praecedit fidem, dicitur enim Eccli. II, *qui timetis Deum, credite illi*. Ergo timor non est effectus fidei.

II-II q. 7 a. 1 arg. 2

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

II-II q. 7 a. 1 arg. 3

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

II-II q. 7 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iac. II, *Daemones credunt et contremiscunt*.

II-II q. 7 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod timor est quidam motus appetitivae virtutis, ut supra dictum est. Omnium autem appetitivorum motuum principium est bonum vel malum apprehensum. Unde oportet quod timoris et omnium appetitivorum motuum sit principium aliqua apprehensio. Per fidem autem fit in nobis quaedam apprehensio de quibusdam malis poenalibus quae secundum divinum iudicium inferuntur, et per hunc modum fides est causa

se k Bohu, maje k němu úctu, pokud máme věrou to mínění o Bohu, že jest jakýmsi nesmírným a nejvyšším dobrem, od něhož se odloučiti jest nejhorší a jemuž chtíti se rovnati je špatné. Ale příčinou první bázně, totiž otrocké, je víra netvárná. Příčinou však druhé bázně, totiž synovské, je víra utvářená, jež láskou působí, že člověk k Bohu lne a jemu se podrobuje.

K prvnímu se tedy musí říci, že bázeň Boží nemůže všeobecně předcházeti víru, protože kdybychom jí vůbec neznali vzhledem k odměnám nebo trestům, o nichž jsme věrou poučováni, žádným způsobem bychom se ho nebáli. Ale s předpokladem víry o některých článcích víry, třebas o vznešenosti božské, následuje bázeň úcty, z níž následuje dále, že člověk podrobuje svůj rozum Bohu k věření všeho, co bylo Bohem zaslíbeno. Pročež tam následuje: "A nevezme za své odměna vaše."

K druhému se musí říci, že totéž podle protiv může býti příčinou protivných, ne však totéž podle téhož. Avšak víra plodí naději, podle toho, jak v nás působí mínění o odměnách, jež Bůh uděluje spravedlivým. Je však příčinou bázně, podle toho, jak v nás působí ocenění trestů, jež uloží hříšníkům.

K třetímu se musí říci, že předmětem víry prvním a tvarovým je dobro, jež jest první pravda. Ale hmotně se víře předkládají k věření také některá zla, třebas že je špatné nepodrobiti se Bohu nebo se od něho odloučiti, a že hříšníci budou snášeti od Boha zla trestů. A podle toho může býti víra příčinou bázně.

VII.2. Zda očista srdce je účinkem víry.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že očista srdce není účinkem víry. Neboť čistota srdce záleží zvláště v citu. Ale víra je v rozumu. Tedy víra nepůsobí očisty srdce.

Mimo to, co působí očistu srdce, nemůže býti zároveň s nečistotou. Ale víra může býti zároveň s nečistotou hříchu, jak je patrné u těch, kdo mají víru netvárnou. Tedy víra neočišťuje srdce.

Mimo to, kdyby víra nějakým způsobem očišťovala lidské srdce, očišťovala by nejvíce rozum člověka. Ale neočišťuje rozum od temnosti, poněvadž je poznáním záhadným. Tedy víra žádným způsobem neočišťuje srdce.

Avšak proti jest, co praví Petr, Skutk. 15: "Věrou očistiv srdce jejich."

Odpovídám: Musí se říci, že nečistota každé věci záleží v tom, že se směšuje s věcmi menší ceny; neboť neříká se o stříbru, že je nečisté z přimísení zlata, jímž se stává lepším, nýbrž z přimísení olova nebo cínu. Jest pak jasné, že rozumný tvor jest důstojnější než všichni tvorové časní a tělesní. A tudíž se stává nečistým z toho, že se láskou podrobuje časným. A od té nečistoty se očišťuje protivným

timoris quo quis timet a Deo puniri, qui est timor servilis. Est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari a Deo, vel quo quis refugit se Deo comparare reverendo ipsum; inquantum per fidem hanc existimationem habemus de Deo, quod sit quoddam immensum et altissimum bonum, a quo separari est pessimum et cui velle aequari est malum. Sed primi timoris, scilicet servilis, est causa fides informis. Sed secundi timoris, scilicet filialis, est causa fides formata, quae per caritatem facit hominem Deo inhaerere et ei subiici.

II-II q. 7 a. 1 ad 1

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

II-II q. 7 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod idem secundum contraria potest esse contrariorum causa, non autem idem secundum idem. Fides autem generat spem secundum quod facit nobis existimationem de praemiis quae Deus retribuit iustis. Est autem causa timoris secundum quod facit nobis aestimationem de poenis quas peccatoribus infliget.

II-II q. 7 a. 1 ad 3

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

2. Utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

II-II q. 7 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod purificatio cordis non sit effectus fidei. Puritas enim cordis praecipue in affectu consistit. Sed fides in intellectu est. Ergo fides non causat cordis purificationem.

II-II q. 7 a. 2 arg. 2

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

II-II q. 7 a. 2 arg. 3

Praeterea, si fides aliquo modo purificaret cor humanum, maxime purificaret hominis intellectum. Sed intellectum non purificat ab obscuritate, cum sit cognitio aenigmatica. Ergo fides nullo modo purificat cor.

II-II q. 7 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit Petrus, Act. XV, *fide purificans corda eorum*.

II-II q. 7 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod impuritas uniuscuiusque rei consistit in hoc quod rebus vilioribus immiscetur, non enim dicitur argentum esse impurum ex permixtione auri, per quam melius redditur, sed ex permixtione plumbi vel stanni. Manifestum est autem quod rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus et corporalibus creaturis.

pohybem, když totiž míří k tomu, co je nad ním, totiž k Bohu. A v tom pohybu prvním počátkem je víra; neboť "přistupující k Bohu musí věřiti", jak se praví Žid. 11. A tudíž prvním počátkem očisty srdce je víra, která, jestliže se zdokonalí utvářenou láskou, působí dokonalou očistu.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co je v rozumu, je počátkem toho, co je v citu, pokud totiž dobro pochopené hýbá citem.

K druhému se musí říci, že víra, i netvárná, odstraňuje jakousi nečistotu sobě opačnou, totiž nečistotu bludu, jež se přihází z toho, že lidský rozum nezřízeně lne k věcem nižším sebe, když totiž chce podle pojmů věcí smyslových měřiti božské. Ale když se utváří láskou, tu nestrpí u sebe žádné nečistoty, poněvadž "všecky chyby přikrývá láska", jak se praví Přísl. 10.

K třetímu se musí říci, že temnota víry se nevztahuje k nečistotě viny, nýbrž spíše k přirozenému nedostatku lidského rozumu, podle stavu přítomného života.

VIII. O daru rozumu.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Nato je třeba uvažovati o daru rozumu a vědění, jež odpovídají ctnosti víry. A o daru rozumu je osm otázek.

1. Zda rozum je darem Ducha svatého.
2. Zda může býti u téhož zároveň s věrou.
3. Zda rozum, jenž jest darem, je pouze badavý nebo též činorodý.
4. Zda všichni, kdo jsou v milosti, mají dar rozumu.
5. Zda se tento dar nalézá v některých bez milosti.
6. Jak se má dar rozumu k jiným darům.
7. O tom, co odpovídá tomuto daru v blahoslavenstvích.
8. O tom, co mu odpovídá v ovoci.

VIII.1. Zda rozum je darem Ducha svatého.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že rozum není darem Ducha svatého. Neboť dary darmo dané se rozlišují od darů přirozených; jsou jim totiž přidávány. Ale rozum jest jakousi přirozenou zběhlostí v duši, jíž se poznávají zásady přirozeně známé, jak je patrné v VI. Ethic. Tedy nemá se uváděti jako dar Ducha svatého.

Mimo to na božských darech se zúčastňují tvorové podle svého poměru a způsobu, jak je patrné z Diviše, v knize o Bož. Jmén. Ale způsob lidské přirozenosti jest, že nepoznává pravdu jednoduše, což patří k povaze rozumu, nýbrž postupně, což je vlastní umu, jak je patrné u Diviše, v VII. hl. o Bož. Jmén. Tedy poznání božské, jež se lidem dává, spíše se má zváti darem umu než rozumu.

Et ideo impura redditur ex hoc quod temporalibus se subiicit per amorem. A qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dum scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum. In quo quidem motu primum principium est fides, *accedentem enim ad Deum oportet credere*, ut dicitur Heb. XI. Et ideo primum principium purificationis cordis est fides, quae si perficiatur per caritatem formatam, perfectam purificationem causat.

II-II q. 7 a. 2 ad 1

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

II-II q. 7 a. 2 ad 2

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

II-II q. 7 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod obscuritas fidei non pertinet ad impuritatem culpae, sed magis ad naturalem defectum intellectus humani, secundum statum praesentis vitae.

8. De correspondentibus virtuti fidei. Et primo de dono intellectus.

Prooemium

II-II q. 8 pr.

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

1. Utrum intellectus sit donum Spiritus Sancti.

II-II q. 8 a. 1 arg. 1

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

II-II q. 8 a. 1 arg. 2

Praeterea, dona divina participantur a creaturis secundum earum proportionem et modum, ut patet per Dionysium, in libro de Div. Nom. Sed modus humanae naturae est ut non simpliciter veritatem cognoscat, quod pertinet ad rationem intellectus, sed discursive, quod est proprium rationis, ut patet per Dionysium, in VII cap. de Div. Nom. Ergo cognitio divina quae hominibus datur magis debet dici donum rationis quam intellectus.

Mimo to v mohutnostech duše se rozlišuje rozum proti vůli, jak je patrné v III. O duši. Ale žádný dar Ducha svatého se nenazývá vůlí. Tedy též žádný dar Ducha svatého se nemá nazývati rozumem.

Avšak proti jest, co se praví u Isaiáše 11: "Spočine na něm Duch Hospodinův, Duch moudrosti a rozumu."

Odpovídám: Musí se říci, že slovo rozum obsahuje jakési vnitřní poznání, neboť se říká rozuměti jako uvnitř čísti. A to je jasně patrné uvažujícím odlišnost rozumu a smyslu; neboť poznání smyslové se zabývá smyslnými vnějšími jakostmi, ale poznání rozumové proniká až k bytnosti věci, neboť předmětem rozumu je "co věc jest", jak se praví v III. O duši. Je pak mnoho rodů toho, co se skrývá uvnitř, k čemuž je dlužno, aby poznání lidské jakoby dovnitř proniklo. Neboť pod nahodilostmi se skrývá podstatná přirozenost věci, pod slovy se skrývají významy slov, pod podobenstvími a obrazy se skrývá naznačená pravda; také věci rozumové jakýmsi způsobem jsou vnitřní vzhledem k věcem smyslovým, jež se pociťují vně, a v příčinách se skrývají účinky a naopak. Pročež vzhledem k tomu všemu může se říkati rozum. Ale poněvadž poznání člověkovo začíná od smyslu, jako od vnějšího, je jasné, že čím je světlo rozumu silnější, tím více může proniknouti do vnitra. Ale přirozené světlo našeho rozumu je síly omezené, pročež může proniknouti jenom až k něčemu určitému. Potřebuje tudíž člověk nadpřirozeného světla, aby proniknl dále k poznání něčeho, co přirozeným světlem poznati nemůže. A ono nadpřirozené světlo člověku dané se nazývá darem rozumu.

K prvnímu se tedy musí říci, že přirozeným světlem nám daným ihned se poznávají některé obecné zásady, jež jsou přirozeně známé. Ale protože člověk je zařízen k nadpřirozené blaženosti, jako bylo řečeno svrchu, je nutné, aby člověk dospěl dále k něčemu vyššímu. A k tomu se vyžaduje dar rozumu.

K druhému se musí říci, že postup umu vždycky začíná od rozumu a končí se u rozumu; neboť rozumujeme vycházejíce z některých zásad rozumem viditelných, a postup umu se končí tenkrát, když dospíváme k tomu, že rozumíme onomu, co bylo dříve neznámé. Že tedy rozumujeme, vychází z nějakého předchozího rozumu. Ale dar milosti nevychází ze světla přirozenosti, nýbrž jest mu přidáván jako zdokonalující je. A tudíž to přidání se nenazývá umem, nýbrž spíše rozumem, protože tak se má přidané světlo k tomu, co je nám nadpřirozeně známé, jako se má přirozené světlo k tomu, co prvopočátečně poznáváme.

K třetímu se musí říci, že vůle vyjadřuje prostě hnutí žádostivé bez určování nějaké povýšenosti. Ale rozum vyjadřuje jakousi povýšenost poznání pronikajícího do vnitra. A tudíž nadpřirozený dar spíše se nazývá slovem rozum než slovem vůle.

II-II q. 8 a. 1 arg. 3

Praeterea, in potentiis animae intellectus contra voluntatem dividitur, ut patet in III de anima. Sed nullum donum spiritus sancti dicitur voluntas. Ergo etiam nullum donum spiritus sancti debet dici intellectus.

II-II q. 8 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae XI, *requiescet super eum spiritus domini, spiritus sapientiae et intellectus*.

II-II q. 8 a. 1 co.

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

II-II q. 8 a. 1 ad 1

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

II-II q. 8 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum, ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis, et tunc rationis discursus perficitur quando ad hoc pervenimus ut intelligamus illud quod prius erat ignotum. Quod ergo ratiocinamur ex aliquo praecedenti intellectu procedit. Donum autem gratiae non procedit ex lumine naturae, sed superadditur ei, quasi perficiens ipsum. Et ideo ista superadditio non dicitur ratio, sed magis intellectus, quia ita se habet lumen superadditum ad ea quae nobis supernaturaliter innotescunt sicut se habet lumen naturale ad ea quae primordialiter cognoscimus.

II-II q. 8 a. 1 ad 3

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

VIII.2. Zda dar rozumu může býti zároveň s věrou.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že dar rozumu není zároveň s věrou. Neboť praví Augustin v knize Osmdesátiti Otáz.: "To, co se rozumí, je ohraničeno chápáním rozumějícího." Ale toho, co věříme, nechápeme, podle onoho Apoštolova Filip. 8: "Ne že bych toho byl již dosáhl aneb již byl dokonalý." Tedy se zdá, že víra a rozum nemohou býti u téhož.

Mimo to, vše, čemu rozumíme, vidíme rozumem. Ale víra je o neviditelných, jak bylo řečeno svrchu. Tedy víra nemůže býti zároveň s rozumem u téhož.

Mimo to rozum je jistější než vědění. Ale vědění a víra nemohou býti o témž, jak jsme měli svrchu. Tedy mnohem méně rozum a víra.

Avšak proti jest, co praví Řehoř v knize Moral., že "rozum osvěcuje mysl o slyšeném". Ale někdo mající víru může býti osvícené mysli o slyšeném; pročež se praví Luk. posl., že Pán "otevřel učedníkům svým smysl, aby rozuměli Písmům". Tedy rozum může býti zároveň s věrou.

Odpovídám: Musí se říci, že zde je třeba dvojího rozlišení; a to jednoho se strany víry, druhého pak se strany rozumu. Se strany víry se musí rozlišovati, že něco samo sebou a přímo spadá pod víru, co převyšuje přirozený rozum, jako že Bůh je trojí a jeden, že Syn Boží se vtělil. Něco pak spadá pod víru jako zařízené podle nějakého způsobu k tomuhle, jako vše, co je obsaženo v božském Písmě

Se strany pak rozumu se musí rozlišovati, že se může o nás dvojmo říci, že něčemu rozumíme. Jedním způsobem dokonale, když totiž dospíváme k poznání bytnosti věci rozuměné a samotné pravdy porozuměné věty, podle toho, jak v sobě jest. A tímto způsobem tomu, co přímo spadá pod víru, nemůžeme rozuměti, dokud trvá stav víry. Ale některým jiným věcem směřujícím k víře také tímto způsobem lze rozuměti. - Jiným způsobem se stává, že se něčemu rozumí nedokonale, když totiž o samé bytnosti věci nebo pravdě věty se nepoznává, co je nebo jak je, ale přece se poznává, že to, co se jeví na zevnějšek, neodporuje pravdě; pokud totiž člověk rozumí, že pro to, co se jeví na zevnějšek, nesmí se ustupovati od věcí víry. A podle toho nic nebrání, dokud trvá stav víry, rozuměti také tomu, co sebou samým spadá pod víru.

A tím je patrná odpověď na námitky. Neboť první tři důvody vycházejí z toho, že něčemu dokonale rozumíme. Poslední pak důvod vychází z porozumění tomu, co směřuje k víře.

VIII.3. Zda rozum, jenž jest darem, je toliko badavý či též činorodý.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že rozum, jenž se uvádí jako dar Ducha svatého, není činorodý, nýbrž pouze badavý. Neboť rozum, jak praví Řehoř v I. Morál., "proniká

2. Utrum possit simul esse in Bodem cum fide.

II-II q. 8 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non simul habeatur cum fide. Dicit enim Augustinus, in libro octogintatrium quaest., *id quod intelligitur intelligentis comprehensione finitur*. Sed id quod creditur non comprehenditur, secundum illud apostoli, ad Philipp. III, *non quod iam comprehenderim aut perfectus sim*. Ergo videtur quod fides et intellectus non possint esse in eodem.

II-II q. 8 a. 2 arg. 2

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

II-II q. 8 a. 2 arg. 3

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

II-II q. 8 a. 2 s. c.

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

II-II q. 8 a. 2 co.

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

II-II q. 8 a. 2 ad 1

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

3. Utrum intellectus qui est donum sit speculativus tantum vel etiam practicus.

II-II q. 8 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus qui ponitur donum spiritus sancti non sit practicus, sed

cosi vyššího". Ale to, co se vztahuje k činorodému rozumu, není vysoké, nýbrž cosi nejnižšího, totiž jednotlivosti, při nichž jsou skutky. Tedy rozum, jenž se uvádí jako dar, není rozum činorodý.

Mimo to rozum, jenž jest darem, je něco důstojnějšího než rozum, jenž je ctností rozumovou. Ale rozum, jenž je ctností rozumovou, je pouze o nutných, jak je patrné z Filosofa v VI. Ethic. Tedy mnohem spíše rozum, jenž jest darem, je pouze o nutných. Ale rozum činorodý není o nutných, nýbrž o nahodilých, majících se jinak, jež mohou povstávati lidskou praci. Tedy' rozum, jenž jest darem, není rozum činorodý.

Mimo to dar rozumu osvěcuje mysl v tom, co převyšuje přirozený um. Ale vykonatelné věci lidské, jichž se týká činorodý rozum, nepřevyšují přirozeného umu, jenž má řízení v konání věcí, jak je patrné ze svrchu řečeného. Tedy rozum, jenž jest darem, není rozum činorodý.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu: "Blahý má rozum, kdokoli tak činí."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, dar rozumu se má nejenom k tomu, co nejprve a hlavně spadá pod víru, nýbrž též ke všemu, co je k víře zařízeno. Než dobré skutky mají jakési zařízení k víře, "neboť víra pracuje láskou", jak praví Apoštol Galat. 5. A tudíž dar rozumu se vztahuje také k některým vykonatelným, ne sice že by se jimi obíral jako hlavními, nýbrž pokud v tom, co máme konati, se řídíme "důvody věčnými, jichž pozorování a dotazování se" podle Augustina, XII. O Troj., "drží vyšší um", jenž se zdokonaluje darem rozumu.

K prvnímu se tedy musí říci, že vykonatelné věci lidské, pokud o sobě přicházejí v úvahu, nemají nějaké vysoké vznešenosti. Ale pokud se odnášejí k pravidlu věčného zákona a k cíli božské blaženosti, mají povýšenost, takže se jich může týkati rozum.

K druhému se musí říci, že právě to patří k důstojnosti daru, jímž jest rozum, že o pochopitelných věcech věčných nebo nutných uvažuje, nejenom pokud v sobě jsou, nýbrž také pokud jsou jakýmisi pravidly lidských činů, protože čím k četnějším se vztahuje poznávací síla, tím je vznešenější.

K třetímu se musí říci, že pravidlem lidských skutků jest i lidský um i věčný zákon, jak bylo řečeno svrchu. Ale věčný zákon převyšuje lidský rozum. A tudíž poznání lidských skutků, pokud jsou řízeny věčným zákonem, převyšuje přirozený rozum a potřebuje nadpřirozeného světla daru Ducha svatého.

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

II-II q. 8 a. 3 arg. 2

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

II-II q. 8 a. 3 arg. 3

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

II-II q. 8 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalm., *intellectus bonus omnibus facientibus eum*.

II-II q. 8 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, donum intellectus non solum se habet ad ea quae primo et principaliter cadunt sub fide, sed etiam ad omnia quae ad fidem ordinantur. Operationes autem bonae quendam ordinem ad fidem habent, nam fides per dilectionem operatur, ut apostolus dicit, ad Gal. V. Et ideo donum intellectus etiam ad quaedam operabilia se extendit, non quidem ut circa ea principaliter versetur; sed inquantum in agendis regulamur *rationibus aeternis, quibus conspiciendis et consulendis*, secundum Augustinum, XII de Trin., inhaeret superior ratio, quae dono intellectus perficitur.

II-II q. 8 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod operabilia humana, secundum quod in se considerantur, non habent aliquam excellentiae altitudinem. Sed secundum quod referuntur ad regulam legis aeternae et ad finem beatitudinis divinae, sic altitudinem habent, ut circa ea possit esse intellectus.

II-II q. 8 a. 3 ad 2

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

II-II q. 8 a. 3 ad 3

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

VIII.4. Zda dar rozumu je ve všech majících milost.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že dar rozumu není ve všech lidech, majících milost. Neboť praví Řehoř, II. Moral., že dar rozumu se dává proti "tuposti mysli". Ale mnozí, kdo mají milost, ještě trpí tupostí mysli. Tedy dar rozumu není ve všech majících milost.

Mimo to mezi těmi, jež se vztahují k poznání, jediné víra se zdá býti nutná ke spáse, protože "skrze víru Kristus přebývá v našich srdcích", jak se praví Efes. 3. Ale ne všichni mající víru mají dar rozumu; ba "kdo věří, mají se modliti, aby rozuměli", jak Augustin praví v knize O Troj. Tedy' dar rozumu není nutný ke spáse. Není tedy ve všech, majících milost.

Mimo to, co je společné všem, majícím milost, nikdy se neodnímá majícím milost. Ale milost rozumu a jiných darů "se někdy s užitkem vzdaluje; neboť někdy, když duch, chápaje vznešené věci, se pozvedá k výše, v nejnižších a všedních věcech zleniví těžkou tupostí", jak praví Řehoř v II. Moral. Tedy dar rozumu není ve všech, majících milost.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu: "Nevěděli, ani nerozuměli, ve tmách chodí." Ale nikdo, mající milost, nechodí ve tmách, podle onoho Jan 8: "Kdo mne následuje, nechodí ve tmách." Tedy nikdo, kdo má milost, nepostrádá daru rozumu.

Odpovídám: Musí se říci, že ve všech, majících milost, je nutně pravá vůle, protože "milostí se připravuje vůle člověka k dobru", jak praví Augustin. Vůle však nemůže býti správně zařízena k dobru, leč je-li předem nějaké poznání pravdy, poněvadž předmětem vůle je dobro pochopené, jak se praví v III. O duši. Jako pak darem lásky zařizuje Duch svatý vůli člověka, aby se přímo pohybovala k nějakému dobru nadpřirozenému, tak též darem rozumu osvěcuje mysl člověka, aby poznávala nějakou nadpřirozenou pravdu, k níž musí tíhnouti pravá vůle. A tudíž jako dar lásky je ve všech, majících milost činící milým, tak také dar rozumu.

K prvnímu se tedy musí říci, že někteří mající milost činící milým, mohou trpěti tupostí v něčem, co je mimo nutnost spásy. Ale v tom, co je nutné ke spáse, jsou dostatečně poučováni Duchem svatým, podle onoho I. Jan 2: "Pomazání vás poučuje o všem."

K druhému se musí říci, že, byť všichni, mající víru, nerozuměli plně tomu, co se předkládá k věření, rozumějí přece, že se to musí věřiti a že za nic se od toho nelze odchýliti.

K třetímu se musí říci, že dar rozumu se nikdy nevzdaluje

4. Utrum omnes qui sunt in gratia habeant donum intellectus.

II-II q. 8 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non insit omnibus hominibus habentibus gratiam. Dicit enim Gregorius, II Moral., quod donum intellectus datur contra hebetudinem mentis. Sed multi habentes gratiam adhuc patiuntur mentis hebetudinem. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

II-II q. 8 a. 4 arg. 2

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

II-II q. 8 a. 4 arg. 3

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

II-II q. 8 a. 4 s. c.

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

II-II q. 8 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod in omnibus habentibus gratiam necesse est esse rectitudinem voluntatis, quia *per gratiam praeparatur voluntas hominis ad bonum*, ut Augustinus dicit. Voluntas autem non potest recte ordinari in bonum nisi praeexistente aliqua cognitione veritatis, quia obiectum voluntatis est bonum intellectum, ut dicitur in III de anima. Sicut autem per donum caritatis spiritus sanctus ordinat voluntatem hominis ut directe moveatur in bonum quoddam supernaturale, ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis ut cognoscat veritatem quandam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam. Et ideo, sicut donum caritatis est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam donum intellectus.

II-II q. 8 a. 4 ad 1

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

II-II q. 8 a. 4 ad 2

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

II-II q. 8 a. 4 ad 3

od světců v tom, co je nutné ke spáse. Ale v jiných se občas vzdaluje, že nemohou rozumem proniknouti všecko až k jistotě, proto, aby se jim odňala látka k pýše.

VIII.5. Zda se nalézá dar rozumu také v těch, kdo nemají milost činící milým.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že dar rozumu se nalézá také v těch, kdo nemají milost činící milým. Neboť praví Augustin, vykládaje ono Žalm.: "Prahne duše moje dychtivostí po tvých ustanoveních," že "rozum letí napřed, za ním jde zdlouhavý nebo žádný cit". Ale u všech, majících milost činící milým, je cit ochotný pro lásku. Tedy dar rozumu může býti u těch, kdo nemají milosti činící milým.

Mimo to Daniel. 10 se praví, že "je třeba rozumu při vidění prorockém"; a tak se zdá, že proroctví není bez daru rozumu. Ale proroctví může býti bez milosti činící milým, jak je patrné Mat. 7, kde říkajícím "Ve jménu tvém jsme prorokovali" se odpovídá: "Nikdy jsem vás neznal." Tedy dar rozumu může býti bez milosti činící milým.

Mimo to dar rozumu odpovídá ctnosti víry, podle onoho Isaiášova 7, podle jiného písma: "Jestliže neuvěříte, neporozumíte." Ale víra může býti bez milosti činící milým. Tedy také dar rozumu.

Avšak proti jest, co praví Pán, Jan 6: "Každý, kdo uslyšel od Otce a se naučil, přichází ke mně" Ale rozumem se slyšenému přiučujeme nebo je pronikáme, jak je patrné u Řehoře, v I. Moral. Tedy kdokoli má dar rozumu, přichází ke Kristu.

Což není bez milosti činící milým. Tedy dar rozumu není bez milosti činícím milým.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno svrchu, dary Ducha svatého zdokonalují duši podle toho, jak je dobře pohnutelná od Ducha svatého. Tak tedy rozumové světlo milosti se uvádí jako dar rozumu, pokud rozum člověka je dobře pohnutelný od Ducha svatého. Úvaha pak o tomto pohnutí je v tom, že člověk postřehuje pravdu o cíli. Pročež není-li pohnut lidský rozum od Ducha svatého až k tomu, aby měl správné ocenění cíle, nedosáhl dosud daru rozumu, ať jakkoli poznává z osvícení Ducha některé jiné předpoklady. Ale správné ocenění cíle posledního má pouze ten, jenž není na omylu stran cíle, nýbrž k němu pevně lne jako k nejlepšímu. Což je vlastností pouze toho, kdo má milost činící milým; jako také v mravních věcech má člověk správné ocenění cíle skrze zběhlost ve ctnosti. Pročež dar rozumu nemá nikdo bez milosti činící milým.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin nazývá rozumem jakékoli rozumové osvícení. To však nedosahuje dokonalé povahy daru, není- li mysl člověka přivedena až k tomu, aby měl člověk správné ocenění cíle.

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

5. Utrum hoc donum inveniatur in aliquibus absque gratia.

II-II q. 8 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus donum inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem. Augustinus enim, exponens illud Psalm., *concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas*, dicit quod *praevolat intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus*. Sed in omnibus habentibus gratiam gratum facientem est promptus affectus, propter caritatem. Ergo donum intellectus potest esse in his qui non habent gratiam gratum facientem.

II-II q. 8 a. 5 arg. 2

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

II-II q. 8 a. 5 arg. 3

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

II-II q. 8 a. 5 s. c.

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

II-II q. 8 a. 5 co.

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

II-II q. 8 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus intellectum nominat quamcumque illustrationem intellectualem. Quae tamen non pertingit ad perfectam doni rationem nisi usque ad hoc mens hominis deducatur ut rectam aestimationem

K druhému se musí říci, že rozumění, jež je nutné k proroctví, je jakési osvícení mysli o tom, co se prorokům zjevuje. Není však osvícením mysli o správném ocenění posledního cíle, jež náleží daru rozumu.

K třetímu se musí říci, že víra přináší pouze přesvědčení k tomu, co se předkládá. Ale rozum přináší jakýsi postřeh pravdy, jenž může býti o cíli jen u toho, kdo má milost činící milým, jak bylo řečeno. A tudíž není podobného důvodu o rozumu a víře.

VIII.6. Zda dar rozumu se liší od jiných darů.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že dar rozumu se neliší od jiných darů. Neboť věci, jejichž protiklady jsou totéž, jsou i samy totéž. Ale moudrosti je protilehlá pošetilost, tuposti rozum, ukvapenosti porada, nevědomosti vědění, jak je patrné u Řehoře II. Moral. Zdá se však, že se neliší pošetilost, tupost, nevědomost a ukvapenost. Tedy ani rozum se neliší od jiných darů.

Mimo to rozum, jenž se uvádí jako rozumová ctnost, liší se od jiných rozumových ctností tím sobě vlastním, že je o zásadách samo sebou známých. Ale dar rozumu není o nějakých zásadách samo sebou známých, protože k tomu, co se přirozeně samo sebou poznává, stačí přirozená pohotovost prvních zásad; k tomu pak, co je nadpřirozené, stačí víra, protože články víry jsou jako první zásady v nadpřirozeném poznání, jak bylo řečeno. Tedy dar rozumu se neliší od jiných rozumových darů.

Mimo to všechno rozumové poznání je buď badavé nebo činorodé Ale dar rozumu se má k obojímu, jak bylo řečeno. Tedy se neliší od jiných darů rozumových, nýbrž všecky v sobě obsahuje.

Avšak proti jest, že, kterákoli se spolu počítají, musí býti nějakým způsobem od sebe odlišná, protože rozličnost je základem počtu. Ale dar rozumu se počítá s jinými dary, jak je patrné u Isaiáše 11. Tedy dar rozumu je odlišný od jiných darů.

Odpovídám: Musí se říci, že rozlišení daru rozumu od jiných tří darů, totiž pobožnosti, síly a bázně, je jasné, protože dar rozumu se vztahuje k síle poznávací, kdežto ony tři patří k síle žádostivě Avšak odlišnost tohoto daru rozumu od jiných tří, totiž moudrosti, vědění a rady, jež také patří k síle poznávací, není tak jasná. Zdá se pak některým, že dar rozumu se rozlišuje od daru vědění a rady tím, že ony dva patří k činorodému poznání, ale dar rozumu k badavému. Od daru však moudrosti, jenž také patří k badavému poznání, se rozlišuje v tom, že k moudrosti patří úsudek, k rozumu pak schopnost rozuměti tomu, co se předkládá, čili proniknutí do jejich nitra. A podle toho jsme svrchu naznačili počet darů. - Ale pro bedlivě pozorujícího je dar rozumu nejen o zbadatelných, nýbrž také o habeat homo circa finem.

II-II q. 8 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod intelligentia quae necessaria est ad prophetiam est quaedam illustratio mentis circa ea quae prophetis revelantur. Non est autem illustratio mentis circa aestimationem rectam de ultimo fine, quae pertinet ad donum intellectus.

II-II q. 8 a. 5 ad 3

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

6. Quomodo se habeat donum intellectus ad alia Bona.

II-II q. 8 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non distinguatur ab aliis donis. Quorum enim opposita sunt eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed sapientiae opponitur stultitia, hebetudini intellectus, praecipitationi consilium, ignorantiae scientia, ut patet per Gregorium, II Moral. Non videntur autem differre stultitia, hebetudo, ignorantia et praecipitatio. Ergo nec intellectus distinguitur ab aliis donis.

II-II q. 8 a. 6 arg. 2

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

II-II q. 8 a. 6 arg. 3

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

II-II q. 8 a. 6 s. c.

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

II-II q. 8 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod distinctio doni intellectus ab aliis tribus donis, scilicet pietate, fortitudine et timore, manifesta est, quia donum intellectus pertinet ad vim cognoscitivam, illa vero tria pertinent ad vim appetitivam. Sed differentia huius doni intellectus ad alia tria, scilicet sapientiam, scientiam et consilium, quae etiam ad vim cognoscitivam pertinent, non est adeo manifesta. Videtur autem quibusdam quod donum intellectus distinguatur a dono scientiae et consilii per hoc quod illa duo pertineant ad practicam cognitionem, donum vero intellectus ad speculativam. A dono vero sapientiae, quod etiam ad speculativam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc quod ad sapientiam pertinet iudicium, ad intellectum vero

vykonatelných, jak bylo řečeno; a podobně též dar vědění jest o obojím, jak bude řečeno dole. A tudíž je dlužno brátí jejich rozlišení jinak.

Všechno totiž toto zmíněné čtveré směřuje k nadpřirozenému poznání, jež se v nás zakládá věrou. Víra pak je "ze slyšení", jak se praví Řím. 10. Pročež je dlužno, aby se něco předkládalo člověku k věření nikoli jako viděné, nýbrž jako slyšené, aby k tomu věrou přisvědčil. Víra pak nejprve a hlavně se má k první pravdě; za druhé k některým, jež třeba uvažovati při tvorech; a dále se též rozšiřuje k řízení lidských skutků, pokud "jedná láskou", jak je z řečeného patrně Tak tedy při těch, jež se víře předkládají k věření, dvě věci se vyžadují s naší strany. Nejprve aby byla rozumem proniknuta nebo pochopena, a to patří k daru rozumu. A za druhé je dlužno, aby o nich měl člověk jistý úsudek. aby uvážil, že je třeba k nim přilnouti a od jejich protilehlých odstoupiti. Tento úsudek tudíž, vzhledem k věcem božským, patří k daru moudrosti; vzhledem pak k věcem stvořeným patří k daru vědění; vzhledem pak k užití na jednotlivé skutky patří k daru rady.

K prvnímu se tedy musí říci, že zmíněná odlišnost čtyř darů se jasně shoduje s rozlišením těch, jež Řehoř uvádí jako jejich protilehlá. Neboť tupost je proti bystrosti. Nazývá se pak rozum bystrým z podobnosti, když může proniknouti do nitra toho, co se předkládá. Pročež tupostí mysli mysl nestačí proniknouti do nitra. Hloupý pak má jméno z toho, že převráceně soudí o společném životním cíli. A tudíž je vlastně proti moudrosti, jež činí správný úsudek o všeobecné příčině - Nevědomost pak přináší nedostatečnost mysli i v jakýchkoli jednotlivostech. A tudíž je proti vědění, jímž má člověk správný úsudek o částečných příčinách, totiž o tvorech. Ukvapenost pak jasně je proti poradě, při níž člověk nepřistupuje ke skutku před rozumovým rozvážením.

K druhému se musí říci, že dar rozumu je o prvních zásadách poznání darmo daného, ale jinak než víra. Neboť víře přísluší k nim přisvědčiti, ale daru rozumu přísluší proniknouti myslí to, co se praví.

K třetímu se musí říci, že dar rozumu patří k obojímu poznání, totiž badavému i činorodému, nikoli co do úsudku, nýbrž co do postřehu, aby se pochopilo to, co se praví.

VIII.7. Zda daru rozumu odpovídá šesté blahoslavenství, totiž : "Blahoslavení čistého srdce, neboť oni Boha vidět budou".

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že daru rozumu neodpovídá šesté blahoslavenství, totiž: "Blahoslavení čistého srdce, neboť oni Boha vidět budou." Zdá se totiž, že čistota srdce zvláště patří k citu. Ale dar rozumu nepatří k citu, nýbrž spíše k mohutnosti rozumové. Tedy řečené

capacitas intellectus eorum quae proponuntur, sive penetratio ad intima eorum. Et secundum hoc supra numerum donorum assignavimus. Sed diligenter intuenti, donum intellectus non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda, ut dictum est, et similiter etiam donum scientiae circa utrumque se habet, ut infra dicetur. Et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere. Omnia enim haec quatuor dicta ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quae in nobis per fidem fundatur. *Fides autem est ex auditu*, ut dicitur Rom. X. Unde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. Fides autem primo quidem et principaliter se habet ad veritatem primam; secundario, ad quaedam circa creaturas consideranda; et ulterius se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod per dilectionem operatur, ut ex dictis patet. Sic igitur circa ea quae fidei proponuntur credenda duo requiruntur ex parte nostra. Primo quidem, ut intellectu penetrentur vel capiantur, et hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet ut de eis homo habeat iudicium rectum, ut aestimet his esse inhaerendum et ab eorum oppositis recedendum. Hoc igitur iudicium, quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiae; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiae; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.

II-II q. 8 a. 6 ad 1

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

II-II q. 8 a. 6 ad 2

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

II-II q. 8 a. 6 ad 3

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

7. Quae beatitudinum respondeat dono intellectus.

II-II q. 8 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod dono intellectus non respondeat beatitudo sexta, scilicet, *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Munditia enim cordis

blahoslavenství neodpovídá daru rozumu.

Mimo to Skut. 15 se praví: "Věrou očišťuje srdce jejich." Ale očištěním srdce se nabývá čistoty srdce. Tedy řečené blahoslavenství spíše patří k ctnosti víry než k daru rozumu.

Mimo to dary Ducha svatého zdokonalují člověka v přítomném životě Ale vidění Boha nepatří k přítomnému životu, neboť činí blažennými, jak jsme měli svrchu. Tedy šesté blahoslavenství, obsahující vidění Boha, nepatří k daru rozumu.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize o Řeči Páně na Hoře: "Šesté dílo Ducha svatého, jímž jest rozum, přísluší těm, kdo jsou čistého srdce, kteří očištěným okem mohou viděti, co oko nevidělo."

Odpovídám: Musí se říci, že v šestém blahoslavenství jako i v jiných jest obsaženo dvojí: Jedno na způsob zásluhy, totiž čistota srdce, druhé na způsob odměny, totiž vidění Boha, jak bylo řečeno svrchu. A obojí patří nějakým způsobem k daru rozumu. Je totiž dvojí čistota. Jedna předchozí a uzpůsobující k vidění Boha, což je očista citu od nezřízených citů; a tato čistota srdce se děje ctnostmi a dary, jež patří k mohutnosti žádostivé. Jiná pak čistota srdce jest, jež jest jaksi doplňovací vzhledem k božskému vidění; a to je čistota mysli, očištěné od obrazivosti a bludů, aby se totiž to, co se o Bohu předkládá, nebralo na způsob tělesných obrazivostí, ani podle bludařských zvráceností. A tuto čistotu působí dar rozumu.

Podobně též je dvojí vidění Boha. A to, jedno dokonalé, jímž lze viděti Boží bytnost. Jiné pak nedokonalé, jímž, třebas nevidíme o Bohu, co jest, vidíme přece, co není; a tím dokonaleji v tomto životě Boha poznáváme, čím více rozumíme, že převyšuje, cokoli lze rozumem chápati. A obojí vidění Boha patří k daru rozumu: a to, první k daru rozumu dovršenému, jak bude ve vlasti, druhé pak k počátečnímu daru rozumu, jak jej máme na cestě.

A tím je patrná odpověď k námitkám. Neboť první dva důvody vycházejí z první čistoty. Třetí pak z dokonalého vidění Boha. Dary pak i zde nás zdokonalují podle jakéhosi počátku, a v budoucnu se naplní, jak bylo řečeno svrchu.

VIII.8. Zda v ovoci víra odpovídá daru rozumu.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že v ovoci víra neodpovídá daru rozumu. Neboť rozum je ovoce víry; praví se totiž u Isaiáše 7: "Neuvěříte-li, neporozumíte," podle jiného písma, kde my máme: "Neuvěříte-li, neostanete." Není tedy víra ovoce rozumu.

maxime videtur pertinere ad affectum. Sed donum intellectus non pertinet ad affectum, sed magis ad vim intellectivam. Ergo praedicta beatitudo non respondet dono intellectus.

II-II q. 8 a. 7 arg. 2

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

II-II q. 8 a. 7 arg. 3

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

II-II q. 8 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *sexta operatio spiritus sancti, quae est intellectus, convenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre quod oculus non vidit*.

II-II q. 8 a. 7 co.

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

II-II q. 8 a. 7 ad 1

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

8. Utrum in fructibus fides respondeat dono intellectus.

II-II q. 8 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod in fructibus fides non respondeat dono intellectus. Intellectus enim est fructus fidei, dicitur enim Isaiae VII, *nisi credideritis, non intelligetis*, secundum aliam litteram, ubi nos habemus, *si non credideritis, non permanebitis*. Non ergo fides est fructus intellectus.

Mimo to dřívější není ovoce pozdějšího. Ale zdá se, že víra je dříve než rozum, poněvadž víra je základem celé duchovní budovy, jak bylo řečeno svrchu. Tedy víra není ovoce rozumu.

Mimo to více je darů, vztahujících se k rozumu než vztahujících se k žádosti. Ale mezi ovocem se uvádí pouze jedno, vztahující se k rozumu, totiž víra; všechna pak ostatní se vztahují k žádosti. Tedy se zdá, že víra odpovídá rozumu ne více než moudrosti nebo vědění či radě

Avšak proti jest, že cílem každé věci jest její ovoce. Než zdá se, že dar rozumu hlavně směřuje k jistotě víry, jež se udává jako ovoce; neboť praví Glossa, Gal. V., že víra, jež jest ovoce, je "jistotou o neviditelných". Tedy v ovoci odpovídá víra daru rozumu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno svrchu, když se jednalo 0 ovoci, ovocem Ducha se nazývá cosi posledního a těšícího, co v nás pochází z moci Ducha svatého. Poslední těšící však má povahu cíle, jenž je vlastním předmětem vůle. A tudíž je dlužno, aby to, co je poslední a těšící ve vůli, bylo jaksi ovocem všeho ostatního, co patří k jiným mohutnostem. Podle toho tedy lze brát dvojí ovoce daru nebo ctnosti, zdokonalující nějakou mohutnost: Jedno, vztahující se k jeho mohutnosti, druhé pak jaksi poslední, vztahující se k vůli. A podle toho se musí říci, že daru rozumu odpovídá jako vlastní ovoce víra, to jest jistota víry, ale jako poslední ovoce mu odpovídá radost, jež se vztahuje k vůli.

K prvnímu se tedy' musí říci, že rozum jest ovoce víry, jež je ctností. Ale tak se nebéře víra, když se nazývá ovocem, nýbrž za jakousi jistotu víry, k níž dospívá člověk darem rozumu.

K druhému se musí říci, že víra nemůže všeobecně předcházeti rozum, neboť nemohl by člověk u víře přisvědčiti k některým předloženým, kdyby jim nějak nerozuměl. Ale dokonalost rozumu následuje z víry, jež je ctností; a na tu dokonalost rozumu následuje jakási jistota víry.

K třetímu se musí říci, že ovoce činorodého poznání nemůže býti v něm, protože takové poznání máme nikoli pro ně, nýbrž pro něco jiného. Ale badavé poznání má ovoce v sobě samém, totiž jistotu toho, o čem jest. A tudíž daru rady, jenž patří pouze k činorodému poznání, neodpovídá nějaké vlastní ovoce. Avšak darům moudrosti, rozumu a vědění, jež se mohou vztahovati také k badavému poznání, odpovídá pouze jedno ovoce, jímž jest jistota, označená jménem víry. Více pak se uvádí ovoce, patřícího k části žádostivé, protože, jak již bylo řečeno, ráz cíle, jenž je obsažen ve slově ovoce, patří spíše k síle žádostivé než rozumově.

II-II q. 8 a. 8 arg. 2

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

II-II q. 8 a. 8 arg. 3

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

II-II q. 8 a. 8 s. c.

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

II-II q. 8 a. 8 co.

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

II-II q. 8 a. 8 ad 1

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

II-II q. 8 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod fides non potest universaliter praecedere intellectum, non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis nisi ea aliqualiter intelligeret. Sed perfectio intellectus consequitur fidem quae est virtus, ad quam quidem intellectus perfectionem sequitur quaedam fidei certitudo.

II-II q. 8 a. 8 ad 3

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

IX. O daru vědění.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Nato je třeba uvažovati o daru vědění.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda vědění je darem.
2. Zda je o božských věcech.
3. Zda je badavé nebo činorodě
4. Jaké blahoslavenství mu odpovídá.

IX.1. Zda vědění je darem.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vědění není darem. Neboť dary Ducha svatého převyšují přirozenou schopnost. Ale vědění přináší jakýsi účinek přirozeného rozumu, neboť praví Filosof v I. Poster., že důkaz je "sylogismus, působící vědění". Tedy vědění není darem Ducha svatého.

Mimo to dary Ducha svatého jsou společné všem svatým, jak bylo řečenu svrchu. Ale Augustin, XIV. O Troj., praví, že "velmi mnoho věřících nemají vědění, třeba že víru samu mají". Tedy vědění není dar.

Mimo to dar je dokonalejší než ctnost, jak bylo řečeno svrchu. Tedy jeden dar stačí k zdokonalení jedné ctnosti. Ale ctnosti víry odpovídá dar rozumu, jak bylo řečeno svrchu. Tedy neodpovídá jí dar vědění. A není patrné, které jiné ctnosti by odpovídal. Tedy, poněvadž dary jsou zdokonalením ctností, jak bylo řečeno svrchu, zdá se, že vědění není dar.

Avšak proti jest, že u Isaiáše 11 se počítá mezi sedmi dary.

Odpovídám: Musí se říci, že milost je dokonalejší než přirozenost; pročež neselže v těch věcech, v nichž se člověk může zdokonaliti skrze přirozenost. Když pak člověk přirozeným umem přisvědčuje podle rozumu k nějaké pravdě, dvojmo se zdokonaluje v oné pravdě: Nejprve, že ji chápe; za druhé že má o ní jistý úsudek. A tudíž k tomu, aby lidský rozum dokonale přisvědčil k pravdě víry, se vyžaduje dvojí. Jedním z toho jest, aby zdravě chápal to, co se předkládá, což se vztahuje k daru rozumu, jak bylo řečeno svrchu. Druhým pak je, aby měl jistý a správný úsudek o tom, rozeznávaje totiž co se má věřiti od toho, co se nemá. A k tomu je nutný dar vědění.

K prvnímu se tedy musí říci, že jistota poznání se v různých přirozenostech shledává různým způsobem, podle různé povahy každé přirozenosti. Neboť člověk dosahuje jistého úsudku o pravdě postupem umu; a tudíž lidského vědění nabýváme z důvodu důkazového. Ale v Bohu je jistý úsudek o pravdě beze všeho postupu jednoduchým pohledem, jak bylo řečeno v Prvním; a tudíž božské vědění není postupné nebo usuzující, nýbrž naprosté a jednoduché. Jemu je podobné vědění, jež se uvádí jako dar Ducha svatého, poněvadž je jakousi jeho sdělenou podobností.

9. De correspondentibus vinuti fidei quantum ad donum scientiae.

Prooemium

II-II q. 9 pr.

Deinde considerandum est de dono scientiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum scientia sit donum. Secundo, utrum sit circa divina. Tertio, utrum sit speculativa vel practica. Quarto, quae beatitudo ei respondeat.

1. Utrum scientiae sit donum.

II-II q. 9 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod scientia non sit donum. Dona enim spiritus sancti naturalem facultatem excedunt. Sed scientia importat effectum quendam naturalis rationis, dicit enim philosophus, in I Poster., quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Ergo scientia non est donum spiritus sancti.

II-II q. 9 a. 1 arg. 2

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

II-II q. 9 a. 1 arg. 3

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

II-II q. 9 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Isaiae XI computatur inter septem dona.

II-II q. 9 a. 1 co.

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

II-II q. 9 a. 1 ad 1

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

K druhému se musí říci, že o věřených lze míti dvoje vědění. Jedno, jímž člověk ví, co má věřiti, rozeznávaje, co se má věřiti, od toho, co se nemá; a podle toho je vědění darem a přísluší všem svatým. Jiné pak vědění o věřených jest, jímž člověk nejenom ví, co se má věřiti, nýbrž též umí víru objasniti a jiné naváděti k věření a protivníky usvědčovati. A to vědění se uvádí mezi milostmi darmo danými a dává se nikoli všem, nýbrž některým. Pročež Augustin po uvedených slovech dodává: "Jiné je, věděti pouze, co má člověk věřiti; jiné, věděti, jakým způsobem to i zbožným pomáhá i proti bezbožným se hájí.

K třetímu se musí říci, že dary jsou dokonalejší než ctnosti mravní a rozumové Nejsou však dokonalejší než ctnosti božské, nýbrž spíše směřují všecky dary k dokonalosti božských ctností jako k cíli. A tudíž není nevhodné, jestliže různé dary směřují k jedné božské ctnosti.

IX.2. Zda dar vědění je o věcech božských.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že dar vědění je o věcech božských. Neboť praví Augustin, XIV. O Troj., že věděním "se víra rodí, živí a sílí". Ale víra je o věcech božských, protože předmětem víry je první pravda, jak jsme měli svrchu. Tedy i dar vědění jest o věcech božských.

Mimo to dar vědění je důstojnější než vědění nabyté. Ale některé vědění nabyté je o věcech božských, jako vědění metafysické

Tedy mnohem spíše dar vědění jest o věcech božských.

Mimo to, jak se praví Řím. 1, "neviditelná Boží se spatřují, poznávána z toho, co bylo učiněno". Je-li tedy vědění o věcech stvořených, zdá se, že je také o věcech božských.

Avšak proti jest, co Augustin, XIV. O Troj., praví: "Vědění o věcech božských nazývej se vlastně moudrostí; o lidských pak měj vlastně jméno vědění."

Odpovídám: Musí se říci, že jistý úsudek o nějaké věci se nejvíce dává z její příčiny. A tudíž je dlužno, aby podle řádu příčin byl řád úsudků; jako totiž příčina první je příčinou druhé, tak skrze první příčinu se soudí o druhé příčině Ale o první příčině se nemůže souditi skrze jinou příčinu. A tudíž úsudek, jenž se činí skrze první příčinu, je první a nejdokonalejší. V těch pak věcech, v nichž je něco nejdokonalejší, přivlastňuje se společné jméno rodu těm, jež nedostupují nejdokonalejšího, nejdokonalejšímu pak samotnému se dává jiné zvláštní jméno, jak je patrné v logických. Neboť v rodě zaměnitelných to, co znamená "co věc jest", nazývá se zvláštním jménem výměr; a zaměnitelné věci, jež toho nedosahují, podržují si jméno společné, totiž že se nazývají vlastnosti.

Protože tudíž jméno vědění přináší jakousi jistotu úsudku, jak bylo řečeno, jestliže se jistota úsudku děje skrze nejvyšší příčinu, má zvláštní jméno, jež je moudrost; neboť quaedam participativa similitudo ipsius.

II-II q. 9 a. 1 ad 2

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

II-II q. 9 a. 1 ad 3

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

2. Utrum sit circa divina.

II-II q. 9 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod scientiae donum sit circa res divinas. Dicit enim Augustinus, XIV de Trin., quod per scientiam, gignitur fides, nutritur et roboratur. Sed fides est de rebus divinis, quia obiectum fidei est veritas prima, ut supra habitum est. Ergo et donum scientiae est de rebus divinis.

II-II q. 9 a. 2 arg. 2

Praeterea, donum scientiae est dignius quam scientia acquisita. Sed aliqua scientia acquisita est circa res divinas, sicut scientia metaphysicae. Ergo multo magis donum scientiae est circa res divinas.

II-II q. 9 a. 2 arg. 3

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

II-II q. 9 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, XIV de Trin., dicit, *rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur, humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat*.

II-II q. 9 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod certum iudicium de re aliqua maxime datur ex sua causa. Et ideo secundum ordinem causarum oportet esse ordinem iudiciorum, sicut enim causa prima est causa secundae, ita per causam primam iudicatur de causa secunda. De causa autem prima non potest iudicari per aliam causam. Et ideo iudicium quod fit per causam primam est primum et perfectissimum. In his autem in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his quae deficiunt a perfectissimo, ipsi autem perfectissimo adaptatur aliud speciale nomen, ut patet in logicis. Nam in genere convertibilium illud quod significat quod quid est, speciali nomine definitio vocatur, quae autem ab hoc deficiunt convertibilia existentia nomen commune sibi retinent, scilicet quod propria dicuntur. Quia igitur nomen scientiae importat quandam certitudinem iudicii, ut dictum est; si

se nazývá moudrým v každém rodu, kdo zná nejvyšší příčinu onoho rodu, skrze niž může o všem souditi. Jednoduše pak se nazývá moudrým, kdo zná jednoduše nejvyšší příčinu, totiž Boha. A tudíž poznání božských věcí se nazývá moudrostí. Poznání pak věcí lidských se nazývá věděním, jakoby od přizpůsobení společného jména, přinášejícího jistotu úsudku, úsudku, jenž se děje skrze druhé příčiny. A tudíž, běře-li se takto jméno vědění, uvádí se dar odlišný od daru moudrosti. Pročež dar vědění je pouze o věcech lidských nebo o věcech stvořených.

K prvnímu se tedy musí říci, že, třebas to, o čem je víra, jsou věci božské a věčné, přece sama víra je cosi časného v duchu věřícího. A tudíž věděti, co se má věřiti, se vztahuje k daru vědění. Znáti pak samotné věci věřené podle nich samých jakýmsi sjednocením s nimi, patří k daru moudrosti. Pročež dar moudrosti spíše odpovídá lásce, jež sjednocuje mysl člověka s Bohem.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí, pokud se jméno vědění béře všeobecně. Takto však se vědění neuvádí jako zvláštní dar, nýbrž pokud se omezuje na úsudek, jenž se děje skrze věci stvořené.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno svrchu, jakákoli poznávací zběhlost pojmově se sice týká prostředku, jímž se něco poznává, hmotně však toho, co se prostředkem poznává. A protože to, co je tvarové, je důležitější, proto ty vědy, jež vyvozují závěry z matematických zásad o přírodní hmotě, počítají se spíše k matematickým, jakožto jim podobnější, ač co do látky se více shodují s přírodními, a proto se praví v II. Fysic., že jsou "více přírodní". A tudíž, když člověk skrze věci stvořené poznává Boha, zdá se, že to spíše patří k vědění, k němuž to patří tvarově, než k moudrosti, k níž to patří hmotně A naopak, když soudíme o věcech stvořených podle věcí božských, patří to spíše k moudrosti než k vědění.

IX.3. Zda dar vědění je vědění činorodé.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že vědění, jež se uvádí jako dar, je vědění činorodé. Neboť praví Augustin, XII. O Troj., že "čin, jímž užíváme vnějších věcí, se přisuzuje vědění". Ale vědění, jemuž se přisuzuje čin, je činorodé Tedy vědění, jež je darem, je vědění činorodě

Mimo to praví Řehoř v I. Moral.: "Ničím není vědění, nemá-li užitku zbožnosti; a velmi neužitečná je zbožnost, postrádá-li rozvážnosti vědění." Z čehož máme, že vědění řídí zbožnost. Ale to nemůže příslušeti vědění badavému. Tedy vědění, jež je darem, není badavé, nýbrž činorodě

Mimo to dary Ducha svatého mají pouze spravedliví, jak jsme měli svrchu. Ale vědění badavé mohou míti také nespravedliví, podle onoho Jak. posl.: "Kdo zná dobro a nekoná, tomu je hříchem." Tedy vědění, jež je darem, není badavé, nýbrž činorodé.

quidem certitudo iudicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia, dicitur enim sapiens in unoquoque genere qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus iudicare. Simpliciter autem sapiens dicitur qui novit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur sapientia. Cognitio vero rerum humanarum vocatur scientia, quasi communi nomine importante certitudinem iudicii appropriato ad iudicium quod fit per causas secundas. Et ideo, sic accipiendo scientiae nomen, ponitur donum distinctum a dono sapientiae. Unde donum scientiae est solum circa res humanas, vel circa res creatas.

II-II q. 9 a. 2 ad 1

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

II-II q. 9 a. 2 ad 2

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

II-II q. 9 a. 2 ad 3

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

3. Utrum sit speculativa velpractica.

II-II q. 9 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod scientia quae ponitur donum sit scientia practica. Dicit enim Augustinus, XII de Trin., quod *actio qua exterioribus rebus utimur scientiae deputatur*. Sed scientia cui deputatur actio est practica. Ergo scientia quae est donum est scientia practica.

II-II q. 9 a. 3 arg. 2

Praeterea, Gregorius dicit, in I Moral., *nulla est scientia si utilitatem pietatis non habet, et valde inutilis est pietas si scientiae discretione caret*. Ex quo habetur quod scientia dirigit pietatem. Sed hoc non potest competere scientiae speculativae. Ergo scientia quae est donum non est speculativa, sed practica.

II-II q. 9 a. 3 arg. 3

Praeterea, dona spiritus sancti non habentur nisi a iustis, ut supra habitum est. Sed scientia speculativa potest haberi etiam ab iniustis, secundum illud Iac. ult., *scienti bonum et non facienti, peccatum est illi*. Ergo scientia quae est

Avšak proti jest, co praví Řehoř v I. Moral.: "Vědění připravuje ve svůj den hostinu, protože v břiše mysli překonává lačnost nevědomosti." Ale nevědomost se odstraňuje úplně pouze obojím věděním, totiž i badavým i činorodým. Tedy vědění, jež je darem, je i badavé i činorodé.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno svrchu, dar vědění jako i dar rozumu je zařízen k jistotě víry. Víra pak záleží nejprve a hlavně v badání, pokud totiž lne k první pravdě Ale protože první pravda je též posledním cílem pro nějž jednáme, odtud také je, že víra se rozšiřuje k působení, podle onoho Gal. 5: "Víra pracuje láskou." Pročež je také dlužno, aby dar vědění měl nejprve a hlavně zřetel na badání, pokud totiž člověk ví, co má věrou držeti. Za druhé pak se rozšiřuje také na působení, podle toho, jak znalostí věcí uvěřitelných a těch, jež na uvěřitelná následují, býváme řízeni ve svém jednání.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin mluví o daru vědění, pokud se vztahuje k jednání; připisuje se mu totiž jednání, ale nikoli samo, ani ne prvotně A tím způsobem také řídí zbožnost.

Z čehož je patrné rozluštění k druhému.

K třetímu se musí říci, že, jako bylo řečeno o daru rozumu, že ne kdokoli rozumí, má dar rozumu, nýbrž kdo rozumí jaksi z pohotovosti milosti, tak se musí rozuměti také o daru vědění, že jediné oni mají dar vědění, kteří z vlité milosti mají jistý úsudek o tom, co třeba věřiti a konati, jenž se v ničem neuchýlí od rovnosti spravedlnosti. A to je vědění svatých, o němž se praví Moudr. 10: "Spravedlivého vedl Pán cestami rovnými a dal mu znalost svatých."

IX.4. Zda daru vědění odpovídá třetí blahoslavenství, totiž: "Blahoslavení lkající, neboť oni potěšeni budou".

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že vědění neodpovídá třetí blahoslavenství, totiž: "Blahoslavení lkající, neboť oni potěšeni budou." Jako totiž zlo je příčinou smutku a lkání, tak zase dobro je příčinou veselosti. Ale věděním se ukazují hlavněji dobra než zla, jež se skrze dobra poznávají; neboť "rovné je soudcem sebe sama a křivého", jak se praví v I. U duši. Tedy řečené blahoslavenství neodpovídá vhodně vědění.

Mimo to úvaha o pravdě je úkonem vědění. Ale v úvaze o pravdě není smutku, nýbrž spíše radost; praví se totiž Moudr. 8: "Nemá hořkosti styk s ní, ani tesknosti obcování s ní, ale veselost a radost." Tedy řečené blahoslavenství neodpovídá vhodně daru vědění.

donum non est speculativa, sed practica.

II-II q. 9 a. 3 s. c.

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

II-II q. 9 a. 3 co.

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

II-II q. 9 a. 3 ad 1

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

II-II q. 9 a. 3 ad 2

Unde patet solutio ad secundum.

II-II q. 9 a. 3 ad 3

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

4. Quae beatitudinum ei respondeat.

II-II q. 9 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod scientiae non respondeat tertia beatitudo, scilicet, *beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Sicut enim malum est causa tristitiae et luctus, ita etiam bonum est causa laetitiae. Sed per scientiam principalius manifestantur bona quam mala, quae per bona cognoscuntur, rectum enim est iudex sui ipsius et obliqui, ut dicitur in I de anima. Ergo praedicta beatitudo non convenienter respondet scientiae.

II-II q. 9 a. 4 arg. 2

Praeterea, consideratio veritatis est actus scientiae. Sed in consideratione veritatis non est tristitia, sed magis gaudium, dicitur enim Sap. VIII, *non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium*. Ergo praedicta beatitudo non convenienter respondet dono scientiae.

Mimo to dar vědění záleží dříve v badání než v konání. Ale pokud záleží v badání, neodpovídá mu lkání, protože badavý rozum "nic neříká o napodobitelném a čemu se třeba vyhýbati", jak se praví v III. O duši, ani neříká nic veselého a smutného. Tedy nevhodně se uvádí řečené blahoslavenství, jako odpovídající daru vědění.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize o Řeči Páně na Hoře: "Vědění se hodí lkajícím, kteří se poučili, jakými zly jsou spoutáni, jež žádali jako dobra."

Odpovídám: Musí se říci, že vědění vlastně patří správné posouzení tvorů. Tvorové pak to jsou, jimiž se člověk příležitostně odvrací od Boha, podle onoho Moudr. 14: "Tvorové se stali na nenávist a pastí nohám nemoudrých," kteří totiž nemají správného úsudku o těchto, když myslí, že je v nich dokonalé dobro; pročež, ustavujíce v nich cíl, hřeší a ztrácejí pravé dobro. A tato škoda se člověku stává známou správným úsudkem o tvorech, jejž máme darem vědění. A tudíž se uvádí blahoslavenství lkání jako odpovídající daru vědění.

K prvnímu se tedy musí říci, že dobra stvořená nebudí duchovní radosti, leč pokud se odnášejí k dobru božskému, z něhož vlastně povstává duchovní radost. A tudíž přímo duchovní pokoj a následující radost odpovídá daru moudrosti. Daru pak vědění odpovídá nejprve lkání nad minulými chybami a v důsledku útěcha, když člověk správným úsudkem vědění zařizuje tvory k dobru božskému. A tudíž v tomto blahoslavenství se uvádí lkání jako zásluha a následující útěcha jako odměna. A ta se počíná v tomto životě, dokonává se pak v budoucím.

K druhému se musí říci, že se člověk raduje ze samotného uvažování pravdy, ale nad věcí, o níž uvažuje pravdu, může se někdy rmoutiti. A podle toho se lkání připisuje vědění.

K třetímu se musí říci, že vědění, pokud záleží v badání, neodpovídá nějaké blahoslavenství, protože blaženost člověka nezáleží v uvažování o tvorech, nýbrž v nazírání na Boha. Ale jaksi záleží blaženost člověka v náležitém užívání tvorů a ve spořádaném citu k nim; a to pravím vzhledem k blaženosti cesty. A tudíž se vědění nepřipisuje nějaká blaženost, vztahující se k nazírání, nýbrž rozumu a moudrosti, jež jsou o božských věcech.

X. O nevěře všeobecně.

Předmluva

Dělí se na dvanáct článků.

Na pořadu jest úvaha o protilehlých neřestech. A nejprve o nevěře, jež je proti víře; za druhé o rouhání, jež je proti vyznání; za třetí o nevědomosti a tuposti, jež je proti vědění a rozumu. O prvním se má uvažovati o nevěře všeobecně; za druhé o bludu; za třetí o odpadu od víry.

II-II q. 9 a. 4 arg. 3

Praeterea, donum scientiae prius consistit in speculatione quam in operatione. Sed secundum quod consistit in speculatione, non respondet sibi luctus, quia intellectus speculativus nihil dicit de imitabili et fugiendo, ut dicitur in III de anima; neque dicit aliquid laetum et triste. Ergo praedicta beatitudo non convenienter ponitur respondere dono scientiae.

II-II q. 9 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti sunt, quae quasi bona petierunt*.

II-II q. 9 a. 4 co.

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

II-II q. 9 a. 4 ad 1

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

II-II q. 9 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod de ipsa consideratione veritatis homo gaudet, sed de re circa quam considerat veritatem potest tristari quandoque. Et secundum hoc luctus scientiae attribuitur.

II-II q. 9 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod scientiae secundum quod in speculatione consistit, non respondet beatitudo aliqua, quia beatitudo hominis non consistit in consideratione creaturarum, sed in contemplatione Dei. Sed aliqualiter beatitudo hominis consistit in debito usu creaturarum et ordinata affectione circa ipsas, et hoc dico quantum ad beatitudinem viae. Et ideo scientiae non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad contemplationem; sed intellectui et sapientiae, quae sunt circa divina.

10. De fide quantum ad vitia opposit : et primo de infidelitate in communi.

Prooemium

II-II q. 10 pr.

Consequenter considerandum est de vitiis oppositis. Et primo, de infidelitate, quae opponitur fidei; secundo, de blasphemia, quae opponitur confessioni; tertio, de ignorantia et hebetudine, quae opponuntur scientiae et intellectui. Circa primum, considerandum est de infidelitate in communi; secundo, de haeresi, tertio, de apostasia a fide.

O prvním je dvanáct otázek.

1. Zda nevěra je hříchem.
2. V čem je jako v podmětu.
3. Zda je největším z hříchů.
4. Zda každý skutek nevěřících je hříchem.
5. O druzích nevěry.
6. O vzájemném přirovnání jich.
7. Zda se má s nevěrci disputovati o víře.
8. Zda mají býti nuceni k víře.
9. Zda se má s nimi obcovati.
10. Zda mohou vládnouti věřícím křesťanům.
11. Zda obřady nevěrců mají býti trpěny.
12. Zda děti nevěrců mají býti proti vůli rodičů křtěny.

X.1. Zda nevěra je hříchem.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nevěra není hříchem. Neboť každý hřích je proti přirozenosti, jak je patrné u Damašského v II. knize. Ale zdá se, že nevěra není proti přirozenosti, nebot' praví Augustin v knize o Předurč. Svat., že "moci míti víru jako moci míti lásku je v přirozenosti lidské; míti však víru, jakož i míti lásku, je z milosti věřících". Tedy nemíti víru, což je býti nevěřícím, není hříchem.

Mimo to, nikdo nehřeší v tom, čeho se nemůže uvarovati, protože každý hřích je dobrovolný. Ale není v moci člověka, aby se uvaroval nevěry, jíž se může uvarovati pouze, má-li víru; praví totiž Apoštol Řím. 10: "Kterak uvěří tomu, o kom neslyšeli? A kterak uslyší bez kazatele?" Tedy se zdá, že nevěra není hříchem.

Mimo to, jak bylo řečeno svrchu, je sedm hlavních neřestí, na něž se uvádějí všecky hříchy. Zdá se však, že pod žádnou z nich není obsažena nevěra. Tedy nevěra není hříchem.

Avšak proti, ctnosti se protiví neřest. Ale víra je ctnost, jíž se protiví nevěra. Tedy nevěra je hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že nevěru lze bráti dvojmo. Jedním způsobem podle čirého záporu, když se mluví o nevěrci jenom z toho, že nemá víry. Jiným způsobem lze rozuměti nevěru podle protivy k víře, protože totiž někdo odporuje slyšení víry nebo jí též pohrdá, podle onoho Isaiášova 53: "Kdo uvěřil slyšenému od nás?" A v tom se vlastně dokonává ráz nevěry. A podle toho nevěra je hříchem.

Béře-li se však nevěra podle čirého záporu, jako u těch, kteří nic neslyšeli o víře, nemá rázu hříchu, nýbrž spíše trestu, poněvadž taková neznalost božských věcí je důsledkem hříchu prvního rodiče. Kdož pak jsou takto nevěřící, jsou odsuzováni pro jiné hříchy, jež nemohou býti odpuštěny bez víry, nejsou však odsuzováni pro hřích nevěry. Pročež Pán praví, Jan 15: "Kdybych byl nepřišel a jim nemluvil, neměli by hříchu." Což vykládaje Augustin praví, že mluví "o onom hříchu, jímž neuvěřili v Krista".

Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum infidelitas sit peccatum. Secundo, in quo sit sicut in subiecto. Tertio, utrum sit maximum peccatorum. Quarto, utrum omnis actio infidelium sit peccatum. Quinto, de speciebus infidelitatis. Sexto, de comparatione earum ad invicem. Septimo, utrum cum infidelibus sit disputandum de fide. Octavo, utrum sint cogendi ad fidem. Nono, utrum sit eis communicandum. Decimo, utrum possint Christianis fidelibus praeesse. Undecimo, utrum ritus infidelium sint tolerandi. Duodecimo, utrum pueri infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

1. Utrum infidelitas sit peccatum.

II-II q. 10 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit peccatum. Omne enim peccatum est contra naturam, ut patet per Damascenum, in II libro. Sed infidelitas non videtur esse contra naturam, dicit enim Augustinus, in libro de Praed. Sanct., quod *posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum, habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium*. Ergo non habere fidem, quod est infidelem esse, non est peccatum.

II-II q. 10 a. 1 arg. 2

Praeterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest, quia omne peccatum est voluntarium. Sed non est in potestate hominis quod infidelitatem vitet, quam vitare non potest nisi fidem habendo, dicit enim apostolus, ad Rom. X, *quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante?* Ergo infidelitas non videtur esse peccatum.

II-II q. 10 a. 1 arg. 3

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

II-II q. 10 a. 1 s. c.

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

II-II q. 10 a. 1 co.

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

K prvnímu se tedy musí říci, že míti víru není v přirozenosti lidské; ale v přirozenosti lidské je, že mysl člověka neodporuje vnitřnímu pudu a vnějšímu hlásání pravdy. Pročež nevěra podle toho je proti přirozenosti.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o nevěře, pokud obsahuje prostý zápor.

K třetímu se musí říci, že nevěra, pokud je hříchem, vzniká z pýchy, z níž se stává, že člověk nechce podrobiti svůj rozum pravidlům víry a zdravému rozumu Otců. Pročež praví Řehoř, XXXI. Moral., že "z marné slávy vznikají novotářské opovážlivosti".

Ačkoliv by se mohlo říci, že, jako božské ctnosti se neuvádějí na ctnosti základní, nýbrž jsou dříve než ony, tak také neřesti, protilehlé božským ctnostem, se neuvádějí na hlavní neřesti.

X.2. Zda nevěra je v rozumu jako v podmětu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nevěra není v rozumu jako v podmětu. Neboť každý hřích je ve vůli, jak praví Augustin v knize o Dvou Duších. Ale nevěra je jakýmsi hříchem, jak bylo řečeno. Tedy nevěra je ve vůli, nikoli v rozumu.

Mimo to nevěra má ráz hříchu z toho, že se opovrhuje hlásáním víry. Ale opovržení se vztahuje k vůli. Tedy nevěra je ve vůli.

Mimo to II. Kor. 11 0 onom "I satan se přepodobuje v anděla světla" praví Glossa, že, "jestliže zlý anděl se dělá dobrým, i kdyby se věřilo, že je dobrý, není to omyl nebezpečný nebo chorobný, jestliže koná nebo mluví, co se hodí na dobré anděly". A důvodem toho se zdá býti správná vůle toho, kdo se k němu přidává, zamýšleje se přidati k dobrému andělu. Tedy zdá se, že celý hřích nevěry je v převrácené vůli. Není tedy v rozumu jako v podmětu.

Avšak proti, protiklady jsou v témže podmětu. Ale víra, proti níž je nevěra, je v rozumu jako v podmětu. Tedy i nevěra je v rozumu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno svrchu, o hříchu se říká, že je v oné mohutnosti, jež je původem hříšného skutku. Hříšný skutek pak může míti dvojí původ. Jeden první a všeobecný, jenž poroučí všecky skutky hříchů; a tímto původem je vůle, protože každý hřích je dobrovolný. Jiný pak původ hříšného skutku je vlastní a nejbližší, jenž vykonává hříšný skutek, jako dychtivost je původem nestřídmosti a rozmařilosti a podle toho se říká, že nestřídmost a rozmařilost jsou v dychtivosti. Nepřísvědčiti pak, což je vlastním úkonem nevěry, je úkon rozumu, ale pohnutého vůlí, jakož i přisvědčiti. A tudíž nevěra jakož i víra je sice v rozumu jako v nejbližším podmětu, ve vůli však jako v první pohnutce. A tímto

II-II q. 10 a. 1 ad 1

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

II-II q. 10 a. 1 ad 2

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

II-II q. 10 a. 1 ad 3

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

2. Utrum infidelitas sit in intellectu sicut in subiecto.

II-II q. 10 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit in intellectu sicut in subiecto. Omne enim peccatum in voluntate est, ut Augustinus dicit, in libro de duabus Anim. Sed infidelitas est quoddam peccatum, ut dictum est. Ergo infidelitas est in voluntate, non in intellectu.

II-II q. 10 a. 2 arg. 2

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

II-II q. 10 a. 2 arg. 3

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

II-II q. 10 a. 2 s. c.

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

II-II q. 10 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum dicitur esse in illa potentia quae est principium actus peccati. Actus autem peccati potest habere duplex principium. Unum quidem primum et universale, quod imperat omnes actus peccatorum, et hoc principium est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Aliud autem principium actus peccati est proprium et proximum, quod elicit peccati actum, sicut concupiscibilis est principium gulae et luxuriae, et secundum hoc gula et luxuria dicuntur esse in concupiscibili. Dissentire autem, qui est proprius actus infidelitatis, est actus intellectus, sed moti a voluntate, sicut et assentire. Et ideo infidelitas, sicut způsobem se říká, že každý hřích je ve vůli.

Z toho je patrná odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že pohrdání vůle působí nepřísvědčení rozumu, v němž se dokonává ráz nevěry. Pročež příčina nevěry je ve vůli, ale sama nevěra je v rozumu.

K třetímu se musí říci, že ten, kdo věří, že zlý anděl je dobrým, neodpírá přisvědčení k tomu, co je víry: neboť "smysl tělesný se klame, mysl však se nevzdaluje od pravého a správného smýšlení", jak tamtéž praví Glossa. Ale kdyby se někdo přidržel Satana, "když začíná vésti ke svému", to jest ke zlu a nesprávnosti, nebyl by bez hříchu, jak se tamtéž praví.

X.3. Zda nevěra je největším z hříchů.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nevěra není největším z hříchů. Neboť praví Augustin, a je to v VI, ot. I: "Zda máme dávati přednost před katolikem s velmi špatnými mravy nějakému bludaři, v jehož životě mimo to, že je bludařem, nenalézají lidé, co by hanili, neodvažuji se ukvapiti v mínění." Ale bludař je nevěrec. Tedy nesmí se prostě říci, že nevěra je největším z hříchů.

Mimo to se zdá, že to, co zmenšuje nebo omlouvá hřích, není největším hříchem. Ale nevěra omlouvá nebo zmenšuje hřích, neboť praví Apoštol I. Tim. I: "Byl jsem dříve rouhačem a pronásledovatelem a násilníkem, ale došel jsem smilování Božího, poněvadž jsem to činil z nevědomosti v nevěře." Tedy nevěra není největším hříchem.

Mimo to většímu hříchu přísluší větší trest, podle onoho Deut. 25: "Podle míry hříchu budiž i počet ran." Ale větší trest přísluší hřešícím věřícím než nevěrcům, podle onoho Žid. 10: "Čím horšího trestu hodným, zdá se vám, bude uznán ten, jenž by Syna Božího pošlapal a za poskvrněnou měl krev úmluvy, kterou byl posvěcen?" Tedy nevěra není největším hříchem.

Avšak proti jest, co praví Augustin, vykládaje ono Jan. 15: "Kdybych byl nepřišel a jim nemluvil, neměli by hříchu": "Chce," vece, "aby se pod všeobecným jménem rozuměl jakýsi veliký hřích. Neboť to je hřích," totiž nevěry, "jímž jsou drženy všechny hříchy." Tedy nevěra je největším ze všech hříchů.

Odpovídám: Musí se říci, že každý hřích tvarově záleží v odvrácení od Boha, jak bylo řečeno svrchu. Protože tím je některý hřích těžší, čím se jím člověk více odděluje od Boha. Nevěrou však se člověk nejvíce vzdaluje od Boha, protože ani nemá pravého poznání Boha; nesprávným poznáním jeho však se mu nepřibližuje, nýbrž spíše se od něho vzdaluje. Ani nemůže býti, aby Boha v něčem poznával, kdo má o něm nesprávné mínění, protože to, co on míní, není Bůh. Pročež je jasné, že hřích nevěry je větší než všechny hříchy, jež se přiházejí v převrácených

et fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subiecto, in voluntate autem sicut in primo motivo. Et hoc modo dicitur omne peccatum esse in voluntate.

II-II q. 10 a. 2 ad 1

Unde patet responsio ad primum.

II-II q. 10 a. 2 ad 2

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

II-II q. 10 a. 2 ad 3

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

3. Utrum sit maximum peccatorum.

II-II q. 10 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit maximum peccatorum. Dicit enim Augustinus, et habetur V, qu. I, *utrum Catholicum pessimis moribus alicui haeretico in cuius vita, praeter id quod haereticus est, non inveniunt homines quod reprehendant, praeponere debeamus, non audeo praecipitare sententiam*. Sed haereticus est infidelis. Ergo non est simpliciter dicendum quod infidelitas sit maximum peccatorum.

II-II q. 10 a. 3 arg. 2

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

II-II q. 10 a. 3 arg. 3

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

II-II q. 10 a. 3 s. c.

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

II-II q. 10 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod omne peccatum formaliter consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est. Unde tanto aliquod peccatum est gravius quanto per ipsum homo magis a Deo separatur. Per infidelitatem autem maxime homo a Deo elongatur, quia nec veram Dei cognitionem habet; per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur. Nec potest esse quod quantum ad quid Deum cognoscat qui falsam opinionem de ipso habet, quia id quod ipse opinatur non est

mravech. Jinak však je tomu s hříchy, jež se příčí jiným ctnostem božským, jak bude dole řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že nic nebrání, aby hřích, jenž je těžší podle svého rodu, byl méně těžkým podle některých okolností. A proto Augustin nechtěl se ukvapiti v mínění o špatném katolíku a o bludaři jinak nehřešícím; neboť hřích bludařův, třeba že je těžší svou povahou, může přece býti lehčím z nějaké okolnosti; a naopak hřích katolíkův může z nějaké okolnosti býti těžším.

K druhému se musí říci, že nevěra má připojenou i nevědomost, má i vzpírání se tomu, co je víry, a s té stránky má ráz nejtěžšího hříchu. Se strany pak nevědomosti má jakýsi ráz omluvy, a zvláště když někdo nehřeší ze zloby, jako bylo u Apoštola.

K třetímu se musí říci, že nevěrec bývá za hřích nevěry tíženi trestán než jiný hříšník za jakýkoli jiný hřích, uváží-li se rod hříchu. Ale při jiném hříchu, třeba cizoložství, je-li spáchán od věřícího a od nevěřícího, když ostatní je stejné, tíženi hřeší věřící než nevěřící, jak pro znalost pravdy z víry, tak také pro svátosti víry, jimiž je opatřen, jimž hřeše činí bezpráví.

X.4. Zda každý skutek nevěrce je hříchem.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že jakýkoli skutek nevěrce je hříchem. Protože o onom Řím. 14 "Všecko, co není z víry, je hříchem", praví Glossa: "Všechen život nevěrců je hříchem." Ale k životu nevěrců patří vše, co konají. Tedy každý skutek nevěřícího je hříchem.

Mimo to víra řídí úmysl. Ale nemůže býti nějakého dobra, jež není z pravého úmyslu. Tedy u nevěrců žádný skutek nemůže býti dobrý.

Mimo to zkázou dřívějšího se kazí pozdější. Ale úkon víry předchází úkony všech ctností. Tedy, poněvadž u nevěrců není úkonu víry , nemohou konati dobrého skutku, nýbrž v každém svém skutku hřeší.

Avšak proti jest, že Korneliovi, když byl ještě nevěřící, bylo řečeno, že jeho almužny jsou Bohu příjemné. Tedy není každý skutek nevěrce hříchem, nýbrž některý jeho skutek je dobrý.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno svrchu, hřích smrtelný odnímá milost činící milým, nekazí však docela dobra přirozenosti. Pročež, poněvadž nevěra je jakýmsi smrtelným hříchem, nevěrci postrádají sice milosti, zůstává však v nich jakési dobro přirozenosti. Pročež je jasné, že nevěrci nemohou konati dobré skutky, jež jsou z milosti, totiž skutky záslužné; avšak dobré skutky, k nimž stačí dobro přirozenosti, mohou nějak konati. Pročež není nutné, aby v každém svém skutku hřešili, ale kdykoli konají

Deus. Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis est maius omnibus peccatis quae contingunt in perversitate morum. Secus autem est de peccatis quae opponuntur aliis virtutibus theologicis, ut infra dicetur.

II-II q. 10 a. 3 ad 1

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

II-II q. 10 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod infidelitas habet et ignorantiam adiunctam, et habet renisum ad ea quae sunt fidei, et ex hac parte habet rationem peccati gravissimi. Ex parte autem ignorantiae habet aliquam rationem excusationis, et maxime quando aliquis ex malitia non peccat, sicut fuit in apostolo.

II-II q. 10 a. 3 ad 3

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

4. Utrum omnis actio infidelium sit peccatum.

II-II q. 10 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod quaelibet actio infidelis sit peccatum. Quia super illud Rom. XIV, *omne quod non est ex fide peccatum est*, dicit Glossa, *omnis infidelium vita est peccatum*. Sed ad vitam infidelium pertinet omne quod agunt. Ergo omnis actio infidelis est peccatum.

II-II q. 10 a. 4 arg. 2

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

II-II q. 10 a. 4 arg. 3

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

II-II q. 10 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Cornelio adhuc infideli existenti dictum est quod acceptae erant Deo eleemosynae eius. Ergo non omnis actio infidelis est peccatum, sed aliqua actio eius est bona.

II-II q. 10 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturae. Unde, cum infidelitas sit quoddam mortale peccatum, infideles quidem gratia carent, remanet tamen in eis aliquod bonum naturae. Unde manifestum est quod infideles non possunt operari opera bona quae sunt ex gratia, scilicet opera meritoria, tamen opera bona ad quae sufficit bonum naturae

nějaký skutek z nevěry, tenkráte hřeší. Jako totiž ten, kdo má víru, může se dopustiti nějakého hříchu ve skutku, jejž neodnáší k cíli víry, hřeše lehce nebo též smrtelně, tak také nevěrec může konati nějaký dobrý skutek v tom, co neodnáší k cíli nevěry.

K prvnímu se tedy musí říci, že onomu slovu třeba rozuměti buď že život nevěrců nemůže býti bez hříchu, protože bez víry se hříchy neodejmou. Nebo že cokoli konají z nevěry, je hřích. Pročež se tam dodává: "Protože každý nevěrecky žijící nebo jednající silně hřeší."

K druhému se musí říci, že víra řídí úmysl vzhledem k poslednímu nadpřirozenému cíli. Ale také světlo přirozeného rozumu může říditi úmysl vzhledem k nějakému dobru přirozenému.

K třetímu se musí říci, že nevěrou se nekazí u nevěrců docela přirozený um, aniž by v nich zůstalo nějaké poznání pravdy, jímž mohou vykonati nějaký skutek z rodu dobrých.

O Korneliovi pak je třeba věděti, že nebyl nevěřícím, jinak by nebylo bývalo jeho jednání příjemné Bohu, jemuž se bez víry nikdo nemůže líbiti. Měl však víru zahalenou, poněvadž ještě nebyla objasněna pravda Evangelia. Pročež je k němu poslán Petr, aby ho plně vyučil ve víře.

X.5. Zda je více druhů nevěry.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že není více druhů nevěry. Poněvadž totiž víra a nevěra jsou protivy, je dlužno, aby byly o tomtéž. Ale tvarovým předmětem víry je první pravda, od níž má jednotu, třebas věří hmotně mnohé. Tedy také předmět nevěry je první pravda; to pak, co nevěří nevěrec, má se hmotně v nevěře. Ale odlišnost podle druhu pozorujeme nikoli podle prvků hmotných, nýbrž podle prvků tvarových. Tedy nejsou různé druhy nevěry podle různosti toho, v čem nevěřící bloudí.

Mimo to nenekončnými způsoby se může někdo odchýliti od pravdy víry. Jestliže se tudíž podle různosti bludů označí různé druhy nevěry, zdá se vyplývati, že jest nekonečně druhů nevěry. A tak o těchto druzích není třeba uvažovati.

Mimo to nenalézá se totéž v různých druzích. Ale stává se, že je někdo nevěrcem z toho, že bloudí stran různých věcí. Tedy různost bludů nepůsobí různých druhů nevěry. Tak tudíž není více druhů nevěry.

Avšak proti jest, že proti každé ctnosti jest více druhů neřestí; "dobro totiž nastává jedním způsobem, zlo však mnohonásobně", jak je patrné z Diviše, IV. hl. o Bož. Jmén., a z Filosofa v II. Ethic. Ale víra je jedna ctnost. Tedy proti ní jest více druhů nevěry.

Odpovídám: Musí se říci, že kterákoliv ctnost záleží v tom,

aliqualiter operari possunt. Unde non oportet quod in omni suo opere peccent, sed quandocumque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu quem non refert ad fidei finem, vel venialiter vel etiam mortaliter peccando; ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere in eo quod non refert ad finem infidelitatis.

II-II q. 10 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud est intelligendum vel quia vita infidelium non potest esse sine peccato, cum peccata sine fide non tollantur. Vel quia quidquid agunt ex infidelitate peccatum est. Unde ibi subditur, *quia omnis infideliter vivens vel agens vehementer peccat*.

II-II q. 10 a. 4 ad 2

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

II-II q. 10 a. 4 ad 3

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

5. De speciebus infidelitatis.

II-II q. 10 a. 5 arg. 1

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

II-II q. 10 a. 5 arg. 2

Praeterea, infinitis modis potest aliquis a veritate fidei deviare. Si igitur secundum diversitates errorum diversae species infidelitatis assignentur, videtur sequi quod sint infinitae infidelitatis species. Et ita huiusmodi species non sunt considerandae.

II-II q. 10 a. 5 arg. 3

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

II-II q. 10 a. 5 s. c.

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

II-II q. 10 a. 5 co.

že se stýká s nějakým pravidlem poznání nebo činnosti lidské, jak bylo řečeno shora. Styčnost však s pravidlem děje se jedním způsobem při jedné látce: avšak odchylka od pravidla přiházi se mnohonásobně A proto proti jedné ctnosti jest mnoho neřestí. Různost však neřestí, jež se protiví každé ctnosti, může se uvažovati dvojmo. Jedním způsobem podle různého poměru k ctnosti. A podle toho jsou vymezeny některé druhy neřestí, jež jsou proti ctnosti: jako proti mravní ctnosti jest jedna neřest podle přebytku a jiná neřest podle, nedostatku. - Jiným způsobem může se uvažovati různost neřestí, jsoucích proti jedné ctnosti, podle porušení různých, jež se vyžadují k ctnosti. A podle toho proti jedné ctnosti, jako proti mírnosti a statečnosti jest nekonečně neřestí, podle toho, jak nekonečnými způsoby se přihází, že se porušují různé okolnosti ctnosti, takže se ustupuje od správnosti ctnosti. A proto Pythagorejci považovali zlo za nekonečné.

Tak tedy třeba říci, že, jestliže nevěra se uvažuje u porovnání s vírou, jsou různé druhy nevěry a počtem určeně Poněvadž tedy hřích nevěry záleží v odpírání víře, může se to díti dvojím způsobem. Neboť buď se odpírá víře dosud nepřijaté: a taková je nevěra pohanů neboli národů. Nebo se odpírá víře křesťanské přijaté: buď v předobrazu, a tak jest nevěra Židů; nebo v jasnosti pravdy, a tak jest nevěra bludařů. Pročež všeobecně mohou se určiti tři dříve vyjmenované druhy nevěry.

Jestliže však se rozlišují druhy nevěry podle pobloudění v různých, jež náležejí k víře, tak není určitých druhů nevěry: neboť bludy mohou se množiti do nekonečna, jak patrno z Augustina v knize O Bludech.

K prvnímu se tedy musí říci, že tvarový ráz nějakého hříchu může se pojímati dvojím způsobem. Jedním způsobem, podle úmyslu hřešícího: a tak to, k čemu se obrací hřešící, je tvarový předmět hříchu; a z toho se rozlišují jeho druhy. Jiným způsobem, podle rázu zla: a tak ono dobro, od něhož se vzdaluje, je tvarový ráz hříchu; s této strany však hřích nemá druhu; ba odtud postrádá druhu. Tak tedy třeba říci, že předmět nevěry je první pravda, tak jako že se od ní vzdaluje: avšak tvarový předmět, k němuž se jako obrací, je klamný názor, za nímž jde; a odtud se jeho druhy rozlišují. Pročež jako jest jedna láska, jež tkví v nejvyšším dobru, jsou však různé neřesti lásce se protivící, jež obracením k dobrům časným vzdalují se od jednoho, nejvyššího dobra, a opět podle různých neuspořádaných vztahů k Bohu, tak také víra jest jedna ctnost, tím že utkívá na jedné, první pravdě; avšak je mnoho druhů nevěry, tím že nevěřící jdou za různými klamnými názory.

K druhému se musí říci, že ona námitka vychází od rozlišování druhů nevěry podle různých, v nichž se bloudí.

K třetímu se musí říci, že, jako víra je jedna, protože věří mnohá zařízená k jednomu, tak i nevěra může býti jedna, i když v mnohých je na omylu, pokud to vše je zařízeno k jednomu. Nic však nepřekáží, aby člověk byl na omylu různými způsoby nevěry: tak jako též může jeden člověk podléhati různým neřestem a různým tělesným nemocem.

Respondeo dicendum quod quaelibet virtus consistit in hoc quod attingat regulam aliquam cognitionis vel operationis humanae, ut supra dictum est. Attingere autem regulam est uno modo circa unam materiam, sed a regula deviare contingit multipliciter. Et ideo uni virtuti multa vitia opponuntur. Diversitas autem vitiorum quae unicuique virtuti opponitur potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum diversam habitudinem ad virtutem. Et secundum hoc determinatae sunt quaedam species vitiorum quae opponuntur virtuti, sicut virtuti morali opponitur unum vitium secundum excessum ad virtutem, et aliud vitium secundum defectum a virtute. Alio modo potest considerari diversitas vitiorum oppositorum uni virtuti secundum corruptionem diversorum quae ad virtutem requiruntur. Et secundum hoc uni virtuti, puta temperantiae vel fortitudini, opponuntur infinita vitia, secundum quod infinitis modis contingit diversas circumstantias virtutis corrumpi, ut a rectitudine virtutis recedatur. Unde et Pythagorici malum posuerunt infinitum. Sic ergo dicendum est quod, si infidelitas attendatur secundum comparationem ad fidem, diversae sunt infidelitatis species et numero determinatae. Cum enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter. Quia aut renititur fidei nondum susceptae, et talis est infidelitas Paganorum sive gentilium. Aut renititur fidei Christianae susceptae, vel in figura, et sic est infidelitas Iudaeorum; vel in ipsa manifestatione veritatis, et sic est infidelitas haereticorum. Unde in generali possunt assignari tres praedictae species infidelitatis. Si vero distinguantur infidelitatis species secundum errorem in diversis quae ad fidem pertinent, sic non sunt determinatae infidelitatis species, possunt enim errores in infinitum multiplicari, ut patet per Augustinum, in libro de haeresibus.

II-II q. 10 a. 5 ad 1

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

II-II q. 10 a. 5 ad 2

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

II-II q. 10 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod sicut fides est una quia multa credit in ordine ad unum, ita infidelitas potest esse una, etiam si in multis erret, inquantum omnia habent ordinem ad unum. Nihil tamen prohibet hominem diversis infidelitatis speciebus errare, sicut etiam potest unus homo diversis vitiis subiacere et diversis corporalibus morbis.

X.6. Zda nevěra pohanů čili modlářů je těžší ostatních.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že nevěra pohanů čili modlářů je těžší ostatních. Jako totiž tělesná nemoc tím je těžší, čím přednějšího údu zdraví odporuje, tak hřích zdá se býti tím těžší, čím je proti přednějšímu ve ctnosti. Ale přednější ve víře je víra v jednotu Boží, které se nedostává pohanům, věřícím v mnohost bohů.

Mimo to mezi bludaři tím je blud některých zavržení hodnější, čím častěji a v přednějším pravdě víry odporují: jako blud Ariův, jenž odloučil božství, byl zavržení hodnější než blud Nestoriův, jenž oddělil člověčenství Kristovo od osoby Syna Božího. Ale pohané častěji a v přednějších se odchylují od víry než Židé a bludaři: neboť z víry nepřijímají zcela nic. Tedy jejich nevěra je nejtěžší.

Mimo to každé dobro umenšuje zlo. Ale nějaké dobro je v Židech: neboť vyznávají, že Starý Zákon je od Boha. Dobro je též v bludařích: neboť uctívají Nový Zákon. Tedy méně hřeší než pohané, kteří obojí zákon zavrhují.

Avšak proti jest, co se praví II. Pet. 2: "Lépe by jim bylo nepoznati cesty pravdy, než po jejím poznání obrátiti se zpět." Avšak pohané nepoznali cestu spravedlnosti: bludaři však a Židé, poněkud ji poznávajíce, ji opustili. Tedy jejich hřích je těžší.

Odpovídám: Musí se říci, že v nevěře, jak bylo řečeno, může se uvažovati dvojí. Z čehož jedno jest její srovnání s vírou. A s této strany někdo tíže hřeší proti víře, jenž odporuje víře, kterou přijal, než ten, jenž odporuje víře dosud nepřijaté: jako tíže hřeší, kdo neplní, co slíbil, nežli když neplní, co nikdy neslíbil. A podle toho nevěra bludařů, kteří vyznávají víru v evangelium, a odporují mu porušujíce ji, tíže hřeší než Židé, kteří víru v evangelium nikdy nepřijali. Že však přijali její předobraz ve Starém Zákoně, který špatně vykládajíce porušují, proto též jejich nevěra je těžší hřích než nevěra pohanů kteří žádným způsobem nepřijali víru v evangelium.

Jiné, co se uvažuje v nevěře, je porušení toho, co náleží k víře. A podle toho, poněvadž ve více bloudí pohané nežli Židé a Židé než bludaři, těžší je nevěra pohanů nežli Židů a Židů než bludařů, mimo snad některých, jako Manichejské, kteří i ve věřitelných více bloudí než pohané. Z těchto však dvou tíží jedna převažuje druhou co do rázu viny. Neboť nevěra má ráz viny, jak shora bylo řečeno, více z toho, že odporuje víře, než z toho, že nemá těch, jež patří k víře: to totiž se zdá, jak bylo řečeno, že náleží více k rázu trestu. Pročež jednoduše řečeno, nevěra bludařů je nejhorší.

A z toho je patrná odpověď na námitky.

6. De comparatione earum ad invicem.

II-II q. 10 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod infidelitas gentilium sive Paganorum sit gravior ceteris. Sicut enim corporalis morbus tanto est gravior quanto saluti principalioris membri contrariatur, ita peccatum tanto videtur esse gravius quanto contrariatur ei quod est principalius in virtute. Sed principalius in fide est fides unitatis divinae, a qua deficiunt gentiles, multitudinem deorum credentes. Ergo eorum infidelitas est gravissima.

II-II q. 10 a. 6 arg. 2

Praeterea, inter haereticos tanto haeresis aliquorum detestabilior est quanto in pluribus et principalioribus veritati fidei contradicunt, sicut haeresis Arii, qui separavit divinitatem, detestabilior fuit quam haeresis Nestorii, qui separavit humanitatem Christi a persona filii Dei. Sed gentiles in pluribus et principalioribus recedunt a fide quam Iudaei et haeretici, quia omnino nihil de fide recipiunt. Ergo eorum infidelitas est gravissima.

II-II q. 10 a. 6 arg. 3

Praeterea, omne bonum est diminutivum mali. Sed aliquod bonum est in Iudaeis, quia confitentur vetus testamentum esse a Deo. Bonum etiam est in haereticis, quia venerantur novum testamentum. Ergo minus peccant quam gentiles, qui utrumque testamentum detestantur.

II-II q. 10 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur II Pet. II, *melius erat illis non cognoscere viam iustitiae quam post cognitam retrorsum converti*. Sed gentiles non cognoverunt viam iustitiae, haeretici autem et Iudaei aliqualiter cognoscentes deseruerunt. Ergo eorum peccatum est gravius.

II-II q. 10 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod in infidelitate, sicut dictum est, duo possunt considerari. Quorum unum est comparatio eius ad fidem. Et ex hac parte aliquis gravius contra fidem peccat qui fidei renititur quam suscepit quam qui renititur fidei nondum susceptae, sicut gravius peccat qui non implet quod promisit quam si non impleat quod nunquam promisit. Et secundum hoc infidelitas haereticorum, qui profitentur fidem Evangelii et ei renituntur corrumpentes ipsam, gravius peccant quam Iudaei, qui fidem Evangelii nunquam susceperunt. Sed quia susceperunt eius figuram in veteri lege, quam male interpretantes corrumpunt, ideo etiam ipsorum infidelitas est gravius peccatum quam infidelitas gentilium, qui nullo modo fidem Evangelii susceperunt. Aliud quod in infidelitate consideratur est corruptio eorum quae ad fidem pertinent. Et secundum hoc, cum in pluribus errent gentiles quam Iudaei, et Iudaei quam haeretici, gravior est infidelitas gentilium quam Iudaeorum, et Iudaeorum quam haereticorum, nisi forte quorundam, puta Manichaeorum, qui etiam circa credibilia plus errant quam gentiles. Harum tamen duarum gravitatum prima praeponderat secundae quantum ad rationem culpae. Quia infidelitas habet rationem culpae, ut supra dictum est, magis ex hoc quod renititur fidei quam ex hoc quod non habet ea quae fidei sunt, hoc enim videtur, ut dictum est, magis ad rationem poenae pertinere unde, simpliciter loquendo, infidelitas haereticorum est pessima.

II-II q. 10 a. 6 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

X.7. Zda se má s nevěřícími veřejně disputovati.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že se nemá s nevěřícími veřejně disputovati. Praví totiž Apoštol II. Tim. 2: "Nezápol slovy: k ničemu to není užitečné, leč k podvrácení slyšících." Ale veřejná disputace s nevěřícími nemůže se díti bez zápolení slovy. Tedy nemá se veřejně disputovati s nevěřícími.

Mimo to zákon Marciana Augusta, potvrzený Kánony, praví takto: "Činí bezpráví soudu přesvatého Synodu, jestliže kdo se odvažuje převraceti a veřejně disputovati o jednou již rozsouzených a řádně ustanovených." Ale všechno, co náleží k víře, jest určeno posvátnými sněmy. Tedy těžce hřeší, čině bezpráví Synodu, jestliže kdo se odvažuje veřejně disputovati o tom, co náleží k víře.

Mimo to disputování se koná nějakými důkazy. Ale důkaz je důvod, ověřující věc pochybnou. To však, co má víra, ježto jest nejjistější, nemá býti uváděno v pochybnost. Tedy se nemá veřejně disputovati o tom, co má víra.

Avšak proti jest, co Skut. 9. se praví, že "Šavel se zmáhal a zahanboval Židy"; a že "mluvil k národům a disputoval s Řeky".

Odpovídám: Musí se říci, že v disputaci o víře třeba uvážiti dvojí: a to jedno se strany disputujícího; druhé pak se strany slyšících. A to se strany disputujícího musí se uvažovati úmysl. Jestliže disputuje jakožto pochybující o víře a pravdu víry jako jistou nepředpokládající, nýbrž zamýšleje důkazy zkoušeti, nepochybně hřeší, jakožto pochybující ve víře a nevěřící. Jestliže však někdo disputuje o víře k potření bludů nebo též pro cvik, je to chvályhodně.

Se strany však slyšících jest uvážiti, zdali oni, kteří naslouchají disputaci, jsou poučení a pevní ve víře nebo nezkušení a ve víře kolísající. Ovšem před moudrými, silnými ve víře, není žádným nebezpečím disputovati o víře. Avšak při prostých jest rozlišovati. Neboť buď jsou znepokojováni nebo napadáni od nevěřících, jako Židů nebo bludařů nebo modlářů, usilujících zničiti v nich víru: nebo nikterak nejsou v tom znepokojováni, jako v zemích, v nichž není nevěřících. V prvním případě je nutné veřejně disputovati o víře: jestliže se najdou někteří k tomu postačující a schopní, kteří by mohli potříti bludy. Tím totiž se prostí utvrdí ve víře a bude vzata nevěřícím možnost klamání; a samo mlčení těch, kteří by měli odporovati převracejícím pravdu víry, bylo by potvrzením bludu. Pročež Řehoř v II. Past.: "Jako neprozřetelné mluvení zavádí do bludu, tak nevčasné mlčení zanechává v bludu ty, kteří mohli býti poučeni." - Ve druhém pak případě je nebezpečné veřejně disputovati o víře před prostými, jejichž víra je pevnější tím, že neslyší nic odlišného od toho, co věří. A proto jim neprospívá naslouchati slovům nevěřících, brojících proti víře.

K prvnímu se tedy musí říci, že Apoštol nezakazuje zcela disputaci, nýbrž jen nespořádanou, která se děje spíše slovní potyčkou než silou myšlenek.

7. Utrum cum infidelibus sit disputandum de fide.

II-II q. 10 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non sit cum infidelibus publice disputandum. Dicit enim apostolus, II ad Tim. II, *noli verbis contendere, ad nihilum enim utile est nisi ad subversionem audientium*. Sed disputatio publica cum infidelibus fieri non potest sine contentione verborum. Ergo non est publice disputandum cum infidelibus.

II-II q. 10 a. 7 arg. 2

Praeterea, lex Marciani Augusti, per canones confirmata, sic dicit, *iniuriam facit iudicio religiosissimae synodi, si quis semel iudicata ac recte disposita revolvere et publice disputare contendit*. Sed omnia quae ad fidem pertinent sunt per sacra Concilia determinata. Ergo graviter peccat, iniuriam synodo faciens, si quis de his quae sunt fidei publice disputare praesumat.

II-II q. 10 a. 7 arg. 3

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

II-II q. 10 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Act. IX dicitur quod *Saulus invalescebat et confundebat Iudaeos; et quod loquebatur gentibus et disputabat cum Graecis*.

II-II q. 10 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod in disputatione fidei duo sunt consideranda, unum quidem ex parte disputantis; aliud autem ex parte audientium. Ex parte quidem disputantis est consideranda intentio. Si enim disputet tanquam de fide dubitans, et veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens, procul dubio peccat, tanquam dubius in fide et infidelis. Si autem disputet aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile est. Ex parte vero audientium considerandum est utrum illi qui disputationem audiunt sint instructi et firmi in fide, aut simplices et in fide titubantes. Et coram quidem sapientibus in fide firmis nullum periculum est disputare de fide. Sed circa simplices est distinguendum. Quia aut sunt sollicitati sive pulsati ab infidelibus, puta Iudaeis vel haereticis sive Paganis, nitentibus corrumpere in eis fidem, aut omnino non sunt sollicitati super hoc, sicut in terris in quibus non sunt infideles. In primo casu necessarium est publice disputare de fide, dummodo inveniantur aliqui ad hoc sufficientes et idonei, qui errores confutare possint. Per hoc enim simplices in fide firmabuntur; et tolletur infidelibus decipiendi facultas; et ipsa taciturnitas eorum qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem esset erroris confirmatio. Unde Gregorius, in II Pastoral., *sicut incauta locutio in errorem pertrahit, ita indiscretum silentium eos qui eruditi poterant in errore derelinquit*. In secundo vero casu periculosum est publice disputare de fide coram simplicibus; quorum fides ex hoc est firmior quod nihil diversum audierunt ab eo quod credunt. Et ideo non expedit eis ut verba infidelium audiant disceptantium contra fidem.

II-II q. 10 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinatam, quae magis fit

K druhému se musí říci, že onen zákon zakazuje veřejnou disputaci o víře, jež vychází z pochybování o víře, ne však onu, jež je k zachování víry.

K třetímu se musí říci, že se nemá disputovati o tom, co jest ve víře, jako by s pochybováním o tom, nýbrž k ukázání pravdy a k potření bludů. Je totiž třeba k upevnění víry někdy s nevěřícími disputovati, a to někdy obhajováním víry, podle onoho I. Petr 3: "Připraveni jsouce vždy k uspokojení každého žádajícího od vás odůvodnění o té naději a víře, jež je ve vás," někdy pak k usvědčení bloudících, podle onoho Tit. 1: "Aby byl schopen povzbuzovati podle zdravé nauky a usvědčovati ty, kteří odporují víře."

X.8. Zda nevěřící mají býti nuceni k víře.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že nevěřící žádným způsobem nemají býti nuceni k víře. Praví se totiž Mat. 13, že služebníci hospodáře, na jehož pole byl zaset koukol, tázali se ho: "Chceš, abychom šli a sebrali jej?" A on odpověděl: "Nikoliv, abyste sbírajíce koukol zároveň s ním nevytrhali pšenici." K čemuž podotýká Zlatoústý: "To řekl Pán zakazuje zabíjení. Bludaři se tedy nemají usmrcovati, neboť usmrtíte-li je, je nutné zničiti zároveň mnohé ze svatých." Zdá se tedy, že právě tak ani nějací nevěřící nemají býti nuceni k víře.

Mimo to v Dekretech, dist. 45 praví se takto: "O Židech rozkazuje posvátný Synod, že napotom nikomu nesmí býti činěno ve víře násilí. Tedy stejně ani jiní nevěřící nemají se nutiti k víře.

Mimo to Augustin praví, že "ostatní může člověk nechtě, věřiti však jedině chtěje". Ale vůle nemůže býti nucena. Zdá se tedy, že nevěřící nemají býti k víře nuceni.

Mimo to Ezech. 18 se praví jménem Božím: "Nechci smrti hříšníkovy." Ale my máme svou vůli uvésti v soulad s vůlí Boží, jak shora bylo řečeno. Tedy ani my nemáme chtíti, aby nevěřící byli usmrcováni.

Avšak proti jest, co se praví Luk. 14: "Vyjdi na cesty a k ohradám a přinuť vejíti, aby se naplnil můj dům." Avšak lidé vcházejí do domu Božího, to jest do svaté Církve, skrze víru. Tedy někteří mají býti nuceni k víře.

Odpovídám: Musí se říci, že jsou někteří z nevěřících, kteří nikdy nepřijali víry, jako pohané a Židé A takoví nikterak nemají býti nuceni k víře, aby uvěřili, neboť věřiti patří vůli. Mají však býti nuceni od věřících, jestliže je k tomu možnost, aby víře nepřekáželi, buď rouháním nebo špatným přemlouváním nebo též otevřeným pronásledováním. A pro toto věřící Kristovi často vedou válku proti nevěřícím, ne sice, aby je nutili k věření (neboť i kdyby je přemohli a drželi v zajetí, ponechali by jim na vůli, zda chtějí věřiti), nýbrž proto, aby je donutili nebrániti víře v Krista.

Jsou však jiní nevěřící, kteří kdysi víru přijali a ji vyznávají, jako bludaři a kteříkoliv odpadlíci. A takoví mají

contentione verborum quam firmitate sententiarum.

II-II q. 10 a. 7 ad 2

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

II-II q. 10 a. 7 ad 3

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

8. Utrum sint cogendi ad fidem.

II-II q. 10 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod infideles nullo modo compellendi sint ad fidem. Dicitur enim Matth. XIII quod servi patrisfamilias in cuius agro erant zizania seminata quaesierunt ab eo, *vis imus et colligimus ea? Et ipse respondit, non, ne forte, colligentes zizania, eradicetis simul cum eis triticum*. Ubi dicit Chrysostomus, *haec dixit dominus prohibens occisiones fieri. Nec enim oportet interficere haereticos, quia si eos occideritis, necesse est multos sanctorum simul subverti*. Ergo videtur quod pari ratione nec aliqui infideles sint ad fidem cogendi.

II-II q. 10 a. 8 arg. 2

Praeterea, in decretis, dist. XLV, sic dicitur, *de Iudaeis praecepit sancta synodus nemini deinceps ad credendum vim inferre*. Ergo pari ratione nec alii infideles sunt ad fidem cogendi.

II-II q. 10 a. 8 arg. 3

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

II-II q. 10 a. 8 arg. 4

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

II-II q. 10 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur Luc. XIV, *exi in vias et saepes et compelle intrare, ut impleatur domus mea*. Sed homines in domum Dei, idest in Ecclesiam, intrant per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.

II-II q. 10 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Iudaei. Et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant, quia credere voluntatis est. Sunt tamen compellendi a fidelibus, si facultas adsit, ut fidem non impediant vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem ut eos ad credendum cogant (quia si etiam eos vicissent et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent), sed propter hoc ut eos compellant ne fidem Christi impediant. Alii vero sunt infideles qui quandoque fidem

být i tělesně donucováni, aby plnili, co přislíbili, a podrželi, co jednou při jali.

K prvnímu se tedy musí říci, že někteří rozuměli, že touto autoritou je zapověděno ne sice vyobcování nevěřících, nýbrž jich usmrcování, jak je zřejmé z uvedené autority Zlatoústého. A Augustin v listě Vincenci praví o sobě: Můj dřívější názor byl, že nikdo nemá být nucen k jednotě s Kristem, nýbrž má se to dítí slovy, má se bojovati disputováním. Avšak tento můj názor je překonáván ne slovy odporujících, nýbrž příklady dokazujících. Neboť bázeň před zákony tak prospěla, že mnozí říkají: "Díky Bohu, jenž zlomil naše pouta." Jak se má tedy rozuměti tomu, co praví Pán: "Nechte obé růsti až do žně," je patrné z toho, co se dodává: "Abyste snad sbírajíce koukol zároveň s ním nevytrhali pšenici." Což dostatečně ukazuje, jak praví Augustin, že "když není takové obavy, to jest, když tak je známo něčí provinění a všem se jeví trestuhodným, takže nemá buď zcela žádné nebo ne takové obhájce, skrze něž by mohl nastati rozkol, ať nespí přísnost kázně".

K druhému se musí říci, že Židé, jestliže nijak nepřijali víru, nemají býti nuceni k víře. Jestliže však přijali víru, je třeba, aby byli nuceni podržeti víru z nutnosti, jak se praví v téže hlavě.

K třetímu se musí říci, že, jako slibovati jest z vůle, plniti však z nutnosti, tak přijmouti víru je z vůle, podržeti však již přijatou je z nutnosti. A proto bludaři mají býti nuceni, aby víru podrželi. Praví totiž Augustin vévodovi Bonifácovi: "Kde jest, co si tito zvykli volati, že je volno věřiti nebo nevěřiti? Komu Kristus učinil násilí? Ať uznají Krista u Pavla nejprve nutícího a pak učícího."

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak v témže listě praví Augustin, "nikdo z nás nechce, aby některý bludař zahynul. Avšak jinak nemohl nabýti míru dům Davidův, kdyby nebyl zahynul Absolon, jeho syn, ve válce, kterou vedl proti otci. Tak katolická Církev, jestliže se ztrátou několika ostatní shromažďuje, léčí bolest mateřského srdce osvobozením tolika národů".

X.9. Zda se může obcovati s nevěřícími.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že se může obcovati s nevěřícími. Praví totiž Apoštol 1. Kor. 10: "Jestliže někdo z nevěřících zve vás na večeři a chcete jíti, jezte vše, co se vám předkládá." A Zlatoústý praví: "Chceš-li jíti ke stolu pohanů, beze všeho zákazu dovolujeme." Ale jíti k někomu na večeři, jest s ním obcovati. Tedy je dovoleno obcovati s nevěřícími.

Mimo to Apoštol praví I. Kor. 5: "Což mně je souditi těch, kteří jsou venku" Ale venku jsou nevěřící. Ježto tedy rozsudkem Církve se zabraňuje věřícím ve společenství s některými věřícími, zdá se, že se nemá zabraňovati věřícím obcovati s nevěřícími.

susceperunt et eam profitentur, sicut haeretici vel quicumque apostatae. Et tales sunt etiam corporaliter compellendi ut impleant quod promiserunt et teneant quod semel susceperunt.

II-II q. 10 a. 8 ad 1

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

II-II q. 10 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod Iudaei, si nullo modo susceperunt fidem, non sunt cogendi ad fidem. Si autem susceperunt fidem, *oportet ut fidem necessitate cogantur retinere*, sicut in eodem capitulo dicitur.

II-II q. 10 a. 8 ad 3

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

II-II q. 10 a. 8 ad 4

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

9. Utrum sit eis communicandum.

II-II q. 10 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod cum infidelibus possit communicari. Dicit enim apostolus, I ad Cor. X, *si quis vocat vos infidelium ad coenam, et vultis ire, omne quod vobis apponitur manducate*. Et Chrysostomus dicit, *ad mensam Paganorum si volueris ire, sine ulla prohibitione permittimus*. Sed ad coenam alicuius ire est ei communicare. Ergo licet infidelibus communicare.

II-II q. 10 a. 9 arg. 2

Praeterea, apostolus dicit, I ad Cor. V, *quid mihi est de his qui foris sunt iudicare?* Foris autem sunt infideles. Cum igitur per iudicium Ecclesiae aliquorum communio fidelibus inhibeatur, videtur quod non sit inhibendum fidelibus cum infidelibus communicare.

Mimo to pán nemůže užívati služebníka, leč obcuje s ním aspoň slovem, neboť pán řídí služebníka rozkazem. Ale křesťané mohou míti za sluhy nevěřící nebo Židy nebo i pohany nebo Saraceny. Tedy dovoleně s nimi mohou obcovati.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 2: "Neuzavřeš s nimi smlouvu a nesmiluješ se nad nimi a nespojíš se s nimi v manželství." A k tomuto Lev 15: "Žena, jež při návratu měsíce" atd., praví Glossa řád.: "Tak třeba se zdržovati modloslužby, že se nedotkneme ani modlosluženíků ani jejich žáků, ani s nimi nemáme obcování."

Odpovídám: Musí se říci, že obcování s nějakou osobou se zapovídá věřícím dvojmo: jedním způsobem za trest pro onoho, jemuž se odnímá společenství s věřícími; jiným způsobem na ochranu těch, jimž se zapovídá s jiným obcovati. A obojí příčina může se bráti ze slov Apoštolových, I. Kor. 5. Neboť když pronesl nález vyobcování, dodává za důvod: "Nevíte, že malý kvas nakazí celé těsto?" A potom přidává důvod se strany trestu proneseného soudem Církve, když praví: "Zda nesoudíte vy o těch, kteří jsou uvnitř?"

Prvním způsobem tedy Církev nezapovídá věřícím obcování s nevěřícími, kteří nijak nepřijali křesťanskou víru, totiž s pohany a Židy, neboť nemá o nich souditi soudem duchovním, nýbrž časným v případě, když prodlévajíce mezi křesťany, dopustí se nějaké viny a od věřících jsou časně trestáni. Avšak tímto způsobem, totiž za trest, zapovídá Církev věřícím obcování s oněmi nevěřícími, kteří se odchylují od přijaté víry buď porušujíce víru jako bludaři, nebo též docela víru opouštějíce jako odpadlíci. Na obojí totiž z těchto proináší Církev rozsudek vyobcování.

Avšak co do druhého způsobu, zdá se, že se musí rozlišovati podle různých podmínek osob, záležitostí a dob. Budou-li totiž někteří silní ve. víře, takže z jejich obcování s nevěřícími spíše se může doufati v obrácení nevěřících než odvrácení věřících od víry, nemá se jim zabraňovati obcovati s nevěřícími, kteří víru nepřijali, totiž s pohany nebo Židy, zvláště když naléhá nutnost. Jestliže však jsou prostí a slabí ve víře, že se lze podvrácení jich pravděpodobně obávati, má se jim zabraňovati v obcování s nevěřícími; a zvláště, aby neměli s nimi velké důvěrnosti nebo aby bez nutnosti s nimi neobcovali.

K prvnímu se tedy musí říci, že to Pán přikazuje o oněch národech, do jejichž země měli vkročiti Židé, kteří byli náchylní k modloslužbě; a proto bylo se obávati, aby se trvalým jednáním s nimi neodcizili víře. A proto tamtéž se dodává: "Neboť svede tvého syna, aby mne nenásledoval."

K druhému se musí říci, že Církev nemá nad nevěřícími soud na uvalení duchovního trestu na ně Má však soud nad některými nevěřícími co do uvalení časného trestu; a sem patří, že někdy Církev pro některé zvláštní viny odnímá nevěřícím obcování s věřícími.

K třetímu se musí říci, že je pravděpodobnější, že sluha,

II-II q. 10 a. 9 arg. 3

Praeterea, dominus non potest uti servo nisi ei communicando saltem verbo, quia dominus movet servum per imperium. Sed Christiani possunt habere servos infideles, vel Iudaeos vel etiam Paganos sive Saracenos. Ergo possunt licite cum eis communicare.

II-II q. 10 a. 9 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. VII, *non inibis cum eis foedus, nec misereberis eorum, neque sociabis cum eis connubia*. Et super illud Lev. XV, *mulier quae redeunte mense* etc., dicit Glossa, *sic oportet ab idololatria abstinere ut nec idololatras nec eorum discipulos contingamus, nec cum eis communionem habeamus*.

II-II q. 10 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod communio alicuius personae interdicitur fidelibus dupliciter, uno modo, in poenam illius cui communio fidelium subtrahitur; alio modo, ad cautelam eorum quibus interdicitur ne alii communicent. Et utraque causa ex verbis apostoli accipi potest, I ad Cor. V. Nam postquam sententiam excommunicationis protulit, subdit pro ratione, *nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit?* Et postea rationem subdit ex parte poenae per iudicium Ecclesiae illatae, cum dicit, *nonne de his qui intus sunt vos iudicatis?* Primo igitur modo non interdicit Ecclesia fidelibus communionem infidelium qui nullo modo fidem Christianam receperunt, scilicet Paganorum vel Iudaeorum, quia non habet de eis iudicare spirituali iudicio, sed temporali, in casu cum, inter Christianos commorantes, aliquam culpam committunt et per fideles temporaliter puniuntur. Sed isto modo, scilicet in poenam, interdicit Ecclesia fidelibus communionem illorum infidelium qui a fide suscepta deviant, vel corrumpendo fidem, sicut haeretici, vel etiam totaliter a fide recedendo, sicut apostatae. In utrosque enim horum excommunicationis sententiam profert Ecclesia. Sed quantum ad secundum modum, videtur esse distinguendum secundum diversas conditiones personarum et negotiorum et temporum. Si enim aliqui fuerint firmi in fide, ita quod ex communione eorum cum infidelibus conversio infidelium magis sperari possit quam fidelium a fide aversio; non sunt prohibendi infidelibus communicare qui fidem non susceperunt, scilicet Paganis vel Iudaeis, et maxime si necessitas urgeat. Si autem sint simplices et infirmi in fide, de quorum subversione probabiliter timeri possit, prohibendi sunt ab infidelium communione, et praecipue ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel absque necessitate eis communicent.

II-II q. 10 a. 9 ad 1

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

II-II q. 10 a. 9 ad 2

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

II-II q. 10 a. 9 ad 3

jenž je řízen rozkazem pánovým, obrátí se na víru pána věřícího než naopak. A proto není zapověděno věřícím míti za sluhy nevěřící. Kdyby však pánu hrozilo nebezpečí z obcování s takovým služebníkem, měl by jej od sebe odvrhnouti, podle onoho přikázání Pána, Mat. 5 a 18: "Jestliže tě pohorší tvoje noha, utni ji a odvrz od sebe."

X.10. Zda nevěřící mohou míti představenství neboli panování nad věřícími.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že nevěřící mohou míti představenství neboli panování nad věřícími. Neboť Apoštol praví, I. Tim. 6: "Kdokoliv jsou pod otrockým jhem, ať své pány považují za hodny vší úcty"; a že mluví o nevěřících, je patrné z toho, co dodává: "Avšak ti, kteří mají věřící pány, ať jimi nepohrdají." A I. Petr 2 se praví: "Služebníci, buďte poddáni ve vší bázni pánům nejen dobrým a skromným; nýbrž i náročným." Ale toto by nebylo přikazováno apoštolským učením, kdyby nevěřící nemohli vládnouti věřícím. Tedy se zdá, že nevěřící mohou vládnouti věřícím.

Mimo to, kdokoliv jsou z rodiny nějakého předáka, podléhají mu. Ale někteří věřící byli z rodin nevěřících předáků; pročež se praví, Filip. 4: "Pozdravují vás všichni svatí, zvláště však ti, kteří jsou z domu císaře," totiž Nerona, jenž byl nevěřící. Tedy nevěřící mohou vládnouti věřícím.

Mimo to, jak praví Filosof, I. Polit., služebník je nástrojem pánovým v těch, jež patří k lidskému životu, jako i umělcův pomocník je nástrojem umělcovým v těch, jež patří k vykonávání umění. Ale v takových věřící může býti poddán nevěřícímu, neboť věřící mohou býti dělníky u nevěřících. Tedy nevěřící mohou býti nadřízení věřícím i ohledně panování.

Avšak proti jest, že tomu, jenž vládne, náleží soud nad těmi, jimž vládne. Neboť Apoštol praví, I. Kor. 6: "Odvážíse někdo z vás, maje záležitost proti druhému, dáti se souditi u zlých," to jest nevěřících, "a nikoliv u svatých?" Tedy se zdá, že nevěřící nemohou vládnouti věřícím.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom můžeme mluviti dvojmo. Jedním způsobem o panování nebo představenství nevěřících nad věřícími nově ustanovovaném. A toto se nemá dovoliti žádným způsobem. Neboť to zabíhá v pohoršení a nebezpečí víry; neboť snadno oni, kteří jsou poddáni pravomoci jiných, mohou býti přeměněni těmi, jimž podléhají, aby následovali jejich rozkazu, jestliže nejsou velké ctnosti oni, kteří jsou poddáni. A podobně nevěřící pohrdají vírou, jestliže poznávají chyby věřících. A proto Apoštol zapověděl, aby se věřící přeli na soudu před nevěřícím soudcem. A proto žádným způsobem nedovoluje Církev, aby nevěřící nabývali panování nad věřícími aneb aby jim jakkoliv byli nadřizování v nějakém úřadě.

Jiným způsobem můžeme mluviti o panování nebo představenství již dříve stávajícím. Při čemž je třeba uvážiti, že panování a představenství je zavedeno právem

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

10. Utrum possint Christianis fidelibus praeesse.

II-II q. 10 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod infideles possint habere praelationem vel dominium supra fideles. Dicit enim apostolus, I ad Tim. VI, *quicumque sunt sub iugo servi dominos suos omni honore dignos arbitrentur*, et quod loquatur de infidelibus patet per hoc quod subdit, *qui autem fideles habent dominos non contemnant*. Et I Pet. II dicitur, *servi, subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis*. Non autem hoc praeceperetur per apostolicam doctrinam nisi infideles possent fidelibus praeesse. Ergo videtur quod infideles possint praeesse fidelibus.

II-II q. 10 a. 10 arg. 2

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

II-II q. 10 a. 10 arg. 3

Praeterea, sicut philosophus dicit, in I Polit., servus est instrumentum domini in his quae ad humanam vitam pertinent, sicut et minister artificis est instrumentum artificis in his quae pertinent ad operationem artis. Sed in talibus potest fidelis infideli subiici, possunt enim fideles infidelium coloni esse. Ergo infideles possunt fidelibus praefici etiam quantum ad dominium.

II-II q. 10 a. 10 s. c.

Sed contra est quod ad eum qui praeest pertinet habere iudicium super eos quibus praeest. Sed infideles non possunt iudicare de fidelibus, dicit enim apostolus, I ad Cor. VI, *audet aliquis vestrum, habens negotium adversus alterum, iudicari apud iniquos, idest infideles, et non apud sanctos?* Ergo videtur quod infideles fidelibus praeesse non possint.

II-II q. 10 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc dupliciter loqui possumus. Uno modo, de dominio vel praelatione infidelium super fideles de novo instituenda. Et hoc nullo modo permitti debet. Cedit enim hoc in scandalum et in periculum fidei, de facili enim illi qui subiiciuntur aliorum iurisdictioni immutari possunt ab eis quibus subsunt ut sequantur eorum imperium, nisi illi qui subsunt fuerint magnae virtutis. Et similiter infideles contemnunt fidem si fidelium defectus cognoscant. Et ideo apostolus prohibuit quod fideles non contendant iudicio coram iudice infideli. Et ideo nullo modo permittit Ecclesia quod infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercumque eis praeficiantur in aliquo officio. Alio modo possumus loqui de dominio vel praelatione iam praeexistenti. Ubi considerandum est quod dominium et praelatio introducta

lidským; rozlišení však na věřící a nevěřící je z práva božského. Avšak božské právo, jež je z milosti, neruší lidského práva, jež jest z přirozeného rozumu. A proto rozlišení na věřící a nevěřící neruší panování a představenství nevěřících nad věřícími. Avšak rozsudkem nebo nařízením Církve, mající autoritu Boží; může býti spravedlivě zrušeno takové právo k panování nebo představenství, poněvadž nevěřící po zásluze za svou nevěru zasluhují ztrátu moci nad věřícími, kteří se převádějí k synům Božím. Toto však Církev někdy činí, někdy pak nečiní. Neboť u oněch nevěřících, kteří jsou poddáni Církvi a jejím údům i časným poddanstvím, církevní právo stanoví toto, aby otrok u Židů hned jak se stane křesťanem, byl vysvobozen z otroctví bez jakéhokoliv výkupného, byl-li domácí, to jest v poddanství narozený; podobně, když jsa nevěřícím, byl koupen do otroctví. Jestliže však byl koupen na obchod, je povinen do tří měsíců jej vystaviti na prodej. A v tom nečiní Církev bezpráví, neboť když Židé jsou služebníky Církve, může rozhodovati o jejich věcech; právě tak i světští vladaři vydali mnoho zákonů pro své poddané ve prospěch svobody. Ale u oněch věřících, kteří nepodléhají časně Církvi nebo jejím údům, Církev nestanoví zmíněného práva, ačkoliv po právu by je mohla stanoviti. A to činí k uvarování pohoršení. Jako též Pán, Mat. 17., ukazuje, že se mohl vymluviti z poplatku, protože "synové jsou svobodni", přece však rozkázal zaplatiti poplatek k uvarování pohoršení. Rovněž tak i Pavel, když řekl, že služebníci mají ctíti své pány, dodává: "Aby se nerouhali jménu Páně a učení."

A z toho je patrná odpověď na první.

K druhému se musí říci, že ono představenství císařovo předcházelo rozlišení věřících od nevěřících, pročež se nezrušilo obrácením některých na víru. A bylo užitečné, aby někteří věřící měli místo v rodině císařově k hájení jiných věřících, jako svatý Šebestián posiloval mysli křesťanů, jež viděl klesati v mučení, a dosud se tajil pod vojenským pláštěm v domě Diokleciánově.

K třetímu se musí říci, že otroci jsou poddáni pánům vzhledem k celému životu a poddaní představeným ve všech záležitostech; avšak sluhové umělců jsou jim poddáni v některých zvláštních pracích. Pročež je nebezpečnější, aby nevěřící obdrželi panování nebo představenství nad věřícími, než aby od nich přijímali službu v nějakém umění. A proto Církev dovoluje, aby křesťané mohli vzdělávati pozemky Židů, neboť pro toto nemusí s nimi obcovati. I Šalomoun požádal tyrského krále o mistry prací na tesání kmenů, jak máme III. Král. 5. Kdyby však přece z takového společenství nebo soužití byla obava, že budou věřící převráceni, bylo by třeba vůbec to zapověděti.

X.11. Zda mají býti trpěny obřady nevěřících.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že nemají býti trpěny obřady nevěřících. Neboť je jasné, že nevěřící hřeší svými obřady, je zachovávajíce. Ale zdá se, že souhlasí s hříchem, kdo nezabrání, ač by mohl zabrániti, jak máme v Glosse, k onomu Řím. 1: "Nejen ti, kteří činí, nýbrž též ti, kteří souhlasí s činícími." Tedy hřeší, kdo trpí jejich

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

II-II q. 10 a. 10 ad 1

Unde patet responsio ad primum.

II-II q. 10 a. 10 ad 2

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

II-II q. 10 a. 10 ad 3

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

11. Utrum ritus infidelium sint tolerandi.

II-II q. 10 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod ritus infidelium non sint tolerandi. Manifestum est enim quod infideles in suis ritibus peccant eos servando. Sed peccato consentire videtur qui non prohibet cum prohibere possit, ut habetur in Glossa Rom. I, super illud, *non solum qui*

obřady.

Mimo to obřady Židů se přirovnávají k modloslužbě, neboť k onomu Gal. 5: "Ať nejste opět drženi jhem otroctví," praví Glossa: "Není lehčí otroctví tohoto zákona, než modloslužby." Ale nesneslo by se, aby někteří konali modloslužebné obřady, naopak křesťanská knížata dala nejprve chrámy model zavříti a potom rozbořiti, jak vypravuje Augustin, XVIII. O Městě Bož. Tedy ani obřady Židů nemají býti trpěny.

Mimo to hříchy nevěry je nejtěžší, jak shora bylo pověděno. Ale jiné hříchy se netrpí, nýbrž po zákonu se trestají, jako cizoložství, krádež a jiné takové. Tedy ani obřady nevěřících nemají se trpěti.

Avšak proti jest, co v Decret., dist. 45., can. Kdo upřímně ..., praví Řehoř o Židech: "Ať mají svobodnou volnost zachovávati a slaviti všechny svoje slavnosti, jako dosud sami a jejich otcové uctivě drželi po dlouhé věky."

Odpovídám: Musí se říci, že lidská vláda se odvozuje od vlády Boží a má ji napodobovati, Ačkoliv však je všemohoucí a nejvýš dobrý, Bůh přece dopouští, aby se ve vesmíru děla některá zla, jimiž by mohl zameziti, aby jich odstraněním nebyla zničena větší dobra nebo také nenásledovala horší zla. Tak tedy i ve vládě lidské oni, kteří jsou nadřízeni, správně trpí některá zla, aby nedošlo k nějakým horším zlům, jak praví Augustin v II. O Řádě: "Odstraň nevěstky z věcí lidských a vše rozbouřiš chlípnostmi." Tak tedy, ačkoliv nevěřící svými obřady hřeší, mohou býti trpěni, buď pro nějaké dobro, jež z nich vzchází, nebo pro nějaké zlo, jež se zamezí.

Z toho však, že Židé zachovávají své obřady, jimiž kdysi byla předobrazována pravda víry, kterou dříve, přichází to dobro, že od nepřátel máme svědectví o naší víře, a jako v předobrazu se nám představuje, co věříme. A proto jsou trpěni se svými obřady. Obřady pak jiných nevěřících, jež nepřinášejí žádnou pravdu ani užitek, nemají se nějak trpěti, leč snad k zamezení nějakého zla, totiž k zamezení pohoršení nebo rozbroje, jež by z toho mohly pojíti, nebo překážky spásy těm, kteří tak trpění znenáhla se obracejí na víru. Neboť pro to Církev někdy trpěla i obřady bludařů a modlářů, když bylo velké množství nevěřících.

A tím je patrná odpověď na námitky.

X.12. Zda děti Židů a jiných nevěřících mají býti křtěny proti vůli rodičů.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že děti Židů a jiných nevěřících mají býti křtěny proti vůli rodičů. Větší jest totiž manželský svazek než právo otcovské moci na děti, protože právo otcovské moci může býti člověkem rozvázáno, když syn se osamostatňuje, avšak manželský svazek nemůže býti rozvázán člověkem, podle onoho, Mat. 19: "Co Bůh spojil, člověk nerozlučuj." Ale pro nevěru se rozlučuje manželský svazek, neboť praví Apoštol, I. Kor. 7: "Jestliže nevěřící chce odejíti, ať odejde; neboť bratr ani

faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus. Ergo peccant qui eorum ritus tolerant.

II-II q. 10 a. 11 arg. 2

Praeterea, ritus Iudaeorum idololatriae comparantur, quia super illud Gal. V, *nolite iterum iugo servitutis contineri*, dicit Glossa, *non est levior haec legis servitus quam idololatriae*. Sed non sustinetur quod idololatriae ritum aliqui exercerent, quinimmo Christiani principes templa idolorum primo claudi, et postea dirui fecerunt, ut Augustinus narrat, XVIII de Civ. Dei. Ergo etiam ritus Iudaeorum tolerari non debent.

II-II q. 10 a. 11 arg. 3

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

II-II q. 10 a. 11 s. c.

Sed contra est quod in decretis, dist. XLV, Can. qui sincera, dicit Gregorius de Iudaeis, *omnes festivitates suas, sicut hactenus ipsi et patres eorum per longa colentes tempora tenuerunt, liberam habeant observandi celebrandique licentiam*.

II-II q. 10 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod humanum regimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem, quamvis sit omnipotens et summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quae prohibere posset, ne, eis sublatis, maiora bona tollerentur, vel etiam peiora mala sequerentur. Sic igitur et in regimine humano illi qui praesunt recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala peiora incurrantur, sicut Augustinus dicit, in II de ordine, *aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus*. Sic igitur, quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur. Ex hoc autem quod Iudaei ritus suos observant, in quibus olim praefigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum provenit quod testimonium fidei nostrae habemus ab hostibus, et quasi in figura nobis repraesentatur quod credimus. Et ideo in suis ritibus tolerantur. Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum, scilicet ad vitandum scandalum vel dissidium quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim, sic tolerati, converturntur ad fidem. Propter hoc enim etiam haereticorum et Paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo.

II-II q. 10 a. 11 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

12. Utrum pueri infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

II-II q. 10 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod pueri Iudaeorum et aliorum infidelium sint baptizandi parentibus invitis. Maius enim est vinculum matrimoniale quam ius patriae potestatis, quia ius patriae potestatis potest per hominem solvi, cum filiusfamilias emancipatur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundum illud Matth. XIX, *quod Deus coniunxit homo non separet*. Sed propter infidelitatem solvitur vinculum

sestra v takových nejsou poddáni služebnosti. A Kánon praví, že "nechce-li nevěřící manžel bez urážky svého Stvořitele obstáti s druhým, tu druhý z manželů nemá s ním přebývati", Tedy mnohem spíše pro nevěru se ruší právo otcovské moci nad jeho syny. Mohou tedy jejich děti býti křtěny proti jejich vůli.

Mimo to spíše má se přispěti člověku při nebezpečí věčné smrti než při nebezpečí časné smrti. Ale kdyby někdo viděl člověka v nebezpečí časné smrti a nepřinesl mu pomoci, hřešil by. Poněvadž tedy děti Židů a jiných nevěřících jsou v nebezpečí věčné smrti, jestliže se ponechají rodičům, kteří je vyučují ve své nevěře, zdá se, že jim mají býti odňaty a pokřtěny a vyučeni ve víře.

Mimo to děti otroků jsou otroky a v moci pánů. Ale Židé jsou otroky králů a knížat. Tedy i jejich děti. Králové tedy a knížata mají moc činiti s dětmi Židů, co chtějí. Nebude tedy žádným bezprávím, jestliže je dají pokřtít proti vůli rodičů.

Mimo to, kterýkoliv člověk více jest Boha, od něhož má duši, než tělesného otce, od něhož má tělo. Není tedy nespravedlivé, jestliže děti Židů jsou odnímány tělesným rodičům a křtem jsou zasvěcovány Bohu.

Mimo to křest je účinnější pro spásu než kázání, protože křtem ihned se odstraní skvrna hříchu, závazek trestu a otvírá se brána nebe. Ale jestliže nebezpečí následuje z nedostatku kázání, přičítá se tomu, kdo nekázal, jak máme Ezech. 3 a 33 o tom, jenž "vidí přicházející meč a nerozezvučí troubu". Tedy mnohem spíše, jestliže děti Židů budou zavrženy nedostatkem křtu, přičítá se za hřích těm, kteří mohli křtíti a nepokřtili.

Avšak proti jest, že nikomu se nemá činiti bezpráví. Dálo by se však Židům bezpráví, kdyby jejich děti byly křtěny proti jejich vůli, protože by ztratili právo moci otcovské na děti již věřící. Tedy proti jejich vůli nemají býti křtěny.

Odpovídám: Musí se říci, že největší vážnost má zvyk Církve, jíž se vždy ve všem má následovati. Neboť i samo učení katolických učenců má autoritu od Církve; pročež více jest trvati na autoritě Církve než na autoritě Augustina, Jeronyma nebo kteréhokoliv učence. Zvyk Církve však nikdy neměl, že se křtily děti Židů proti vůli rodičů, ačkoliv v zašlých časech bylo mnoho katolických knížat velmi mocných, jako Konstantin, Theodosius, jejichž důvěrníky byli velmi svatí biskupové, jako Silvestr Konstantinův, Ambrož Theodosiův, a ti by žádným způsobem nebyli opomenuli dosáhnouti toho od nich, kdyby to bylo souhlasné s rozumem. A proto se zdá nebezpečné znova zaváděti toto tvrzení, aby mimo zvyk, až dosud v Církvi zachovávaný, děti Židů byly křtěny proti vůli rodičů.

A důvod toho je dvojí. A to jeden pro nebezpečí víry. Kdyby totiž děti, nemající dosud užívání rozumu, přijímaly křest, potom, až by přicházely do dospělého věku, snadno by mohly býti navedeny od rodičů, aby opustily, co přijaly

matrimoniale, dicit enim apostolus, I ad Cor. VII, *quod si infidelis discedit, discedat, non enim servituti subiectus est frater aut soror in huiusmodi*; et canon dicit quod si coniux infidelis non vult sine contumelia sui creatoris cum altero stare, quod alter coniugum non debet ei cohabitare. Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur ius patriae potestatis in suos filios. Possunt ergo eorum filii baptizari eis invitis.

II-II q. 10 a. 12 arg. 2

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

II-II q. 10 a. 12 arg. 3

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

II-II q. 10 a. 12 arg. 4

Praeterea, quilibet homo magis est Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non ergo est iniustum si pueri Iudaeorum carnalibus parentibus auferantur et Deo per Baptismum consecrentur.

II-II q. 10 a. 12 arg. 5

Praeterea, Baptismus efficacior est ad salutem quam praedicatio, quia per Baptismum statim tollitur peccati macula, reatus poenae, et aperitur ianua caeli. Sed si periculum sequitur ex defectu praedicationis, imputatur ei qui non praedicavit, ut habetur Ezech. III, et XXXIII de eo qui *videt gladium venientem et non insonuerit tuba*. Ergo multo magis, si pueri Iudaeorum damnentur propter defectum Baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare et non baptizaverunt.

II-II q. 10 a. 12 s. c.

Sed contra, nemini facienda est iniuria. Fieret autem Iudaeis iniuria si eorum filii baptizarentur eis invitis, quia amitterent ius patriae potestatis in filios iam fideles. Ergo eis invitis non sunt baptizandi.

II-II q. 10 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod maximam habet auctoritatem Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda. Quia et ipsa doctrina Catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet, unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque doctoris. Hoc autem Ecclesiae usus nunquam habuit quod Iudaeorum filii invitis parentibus baptizarentur, quamvis fuerint retroactis temporibus multi Catholici principes potentissimi, ut Constantinus, Theodosius, quibus familiares fuerunt sanctissimi episcopi, ut Sylvester Constantino et Ambrosius Theodosio, qui nullo modo hoc praetermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut praeter consuetudinem in Ecclesia hactenus observatam, Iudaeorum filii invitis parentibus baptizarentur. Et huius ratio est duplex. Una quidem propter periculum fidei. Si

v neznalosti. A to by se obracelo ve škodu víry.

Druhý pak důvod je, že to odporuje přirozené spravedlnosti. Neboť dítě přirozeně je něco otcového. A sice nejprve se nerozlišuje od rodičů podle těla, dokud je uzavřeno v lůně matčině. Potom však, když vychází z lůna, pokud nemá užívání svobodné vůle, je obklopeno péčí rodičů jako nějakým duchovním lůnem. Pokud totiž dítě nemá užívání rozumu, neliší se od živočicha bez rozumu. Proto jako podle práva občanského vůl a kůň je něčí, aby ho užíval, když chce, jako vlastního nástroje, právě tak je podle přirozeného práva, že dítě, dokud nemá užívání rozumu, je pod péčí otcovou. A proto by bylo proti přirozené spravedlnosti, kdyby dítě, než má užívání rozumu, bylo zbavováno péče rodičů nebo aby s ním bylo nějak nakládáno proti vůli rodičů. Když však začíná míti užívání svobodné vůle, již začíná býti svým a může pečovati o sebe v těch, jež jsou práva božského nebo přirozeného. A tehdy má se přiváděti k víře nikoliv nucením nýbrž přesvědčováním a může i proti vůli rodičů přivoliti k víře a býti pokřtěno; nikoli však, dokud nemá užívání rozumu. Pročež se praví o dětech starých Otců, že "byli spaseni ve víře rodičů", čímž se dává rozuměti, že rodičům přísluší postarati se dětem o jejich spásu, především dokud nemají užívání rozumu.

K prvnímu se tedy musí říci, že v manželském svazku oba manželé mají užívání svobodné vůle a každý z nich může přesvědčiti k víře i proti vůli druhého. To však není na místě u dítěte, dokud nemá užívání rozumu. Když však má užívání rozumu, pak platí podobnost, chce-li se obrátiti.

K druhému se musí říci, že ze smrti přirozenostní nemá býti nikdo vytržen proti řádu občanského zákona: jako, je-li někdo od svého soudce odsouzen k časné smrti, nikdo nemá jej násilně vytrhnouti. A proto též nikdo nemá rušiti řád přirozeného práva, podle něhož dítě je pod péčí otcovou, aby je vysvobodil od nebezpečí věčné smrti.

K třetímu se musí říci, že Židé jsou otroky knížat otroctvím občanským, jež nevylučuje řádu zákona přirozeného nebo božského.

Ke čtvrtému se musí říci, že člověk je k Bohu zařízen rozumem, jímž jej může poznati. A proto dítě, dokud nemá užívání rozumu, přirozeným řádem je zařízeno k Bohu rozumem rodičů, jejichž péči přirozeně podléhá; a podle jejich rozhodnutí má se na něm vykonati božské.

K pátému se musí říci, že nebezpečí, jež následuje z opomenutého kázání, nehrozí leč těm, jimž je svěřen úřad kazatelský. A proto se v Ezech. předesílá: "Za dohlížitele dal jsem tě synům izraelským." Postarati se pak dětem nevěřících o svátosti spásy, náleží jejich rodičům. A proto jim hrozí nebezpečí, jestliže jejich děti utrpí ztrátu spásy pro opomenutí svátostí.

enim pueri nondum usum rationis habentes Baptismum susciperent, postmodum, cum ad perfectam aetatem perveniret, de facili possent a parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes susceperunt. Quod vergeret in fidei detrimentum. Alia vero ratio est quia repugnat iustitiae naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris. Et primo quidem a parentibus non distinguitur secundum corpus, quandiu in matris utero continetur. Postmodum vero, postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura sicut sub quodam spirituali utero. Quandiu enim usum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali. Unde sicut bos vel equus est alicuius ut utatur eo cum voluerit, secundum ius civile, sicut proprio instrumento; ita de iure naturali est quod filius, antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris. Unde contra iustitiam naturalem esset si puer, antequam habeat usum rationis, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, iam incipit esse suus, et potest, quantum ad ea quae sunt iuris divini vel naturalis, sibi ipsi providere. Et tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione; et potest etiam invitis parentibus consentire fidei et baptizari, non autem antequam habeat usum rationis. Unde de pueris antiquorum patrum dicitur quod salvati sunt in fide parentum, per quod datur intelligi quod ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, praecipue antequam habeant usum rationis.

II-II q. 10 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in vinculo matrimoniali uterque coniugum habet usum liberi arbitrii, et uterque potest invito altero fidei assentire. Sed hoc non habet locum in puero antequam habeat usum rationis. Sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

II-II q. 10 a. 12 ad 2

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

II-II q. 10 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod Iudaei sunt servi principum servitute civili, quae non excludit ordinem iuris naturalis vel divini.

II-II q. 10 a. 12 ad 4

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

II-II q. 10 a. 12 ad 5

Ad quintum dicendum quod periculum quod sequitur de praedicatione omissa non imminet nisi eis quibus commissum est officium praedicandi, unde in Ezechiel praemittitur, *speculatorem dedi te filiis Israel*. Providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis pertinet ad parentes eorum. Unde eis imminet periculum si, propter subtractionem sacramentorum, eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

XI. O bludu.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o bludu.

A o něm jsou čtyři otázky.

1. Zda blud je druh nevěry.
2. O jeho látce, v níž jest.
3. Zda bludaři mají býti trpěni.
4. Zda vracející se mají býti přijímáni.

XI.1. Zda blud je druh nevěry.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že blud není druh nevěry. Neboť nevěra je v rozumu, jak shora bylo řečeno. Ale zdá se, že blud nenáleží rozumu, nýbrž spíše síle žádostivé. Neboť praví Jeronym a Decr. 24.: "Blud se jmenuje řecky od volby, že totiž si každý vyvolí nauku, kterou považuje za lepší." Ale volba je úkonem síly žádostivé, jak shora bylo řečeno. Tedy blud není druh nevěry.

Mimo to neřest dostává druh především z cíle; proto praví Filosof, V. Ethic., že "ten, kdo smilní, aby kradl, více je zlodějem než smilníkem". Ale cíl bludu je časný prospěch a hlavně předáctví a sláva, což náleží k neřesti pýchy nebo chtivosti. Neboť Augustin praví, v knize O užitečnosti víry, že "bludařem je, kdo pro nějaký časný prospěch a hlavně pro slávu a své předáctví tvoří nesprávné nebo nové domněnky nebo je následuje". Tedy blud není druh nevěry, nýbrž pýchy.

Mimo to, poněvadž je nevěra v rozumu, zdá se, že nenáleží tělu. Ale blud náleží ke skutkům těla. Praví totiž Apoštol, Gal. 5: "Zřejmé jsou skutky těla, jež jsou smilstvo, nečistota," a mezi ostatními potom dodává: "neshody, sekty", což je totéž jako bludy. Tedy blud není druh nevěry.

Avšak proti jest, že nesprávnost se protiví pravdě Avšak bludařem je, kdo tvoří nebo následuje nesprávné nebo nové domněnky. Tedy se protiví pravdě, o niž se opírá víra. Tedy je obsažen v nevěře.

Odpovídám: Musí se říci, že ve slově blud, jak bylo řečeno, je pojem volby. Volba však, jak shora bylo řečeno, je o těch, která jsou k cíli, za předpokladu cíle. V uvření však vůle dává souhlas nějakému pravdivu jako vlastnímu dobru, jak je patrné z dříve řečeného. A proto, co je předním dobrem, má ráz posledního cíle, která však jsou druhotná, mají ráz těch, jež jsou k cíli. Protože pak, kdokoliv věří, přisvědčuje k něčím slovům, zdá se, že je přední a jako cíl v každém věření onen, jehož slovům se věří, a jako druhotná jsou ta, jichž držením někdo chce někomu přisvědčiti. Tak tedy, kdo má správně křesťanskou víru, svou vůlí přisvědčuje Kristu v tom, co opravdu náleží k jeho učení. Tedy od správnosti křesťanské víry někdo může se odchýliti dvojmo. Jedním způsobem, že sám nechce přisvědčiti Kristu; a tento má jako zlou vůli vůči

11. De vitiis oppositis fidei quantum ad haeresim.

Prooemium

II-II q. 11 pr.

Deinde considerandum est de haeresi. Circa quam quaeruntur quatuor. Primo, utrum haeresis sit infidelitatis species. Secundo, de materia eius circa quam est. Tertio, utrum haeretici sint tolerandi. Quarto, utrum revertentes sint recipiendi.

1. Utrum haeresis sint infidelitatis species.

II-II q. 11 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod haeresis non sit infidelitatis species. Infidelitas enim in intellectu est, ut supra dictum est. Sed haeresis non videtur ad intellectum pertinere, sed magis ad vim appetitivam. Dicit enim Hieronymus, et habetur in decretis, XXIV, qu. III, *haeresis Graece ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam quam putat esse meliorem*, electio autem est actus appetitivae virtutis, ut supra dictum est. Ergo haeresis non est infidelitatis species.

II-II q. 11 a. 1 arg. 2

Praeterea, vitium praecipue accipit speciem a fine, unde philosophus dicit, in V Ethic., quod *ille qui moechatur ut furetur, magis est fur quam moechus*. Sed finis haeresis est commodum temporale, et maxime principatus et gloria, quod pertinet ad vitium superbiae vel cupiditatis, dicit enim Augustinus, in libro de Util. Cred., quod *haereticus est qui alicuius temporalis commodi, et maxime gloriae principatusque sui gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur*. Ergo haeresis non est species infidelitatis, sed magis superbiae.

II-II q. 11 a. 1 arg. 3

Praeterea, infidelitas, cum sit in intellectu, non videtur ad carnem pertinere. Sed haeresis pertinet ad opera carnis, dicit enim apostolus, ad Gal. V, *manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia*; et inter cetera postmodum subdit, dissensiones, sectae, quae sunt idem quod haereses. Ergo haeresis non est infidelitatis species.

II-II q. 11 a. 1 s. c.

Sed contra est quod falsitas veritati opponitur. Sed *haereticus est qui falsas vel novas opiniones vel gignit vel sequitur*. Ergo opponitur veritati, cui fides innititur. Ergo sub infidelitate continetur.

II-II q. 11 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod nomen haeresis, sicut dictum est, electionem importat. Electio autem, ut supra dictum est, est eorum quae sunt ad finem, praesupposito fine. In credendis autem voluntas assentit alicui vero tanquam proprio bono, ut ex supradictis patet. Unde quod est principale verum habet rationem finis ultimi, quae autem secundaria sunt habent rationem eorum quae sunt ad finem. Quia vero quicumque credit alicuius dicto assentit, principale videtur esse, et quasi finis, in unaquaque credulitate ille cuius dicto assentitur, quasi autem secundaria sunt ea quae quis tenendo vult alicui assentire. Sic igitur qui recte fidem Christianam habet sua voluntate assentit Christo in his quae vere ad eius doctrinam

samému cíli. A toto náleží k druhu nevěry pohanů a Židů. Jiným způsobem tím, že zamýšlí sice přisvědčiti Kristu, avšak chybuje ve volbě toho, v čem má Kristu přisvědčiti, protože nevolí ta, jež opravdu jsou podávána Kristem, nýbrž ta, jež mu vnuká vlastní mysl. A proto blud je druh nevěry patřící těm, kteří vyznávají víru v Krista, avšak porušují jeho dogmata.

K prvnímu se tedy musí říci, že tímto způsobem volba náleží k nevěře jako též vůle k víře, jak bylo shora řečeno.

K druhému se musí říci, že neřesti mají druh nejbližšího cíle, ale ze vzdáleného cíle mají rod a příčinu. Jako když někdo smilní, aby kradl, je tu sice druh smilstva z vlastního cíle a předmětu, avšak z posledního cíle se ukazuje, že smilstvo pochází od krádeže a v něm je obsaženo jako výsledek v příčině nebo jako druh v rodě, jak je zřejmé z toho, co shora bylo řečeno o činech povšechně A proto podobně i v probíraném, blízkým cílem bludu jest lnouti k vlastní nesprávné myšlence, a z toho má druh. Ze vzdáleného cíle se ukazuje jeho příčina, totiž že vzniká z pýchy nebo chtivosti.

K třetímu se musí říci, že jako blud se jmenuje od volby, tak sekta od sledování, jak praví Isidor v knize Etymol.; a proto blud a sekta je totéž. A obojí náleží k skutkům těla, ne totiž co do samého úkonu nevěry vzhledem k nejbližšímu předmětu, nýbrž z důvodu příčiny, jíž jest buď žádost nenáležitého cíle, pokud vzniká z pýchy nebo chtivosti; jak bylo řečeno, nebo též nějaký klam obrazivosti, jenž je počátkem bloudění, jak praví i Filosof v IV. Metaf. Obrazivost však nějakým způsobem náleží tělu, pokud její úkon jest ústrojím tělesným.

XI.2. Zda blud je vlastně o tom, co jest ve víře.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že blud není vlastně o tom, co jest ve víře. Jako totiž jsou bludy a sekty mezi křesťany, tak byly i mezi Židy a farizeji, jak praví Isidor v knize Etymol. Ale jejich spory nebyly o tom, co jest ve víře. Tedy blud není vlastně o tom, co jest ve víře, jako o vlastní látce.

Mimo to látkou víry jsou věci, které se věří. Ale blud není jen o věcech, nýbrž i o slovech a o výkladech svatého Písma. Neboť praví Jeronym, že "kdo jinak rozumí Písmu, než jak vyžaduje smysl Ducha svatého, od něhož je Písmo, ačkoliv neodešel z Církve, přece může býti nazýván bludařem." A jinde praví, že "z pouhých slov nespořádaně proneseným nastává blud." Tedy blud není vlastně o látce víry.

Mimo to se shledává, že i o tom, co náleží k víře, někdy se různí posvátní učenci, jako Jeronym a Augustin o konci zákonných předpisů. A přece je to bez neřesti bludu. Tedy blud není vlastně o látce víry.

pertinent. A rectitudine igitur fidei Christianae dupliciter aliquis potest deviare. Uno modo, quia ipsi Christo non vult assentire, et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem. Et hoc pertinet ad speciem infidelitatis Paganorum et Iudaeorum. Alio modo, per hoc quod intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat, quia non eligit ea quae sunt vere a Christo tradita, sed ea quae sibi propria mens suggerit. Et ideo haeresis est infidelitatis species pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt.

II-II q. 11 a. 1 ad 1

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

II-II q. 11 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod vitia habent speciem ex fine proximo, sed ex fine remoto habent genus et causam. Sicut cum aliquis moechatur ut furetur, est ibi quidem species moechiae ex proprio fine et obiecto, sed ex fine ultimo ostenditur quod moechia ex furto oritur, et sub eo continetur sicut effectus sub causa vel sicut species sub genere, ut patet ex his quae supra de actibus dicta sunt in communi. Unde et similiter in proposito finis proximus haeresis est adhaerere falsae sententiae propriae, et ex hoc speciem habet. Sed ex fine remoto ostenditur causa eius, scilicet quod oritur ex superbia vel cupiditate.

II-II q. 11 a. 1 ad 3

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

2. Utrum haeresis sit proprie circa ea quae sunt fidei.

II-II q. 11 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haeresis non sit proprie circa ea quae sunt fidei. Sicut enim sunt haereses et sectae in Christianis, ita etiam fuerunt in Iudaeis et Pharisaeis, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol. Sed eorum dissensiones non erant circa ea quae sunt fidei. Ergo haeresis non est circa ea quae sunt fidei sicut circa propriam materiam.

II-II q. 11 a. 2 arg. 2

Praeterea, materia fidei sunt res quae creduntur. Sed haeresis non solum est circa res, sed etiam circa verba, et circa expositiones sacrae Scripturae. Dicit enim Hieronymus quod *quicumque aliter Scripturam intelligit quam sensus spiritus sancti efflagitat, a quo scripta est, licet ab Ecclesia non recesserit, tamen haereticus appellari potest*, et alibi dicit quod ex verbis inordinate prolatis fit haeresis. Ergo haeresis non est proprie circa materiam fidei.

II-II q. 11 a. 2 arg. 3

Praeterea, etiam circa ea quae ad fidem pertinent inveniuntur quandoque sacri doctores dissentire, sicut Hieronymus et Augustinus circa cessationem legalium. Et

Avšak proti jest, co praví Augustin proti Manichejským: "Ti, kteří v Církvi Kristově něco chorobného a špatného myslí, jestliže napomenuti, aby myslili zdravé a správné, zatvrzele odporují a nechtějí opraviti svoje morové a smrtící nauky, nýbrž setrvávají v obhajování, jsou bludaři." Avšak morové a smrtící nauky nejsou leč ony, jež se protiví naukám víry, jíž "spravedlivý žije", jak se praví Řím 1. Tedy blud je o tom, co jest ve víře, jako o vlastní látce.

Odpovídám: Musí se říci, že nyní mluvíme o bludu, pokud obnáší porušení křesťanské víry. Nenáleží však k porušení křesťanské víry, jestliže má někdo klamnou domněnku o tom, co není ve víře, jako o měřických nebo jiných tohoto způsobu, jež naprosto nemohou náležeti k víře, nýbrž jen tehdy, když někdo má klamnou domněnku o těch, jež k víře náleží. A k ní něco náleží dvojmo, jak shora bylo řečeno: Jedním způsobem, přímo a hlavně, jako články víry. Jiným způsobem, nepřímo a druhotně, jako ta, z nichž následuje porušení některého článku. A stran obojího může býti blud tím způsobem, jako je víra.

K prvnímu se tedy musí říci, že jako bludy Židů a farizeů byly stran některých domněnek náležejících k židovství a farizeismu, tak i bludy křesťanů jsou stran oněch, jež náleží k víře Kristově

K druhému se musí říci, že se praví, že ten jinak vykládá Písmo svaté, než jak žádá Duch sv., kdo k tomu překrucuje výklad Písma svatého, že odporuje tomu, co je zjeveno Duchem sv. A proto se praví Ezech. 13, o nepravých prorocích, že "nepřestávají potvrzovati řeč", totiž nesprávnými výklady Písma. - Podobně i slovy, která někdo mluví, vyznává svou víru, neboť vyznání je úkon víry, jak shora bylo řečeno. A proto, je-li nezřízené mluvení o tom, co jest ve víře, může z toho následovati porušení víry. Pročež papež Lev praví v kterémsi listě Proteriovi, biskupu alexandrijskému: "Nepřátelé kříže Kristova činí nástrahy všemu, i našim slovům i slabikám, takže, kdybychom jim dali nějakou jen nepatrnou příležitost, lhali by, že se shodujeme se smýšlením Nestoriovým."

K třetímu se musí říci, že, jak praví Augustin a jak je v Decret. 24, ot. 3: "Jestliže někteří svůj názor, třebas nesprávný a zvrácený, hájí bez drzé prudkosti, ale hledají s obezřetnou pečlivostí pravdu, ochotni se opraviti, až ji naleznou, nikterak nemají býti počítáni mezi bludaře", protože není u nich volby odporující nauce Církve. Tak tedy se zdá, že někteří učenci se neshodovali buď o tom, na čem ve víře nezáleží, zda se tak nebo jinak drží, nebo též v některých náležejících k víře, jež ještě nebyly Církví určeny. Když však jsou určeny autoritou Církve, kdyby někdo takovému rozhodnutí zatvrzele odporoval, byl by považován za bludaře. A tato vážnost sídlí hlavně v nejvyšším veleknězi. Praví se totiž, 24. ot. 1.: "Kdykoliv se přetřásá obsah víry, myslím, že všichni naši bratři a spolubiskupové se mají obraceti jen k Petrovi, to jest k

tamen hoc est absque vitio haeresis. Ergo haeresis non est proprie circa materiam fidei.

II-II q. 11 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, contra Manichaeos, *qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque quid sapiunt, si correcti ut sanum rectumque sapiant, resistant contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defendere persistunt, haeretici sunt*. Sed pestifera et mortifera dogmata non sunt nisi illa quae opponuntur dogmatibus fidei, per quam iustus vivit, ut dicitur Rom. I. Ergo haeresis est circa ea quae sunt fidei sicut circa propriam materiam.

II-II q. 11 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod de haeresi nunc loquimur secundum quod importat corruptionem fidei Christianae. Non autem ad corruptionem fidei Christianae pertinet si aliquis habeat falsam opinionem in his quae non sunt fidei, puta in geometricalibus vel in aliis huiusmodi, quae omnino ad fidem pertinere non possunt, sed solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea quae ad fidem pertinent. Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut supra dictum est, uno modo, directe et principaliter, sicut articuli fidei; alio modo, indirecte et secundario, sicut ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli. Et circa utraque potest esse haeresis, eo modo quo et fides.

II-II q. 11 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sicut haereses Iudaeorum et Pharisaeorum erant circa opiniones aliquas ad Iudaismum vel Pharisaeam pertinentes, ita etiam Christianorum haereses sunt circa ea quae pertinent ad fidem Christi.

II-II q. 11 a. 2 ad 2

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

II-II q. 11 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, et habetur in decretis, XXIV, qu. III, *si qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi*, quia scilicet non habent electionem contradicentem Ecclesiae doctrinae. Sic ergo aliqui doctores dissensisse videntur vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrum sic vel aliter teneatur; vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus quae nondum erant per Ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur. Quae quidem auctoritas principaliter residet in summo

autoritě jeho jména a cti. Proti jeho autoritě ani Jeronym ani Augustin ani někdo z posvátných učenců nehájí svůj názor." Pročež praví Jeronym: "Toto je víra, nejsvětější papeži, jíž jsme se naučili v katolické Církvi. A jestliže do ní něco méně obratně nebo málo opatrně bylo vloženo, žádáme být opraveni od tebe, jenž držíš Petrovu víru i Stolec. Jestliže však se tvého apoštolství toto naše vyznání schvaluje úsudkem, kdokoliv bude chtíti mne obviňovati, dokáže, že je nezkušený nebo zlovolný nebo též ne katolík, ne že já jsem bludařem."

XI.3. Zda bludaři mají býti trpěni.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že bludaři mají býti trpěni. Praví totiž Apoštol, II. Tim. 2: "Služebník Boží má býti vlídný, se skromností kárající ty, kteří odporují pravdě, aby jim Bůh dal někdy zkrušenost k poznání pravdy a aby se vrátili z léček ďábla." Ale jestliže bludaři nejsou trpěni, nýbrž vydávají se na smrt, odnímá se jim možnost kajícnosti. To se tedy zdá býti proti příkazu Apoštolovu.

Mimo to, co je nutné v Církvi, má se trpěti. Ale bludy jsou nutné v Církvi; praví totiž Apoštol, I. Kor. 11: "Musí býti bludy, aby mezi vámi byli zjevní ti, kteří jsou vyzkoušeni." Zdá se tedy, že bludaři mají býti trpěni.

Mimo to Pán rozkázal svým sluhům, Mat. 18, aby nechali růsti koukol až do žně, jíž je konec věku, jak se tamtéž vykládá. Ale podle výkladu svatých koukolem se označují bludaři. Tedy bludaři se mají trpěti.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Tit. 3: "Po prvém a druhém napomenutí vyhýbej se bludaři věda, že je převrácený, kdo je takový."

Odpovídám: Musí se říci, že o bludařích jest uvážiti dvojí: A sice jedno se strany jich samých; druhé pak se strany Církve. A sice se strany těchto je to hřích, pro nějž zasloužili, nejen aby vyobcováním byli odloučeni od Církve, nýbrž také aby smrtí byli vyloučeni se světa. Neboť mnohem těžší je porušiti víru, skrze niž je život duše, než padělati peníze, kterými se podporuje časný život. A proto, jestliže penězokazi nebo jiní zločinci po právu ihned jsou vydáváni na smrt světskými knížaty, tím spíše bludaři, jakmile jsou usvědčeni z bludu, mohli by se nejen vyobcovati, nýbrž i spravedlivě zabíti.

Avšak se strany Církve je milosrdenství na obrácení bloudících. A proto "neodsuzuje hned", nýbrž "po prvním a druhém napomenutí", jak učí Apoštol. Potom však, jestliže se shledává, že je zatvrzelý, nedoufajíc v jeho obrácení, pečuje Církev o spásu ostatních, oddělujíc jej od Církve rozsudkem vyobcování; a potom ponechává jej světskému soudu smrtí vyhladiti se světa. Neboť praví Jeronym, a je to v 24. ot. 3: "Má se odříznouti shnilé maso, má se odehnati od stájí prašivá ovce, aby celý dům, všechno tělo a dobytek se nezanítil, nenakazil, nehnil, nezašel. Arius v Alexandrii byl jednou jiskřičkou; ale poněvadž nebyl hned potlačen, pontifice. Dicitur enim XXIV, qu. I, *quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres nostros et coepiscopos non nisi ad Petrum, idest sui nominis auctoritatem, referre debere*. Contra cuius auctoritatem nec Hieronymus nec Augustinus nec aliquis sacrorum doctorum suam sententiam defendit. Unde dicit Hieronymus, *haec est fides, Papa beatissime, quam in Catholica didicimus Ecclesia. In qua si minus perite aut parum caute forte aliquid positum est, emendari cupimus a te, qui Petri fidem et sedem tenes. Si autem haec nostra confessio apostolatus tui iudicio comprobatur, quicumque me culpare voluerit, se imperitum vel malevolum, vel etiam non Catholicum sed haereticum, comprobabit*.

3. Utrum haeretici sint tolerandi.

II-II q. 11 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod haeretici sint tolerandi. Dicit enim apostolus, II ad Tim. II, *servum Dei oportet mansuetum esse, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati, ne quando det illis poenitentiam Deus ad cognoscendam veritatem, et resipiscant a laqueis Diaboli*. Sed si haeretici non tolerantur, sed morti traduntur, aufertur eis facultas poenitendi. Ergo hoc videtur esse contra praeceptum apostoli.

II-II q. 11 a. 3 arg. 2

Praeterea, illud quod est necessarium in Ecclesia est tolerandum. Sed haereses sunt necessariae in Ecclesia, dicit enim apostolus, I ad Cor. XI, *oportet haereses esse, ut et qui probati sunt manifesti fiant in vobis*. Ergo videtur quod haeretici sunt tolerandi.

II-II q. 11 a. 3 arg. 3

Praeterea, dominus mandavit, Matth. XIII, servis suis ut zizania permitterent crescere usque ad messem, quae est finis saeculi, ut ibidem exponitur. Sed per zizania significantur haeretici, secundum expositionem sanctorum. Ergo haeretici sunt tolerandi.

II-II q. 11 a. 3 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Tit. III, *haereticum hominem, post primam et secundam correptionem, devita, sciens quia subversus est qui eiusmodi est*.

II-II q. 11 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod circa haereticos duo sunt consideranda, unum quidem ex parte ipsorum; aliud ex parte Ecclesiae. Ex parte quidem ipsorum est peccatum per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animae vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitae subvenitur. Unde si falsarii pecuniae, vel alii malefactores, statim per saeculares principes iuste morti traduntur; multo magis haeretici, statim cum de haeresi convincuntur, possent non solum excommunicari, sed et iuste occidi. Ex parte autem Ecclesiae est misericordia, ad errantium conversionem. Et ideo non statim condemnat, sed post primam et secundam correctionem, ut apostolus docet. Postmodum vero, si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia, de eius conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam; et ulterius relinquit eum iudicio saeculari a mundo exterminandum per mortem. Dicit enim Hieronymus, et habetur XXIV, qu. III, *resecandae sunt putridae carnes, et scabiosa ovis a caulis repellenda, ne tota domus, massa,*

jeho plamen zpustošil celý svět."

K prvnímu se tedy musí říci, že k oné skromnosti náleží, aby byl napomenut po prvé a po druhé. Jestliže pak se nechce vrátiti, již je považován za převráceného, jak je patrné z uvedené autority Apoštolovy.

K druhému se musí říci, že užitek, který pochází z bludu, je mimo úmysl bludařů, když totiž se osvědčuje stálost věřících, jak praví Apoštol; a "abychom setřásli lenost, pečlivěji zkoumajíce svatá Písma", jak praví Augustin. Avšak v úmyslu oněch je porušiti víru, což je nanejvýš škodlivé. A proto má se více přihlížeti k tomu, co sebou samým jest jejich úmyslem, aby byli vyloučeni, než k tomu, co je mimo jejich úmysl, aby byli snášeni.

K třetímu se musí říci, že, jak máme v Decret. 24, ot. 3., "jiné je vyobcování a jiné je vykořenění. Neboť k tomu se někdo vyobcovává, jak praví Apoštol, "aby jeho duch byl spasen v den Páně" Jestliže pak bludaři smrtí jsou docela vykořeněni, není to též proti přikázání Páně, jež se má rozuměti pro ten případ, kdy koukol nelze vytrhati bez vytrhání pšenice, jak shora bylo řečeno, když se jednalo o nevěřících povšechně.

XI.4. Zda mají býti Církví přijímáni vracející se z bludu.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že mají býti Církví přijímáni vracející se z bludu. Praví se totiž, Jerem. 3, jménem Božím: "Smilnila jsi s mnoha milovníky; přece však vrať se ke mně, praví Pán." Ale soud Církve je soudem Božím podle onoho, Deut. 1: "Tak vyslechnete malého jako velikého a nebudete dávati přednost osobnosti kohokoliv, neboť Boží je soud." Jestliže tedy někteří smilnili skrze nevěru, jež je duchovním smilstvem, nicméně mají se opět přijímati.

Mimo to Pán Mat. 18 přikazuje Petrovi, aby hřešícímu bratru odpouštěl "nejen sedmkrát, nýbrž až sedmdesátkrát sedmkrát", čímž se rozumí, podle Jeronymova výkladu, že "kolikrátkoli někdo zhřeší, má se mu odpustiti". Tedy, kolikrátkoliv někdo zhřeší, opět upadnuv do bludu, musí býti Církví opět přijat.

Mimo to blud je jakousi nevěrou. Ale jiní nevěřící, chtějící se obrátiti, jsou Církví přijímáni. Tedy i bludaři mají býti přijímáni.

Avšak proti jest, co praví Decret., že "jestliže někteří po odpřisáhnutí bludu jsou dopadeni, že opět upadli do odpřisáhnutého bludu, mají býti ponecháni světskému soudu". Nemají tedy býti přijímáni Církví.

Odpovídám: Musí se říci, že Církev podle ustanovení Páně vztahuje svou lásku na všechny, nejen na přátele, nýbrž i na nepřátele a pronásledovatele podlo onoho Mat. 5: "Milujte

corpus et pecora, ardeat, corrumpatur, putrescat, intereat. Arius in Alexandria una scintilla fuit, sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem eius flamma populata est.

II-II q. 11 a. 3 ad 1

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

II-II q. 11 a. 3 ad 2

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

II-II q. 11 a. 3 ad 3

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

4. Utrum revertentes ad fidem sint recipiendi.

II-II q. 11 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod revertentes ab haeresi sint omnino ab Ecclesia recipiendi. Dicitur enim Ierem. III, ex persona domini, *fornicata es cum amatoribus multis, tamen revertere ad me, dicit dominus*. Sed Ecclesiae iudicium est iudicium Dei, secundum illud Deut. I, *ita parvum audietis ut magnum, neque accipietis cuiusquam personam, quia Dei iudicium est*. Ergo si aliqui fornicati fuerint per infidelitatem, quae est spiritualis fornicatio, nihilominus sunt recipiendi.

II-II q. 11 a. 4 arg. 2

Praeterea, dominus, Matth. XVIII, Petro mandat ut fratri peccanti dimittat non solum septies, sed usque septuagies septies, per quod intelligitur, secundum expositionem Hieronymi, quod quotiescumque aliquis peccaverit, est ei dimittendum. Ergo quotiescumque aliquis peccaverit in haeresim relapsus, erit ab Ecclesia suscipiendus.

II-II q. 11 a. 4 arg. 3

Praeterea, haeresis est quaedam infidelitas. Sed alii infideles volentes converti ab Ecclesia recipiuntur. Ergo etiam haeretici sunt recipiendi.

II-II q. 11 a. 4 s. c.

Sed contra est quod decretalis dicit, quod *si aliqui, post abiurationem erroris, deprehensi fuerint in abiuratam haeresim recidisse, saeculari iudicio sunt relinquendi*. Non ergo ab Ecclesia sunt recipiendi.

II-II q. 11 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod Ecclesia, secundum domini institutionem, caritatem suam extendit ad omnes, non

své nepřátele, činíte dobře těm, kteří vás nenávidí." K lásce pak patří, aby někdo chtěl a konal dobro bližního. Je však dvojí dobro. A sice jedno duchovní, totiž spása duše, jehož si láska hlavně všímá, neboť toto každý má jinému chtíti z lásky. Proto vzhledem k tomuto, bludaři vracející se, kdykoli opět odpadli, jsou Církví přijímáni na pokání, čímž se jim poskytuje cesta k spáse.

Je však jiné dobro, jehož si druhotně všímá láska, totiž dobro časné, jako je tělesný život, světský majetek a dobrá pověst a hodnost církevní nebo světská. Neboť toto nejsme povinni chtíti jiným z lásky leč v zájmu věčné spásy i jejich, i jiných. A proto, jestliže některé z takových dober, jsouc v jednom, mohlo by překáženo věčné spáse u mnohých, není třeba, abychom mu z lásky chtěli takové dobro, nýbrž spíše, abychom chtěli, by ho postrádal, jednak že věčná spása má míti přednost před časným dobrem, jednak že dobro mnohých má přednost před dobrem jednoho. Kdyby však vracející se bludaři vždy byli přijímáni, aby byli zachováni při životě a jiných časných dobrech, mohlo by to býti na újmu jiným, jednak proto, že, kdyby opět klesli, nakazili by jiné; jednak také proto, že, kdyby vyvázli bez trestu, jiní by padali bezpečněji do bludu. Neboť se praví, Eccle. 8: "Tím, že se okamžitě nepronáší rozsudek nad zlými, bez jakéhokoliv strachu synové lidští páchají zla." A proto Církev po prvé se vracející z bludu nejen přijímá, nýbrž je i zachovává při životě; a někdy výjimečně vrací jim církevní hodnosti, jež měli dříve, jestliže se vidí, že jsou opravdu obráceni. A čte se, že se tak stalo často pro dobrý pokoj. Když však přijatí znovu klesnou, zdá se to býti znamením jejich nestálosti ve víře. A proto znova se vracející jsou sice přijímáni na pokání, ne však aby byli osvobozeni od rozsudku smrti.

K prvnímu se tedy musí říci, že na soudě Božím vracející se jsou vždy' přijímáni, protože Bůh je znatel srdcí a opravdu se vracející poznává. To však Církev nemůže napodobovati. Neboť předpokládá, že ti se nevracejí opravdu, kteří, když byli přijati, opět klesli. A proto jim neodpírá cestu k spáse, avšak nechrání je před nebezpečím smrti.

K druhému se musí říci, že Pán mluví Petrovi o hříchu spáchaném proti němu, který'ž se má vždy odpustiti, aby vracející bratr byl ušetřen. Nerozumí se to však o hříchu spáchaném proti bližnímu nebo proti Bohu, jež nelze odpouštěti podle libosti, jak praví Jeronym, nýbrž k tomu je způsob zákonem stanovený, jak je vhodné pro úctu Boží a užitek bližních.

K třetímu se musí říci, že jiní nevěřící, kteří nikdy víry nepřijali, obráceni byvše na víru, neukazují ještě nějakým znamením nestálost ve víře jako bludaři znovu kleslí. A proto není podobného důvodu u obojích.

XII. O odpadu.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest uvažovati o odpadu.

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

II-II q. 11 a. 4 ad 1

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

II-II q. 11 a. 4 ad 2

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

II-II q. 11 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod alii infideles, qui nunquam fidem acceperant, conversi ad fidem nondum ostendunt aliquod signum inconstantiae circa fidem, sicut haeretici relapsi. Et ideo non est similis ratio de utrisque.

12. De vitiis oppositis fidei quantum ad apostasiam.

Prooemium

II-II q. 12 pr.

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

A o tom jsou dvě otázky.

1. Zda odpad náleží k nevěře.

2. Zda pro odpad od víry poddaní jsou zproštěni panování odpadlých vrchností.

XII.1. Zda odpad náleží k nevěře.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že odpad nenáleží k nevěře. Neboť se zdá, že ono, jež je počátkem každého hříchu, nenáleží k nevěře, poněvadž mnohé hříchy jsou bez nevěry. Ale zdá se, že odpad je počátkem všech hříchů; praví se totiž, Eccli 10: "Začátkem pýchy člověka je odpadnouti od Boha." A potom se dodává: "Začátkem všeho hříchu pýcha." Tedy odpad nenáleží k nevěře.

Mimo to nevěra spočívá v rozumu. Ale zdá se, že odpad více spočívá ve vnějším skutku nebo v řeči, nebo též ve vnitřní vůli. Praví se totiž, Přísl. 6: "Člověk odpadlík, muž neužitečný, kráčející se zkroucenými ústy, kývá očima, tře nohou, mluví prstem, špatným srdcem osnuje zlo a v každém čase sváry zasévá." A také kdyby se někdo obřezal nebo klaněl se náhrobku Mohamedovu, byl by považován za odpadlíka. Tedy odpad přímo nenáleží k nevěře.

Mimo to, poněvadž blud náleží k nevěře, je nějakým určitým druhem nevěry. Kdyby tedy odpad náležel k nevěře, následovalo by, že je nějakým určitým druhem nevěry. Což se nezdá podle dříve řečeného. Nenáleží tedy odpad k nevěře.

Avšak proti jest, co se praví, Jan 6: "Mnozí z jeho učedníků odešli" - což jest odpadnouti - "o nichž dříve řekl Pán: Jsou někteří z vás, kteří nevěří." Tedy odpad patří k nevěře.

Odpovídám: Musí se říci, že odpad obsahuje jakýsi odchod od Boha. A to se děje různě podle různých způsobů, jimiž se člověk spojuje s Bohem. Za prvé totiž spojuje se člověk s Bohem vírou; za druhé náležitou a poddanou vůlí k poslušnosti jeho příkazů; za třetí něčím zvláštním, co náleží k nadbytečnosti, jako řeholním a duchovním stavem nebo svátostným svěcením. Odstraněním posledního zůstává první, avšak ne obráceně Přihází se tedy, že někdo odpadne od Boha, odcházeje z řeholního stavu, v němž měl sliby, nebo od svěcení, jež přijal, a. to se jmenuje odpad od řehole nebo od svěcení. Přihází se též, že někdo odpadá od Boha myslí odporující božským příkazům. I když nastal tento dvojí odpad, ještě může býti člověk spojen s Bohem skrze víru. Jestliže však se vzdaluje od víry, tu se zdá, že zcela odchází od Boha. A proto je jednoduše a naprosto odpadem, čím někdo se vzdaluje od víry, a ten se jmenuje odpad zrady. A tímto způsobem odpad jednoduše řečený náleží k nevěře.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona námitka vychází od druhého odpadu, který obsahuje vůli, odtrhující se od přikázání Božích; a ta se shledává v každém smrtelném hříchu.

1. Utrum apostasia ad infidelitatem pertineat.

II-II q. 12 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod apostasia non pertineat ad infidelitatem. Illud enim quod est omnis peccati principium non videtur ad infidelitatem pertinere, quia multa peccata sine infidelitate existunt. Sed apostasia videtur esse omnis peccati principium, dicitur enim Eccli. X, *initium superbiae hominis apostatare a Deo*; et postea subditur, *initium omnis peccati superbia*. Ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.

II-II q. 12 a. 1 arg. 2

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

II-II q. 12 a. 1 arg. 3

Praeterea, haeresis, quia ad infidelitatem pertinet, est quaedam determinata species infidelitatis. Si ergo apostasia ad infidelitatem pertineret, sequeretur quod esset quaedam determinata species infidelitatis. Quod non videtur, secundum praedicta. Non ergo apostasia ad infidelitatem pertinet.

II-II q. 12 a. 1 s. c.

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

II-II q. 12 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod apostasia importat retrocessionem quandam a Deo. Quae quidem diversimode fit, secundum diversos modos quibus homo Deo coniungitur. Primo namque coniungitur homo Deo per fidem; secundo, per debitam et subiectam voluntatem ad obediendum praeceptis eius; tertio, per aliqua specialia ad supererogationem pertinentia, sicut per religionem et clericaturam vel sacrum ordinem. Remoto autem posteriori remanet prius, sed non convertitur. Contingit ergo aliquem apostatare a Deo retrocedendo a religione quam professus est, vel ab ordine quem suscepit, et haec dicitur apostasia religionis seu ordinis. Contingit etiam aliquem apostatare a Deo per mentem repugnantem divinis mandatis. Quibus duabus apostasiis existentibus, adhuc potest remanere homo Deo coniunctus per fidem. Sed si a fide discedat, tunc omnino a Deo retrocedere videtur. Et ideo simpliciter et absolute est apostasia per quam aliquis discedit a fide, quae vocatur apostasia perfidiae. Et per hunc modum apostasia simpliciter dicta ad infidelitatem pertinet.

II-II q. 12 a. 1 ad 1

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

K druhému se musí říci, že k víře náleží nejen ochota srdce k věření, nýbrž i prohlášení vnitřní víry skrze vnější slova a skutky, neboť vyznávání je úkon víry. A tím způsobem též náležejí k nevěře některá vnější slova a skutky, tím že jsou známkami nevěry, tím způsobem, jako se známka zdraví nazývá zdravou. Avšak uvedená autorita, ačkoliv by se mohla rozuměti o každém odpadlíku, nejpravději se hodí k odpadlíku od víry. Poněvadž totiž víra je prvním základem věcí doufaných a "bez ní je nemožné líbiti se Bohu", odstraní-li se víra, v člověku nezůstává nic, co by mohlo být užitečné k věčné spáse; a hlavně proto se praví: "Člověk odpadlík, muž neužitečný." Víra je též životem duše podle onoho Řím. 1: "Spravedlivý žije z víry." Jako tedy, odstraní-li se tělesný život, údy a části člověka pozbývají patřičného uzpůsobení, tak, odstraní-li se život spravedlnosti, který je skrze víru, objevuje se nezřízenost ve všech údech. A sice nejprve v ústech, čímž se hlavně vyjevuje srdce, za druhé v očích, za třetí v nástrojích pohybu, za čtvrté ve vůli, jež tíhne ke zlu. A z těch následuje, že "zasévá sváry", zamýšleje jiné odděliti od víry, jako i on sám se vzdálil od víry.

K třetímu se musí říci, že druh nějaké vlastnosti nebo tvaru se nerozlišuje tím, co je pohybu konec od něhož, nebo k němuž; nýbrž spíše obráceně se určují druhy pohybů podle konců. Odpad však má nevěru jako konec k němuž je pohyb vzdalujícího se od víry. A proto odpad neobnáší určitý druh nevěry, nýbrž nějakou přitěžující okolnost podle onoho II. Petr 2: "Lépe by jim bylo neznati pravdy, než po jejím poznání jíti nazpět."

XII.2. Zda vládce pro odpad od víry pozbývá panování nad poddanými takže nejsou povinni ho poslouchati.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že vládce pro odpad od víry nepozbývá panování nad poddanými, že by nebyli povinni ho poslouchati. Neboť praví Ambrož, že, ačkoliv císař Julián byl odpadlík, přece měl pod sebou vojíny křesťany; a když jim pravil: "Utvořte šik k hájení státu," poslouchali ho. Tedy pro odpad vládce poddaní nejsou zbaveni jeho panování.

Mimo to odpadlík od víry je nevěřící. Ale shledává se, že někteří svatí muži věrně sloužili nevěřícím pánům, jako Josef faraonovi, Daniel Nabuchodnosorovi, Mardocheus Assuerovi. Tedy pro odpad od víry nemá býti od poddaných opomíjena poslušnost vládce.

Mimo to, jako odpadem od víry se odchází od Boha, tak i kterýmkoliv hříchem. Kdyby tedy pro odpad od víry vládci ztráceli právo vládnouti nad věřícími poddanými, ze stejné příčiny by to ztráceli i pro jiné hříchy. Ale je patrné, že je to nesprávné. Tedy pro odpad od víry se nemá ustupovati od poslušnosti vládců.

Avšak proti jest, co praví Řehoř 7: "My, držíce ustanovení svatých předchůdců, uvolňujeme od závazku ty, kteří jsou

II-II q. 12 a. 1 ad 2

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

II-II q. 12 a. 1 ad 3

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

2. Utrum propter apostasiam a fide, subditi absolvantur a dominio praesidentium apostatarum.

II-II q. 12 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod princeps propter apostasiam a fide non amittat dominium in subditos, quin ei teneantur obedire. Dicit enim Ambrosius quod *Iulianus imperator, quamvis esset apostata, habuit tamen sub se Christianos milites, quibus cum dicebat, producite aciem pro defensione reipublicae, obediebant ei*. Ergo propter apostasiam principis subditi non absolvuntur ab eius dominio.

II-II q. 12 a. 2 arg. 2

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

II-II q. 12 a. 2 arg. 3

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

II-II q. 12 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Gregorius VII dicit, *nos, sanctorum*

zavázáni vyobcovaným věrností nebo závazkem, a všemi způsoby zakazujeme zachovávati jim věrnost, dokud nepřijdou k zadostiučinění." Avšak odpadlíci od víry jsou vyobcováni jakož i bludaři, jak praví Decr. K odstranění. Tedy nemá se poslouchati vladařů odpadajících od víry.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora pověděno, nevěra sama v sobě se neprotiví panování tím, že panování bylo zavedeno právem národů, což je právo lidské; rozlišení však věřících a nevěřících je podle práva božského, jímž se neruší právo lidské. Avšak někdo hřešící nevěrou může soudně ztratiti právo k panování, jako i někdy pro jiné viny. Církvi však nepřísluší trestati nevěru v oněch, kteří nikdy nepřijali víry, podle onoho Apoštolova I. Kor. 5: "Co mně je souditi o těch, kteří jsou vně?" Nevěru však oněch, kteří víru přijali, může soudně trestati. A vhodně jsou trestáni v tom, že nemohou panovati nad věřícími poddanými, neboť by se to mohlo obrátiti k veliké zkáze víry; neboť, jak bylo řečeno, "člověk odpadlík svým srdcem osnuje zlo a zasévá nesváry", zamýšleje odloučiti lidi od víry. A proto jakmile někdo je rozsudkem prohlášen vyobcovaným pro odpad od víry, úkonem samým jeho poddaní jsou zproštěni jeho panování a přísahy věrnosti, čímž mu byli zavázáni.

K prvnímu se tedy musí říci, že onoho času při své novosti Církev ještě neměla moci kárati pozemské vládce. A proto věřícím trpěla poslušnost Juliána Odpadlíka v tom, co nebylo proti víře, aby nenastalo větší nebezpečí víry.

K druhému se musí říci, že je jiný důvod o jiných nevěřících, kteří nikdy víry nepřijali, jak bylo pověděno.

K třetímu se musí říci, že odpad od víry zcela odděluje člověka od Boha, jak bylo pověděno, což se nepřihází při kterýchkoliv jiných hříších.

XIII. O rouhání povšechně.

Předmluva

Potom se má uvažovati o hříchu rouhání, jenž jest proti vyznání víry. A nejprve o rouhání povšechně, za druhé o rouhání, jež sluje hříchem proti Duchu svatému. O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda rouhání je proti vyznání víry.
2. Zda rouhání je vždy smrtelným hříchem.
3. Zda rouhání je největší z hříchů.
4. Zda rouhání je u zavržených.

XIII.1. Zda rouhání je proti vyznání víry.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že rouhání není proti vyznání víry. Neboť rouhati se jest vznášeti potupu nebo nějakou pohanu, s bezprávím vůči Stvořiteli. Ale to více

praedecessorum statuta tenentes, eos qui excommunicatis fidelitate aut sacramento sunt constricti, apostolica auctoritate a sacramento absolvimus, et ne sibi fidelitatem observent omnibus modis prohibemus, quousque ad satisfactionem veniant. Sed apostatae a fide sunt excommunicati, sicut et haeretici, ut dicit decretalis ad abolendam. Ergo principibus apostatantibus a fide non est obediendum.

II-II q. 12 a. 2 co.

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

II-II q. 12 a. 2 ad 1

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

II-II q. 12 a. 2 ad 2

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

II-II q. 12 a. 2 ad 3

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

13. De vitiis oppositis confessioni fidei. Et primo de blasphemia in generali.

Prooemium

II-II q. 13 pr.

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

1. Utrum blasphemia opponatur confessioni fidei.

II-II q. 13 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod blasphemia non opponatur confessioni fidei. Nam blasphemare est patří k zlovůli proti Bohu než k nevěře. Tedy rouhání není proti vyznání víry.

Mimo to Efes. 4 k onomu "Rouhání budiž vyhubeno u vás", praví Glossa: "jež se děje proti Bohu nebo proti svatým". Ale zdá se, že vyznání víry jest jen při tom, co se týká Boha, jenž je předmětem víry. Tedy rouhání není vždycky proti vyznání víry.

Mimo to někteří praví, že jsou tři druhy rouhání, z nichž jeden jest, když se připisuje Bohu, co mu nepřísluší; druhý, když se od něho odstraňuje, co mu přísluší; třetí, když se připisuje tvoru, co je vlastní Bohu. A tak se zdá, že rouhání je nejen o Bohu, nýbrž i o tvorech. Ale víra má za předmět Boha. Tedy rouhání není proti vyznání víry.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, I. Tim. 1: "Dříve jsem byl rouhačem a pronásledovatelem"; a potom dodává: "Nevědomky jsem učinil ve své nevěře." A z toho je viděti, že rouhání patří k nevěře.

Odpovídám: Musí se říci, že jméno rouhání zdá se obsahovati jakési zmenšování nějaké vynikající dobroty a to především Boží. Bůh však, jak praví Diviš, 1. hl. O Bož. Jmén., je sama bytnost dobroty. A proto všechno, co mu nepřísluší, daleko jest od rázu dokonalé dobroty, jež jest jeho bytnost. Kdokoliv tedy buď něco popírá o Bohu, co mu přísluší, nebo o něm něco tvrdí, co mu nepřísluší, zmenšuje dobrotu Boží. A to může nastati dvojmo: A sice jedním způsobem jen v domněnce rozumu; druhým způsobem připojením nějaké nenávisti citu; jako obráceně víra v Boha se zdokonaluje láskou k němu. Takové tedy zmenšování Boží dobroty buď jest toliko v rozumu, nebo též v citu. Zůstává-li toliko v srdci, je rouháním srdce; jestli však mluvením vychází ven, je rouháním úst. A podle toho rouhání je proti vyznání.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen, kdo mluví proti Bohu, zamýšleje vznésti pohanu, zmenšuje dobrotu Boží nejen co do pravdy rozumu, nýbrž i co do špatnosti vůle podle možnosti nenávistné a zamezující čest Boží, což je rouhání dokonalé.

K druhému se musí říci, že, jako je Bůh chválen ve svých svatých, pokud jsou chválena díla, jež Bůh činí ve svatých, tak i rouhání, jež se dějí na svaté, v důsledku plynou na Boha.

K třetímu se musí říci, že podle oněch tří, vlastně řečeno, se nemohou rozlišovati různé druhy hříchu rouhání. Neboť přičítati Bohu, co mu nepřísluší, nebo odstraňovati od něho, co mu přísluší, neliší se, leč podle kladu a záporu. Avšak tato různost zběhlosti nerozlišuje druhu, protože tímže věděním se poznává nesprávnost kladů a záporů a toutéž

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

II-II q. 13 a. 1 arg. 2

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

II-II q. 13 a. 1 arg. 3

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

II-II q. 13 a. 1 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Tim. I, *prius fui blasphemus et persecutor*; et postea subdit, *ignorans feci in incredulitate*. Ex quo videtur quod blasphemia ad infidelitatem pertineat.

II-II q. 13 a. 1 co.

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

II-II q. 13 a. 1 ad 1

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

II-II q. 13 a. 1 ad 2

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

II-II q. 13 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod secundum illa tria non possunt, proprie loquendo, distingui diversae species peccati blasphemiae. Attribuere enim Deo quod ei non convenit, vel removere ab eo quod ei convenit, non differt nisi secundum affirmationem et negationem. Quae quidem nevědomostí jest omyl obojím způsobem, poněvadž záporse dokazuje kladem, jak máme I. Poster. - Že však to, co jest vlastní Bohu, se přičítá tvorům, to se zdá, že náleží k tomu, že se mu něco přičítá, co mu nepřísluší. Cokoliv totiž je vlastní Bohu, je Bůh sám, a tedy přičítati tvoru to, co je vlastní Bohu, je říkati, že Bůh je totožný s tvorem.

XIII.2. Zda rouhání je vždy smrtelným hříchem.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že rouhání není vždy smrtelným hříchem, neboť k onomu Kolos. 3: „Nyní však odložte i vy všechno atd.", praví Glossa: "Po větších zakazuje menší." A přece po tom mluví o rouhání. Tedy rouhání se počítá k menším hříchům, což jsou všední hříchy.

Mimo to každý smrtelný hřích je proti nějakému přikázání, Desatera. Ale zdá se, že rouhání není proti žádnému z nich. Tedy rouhání není smrtelným hříchem.

Mimo to hříchy, které jsou spáchány bez rozvahy, nejsou smrtelné. Proto první hnutí nejsou smrtelnými hříchy, ježto jsou před rozvahou rozumu, jak je patrné ze svrchu řečeného. Ale rouhání vychází někdy bez rozvahy. Tedy není vždy smrtelným hříchem.

Avšak proti jest, co se praví Levit. 24: "Kdo se rouhal jménu Božímu, smrtí zemře." Ale trest smrti se neuvaluje leč na hřích smrtelný. Tedy rouhání je smrtelným hříchem.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, ten hřích je smrtelným, jímž se člověk odlučuje od prvního původu duchovního života, jímž je láska k Bohu. Proto, cokoli odporuje lásce, ze svého rodu je smrtelným hříchem. Ale rouhání podle svého rodu odporuje božské lásce, protože zmenšuje Boží dobrotu, jak bylo řečeno, jež je předmětem lásky. A proto rouhání je ze svého rodu smrtelným hříchem.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona Glossa se nemá rozuměti tak, že by všechno následující byly smrtelné hříchy; nýbrž ježto svrchu nenaznačil leč větší, že potom také dodává některé menší, mezi nimiž však klade také některé z větších.

K druhému se musí říci, že, ježto rouhání je proti vyznání víry, jak bylo řečeno, zákaz jí se uvádí na zákaz nevěry, jež se rozumí v tom, co se praví: "Já jsem Pán Bůh váš" atd. Nebo se zakazuje tím, co se praví: "Nevezmeš jména Boha svého nadarmo." Neboť více běře jméno Boží nadarmo, kdo o něm tvrdí něco nesprávného, než kdo jménem Božím potvrzuje něco nesprávného.

Ke třetímu se musí říci, že rouhání může vycházeti z překvapení bez rozvahy dvojmo: jedním způsobem, že

diversitas habitus speciem non distinguit, quia per eandem scientiam innotescit falsitas affirmationum et negationum, et per eandem ignorantiam utroque modo erratur, cum negatio probetur per affirmationem, ut habetur I Poster. Quod autem ea quae sunt Dei propria creaturis attribuantur, ad hoc pertinere videtur quod aliquid ei attribuatur quod ei non conveniat. Quidquid enim est Deo proprium est ipse Deus, attribuere ergo id quod Dei proprium est alicui creaturae est ipsum Deum dicere idem creaturae.

2. Utrum blasphemia semper sit peccatum mortale.

II-II q. 13 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod blasphemia non semper sit peccatum mortale. Quia super illud ad Col. III, *nunc autem deponite vos* etc., dicit Glossa, post maiora prohibet minora. Et tamen subdit de blasphemia. Ergo blasphemia inter peccata minora computatur, quae sunt peccata venialia.

II-II q. 13 a. 2 arg. 2

Praeterea, omne peccatum mortale opponitur alicui praecepto Decalogi. Sed blasphemia non videtur alicui eorum opponi. Ergo blasphemia non est peccatum mortale.

II-II q. 13 a. 2 arg. 3

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

II-II q. 13 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Levit. XXIV, *qui blasphemaverit nomen domini, morte moriatur*. Sed poena mortis non infertur nisi pro peccato mortali. Ergo blasphemia est peccatum mortale.

II-II q. 13 a. 2 co.

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

II-II q. 13 a. 2 ad 1

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

II-II q. 13 a. 2 ad 2

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

II-II q. 13 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod blasphemia potest absque

někdo si nevšimne, že je rouháním to, co praví; což se může státi, když někdo náhle z nějaké vášně vyrazí slova z obrazivosti, jichž významu neváží, a tehdy je to všední hřích a nemá vlastního rázu rouhání. Jiným způsobem, když pozoruje, že je to rouhání, jsa si vědom významu slov. A tu není omluven od smrtelného hříchu, jako ani ten, jenž z náhlého hnutí hněvu zabíjí někoho vedle sebe sedícího.

XIII.3. Zda hřích rouhání je největší z hříchů.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že hřích rouhání není největší z hříchů. Neboť se říká, že zlo je to, co škodí, podle Augustina, Enchir. Ale více škodí hřích vraždy, který ničí život člověka, než hřích rouhání, jež nemůže Bohu způsobiti žádné škody. Tedy hřích vraždy je těžší než hřích rouhání.

Mimo to, kdo křivě přísahá, uvádí Boha za svědka nesprávnosti, a tak se zdá, že tvrdí, že on je nepravý. Ale ne každý rouhač zachází až k tomu, aby tvrdil o Bohu, že je nepravý. Tedy křivá přísaha je těžším hřichem než rouhání.

Mimo to na ono žalmu, "Nevyvyšujte svůj roh", praví Glossa: "Největší je neřest omlouvání hříchu." Tedy nikoli rouhání je největší hřích.

Avšak proti jest, co praví Glossa k onomu Isai. 18: "K národu strašnému" atd.: "Každý hřích, přirovnán k rouhání, je lehčí."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora pověděno, rouhání je proti vyznání víry, a proto má v sobě tíhu nevěry. A hřích je těžším, jestliže nadto přichází volní nenávist, a ještě více, jestliže propuká v slova, tak jako i chvála víry se zvětšuje milováním a vyznáváním. A proto, když nevěra je největším hřichem podle svého rodu, jak bylo shora pověděno, následuje, že i rouhání je největším hřichem, náležejíc k témuž rodu a jej činíc těžším.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jestliže se srovnává vražda a rouhání podle předmětů, v nichž se hřeší, jest jasné, že rouhání, jež je přímo hřichem proti Bohu, převažuje vraždu, jež je hřichem proti bližnímu. Jestliže však se srovnávají podle škodného účinku, tak převažuje vražda, neboť více škodí vražda bližnímu, než rouhání Bohu. Protože však u tíhy viny více je na zřeteli úmysl zvrácené vůle než účinek díla, jak je patrné z dříve řečených, proto, poněvadž rouhač zamýšlí způsobiti škodu úctě k Bohu, jednoduše řečeno, tíže hřeší než vrah. Vražda však zaujímá první místo mezi hříchy spáchanými na bližním.

deliberatione ex subreptione procedere dupliciter. Uno modo, quod aliquis non advertat hoc quod dicit esse blasphemiam. Quod potest contingere cum aliquis subito ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat. Et tunc est peccatum veniale, et non habet proprie rationem blasphemiae. Alio modo, quando advertit hoc esse blasphemiam, considerans significata verborum. Et tunc non excusatur a peccato mortali, sicut nec ille qui ex subito motu irae aliquem occidit iuxta se sedentem.

3. Utrum blasphemia sit maximum peccatorum.

II-II q. 13 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum blasphemiae non sit maximum peccatum. Malum enim dicitur quod nocet, secundum Augustinum, in Enchirid. Sed magis nocet peccatum homicidii, quod perimit vitam hominis, quam peccatum blasphemiae, quod Deo nullum nocumentum potest inferre. Ergo peccatum homicidii est gravius peccato blasphemiae.

II-II q. 13 a. 3 arg. 2

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

II-II q. 13 a. 3 arg. 3

Praeterea, super illud Psalm., *nolite extollere in altum cornu vestrum*, dicit Glossa, *maximum est vitium excusationis peccati*. Non ergo blasphemia est maximum peccatum.

II-II q. 13 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Isaiae XVIII, super illud, ad populum terribilem etc., dicit Glossa, *omne peccatum, blasphemiae comparatum, levius est*.

II-II q. 13 a. 3 co.

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

II-II q. 13 a. 3 ad 1

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

K druhému se musí říci, že k onomu Efes. 4 "Rouhání budiž u vás vyhubeno", praví Glossa: "Hůře jest rouhati se než křivě přísahati." Neboť kdo křivě přísahá, nepraví ani nesmýšlí něco nepravého o Bohu jako rouhač, nýbrž Boha činí svědkem nesprávnosti, ne jako by soudil, že Bůh je nepravým svědkem, nýbrž jako by doufal, že Bůh o tom nebude svědčiti nějakým zřejmým znamením.

K třetímu se musí říci, že omlouvání hříchu je nějaká okolnost přitěžující každému hříchu i rouhání samému. A praví se, že potud je největším hřichem, že zveličuje každý hřích.

XIII.4. Zda se rouhají zavržení.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že zavržení se nerouhají. Neboť některé zlé odstrašuje nyní od rouhání strach z budoucích trestů. Ale zavržení zakoušejí těchto trestů a proto tím více se jich hrozí. Tedy mnohem více jsou zdržováni od rouhání.

Mimo to, poněvadž rouhání je nejtěžším hřichem, je největší provinou. Ale v budoucím životě není stavu zasluhování ani proviňování. Tedy nebude místa pro rouhání.

Mimo to se praví v Eccl. 11, že "na kterémkoliv místě dřevo padne, tam bude", z čehož je patrné, že po tomto životě člověku nepřirůstá ani zásluhy ani hříchu, jichž neměl v tomto životě Ale mnozí budou zavrženi, kteří v tomto životě nebyli rouhači. Tedy ani v budoucím životě se nebudou rouhati.

Avšak proti jest, co se praví v Zjev. 16: "Lidé hořeli velikým horkem a rouhali se jménu Pána, majícího moc nad těmito ranami." A Glossa tu praví, že, "ačkoliv v pekle postavení vědí, že po zásluze jsou trestáni, přece budou se rmoutiti, že Bůh má takovou moc, že jim působí rány". Toto však by bylo rouhání v přítomnosti. Tedy i v budoucnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo pověděno, k rázu rouhání patří nenávist Boží dobroty. Ti však, kteří jsou v pekle, podrží zvrácenou vůli, odvrácenou od spravedlnosti Boží v tom, že milují to, proč jsou trestáni, a chtěli by toho užívati, kdyby mohli, a nenávidí tresty, které se uvalují za takové hříchy; přece však se rmoutí nad hříchy, jichž se dopustili, ne proto, že je nenávidí, nýbrž protože jsou za ně trestáni. Tak tedy taková nenávist spravedlnosti Boží je u nich vnitřním rouháním srdce. A je uvěřitelné, že po vzkříšení bude u nich i ústní rouhání jako u svatých ústní chvála Boží.

K prvnímu se tedy musí říci, že lidé jsou v přítomnosti odstrašováni od rouhání pro strach z trestů, myslíce, že jim uniknou. Avšak zavržení v pekle nedoufají, že by mohli uniknouti. A proto jakožto zoufalí jsou unášeni ke všemu, co jim vnuká zvrácená vůle.

K druhému se musí říci, že zasluhovati a proviniti se náleží k stavu cesty. A proto dobra u poutníků jsou záslužná, zla však provinou. Avšak u blažených dobra nejsou záslužná,

II-II q. 13 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod super illud ad Ephes. IV, *blasphemia tollatur a vobis*, dicit Glossa *peius est blasphemare quam peierare*. Qui enim peierat non dicit aut sentit aliquid falsum de Deo, sicut blasphemus, sed Deum adhibet testem falsitati non tanquam aestimans Deum esse falsum testem, sed tanquam sperans quod Deus super hoc non testificetur per aliquod evidens signum.

II-II q. 13 a. 3 ad 3

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

4. Utrum blasphemia sit in damnatis.

II-II q. 13 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod damnati non blasphement. Detinentur enim nunc aliqui mali a blasphemando propter timorem futurarum poenarum. Sed damnati has poenas experiuntur, unde magis eas abhorrent. Ergo multo magis a blasphemando compescuntur.

II-II q. 13 a. 4 arg. 2

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

II-II q. 13 a. 4 arg. 3

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

II-II q. 13 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Apoc. XVI, *aestuaverunt homines aestu magno, et blasphemaverunt nomen domini habentis potestatem super has plagas*, ubi dicit Glossa quod *in Inferno positi, quamvis sciant se pro merito puniri, dolebunt tamen quod Deus tantam potentiam habeat quod plagas eis inferat*. Hoc autem esset blasphemia in praesenti. Ergo et in futuro.

II-II q. 13 a. 4 co.

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

II-II q. 13 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homines deterrentur in praesenti a blasphemia propter timorem poenarum quas se putant evadere. Sed damnati in Inferno non sperant se posse poenas evadere. Et ideo, tanquam desperati, feruntur ad omne ad quod eis perversa voluntas suggerit.

II-II q. 13 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod mereri et demereri pertinent ad statum viae. Unde bona in viatoribus sunt meritoria, nýbrž patří k odměně jejich blaženosti; a podobně zla u zavržených nejsou provinou, nýbrž patří k trestu zavržení.

K třetímu se musí říci, že každý umírající ve smrtelném hříchu nese s sebou vůli vzhledem k něčemu nenávidící spravedlnost Boží. A podle toho bude u něho možné rouhání.

XIV. O rouhání proti Duchu Svatému.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom je úvaha o rouhání proti Duchu Svatému zvláště

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda rouhání nebo hřích proti Duchu Svatému je totéž, co hřích z jisté zloby.

2. O druzích tohoto hřichu.

3. Zda je neodpustitelný.

4. Zda může kdo hřešiti proti Duchu Svatému od počátku, dříve než páše jiné hříchy.

XIV.1. Zda hřích proti Duchu Svatému je totéž co hřích z jisté zloby.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že hřích proti Duchu Svatému není totéž co hřích z jisté zloby. Neboť hřích proti Duchu Svatému je hřích rouhání, jak je patrné Mat. 12. Avšak ne každý hřích z jisté zloby je hřích rouhání; stává se totiž, že mnoho jiných rodů hříchů se páše z jisté zloby. Tudíž hřích proti Duchu Svatému není totéž co hřích z jisté zloby.

Mimo to hřích z jisté zloby se dělí proti hřichu z nevědomosti a proti hřichu ze slabosti. Ale hřích proti Duchu Svatému se dělí proti hřichu proti Synu člověka, jak je patrné Mat. 12. Tudíž hřích proti Duchu Svatému není totéž co hřích z jisté zloby, protože sama jsou též různá, jejichž protivy jsou různé.

Mimo to hřích proti Duchu Svatému je jakýmsi rodem hřichu, jemuž se přidělují určité druhy. Ale hřích z jisté zloby není zvláštním rodem hřichu, nýbrž jest jakousi podmínkou nebo okolností povšechnou, jež může býti stran všech rodů hřichů. Tudíž hřích proti Duchu Svatému není totéž co hřích z jisté zloby.

Avšak proti jest, co praví Mistr, XLIII. rozl. 2. kn. Sent., že "ten hřeší proti Duchu Svatému, jemuž se zloba líbí pro sebe". To však jest hřešiti z jisté zloby. Tudíž se zdá, že totéž je hřích z jisté zloby co hřích proti Duchu Svatému.

Odpovídám: Musí se říci, že o hřichu či rouhání proti Duchu Svatému trojím způsobem někteří mluví. Staří totiž

mala vero demeritoria. In beatis autem bona non sunt meritoria, sed pertinentia ad eorum beatitudinis praemium. Et similiter mala in damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad damnationis poenam.

II-II q. 13 a. 4 ad 3

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

14. De blasphemia in speciali quae est peccatum in Spiritum Sanctum.

Prooemium

II-II q. 14 pr.

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

1. Utrum blasphemia vel peccatum in Spiritum Sanctum sit idem quod peccatum ex cena malitia.

II-II q. 14 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum in spiritum sanctum non sit idem quod peccatum ex certa malitia. Peccatum enim in spiritum sanctum est peccatum blasphemiae, ut patet Matth. XII. Sed non omne peccatum ex certa malitia est peccatum blasphemiae, contingit enim multa alia peccatorum genera ex certa malitia committi. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

II-II q. 14 a. 1 arg. 2

Praeterea, peccatum ex certa malitia dividitur contra peccatum ex ignorantia et contra peccatum ex infirmitate. Sed peccatum in spiritum sanctum dividitur contra peccatum in filium hominis, ut patet Matth. XII. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia, quia quorum opposita sunt diversa, ipsa quoque sunt diversa.

II-II q. 14 a. 1 arg. 3

Praeterea, peccatum in spiritum sanctum est quoddam genus peccati cui determinatae species assignantur. Sed peccatum ex certa malitia non est speciale genus peccati, sed est quaedam conditio vel circumstantia generalis quae potest esse circa omnia peccatorum genera. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

II-II q. 14 a. 1 s. c.

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

II-II q. 14 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod de peccato seu blasphemia in

učitelé, totiž Athanáš, Hilár, Ambrož, Jeronym a Zlatoústý praví, že je hříchem proti Duchu Svatému, když doslova se řekne něco rouhavého proti Duchu Svatému, ať se béře Duch Svatý podle toho, jak je podstatným jménem, příslušejícím celé Trojici, jejíž kterákoli osoba je i duch i svatý, ať pokud je to osobní jméno jedné osoby v Trojici. A podle toho se rozlišuje, Mat. 12, rouhání proti Duchu Svatému vůči rouhání proti Synu člověka. Kristus totiž konal něco jako člověk, pojídaje, pije a konaje jiná toho druhu; a něco jako Bůh, vymítaje ďábly, kříše mrtvé, a ostatní toho druhu; a to konal i mocí vlastního božství i působením Ducha Svatého, jímž podle člověčenství byl naplněn. Židé pak nejprve pronesli rouhání proti Synu člověka, když ho nazývali žroutem, pijákem vína a milovníkem veřejných hříšníků, jak máme Mat. 11. Potom pak se rouhali proti Duchu Svatému, když skutky, jež sám konal mocí vlastního božství a působením Ducha Svatého, připisovali knížeti zlých duchů. A proto se říká, že se rouhali proti Duchu Svatému.

Augustin pak v knize O Slov. Pán. praví, že rouhání či hřích proti Duchu Svatému je konečná nekajícnost, když totiž někdo setrvává ve smrtelném hříchu až do smrti. A to se děje nejenom slovem úst, nýbrž také slovem srdce a skutku, ne jedním, nýbrž mnohými. O tomto slovu pak, takto pojatém, se říká, že je proti Duchu Svatému, poněvadž je proti odpuštění hříchů, jež se děje skrze Ducha Svatého, jenž jest láskou Otce a Syna. A neřekl to Pán Židům, jako by sami hřešili proti Duchu Svatému, neboť dosud nebyli konečně nekajícími. Ale napomenul je, aby, takto mluvíce, nedospěli k tomu, že by hřešili proti Duchu Svatému. A tak je třeba rozuměti tomu, co se praví Mark. 3, kde, když byl řekl: "Kdo by se rouhal proti Duchu Svatému" atd., dodává Evangelista: "Protože říkali, má nečistého Ducha."

Jiní pak jinak pojímají, pravíce, že hřích či rouhání proti Duchu Svatému jest, když někdo hřeší proti přivlastněnému dobru Ducha Svatého, jemuž se přivlastňuje dobrota, jako Otci se přivlastňuje moc a Synu moudrost. Pročež tvrdí, že hříchem proti Otci jest, když se hřeší ze slabosti; hříchem pak proti Synu, když se hřeší z nevědomosti; a hříchem proti Duchu Svatému, když se hřeší z jisté zloby, to jest ze samotného vyvolení zla, jak bylo vyloženo svrchu. A to se stává dvojmo. Jedním způsobem z náklonnosti neřestné zběhlosti, jež se nazývá zlobou, a tak není totéž hřešiti ze zloby, co hřešiti proti Duchu Svatému. Jiným způsobem se to stává z toho, že pohrdáním se odhazuje a odstraňuje to, co mohlo brániti volbě hříchu, jako naděje zoufalstvím a bázeň opovážlivostí a některá jiná toho druhu, jak bude řečeno níže. A všecko to, co brání volbě hříchu, jsou účinky Ducha Svatého v nás. A tudíž tak hřešiti ze zloby jest hřešiti proti Duchu Svatému.

K prvnímu se tedy musí říci, že jako vyznání víry záleží nejenom v prohlášení úst, nýbrž též v prohlášení skutku, tak také rouhání Duchu Svatému může se mysliti i v ústech i v srdci i ve skutku.

spiritum sanctum tripliciter aliqui loquuntur. Antiqui enim doctores, scilicet Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus et Chrysostomus dicunt esse peccatum in spiritum sanctum quando, ad litteram, aliquid blasphemum dicitur contra spiritum sanctum, sive spiritus sanctus accipiatur secundum quod est nomen essentiale conveniens toti Trinitati, cuius quaelibet persona et spiritus est et sanctus; sive prout est nomen personale unius in Trinitate personae. Et secundum hoc distinguitur, Matth. XII blasphemia in spiritum sanctum contra blasphemiam in filium hominis. Christus enim operabatur quaedam humanitus, comedendo, bibendo et alia huiusmodi faciendo; et quaedam divinitus, scilicet Daemones eiiciendo, mortuos suscitando, et cetera huiusmodi; quae quidem agebat et per virtutem propriae divinitatis, et per operationem spiritus sancti, quo secundum humanitatem erat repletus. Iudaei autem primo quidem dixerant blasphemiam in filium hominis, cum dicebant eum voracem, potatorem vini et publicanorum amatorem, ut habetur Matth. XI. Postmodum autem blasphemaverunt in spiritum sanctum, dum opera quae ipse operabatur virtute propriae divinitatis et per operationem spiritus sancti, attribuebant principi Daemoniorum. Et propter hoc dicuntur in spiritum sanctum blasphemasse. Augustinus autem, in libro de Verb. Dom., blasphemiam vel peccatum in spiritum sanctum dicit esse finalem impoenitentiam, quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali usque ad mortem. Quod quidem non solum verbo oris fit, sed etiam verbo cordis et operis, non uno sed multis. Hoc autem verbum, sic acceptum, dicitur esse contra spiritum sanctum, quia est contra remissionem peccatorum, quae fit per spiritum sanctum, qui est caritas patris et filii. Nec hoc dominus dixit Iudaeis quasi ipsi peccarent in spiritum sanctum, nondum enim erant finaliter impoenitentes. Sed admonuit eos ne, taliter loquentes, ad hoc pervenirent quod in spiritum sanctum peccarent. Et sic intelligendum est quod dicitur Marc. III, ubi, postquam dixerat, *qui blasphemaverit in spiritum sanctum* etc., subiungit Evangelista *quoniam dicebant, spiritum immundum habet*. Alii vero aliter accipiunt, dicentes peccatum vel blasphemiam in spiritum sanctum esse quando aliquis peccat contra appropriatum bonum spiritus sancti, cui appropriatur bonitas, sicut patri appropriatur potentia et filio sapientia. Unde peccatum in patrem dicunt esse quando peccatur ex infirmitate; peccatum autem in filium, quando peccatur ex ignorantia; peccatum autem in spiritum sanctum, quando peccatur ex certa malitia, idest ex ipsa electione mali, ut supra expositum est. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, ex inclinatione habitus vitiosi, qui malitia dicitur, et sic non est idem peccare ex malitia quod peccare in spiritum sanctum. Alio modo contingit ex eo quod per contemptum abiicitur et removetur id quod electionem peccati poterat impedire, sicut spes per desperationem, et timor per praesumptionem, et quaedam alia huiusmodi, ut infra dicetur. Haec autem omnia quae peccati electionem impediunt, sunt effectus spiritus sancti in nobis. Et ideo sic ex malitia peccare est peccare in spiritum sanctum.

II-II q. 14 a. 1 ad 1

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

K druhému se musí říci, že podle třetího pojímání rouhání proti Duchu Svatému se rozlišuje proti rouhání vůči Synu člověka podle toho, jak Syn člověka je také Synem Božím, to jest Boží moc a Boží moudrost. Pročež podle toho hřích proti Synu člověka bude hříchem z nevědomosti nebo ze slabosti.

K třetímu se musí říci, že hřích z jisté zloby, podle toho, jak vychází z náklonnosti zběhlosti, není zvláštním hříchem, nýbrž jakousi všeobecnou podmínkou hříchu. Pokud však jest ze zvláštního pohrdání účinkem Ducha Svatého v nás, má ráz zvláštního hříchu. A podle toho také hřích proti Duchu Svatému je zvláštním rodem hříchu. A podobně podle prvního výkladu. Podle druhého výkladu však není zvláštním rodem hříchu, neboť konečná nekajícnost může býti okolností kteréhokoli rodu hříchu.

XIV.2. Zda se vhodně určuje šest druhů hříchů proti Duchu Svatému.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně určuje šest druhů hříchu proti Duchu Svatému, totiž zoufalství, spoléhání, nekajícnost, zatvrzelost, napadání uznané pravdy a závidění bratrské milosti, kteréžto druhy uvádí Mistr, XLIII rozl. 2 knih. Sent. Neboť popírati božskou spravedlnost nebo milosrdenství patří k nevěře. Ale zoufalstvím zavrhuje někdo božské milosrdenství, spoléháním pak božskou spravedlnost.

Tedy každé z nich je spíše druhem nevěry než hříchu proti Duchu Svatému.

Mimo to se zdá, že nekajícnost se týká hříchu minulého, zatvrzelost pak hříchu budoucího. Ale minulé nebo budoucí nerozlišují druhu ctnosti nebo neřesti; neboť podle téže víry, jíž věříme, že se Kristus narodil, věřili staří, že se narodí. Tedy zatvrzelost a nekajícnost se nemají uváděti jako dva druhy hříchu proti Duchu Svatému.

Mimo to "pravda a milost skrze Ježíše Krista učiněna jest", jak máme Jan I. Tedy se zdá, že napadání pravdy poznané a závidění bratrské milosti spíše patří k rouhání proti Synu člověka než k rouhání proti Duchu Svatému.

Mimo to Bernard praví v knize o Promin. a Přikázáních, že ‚nechtíti poslouchati jest odporovati Duchu Svatému". Také Glossa praví, Levit. 10, že "předstíraná kajícnost je rouháním Duchu Svatému". Také rozkol, zdá se, protiví se Duchu Svatému, jímž se Církev sjednocuje. A tak se zdá, že se nedostatečně podávají druhy hříchu proti Duchu Svatému.

Avšak proti jest, co Augustin praví v knize o Víře Petrovi, že "oni, kteří zoufají nad odpuštěním hříchů nebo kteří bez zásluh spoléhají na milosrdenství Boží, hřeší proti Duchu Svatému". A v Enchirid. praví, že "kdo v zatvrzelosti mysli uzavře den poslední, je vinen hříchem proti Duchu Svatému". A v knize O Slov. Pán. praví, že "nekajícnost je hříchem proti Duchu Svatému". A v knize O Řeč Pán. na Hoře praví, že "pochodněmi závisti napadati bratrství je

II-II q. 14 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod secundum tertiam acceptionem blasphemia in spiritum sanctum distinguitur contra blasphemiam in filium hominis secundum quod filius hominis est etiam filius Dei, idest Dei virtus et Dei sapientia. Unde secundum hoc, peccatum in filium hominis erit peccatum ex ignorantia vel ex infirmitate.

II-II q. 14 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod peccatum ex certa malitia secundum quod provenit ex inclinatione habitus, non est speciale peccatum, sed quaedam generalis peccati conditio. Prout vero est ex speciali contemptu effectus spiritus sancti in nobis, habet rationem specialis peccati. Et secundum hoc etiam peccatum in spiritum sanctum est speciale genus peccati. Et similiter secundum primam expositionem. Secundum autem secundam expositionem, non est speciale genus peccati, nam finalis impoenitentia potest esse circumstantia cuiuslibet generis peccati.

2. De speciebus huius peccati.

II-II q. 14 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species peccati in spiritum sanctum, scilicet desperatio, praesumptio, impoenitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitae et invidentia fraternae gratiae; quas species ponit Magister, XLIII dist. II Lib. Sent. Negare enim divinam iustitiam vel misericordiam ad infidelitatem pertinet. Sed per desperationem aliquis reiicit divinam misericordiam, per praesumptionem autem divinam iustitiam. Ergo unumquodque eorum potius est species infidelitatis quam peccati in spiritum sanctum.

II-II q. 14 a. 2 arg. 2

Praeterea, impoenitentia videtur respicere peccatum praeteritum, obstinatio autem peccatum futurum. Sed praeteritum vel futurum non diversificant speciem virtutis vel vitii, secundum enim eandem fidem qua credimus Christum natum, antiqui crediderunt eum nasciturum. Ergo obstinatio et impoenitentia non debent poni duae species peccati in spiritum sanctum.

II-II q. 14 a. 2 arg. 3

Praeterea, veritas et gratia per Iesum Christum facta est, ut habetur Ioan. I. Ergo videtur quod impugnatio veritatis agnitae et invidentia fraternae gratiae magis pertineant ad blasphemiam in filium hominis quam ad blasphemiam in spiritum sanctum.

II-II q. 14 a. 2 arg. 4

Praeterea, Bernardus dicit, in libro de Dispensat. et Praecept., *quod nolle obedire est resistere spiritui sancto*. Glossa etiam dicit, Levit. X, quod *simulata poenitentia est blasphemia spiritus sancti*. Schisma etiam videtur directe opponi spiritui sancto, per quem Ecclesia unitur. Et ita videtur quod non sufficienter tradantur species peccati in spiritum sanctum.

II-II q. 14 a. 2 s. c.

Sed contra, Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, quod illi qui desperant de indulgentia peccatorum, vel qui sine meritis de misericordia Dei praesumunt, peccant in spiritum sanctum. Et in Enchiridio dicit quod *qui in obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est peccato in spiritum sanctum*. Et in libro de Verb. Dom.

hřešiti proti Duchu Svatému". A v knize O Jediném Křtu praví, že "kdo pohrdá pravdou, buď je zlomyslný k bratřím, jimž se pravda zjevuje, anebo je nevděčný k Bohu, jehož vnukáním se Církev učí"; a tak se zdá, že hřeší proti Duchu Svatému.

Odpovídám: Musí se říci, že, pokud se hřích proti Duchu Svatému béře třetím způsobem, vhodně se mu přisuzují řečené druhy. Ty se rozlišují podle odstranění nebo pohrdání těch, jimiž může býti člověk zdržen od volby hříchu. Ta pak jsou buď se strany božského soudu, nebo se strany jeho darů nebo též se strany samotného hříchu. Člověk se totiž odvrací od volby hříchu z úvahy o božském soudu, jenž má spravedlnost s milosrdenstvím, a naději, jež povstává z úvahy o milosrdenství, odpouštějícím hříchy a odměňujícím dobra, a tato se odnímá zoufalstvím; a dále strachem, jenž povstává z úvahy o božské spravedlnosti, trestající hříchy, a tento se odnímá spoléháním, když se totiž někdo spoléhá, že dosáhne slávy bez zásluh nebo odpuštění bez kajícnosti.

Dary pak Boží, jimiž jsme oddalováni od hříchu, jsou dva. Z nich jedním jest poznání pravdy, proti němuž se klade napadání poznané pravdy, když totiž někdo poznanou pravdu víry napadá, aby volněji hřešil. Jiným jest pomoc vnitřní milosti, proti němuž se klade závidění bratrské milosti, když totiž někdo nejenom závidí osobě bratra, nýbrž též závidí milosti Boží, rostoucí ve světě.

Se strany pak hříchu jsou dvě, jež mohou člověka oddáliti od hříchu. Z nich jedním je nezřízenost a hanebnost skutku, a uvažování o tom navádívá člověka ke kajícnosti nad spáchaným hříchem. A proti tomu se klade nekajícnost, nikoli ovšem tím způsobem, kterým vyjadřuje setrvání ve hříchu až do smrti, jak jsme brali nekajícnost shora (tak totiž by nebyla zvláštním hříchem, nýbrž jakousi okolností hříchu); nýbrž béře se tu nekajícnost, pokud působí předsevzetí nekáti se. Jiným pak jest malost a krátkost dobra, jež kdo v hříchu hledá, podle onoho Řím. 6: "Jaký užitek jste měli v těch, za která se nyní stydíte?" Úvaha o tom navádívá člověka k tomu, aby se jeho vůle v hříchu neupevnila. A to se odnímá zatvrzelostí, když totiž člověk upevňuje svoje předsevzetí v tom, že na hříchu lpí. A o těchto dvou se praví Jerem. 8: "Není, kdo by pokání činil z hříchu svého, říkaje, co jsem učinil?" vzhledem k prvnímu; "Všichni se obrátili k běhu jako kůň, s prudkostí běžící k boji", vzhledem k druhému.

K prvnímu se tedy musí říci, že hřích zoufalství nebo spoléhání nezáleží v tom, že se nevěří Boží spravedlnosti nebo milosrdenství, nýbrž v tom, že se jimi pohrdá.

K druhému se musí říci, že zatvrzelost a nekajícnost nejenom se liší podle minulého a budoucího, nýbrž podle některých tvarových rázů z různého uvažování o těch, o nichž možno u hříchu uvažovati, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že milost a pravdu Kristus učinil

dicit quod impoenitentia est peccatum in spiritum sanctum. Et in libro de Serm. Dom. in monte dicit quod invidiae facibus fraternitatem impugnare est peccare in spiritum sanctum. Et in libro de unico Bapt. dicit quod *qui veritatem contemnit, aut circa fratres malignus est, quibus veritas revelatur; aut circa Deum ingratus, cuius inspirationem Ecclesia instruitur*; et sic videtur quod peccet in spiritum sanctum.

II-II q. 14 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, secundum quod peccatum in spiritum sanctum tertio modo accipitur, convenienter praedictae species ei assignantur. Quae distinguuntur secundum remotionem vel contemptum eorum per quae potest homo ab electione peccati impediri. Quae quidem sunt vel ex parte divini iudicii; vel ex parte donorum ipsius; vel etiam ex parte ipsius peccati. Avertitur enim homo ab electione peccati ex consideratione divini iudicii, quod habet iustitiam cum misericordia, et per spem, quae consurgit ex consideratione misericordiae remittentis peccata et praemiantis bona, et haec tollitur per desperationem, et iterum per timorem, qui insurgit ex consideratione divinae iustitiae punientis peccata; et hic tollitur per praesumptionem, dum scilicet aliquis se praesumit gloriam adipisci sine meritis, vel veniam sine poenitentia. Dona autem Dei quibus retrahimur a peccato sunt duo. Quorum unum est agnitio veritatis, contra quod ponitur impugnatio veritatis agnitae, dum scilicet aliquis veritatem fidei agnitam impugnat ut licentius peccet. Aliud est auxilium interioris gratiae, contra quod ponitur invidentia fraternae gratiae, dum scilicet aliquis non solum invidet personae fratris, sed etiam invidet gratiae Dei crescenti in mundo. Ex parte vero peccati duo sunt quae hominem a peccato retrahere possunt. Quorum unum est inordinatio et turpitudo actus, cuius consideratio inducere solet in homine poenitentiam de peccato commisso. Et contra hoc ponitur impoenitentia, non quidem eo modo quo dicit permanentiam in peccato usque ad mortem, sicut supra impoenitentia accipiebatur (sic enim non esset speciale peccatum, sed quaedam peccati circumstantia); sed accipitur hic impoenitentia secundum quod importat propositum non poenitendi. Aliud autem est parvitas et brevitas boni quod quis in peccato quaerit, secundum illud Rom. VI, *quem fructum habuistis in quibus nunc erubescitis?* Cuius consideratio inducere solet hominem ad hoc quod eius voluntas in peccato non firmetur. Et hoc tollitur per obstinationem, quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc quod peccato inhaereat. Et de his duobus dicitur Ierem. VIII, *nullus est qui agat poenitentiam super peccato suo, dicens, quid feci?* Quantum ad primum; *omnes conversi sunt ad cursum quasi equus impetu vadens ad praelium*, quantum ad secundum.

II-II q. 14 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod peccatum desperationis vel praesumptionis non consistit in hoc quod Dei iustitia vel misericordia non credatur, sed in hoc quod contemnatur.

II-II q. 14 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod obstinatio et impoenitentia non solum differunt secundum praeteritum et futurum, sed secundum quasdam formales rationes ex diversa consideratione eorum quae in peccato considerari possunt, ut dictum est.

II-II q. 14 a. 2 ad 3

skrze dary Ducha Svatého, jež lidem dal.

Ke čtvrtému se musí říci, že nechtíti poslouchati patří k zatvrzelosti; předstírání kajícnosti k nekajícnosti: rozkol k nenávidění bratrské milosti, jíž se údy Církve sjednocují.

XIV.3. Zda hřích proti Duchu Svatému je neodpustitelný.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že hřích proti Duchu Svatému není neodpustitelný. Praví totiž Augustin v knize o Slov. Páně: "Nad nikým se nesmí zoufati, dokud trpělivost Páně přivádí ke kajícnosti." Ale kdyby nějaký hřích byl neodpustitelný, bylo by třeba nad některým hříšníkem zoufati. Tedy hřích proti Duchu Svatému není neodpustitelný.

Mimo to žádný hřích se neodpouští leč tím, že duše jest uzdravena od Boha. Ale všemohoucímu lékaři není žádný neduh nevyléčitelný, jak praví Glossa o onom Žalm.: Jenž uzdravuje všechny tvoje nemoci. Tedy hřích proti Duchu Svatému není neodpustitelný.

Mimo to svobodná vůle se má k dobru i ke zlu. Ale dokud trvá stav cesty, může někdo pozbýti kterékoli ctnosti, poněvadž i anděl spadl s nebe; pročež se praví Job 4: "Na svých andělech nepravost najde: čím víc ti, kteří v hliněných chatách sídlí?" Tedy stejným důvodem může se někdo vrátiti od jakéhokoli hříchu ke stavu spravedlnosti. Tedy hřích proti Duchu Svatému není neodpustitelný.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 12: "Kdo by řekl slovo proti Duchu Svatému, nebude mu odpuštěno ani v tomto věku ani v budoucím." A Augustin praví v knize O Řeči Páně na Hoře, že "tak veliká je záhuba tohoto hříchu, že nemůže vzíti na sebe pokoru prosby."

Odpovídám: Musí se říci, že podle různého chápání hříchu proti Duchu Svatému se nazývá různým způsobem neodpustitelným. Jestliže se totiž nazývá hříchem proti Duchu Svatému konečná nekajícnost, nazývá se neodpustitelným, protože se žádným způsobem neodpouští. Hřích smrtelný totiž, v němž člověk setrvá až do smrti, protože v tomto životě se neodpouští kajícností, nebude odpuštěn ani též v budoucím.

Podle dvou jiných pojetí pak se nazývá neodpustitelným, ne že by se žádným způsobem neodpouštěl, nýbrž že, pokud na něm jest, zaslouží si, aby nebyl odpuštěn. A to dvojmo. Jedním způsobem vzhledem k trestu. Kdo totiž hřeší z nevědomosti nebo slabosti, zaslouží si menšího trestu; kdo však hřeší z jisté zloby, nemá nějaké omluvy, odkud by se jeho trest zmenšil. Podobně také kdo se rouhal proti Synu člověka, dokud ještě nebylo zjeveno jeho božství, mohl míti nějakou omluvu pro slabost těla, jíž na něm viděl, a tak zasluhoval si menšího trestu; ale kdo se rouhal samotnému božství, připisuje díla Ducha svatého ďáblu, neměl žádné omluvy, odkud by se jeho trest zmenšil. A proto se praví, podle výkladu Chrysostomova, že se tento hřích Židům neodpouští ani v tomto věku ani v budoucím, poněvadž proň vytrpěli trest i v přítomném životě skrze Římany, i v

Ad tertium dicendum quod gratiam et veritatem Christus fecit per dona spiritus sancti, quae hominibus dedit.

II-II q. 14 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod nolle obedire pertinet ad obstinationem; simulatio poenitentiae ad impoenitentiam; schisma ad invidentiam fraternae gratiae, per quam membra Ecclesiae uniuntur.

3. Utrum sit irremissibile.

II-II q. 14 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum in spiritum sanctum non sit irremissibile. Dicit enim Augustinus, in libro de Verb. Dom., *de nullo desperandum est quandiu patientia domini ad poenitentiam adducit*. Sed si aliquod peccatum esset irremissibile, esset de aliquo peccatore desperandum. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est irremissibile.

II-II q. 14 a. 3 arg. 2

Praeterea, nullum peccatum remittitur nisi per hoc quod anima sanatur a Deo. *Sed omnipotenti medico nullus insanabilis languor occurrit*, sicut dicit Glossa super illud Psalm., *qui sanat omnes infirmitates tuas*. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est irremissibile.

II-II q. 14 a. 3 arg. 3

Praeterea, liberum arbitrium se habet ad bonum et ad malum. Sed quandiu durat status viae, potest aliquis a quacumque virtute excidere, cum etiam Angelus de caelo ceciderit, unde dicitur Iob IV, *in Angelis suis reperit pravitatem, quanto magis qui habitant domos luteas?* Ergo pari ratione potest aliquis a quocumque peccato ad statum iustitiae redire. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est irremissibile.

II-II q. 14 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. XII, *qui dixerit verbum contra spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro*. Et Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, quod *tanta est labes huius peccati quod humilitatem deprecandi subire non potest*.

II-II q. 14 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod secundum diversas acceptiones peccati in spiritum sanctum, diversimode irremissibile dicitur. Si enim dicatur peccatum in spiritum sanctum finalis impoenitentia, sic dicitur irremissibile quia nullo modo remittitur. Peccatum enim mortale in quo homo perseverat usque ad mortem, quia in hac vita non remittitur per poenitentiam, nec etiam in futuro dimittetur. Secundum autem alias duas acceptiones dicitur irremissibile, non quia nullo modo remittatur, sed quia, quantum est de se, habet meritum ut non remittatur. Et hoc dupliciter. Uno modo, quantum ad poenam. Qui enim ex ignorantia vel infirmitate peccat, minorem poenam meretur, qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem unde eius poena minuatur. Similiter etiam qui blasphemabat in filium hominis, eius divinitate nondum revelata, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis quam in eo aspiciebat, et sic minorem poenam merebatur, sed qui ipsam divinitatem blasphemabat, opera spiritus sancti Diabolo attribuens, nullam excusationem habebat unde eius poena diminueretur. Et ideo dicitur, secundum expositionem Chrysostomi, hoc peccatum Iudaeis non remitti neque in hoc saeculo neque in futuro, quia pro eo

budoucím životě v trestu pekel. Jako také Athanáš uvádí příklad o jejich rodičích, kteří nejprve proti Mojžíšovi zápolili pro nedostatek vody a chleba, a to Hospodin snesl trpělivě, měli totiž omluvu ze slabosti tělesné. Ale potom zhřešili tížeji, jakoby se rouhajíce proti Duchu Svatému, dobrodiní Boha, jenž je vyvedl z Egypta, připisujíce modle, když pravili: "Tito jsou bohové tvoji, Israeli, kteří tě vyvedli ze země egyptské." A tudíž způsobil Hospodin, že byli i časně potrestáni, protože padlo onoho dne asi tři tisíce lidí; a do budoucna jim trestem hrozí, říkaje: "Já však v den pomsty navštívím tento jejich hřích."

Jiným způsobem se může chápati vzhledem k vině: jako se nazývá některá nemoc nevyléčitelnou podle povahy nemoci, jíž se odstraňuje to, z čeho lze nemoc vyléčiti, jako když nemoc odstraňuje sílu přirozenosti nebo přivádí odpor proti pokrmu a léku, třeba že Bůh muže i takovou nemoc vyléčiti. Tak i hřích proti Duchu Svatému se nazývá neodpustitelným podle své povahy, pokud vylučuje to, čím se děje odpuštění hříchů. Než, tím se nezavírá cesta odpouštěti a uzdravovati všemohoucnosti a milosrdenství Božímu, jíž se někdy takoví jakoby zázračně duchovně uzdravují.

K prvnímu se tedy musí říci, že nad nikým se nesmí zoufati v tomto životě, považí-li se všemohoucnost a milosrdenství Boží. Ale považí-li se okolnosti hříchu, nazývají se někteří syny nedůvěry, jak máme Efes. 2.

K druhému se musí říci, že onen důvod vychází ze strany Boží všemohoucnosti, nikoli podle povahy hříchu.

K třetímu se musí říci, že svobodná vůle zůstává sice vždycky v tomto životě převratná, někdy však odhazuje od sebe to, čím se může obrátiti k dobru, pokud na ní jest. Pročež ze své strany je hřích neodpustitelný, třeba že Bůh odpustiti může.

XIV.4. Zda člověk může nejprve hřešiti proti Duchu Svatému bez předpokladu jiných hříchů.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že člověk nemůže nejprve hřešiti proti Duchu Svatému, bez předpokladu jiných hříchů. Neboť přirozený pořádek jest, aby se kdo pohyboval od nedokonalého k dokonalému. A to se jeví v dobrých, podle onoho Přísl. 4: "Stezka spravedlivců jako zářivé světlo roste a pokračuje až k dokonalému dni." Ale dokonalým se nazývá ve zlech, co jest největším zlem, jak je patrné u Filosofa v V. Metafys. Poněvadž tudíž hřích proti Duchu Svatému je nejtěžším, zdá se, že člověk k tomuto hříchu dochází skrze jiné menší hříchy.

Mimo to hřešiti proti Duchu Svatému je hřešiti z jisté zloby čili z volby. Ale to člověk nemůže hned, dokud mnohokráte nezhřešil; praví totiž Filosof v V. Ethic., že, "byť mohl člověk konati nespravedlivá, přece nemůže ihned jednati jako nespravedlivý", totiž z volby. Tedy se zdá, že hřích proti Duchu Svatému nemůže býti spáchán leč po jiných hříších.

passi sunt poenam et in praesenti vita per Romanos, et in futura vita in poena Inferni. Sicut etiam Athanasius inducit exemplum de eorum parentibus, qui primo quidem contra Moysen contenderunt propter defectum aquae et panis, et hoc dominus sustinuit patienter, habebant enim excusationem ex infirmitate carnis. Sed postmodum gravius peccaverunt quasi blasphemantes in spiritum sanctum, beneficia Dei qui eos de Aegypto eduxerat, idolo attribuentes, cum dixerunt, *hi sunt dii tui, Israel, qui te eduxerunt de terra Aegypti*. Et ideo dominus et temporaliter fecit eos puniri, quia *ceciderunt in die illo quasi tria millia hominum*; et in futurum eis poenam comminatur, dicens, *ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum*. Alio modo potest intelligi quantum ad culpam, sicut aliquis dicitur morbus incurabilis secundum naturam morbi, per quem tollitur id ex quo morbus potest curari, puta cum morbus tollit virtutem naturae, vel inducit fastidium cibi et medicinae; licet etiam talem morbum Deus possit curare. Ita etiam peccatum in spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, inquantum excluditi ea per quae fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non praecluditur via remittendi et sanandi omnipotentiae et misericordiae Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur.

II-II q. 14 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod de nemine desperandum est in hac vita, considerata omnipotentia et misericordia Dei. Sed considerata conditione peccati, dicuntur aliqui filii diffidentiae, ut habetur ad Ephes. II.

II-II q. 14 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex parte omnipotentiae Dei, non secundum conditionem peccati.

II-II q. 14 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium remanet quidem semper in hac vita vertibile, tamen quandoque abiicit a se id per quod verti potest ad bonum, quantum in ipso est. Unde ex parte sua peccatum est irremissibile, licet Deus remittere possit.

4. Utrum aliquis possit peccareinSpiritumSanctum a principio, antequam alia peccata committat.

II-II q. 14 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo non possit primo peccare in spiritum sanctum, non praesuppositis aliis peccatis. Naturalis enim ordo est ut ab imperfecto ad perfectum quis moveatur. Et hoc quidem in bonis apparet, secundum illud Proverb. IV, *iustorum semita quasi lux splendens crescit et proficit usque ad perfectum diem*. Sed perfectum dicitur in malis quod est maximum malum, ut patet per philosophum, in V Metaphys. Cum igitur peccatum in spiritum sanctum sit gravissimum, videtur quod homo ad hoc peccatum perveniat per alia peccata minora.

II-II q. 14 a. 4 arg. 2

Praeterea, peccare in spiritum sanctum est peccare ex certa malitia, sive ex electione. Sed hoc non statim potest homo, antequam multoties peccaverit, dicit enim philosophus, in V Ethic., quod, si homo possit iniusta facere, non tamen potest statim operari sicut iniustus, scilicet ex electione. Ergo videtur quod peccatum in spiritum sanctum non possit committi nisi post alia peccata.

Mimo to kajícnost a nekajícnost jsou stran téhož. Ale kajícnost je pouze o hříších minulých. Tedy též nekajícnost, jež je druhem hříchu proti Duchu Svatému. Tedy hřích proti Duchu Svatému předpokládá jiné hříchy.

Avšak proti jest, že "je snadno před tváří Boží náhle obohatiti chuďasa", jak se praví Eccli. 11. Tedy naopak je možné. podle zloby ďábla našeptávajícího, že někdo je ihned naveden k nejtěžšímu hříchu, jímž jest hřích proti Duchu Svatému.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, hřešiti proti Duchu Svatému jedním způsobem jest hřešiti z jisté zloby. Z jisté zloby pak se hřešívá dvojmo, jak bylo řečeno. Jedním způsobem z náklonnosti zběhlosti, což není vlastně hřešiti proti Duchu Svatému. A tímto způsobem se nehřešívá z jisté zloby hned od začátku; neboť je dlužno, aby předcházely úkony hříchů, z nichž by měla původ zběhlost, naklánějící k hřešení.

Jiným způsobem může někdo hřešiti z jisté zloby, odhazuje s pohrdáním to, čím je člověk vzdalován hřešení, což je vlastně hřešiti proti Duchu Svatému, jak bylo řečeno. A to též obyčejně předpokládá jiné hříchy, protože, jak se praví Přísl. 18, "bezbožný, když přijde do hlubin hříchů, pohrdá". Může se však státi, že někdo v prvním úkonu hříchu proti Duchu Svatému hřeší opovržením, jednak pro svobodu vůle, jednak též pro mnoho předcházejících rozpoložení; nebo též pro nějakou prudkou pohnutku ke zlu a slabou náklonnost člověka k dobru. A tudíž u dokonalých mužů se to může stěží státi nebo nikdy, aby hned od počátku hřešili proti Duchu Svatému. Pročež praví Origenes v I. Periarch.: "Nemyslím, že někdo z těch, kdož stojí na nejvyšším a dokonalém stupni, náhle byl s něho odstraněn nebo spadl; nýbrž poznenáhlu a po částech nutně padá." A tentýž důvod jest, jestliže se béře hřích proti Duchu Svatému doslovně jako rouhání Duchu Svatému. Neboť takové rouhání, o němž Pán mluví, vychází vždycky z pohrdání zloby.

Jestliže se pak hříchem proti Duchu Svatému rozumí konečná nekajícnost, podle chápání Augustinova nemá to zvláštní otázky, protože k hříchu proti Duchu Svatému se vyžaduje pokračování hříchů až do konce života.

K prvnímu se tedy musí říci, že jak u dobra, tak u zla, jako ve většině, se postupuje od nedokonalého k dokonalému, jak člověk prospívá v dobru nebo ve zlu. A přece v obojím může jeden začíti od většího než jiný. A tak to, od čeho někdo začíná, může býti dokonalé v dobru nebo ve zlu podle svého rodu, byť bylo nedokonalé podle pořadu postupu člověka, prospívajícího k lepšímu nebo k horšímu.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o hříchu ze zloby, když je z náklonnosti zběhlosti.

K třetímu se musí říci, že, jestliže se béře nekajícnost podle úmyslu Augustinova, pokud obsahuje setrvání ve hříchu až do konce, je nasnadě, že nekajícnost předpokládá hříchy, jakož i kajícnost. Ale jestliže mluvíme o nekajícnosti trvalé, jak se uvádí jako druh hříchu proti Duchu Svatému, je

II-II q. 14 a. 4 arg. 3

Praeterea, poenitentia et impoenitentia sunt circa idem. Sed poenitentia non est nisi de peccatis praeteritis. Ergo etiam neque impoenitentia, quae est species peccati in spiritum sanctum. Peccatum ergo in spiritum sanctum praesupponit alia peccata.

II-II q. 14 a. 4 s. c.

Sed contra est quod *facile est in conspectu Dei subito honestare pauperem*, ut dicitur Eccli. XI. Ergo e contrario possibile est, secundum malitiam Daemonis suggerentis, ut statim aliquis inducatur in gravissimum peccatum, quod est in spiritum sanctum.

II-II q. 14 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, peccare in spiritum sanctum uno modo est peccare ex certa malitia. Ex certa autem malitia dupliciter peccare contingit, sicut dictum est. Uno modo, ex inclinatione habitus, quod non est proprie peccare in spiritum sanctum. Et hoc modo peccare ex certa malitia non contingit a principio, oportet enim actus peccatorum praecedere ex quibus causetur habitus ad peccandum inclinans. Alio modo potest aliquis peccare ex certa malitia abiiciendo per contemptum ea per quae homo retrahitur a peccando, quod proprie est peccare in spiritum sanctum, sicut dictum est. Et hoc etiam plerumque praesupponit alia peccata, quia sicut dicitur Proverb. XVIII, *impius, cum in profundum peccatorum venerit, contemnit*. Potest tamen contingere quod aliquis in primo actu peccati in spiritum sanctum peccet per contemptum, tum propter libertatem arbitrii; tum etiam propter multas dispositiones praecedentes; vel etiam propter aliquod vehemens motivum ad malum et debilem affectum hominis ad bonum. Et ideo in viris perfectis hoc vix aut nunquam accidere potest quod statim a principio peccent in spiritum sanctum. Unde dicit Origenes, in I Periarch., *non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque gradu constiterint, ad subitum evacuetur aut decidat, sed paulatim ac per partes eum decidere necesse est*. Et eadem ratio est si peccatum in spiritum sanctum accipiatur ad litteram pro blasphemia spiritus sancti. Talis enim blasphemia de qua dominus loquitur, semper ex malitiae contemptu procedit. Si vero per peccatum in spiritum sanctum intelligatur finalis impoenitentia, secundum intellectum Augustini, quaestionem non habet, quia ad peccatum in spiritum sanctum requiritur continuatio peccatorum usque in finem vitae.

II-II q. 14 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod tam in bono quam in malo, ut in pluribus, proceditur ab imperfecto ad perfectum, prout homo proficit vel in bono vel in malo. Et tamen in utroque unus potest incipere a maiori quam alius. Et ita illud a quo aliquis incipit, potest esse perfectum in bono vel in malo secundum genus suum; licet sit imperfectum secundum seriem processus hominis in melius vel in peius proficientis.

II-II q. 14 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato ex malitia quando est ex inclinatione habitus.

II-II q. 14 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si accipiatur impoenitentia secundum intentionem Augustini, secundum quod importat permanentiam in peccato usque in finem, sic planum est quod impoenitentia praesupponit peccata, sicut et

jasné, že nekajícnost může býti i před hříchy; může totiž ten, jenž nikdy nezhřešil, míti předsevzetí buď se káti nebo nekáti, kdyby se stalo, že by hřešil.

XV. O slepotě mysli a tuposti smyslu.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Nato jest uvažovati o nevědomosti, jež se protiví vědění, bylo mluveno shora, když se jednalo o příčinách hříchů, je třeba zkoumati nyní o slepotě mysli a tuposti smyslu, jež se protiví daru rozumu.

A o tom jsou tři otázky.

1. Zda slepota mysli je hříchem.
2. Zda tupost smyslu je jiným hříchem než slepota mysli.
3. Zda tyto nevědomosti vznikají z hříchů tělesných.

XV.1. Zda slepota mysli je hříchem.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že slepota mysli není hříchem. Neboť se zdá, že není hříchem to, co omlouvá od hříchu. Ale slepota omlouvá od hříchu; praví se totiž Jan 9: "Kdybyste byli slepí, neměli byste hříchu." Tedy slepota mysli není hříchem.

Mimo to trest se liší od viny. Ale slepota mysli je jakýsi trest, jak je patrné z toho, co máme u Isaiáše 6: "Zaslep srdce lidu tohoto;" nebylo by to totiž od Boha, poněvadž je to zlo, kdyby to nebyl trest. Tedy slepota mysli není hříchem.

Mimo to, každý hřích je dobrovolný, jak praví Augustin. Ale slepota mysli není dobrovolná, protože, jak praví Augustin, X. Vyzn., "všichni rádi poznávají svítící pravdu"; a Eccle. 11 se praví: "Sladké světlo, a potěchou pro oči viděti slunce." Tedy slepota mysli není hříchem.

Avšak proti jest, že Řehoř, XXXI. Moral., klade slepotu mysli mezi nevědomosti, jež jsou působeny chlípností.

Odpovídám: Musí se říci, že, jako slepota tělesná je zbavením toho, co je základem vidění tělesného, tak také slepota mysli je zbavení toho, co je základem vidění mysli či rozumového. A základ toho je trojí. Jedním je světlo přirozeného rozumu. A toto světlo, poněvadž patří k druhu rozumové duše, nikdy se neodstraňuje z duše. Překáží se mu však někdy ve vlastním úkonu překážkami nižších sil, jichž potřebuje lidský rozum k rozumění, jak je patrné u blázнů a zuřivců, jak bylo řečeno v První.

Jiným pak základem rozumového vidění je jakési trvalé světlo, přidané přirozenému světlu rozumovému. A to světlo bývá občas z duše odstraňováno. A takové zbavení je slepotou, která je trestem, pokud zbavení světla milosti se uvádí jako jakýsi trest. Pročež se praví o některých, Moudr. 2: "Zaslepila je jejich zloba."

poenitentia. Sed si loquamur de impoenitentia habituali, secundum quod ponitur species peccati in spiritum sanctum, sic manifestum est quod impoenitentia potest esse etiam ante peccata, potest enim ille qui nunquam peccavit habere propositum vel poenitendi vel non poenitendi, si contingeret eum peccare.

15. De vitiis oppositis dono intellectus, scilicet de caecitate mentis et hebetudine sensus.

Prooemium

II-II q. 15 pr.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis scientiae et intellectui. Et quia de ignorantia, quae opponitur scientiae, dictum est supra, cum de causis peccatorum ageretur; quaerendum est nunc de caecitate mentis et hebetudine sensus, quae opponuntur dono intellectus. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum caecitas mentis sit peccatum. Secundo, utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum a caecitate mentis. Tertio, utrum haec vitia a peccatis carnalibus oriantur.

1. Utrum caecitas mentis sit peccatum.

II-II q. 15 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caecitas mentis non sit peccatum. Illud enim quod excusat a peccato non videtur esse peccatum. Sed caecitas excusat a peccato, dicitur enim Ioan. IX, *si caeci essetis, non haberetis peccatum*. Ergo caecitas mentis non est peccatum.

II-II q. 15 a. 1 arg. 2

Praeterea, poena differt a culpa. Sed caecitas mentis est quaedam poena, ut patet per illud quod habetur Isaiae VI, *excaeca cor populi huius*; non enim esset a Deo, cum sit malum, nisi poena esset. Ergo caecitas mentis non est peccatum.

II-II q. 15 a. 1 arg. 3

Praeterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit. Sed caecitas mentis non est voluntaria, quia ut Augustinus dicit, X Confess., *cognoscere veritatem lucentem omnes amant*; et Eccle. XI dicitur, *dulce lumen, et delectabile oculis videre solem*. Ergo caecitas mentis non est peccatum.

II-II q. 15 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., caecitatem mentis ponit inter vitia quae causantur ex luxuria.

II-II q. 15 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod sicut caecitas corporalis est privatio eius quod est principium corporalis visionis, ita etiam caecitas mentis est privatio eius quod est principium mentalis sive intellectualis visionis. Cuius quidem principium est triplex. Unum quidem est lumen naturalis rationis. Et hoc lumen, cum pertineat ad speciem animae rationalis, nunquam privatur ab anima. Impeditur tamen quandoque a proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum, sicut patet in amentibus et furiosis, ut in primo dictum est. Aliud autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale naturali lumini rationis superadditum. Et hoc quidem lumen interdum privatur ab anima. Et talis privatio est caecitas quae est poena, secundum quod privatio luminis gratiae quaedam poena ponitur. Unde dicitur de quibusdam, Sap. II, *excaecavit illos malitia eorum*. Tertium principium visionis intellectualis est aliquod intelligibile principium per quod homo intelligit alia. Cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere vel non intendere. Et quod ei non intendat contingit dupliciter. Quandoque quidem ex hoc quod habet voluntatem spontanee se avertentem a consideratione talis principii, secundum illud Psalm., *noluit intelligere ut bene ageret*. Alio modo, per occupationem mentis circa alia quae magis diligit, quibus ab inspectione huius principii mens avertitur, secundum illud Psalm., *supercecidit ignis*, scilicet concupiscentiae, *et non viderunt solem*. Et utroque modo caecitas mentis est peccatum.

II-II q. 15 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caecitas quae excusat a peccato est quae contingit ex naturali defectu non potentis videre.

II-II q. 15 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de secunda caecitate, quae est poena.

II-II q. 15 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod intelligere veritatem cuilibet est secundum se amabile. Potest tamen per accidens esse alicui odibile, inquantum scilicet per hoc homo impeditur ab aliis quae magis amat.

2. Utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum a caecitate mentis.

II-II q. 15 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod hebetudo sensus non sit aliud a caecitate mentis. Unum enim uni est contrarium. Sed dono intellectus opponitur hebetudo, ut patet per Gregorium, in II Moral.; cui etiam opponitur caecitas mentis, eo quod intellectus principium quoddam visivum designat. Ergo hebetudo sensus est idem quod caecitas mentis.

II-II q. 15 a. 2 arg. 2

Praeterea, Gregorius, in XXXI Moral., de hebetudine loquens, nominat eam hebetudinem sensus circa intelligentiam. Sed hebetari sensu circa intelligentiam nihil aliud esse videtur quam intelligendo deficere, quod pertinet ad mentis caecitatem. Ergo hebetudo sensus idem est quod caecitas mentis.

II-II q. 15 a. 2 arg. 3

Praeterea, si in aliquo differunt, maxime videntur in hoc differre quod caecitas mentis est voluntaria, ut supra dictum est, hebetudo autem sensus est naturalis. Sed defectus naturalis non est peccatum. Ergo secundum hoc hebetudo sensus non esset peccatum. Quod est contra Gregorium, qui connumerat eam inter vitia quae ex gula oriuntur.

II-II q. 15 a. 2 s. c.

Sed contra est quod diversarum causarum sunt diversi effectus. Sed Gregorius, XXXI Moral., dicit quod hebetudo mentis oritur ex gula, caecitas autem mentis ex luxuria. Ergo sunt diversa vitia.

II-II q. 15 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod hebes acuto opponitur. Acutum autem dicitur aliquid ex hoc quod est penetrativum. Unde et hebes dicitur aliquid ex hoc quod est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corporalis per quandam similitudinem penetrare dicitur medium inquantum ex aliqua distantia suum obiectum percipit; vel inquantum potest quasi penetrando intima rei percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus qui potest percipere sensibile aliquod ex remotis, vel videndo vel audiendo vel olfaciendo; et e contrario dicitur sensu hebetari qui non percipit nisi ex propinquo et magna sensibilia. Ad similitudinem autem corporalis sensus dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus, qui est aliquorum primorum extremorum, ut dicitur in VI Ethic., sicut etiam sensus est cognoscitivus sensibilium quasi quorundam principiorum cognitionis. Hic autem sensus qui est circa intelligentiam non percipit suum obiectum per medium distantiae corporalis, sed per quaedam alia media, sicut cum per proprietatem rei percipit eius essentiam, et per effectus percipit causam. Ille ergo dicitur esse acuti sensus circa intelligentiam qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, vel etiam effectus, naturam rei comprehendit, et inquantum usque ad minimas conditiones rei considerandas pertingit. Ille autem dicitur esse hebes circa intelligentiam qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere non potest nisi per multa ei exposita, et tunc etiam non potest pertingere ad perfecte considerandum omnia quae pertinent ad rei rationem. Sic igitur hebetudo sensus circa intelligentiam importat quandam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum, caecitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum. Et utrumque opponitur dono intellectus, per quem homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit et ad eorum intima subtiliter penetrat. Habet autem hebetudo rationem peccati sicut et caecitas mentis, inquantum scilicet est voluntaria, ut patet in eo qui, affectus circa carnalia, de spiritualibus subtiliter discutere fastidit vel negligit.

II-II q. 15 a. 2 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

3. Utrum haec vida a peccatis carnalibus oriantur.

II-II q. 15 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caecitas mentis et hebetudo sensus non oriantur ex vitiis carnalibus. Augustinus enim, in libro Retract., retractans illud quod dixerat in Soliloq., *Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti*, dicit quod *responderi potest multos etiam non mundos multa vera scire*. Sed homines maxime efficiuntur immundi per vitia carnalia. Ergo caecitas mentis et hebetudo sensus non causantur a vitiis carnalibus.

II-II q. 15 a. 3 arg. 2

Praeterea, caecitas mentis et hebetudo sensus sunt defectus quidam circa partem animae intellectivam; vitia autem carnalia pertinent ad corruptionem carnis. Sed caro non agit in animam, sed potius e converso. Ergo vitia carnalia non causant caecitatem mentis et hebetudinem sensus.

II-II q. 15 a. 3 arg. 3

Praeterea, unumquodque magis patitur a propinquiori quam a remotiori. Sed propinquiora sunt menti vitia spiritualia quam carnalia. Ergo caecitas mentis et hebetudo sensus magis causantur ex vitiis spiritualibus quam ex vitiis carnalibus.

II-II q. 15 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., dicit quod vzdálenosti postřehuje svůj předmět; nebo pokud může jakoby pronikáním postřehnouti nitro věci. Pročež v tělesných se říká o někom, že je ostrého smyslu, kdo může postřehnouti něco smyslového ze vzdálených buď viděním nebo slyšením nebo čicháním; a naopak se říká, že je tupého smyslu, kdo nepostřehuje leč z blízka a veliké smyslové věci.

K podobnosti pak smyslu tělesného se říká, že také stran rozumění je nějaký smysl, jenž je o prvních zásadách, jak se praví v VI. Ethic., jako také smysl poznává smyslové jako jakési zásady poznání. Tento pak smysl, který je stran rozumění, nepostřehuje svého předmětu prostředím tělesné vzdálenosti, nýbrž kterýmisi jinými prostředky, jako když skrze vlastnost věci postřehuje její bytnost, a skrze účinky postřehuje příčinu. O tom tedy se říká, že je ostrého smyslu stran rozumění, jenž ihned při postřehnutí vlastnosti věci nebo také účinku chápe přirozenost věci, a pokud proniká až k uvažování nejmenších podmínek věci. O tom -pak se říká, že je tupý stran rozumění, jenž nemůže proniknouti k poznání pravdy věci, leč po mnohých výkladech, a pak také nemůže proniknouti k dokonalému uvažování všeho, jež patří k rázu věci.

Tak tudíž tupost smyslu stran rozumění přináší jakousi slabost mysli stran uvažování o dobrech duchovních, slepota mysli pak přináší všestranné postrádání jejich poznání. A obojí se protiví daru rozumu, jímž člověk postřehem dobra duchovní poznává a do jejich nitra jemně proniká. Má pak tupost ráz hříchu jakož i slepota mysli, pokud totiž je dobrovolná. jak je patrné u toho, jenž, nakloněn k tělesnostem, oškliví si nebo opomíjí rozbírati jemně duchovní.

A tím je patrná odpověď na námitky.

XV.3. Zda slepota mysli a tupost smyslu vznikají z hříchů tělesných.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že slepota mysli a tupost smyslu nepovstávají z nevědostí tělesných. Neboť Augustin, v knize Oprav, opravuje ono, co byl řekl v Samoml., "Bože, jenž jsi chtěl, aby jenom čistí znali pravdu," praví, že "lze odpovědětí, že mnozí také ne čistí vědí mnoho pravdivého". Avšak lidé nejvíce se stávají nečistými skrze nevědosti tělesné. Tedy slepota mysli a tupost smyslu nejsou působeny nevědostmi tělesnými.

Mimo to slepota mysli a tupost smyslu jsou jakési nedostatky stran rozumové stránky duše; nevědosti tělesné pak patří k porušenosti těla. Ale tělo nepůsobí na duši, nýbrž spíše naopak. Tedy tělesné nevědosti nepůsobí slepoty mysli a tuposti smyslu.

Mimo to jednokaždé trpí více od bližšího než od vzdálenějšího. Ale bližšími jsou mysli nevědosti duchové než tělesné Tedy slepota mysli a tupost smyslu mají spíše svou příčinu z nevědostí duchových než z nevědostí tělesných.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, XXXI Moral., že tupost smyslu stran rozumění vzniká z nestřídmosti, slepota mysli

z chlípnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že dokonalost rozumového úkonu u člověka záleží v jakémsi odlučování od představ smyslových. A tudíž čím lidský rozum bude svobodnější od takových představ, tím spíše bude moci uvažovati o rozumových a pořádati všecka smyslová; jako i Anaxagoras řekl, že je dlužno, aby rozum byl nesmíšený k tomu, aby rozkazoval a že činný nutně musí ovládati hmotu k tomu, aby jí mohl pohybovati. Jest pak zřejmé, že potěšení přikládá pozornost k těm, jež někoho těší; pročež praví Filosof, v X. Ethic., že "každý koná nejlépe ta, jež jej těší, protiklady pak vůbec ne nebo slabě". Neřesti pak tělesné, totiž nestřídmost a chlípnost záleží v potěšeních doteku, totiž pokrmů a pohlavních, jež jsou nejprudší mezi všemi tělesnými potěšeními. A tudíž těmito neřestmi se pozornost člověka nejvíce připíná k tělesným věcem a v důsledku toho se oslabuje činnost člověka stran rozumových; více však chlípnosti než nestřídmosti, čím jsou potěšení z věcí pohlavních prudší než z pokrmů. A tudíž z chlípnosti vzniká slepota mysli, jež jaksi úplně vylučuje poznání duchových dober; z nestřídmosti pak tupost smyslu, jež činí člověka slabým stran takových rozumových věcí. A naopak protikladné ctnosti, totiž zdrženlivost a cudnost, obzvláště uzpůsobují člověka k dokonalosti rozumového úkonu. Pročež se praví Dan. l, že "těm jinochům", totiž zdrženlivým a cudným, "dal Bůh vědění a vycvičenost v každé knize a moudrosti".

K prvnímu se tedy musí říci, že, třebas někteří, podrobení neřestem tělesným, mohou někdy jemně o některých věcech badati stran rozumových věcí pro dobrotu přirozeného nadání nebo při dané zběhlosti, přece je nutné, že jejich pozornost se obyčejně od tohoto jemného nazírání odtahuje pro tělesná potěšení. A tak mohou nečistí některé pravdy věděti, ale ze své nečistoty mají v tom překážky.

K druhému se musí říci, že tělo nepůsobí na část rozumovou, měníc ji, nýbrž překážejíc její činnosti řečeným způsobem.

K třetímu se musí říci, že tělesné neřesti, čím jsou vzdálenější od mysli, tím více odtahují její pozornost ke vzdálenějším. Pročež více brání nazírání mysli.

XVI. O přikázáních víry, vědění a rozumu.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom nastává úvaha o přikázáních, vztahujících se k řečeným.

A stran toho jsou dvě otázky.

1. O přikázáních, vztahujících se k víře.

2. O přikázáních, vztahujících se k darům vědění a rozumu.

hebetudo sensus circa intelligentiam oritur ex gula, caecitas mentis ex luxuria.

II-II q. 15 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione a sensibilium phantasmatibus. Et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab huiusmodi phantasmatibus, tanto potius considerare intelligibilia poterit et ordinare omnia sensibilia, sicut et Anaxagoras dixit quod oportet intellectum esse immixtum ad hoc quod imperet, et agens oportet quod dominetur super materiam ad hoc quod possit eam movere. Manifestum est autem quod delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur, unde philosophus dicit, in X Ethic., quod unusquisque ea in quibus delectatur optime operatur, contraria vero nequaquam vel debiliter. Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet et venereorum, quae sunt vehementissimae inter omnes corporales delectationes. Et ideo per haec vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia, magis autem per luxuriam quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur caecitas mentis, quae quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit, ex gula autem hebetudo sensus, quae reddit hominem debilem circa huiusmodi intelligibilia. Et e converso oppositae virtutes, scilicet abstinentia et castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur Dan. I, quod pueris his, scilicet abstinentibus et continentibus, *dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia*.

II-II q. 15 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis aliqui vitiis carnalibus subditi possint quandoque subtiliter aliqua speculari circa intelligibilia, propter bonitatem ingenii naturalis vel habitus superadditi; tamen necesse est ut ab hac subtilitate contemplationis eorum intentio plerumque retrahatur propter delectationes corporales. Et ita immundi possunt aliqua vera scire sed ex sua immunditia circa hoc impediuntur.

II-II q. 15 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod caro non agit in partem intellectivam alterando ipsam, sed impediendo operationem ipsius per modum praedictum.

II-II q. 15 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod vitia carnalia, quo magis sunt remota a mente, eo magis eius intentionem ad remotiora distrahunt. Unde magis impediunt mentis contemplationem.

16. De praeceptis pertinentibus ad praedicta scilicet ad udem et dona scientiae et intellectus.

Prooemium

II-II q. 16 pr.

Deinde considerandum est de praeceptis pertinentibus ad praedicta. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de praeceptis pertinentibus ad fidem. Secundo, de praeceptis pertinentibus ad dona scientiae et intellectus.

XVI.1. Zda ve Starém zákoně měla se dávati přikázání víry.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že ve Starém zákoně se měla dávati přikázání víry. Neboť přikázání je o tom, co je povinné a nutné. Ale nejnutnější je člověku, aby věřil, podle onoho Žid. 11: "Bez víry je nemožné líbiti se Bohu.' Tedy obzvláště bylo třeba, aby byla dána přikázání o víře.

Mimo to Nový zákon je obsažen ve Starém jako zpodobněné v podobě, jak bylo řečeno svrchu. Ale v Novém zákoně se uvádějí výslovné příkazy o víře, jak je patrné Jan 14: "Věříte v Boha, i ve mne věřte." Tedy se zdá, že ve Starém zákoně také měla býti dána nějaká přikázání o víře.

Mimo to téhož rázu jest přikazovati úkon ctnosti a zakazovati protikladné neřesti. Ale ve Starém zákoně se uvádí mnoho přikázání, zakazujících nevěru, jako Exod. 20: "Nebudeš míti bohů cizích přede mnou;" a opět v Deut. 13 se nařizuje, aby neposlouchali slov proroka nebo vykladače snů, jenž by je chtěl odvrátiti od víry v Boha. Tedy ve Starém zákoně také měla býti dána přikázání o víře.

Mimo to vyznání je úkon víry, jak bylo řečeno svrchu. Ale o vyznání a prohlášení víry se dávají přikázání ve Starém zákoně; neboť se nařizuje Exod. 12, aby svým synům na jejich otázku řekli důvod velikonočního zachovávání, a Deut. 13 se nařizuje, aby ten, kdo rozsévá učení proti víře, byl zabit. Tedy Starý zákon musil míti přikázání víry.

Mimo to všecky knihy Starého zákona jsou obsaženy pod starým zákonem; pročež Pán, Jan XV, praví, že v zákoně je napsáno "Nenáviděli mne bez příčiny", což však jest psáno v Žalmu. Ale Eccli. 2 se praví: "Kdo se bojíte Hospodina, věřte mu." Tedy ve Starém zákoně musila býti dávána přikázání o víře.

Avšak proti jest, že Apoštol, k Řím. 3, nazývá starý zákon zákonem skutků a rozděluje ho proti zákonu víry. Tedy v zákoně Starém se nemusela dávati přikázání o víře.

Odpovídám: Musí se říci, že zákon se neukládá nějakým pánem leč jeho poddaným; a tudíž přikázání kteréhokoli zákona předpokládají poddanost přijímajícího zákon tomu, kdo dává zákon. První pak podrobenost člověka Bohu jest skrze víru, podle onoho Žid. 11: "Přistupující k Bohu musí věřiti, že jest." A tudíž víra se předpokládá pro přikázání zákona. A proto Exod. 20 to, co jest víry, se předesílá přikázáním zákona, když se praví: "Já jsem Hospodin Bůh tvůj, jenž jsem tě vyvedl ze země egyptské." A podobně Deut. 6 se předesílá: "Slyš, Izraeli, Hospodin tvůj jest jeden;" a potom hned začíná jednati o přikázáních. Ale protože ve víře je obsaženo mnoho, směřujícího k víře, jíž věříme, že Bůh jest, což je první a hlavní mezi všemi uvěřitelnými, jak bylo řečeno, proto s předpokladem víry v Boha, skrze niž se lidská mysl podrobuje Bohu, mohou se dávati přikázání o jiných věcech k věření, jak praví Augustin, o Jan., že velmi mnoho Je nám nařízeno o víře, vykládaje ono "Toto jest moje přikázání '. Ale ve Starém zákoně neměla býti tajemství víry lidu vykládána. A tudíž,

1. Utrum in veteri lege dare debuerint praecepta credendi.

II-II q. 16 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in veteri lege dari debuerint praecepta credendi. Praeceptum enim est de eo quod est debitum et necessarium. Sed maxime necessarium est homini quod credat, secundum illud Heb. XI, *sine fide impossibile est placere Deo*. Ergo maxime oportuit praecepta dari de fide.

II-II q. 16 a. 1 arg. 2

Praeterea, novum testamentum continetur in veteri sicut figuratum in figura, ut supra dictum est. Sed in novo testamento ponuntur expressa mandata de fide, ut patet Ioan. XIV, *creditis in Deum, et in me credite*. Ergo videtur quod in veteri lege etiam debuerint aliqua praecepta dari de fide.

II-II q. 16 a. 1 arg. 3

Praeterea, eiusdem rationis est praecipere actum virtutis et prohibere vitia opposita. Sed in veteri lege ponuntur multa praecepta prohibentia infidelitatem, sicut Exod. XX, *non habebis deos alienos coram me*; et iterum Deut. XIII mandatur quod non audient verba prophetae aut somniatoris qui eos de fide Dei vellet divertere. Ergo in veteri lege etiam debuerunt dari praecepta de fide.

II-II q. 16 a. 1 arg. 4

Praeterea, confessio est actus fidei, ut supra dictum est. Sed de confessione et promulgatione fidei dantur praecepta in veteri lege, mandatur enim Exod. XII quod filiis suis interrogantibus rationem assignent paschalis observantiae; et Deut. XIII mandatur quod ille qui disseminat doctrinam contra fidem occidatur. Ergo lex vetus praecepta fidei debuit habere.

II-II q. 16 a. 1 arg. 5

Praeterea, omnes libri veteris testamenti sub lege veteri continentur, unde dominus, Ioan. XV, dicit in lege esse scriptum, *odio habuerunt me gratis*, quod tamen scribitur in Psalmo. Sed Eccli. II dicitur, *qui timetis dominum, credite illi*. Ergo in veteri lege fuerunt praecepta danda de fide.

II-II q. 16 a. 1 s. c.

Sed contra est quod apostolus, ad Rom. III, legem veterem nominat legem factorum, et dividit eam contra legem fidei. Ergo in lege veteri non fuerunt praecepta danda de fide.

II-II q. 16 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod lex non imponitur ab aliquo domino nisi suis subditis, et ideo praecepta legis cuiuslibet praesupponunt subiectionem recipientis legem ad eum qui dat legem. Prima autem subiectio hominis ad Deum est per fidem, secundum illud Heb. XI, *accedentem ad Deum oportet credere quia est*. Et ideo fides praesupponitur ad legis praecepta. Et propter hoc Exod. XX id quod est fidei praemittitur ante legis praecepta, cum dicitur, *ego sum dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti*. Et similiter Deut. VI praemittitur, *audi, Israel, dominus Deus tuus unus est*, et postea statim incipit agere de praeceptis. Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem qua credimus Deum esse, quod est primum et principale inter omnia credibilia, ut dictum est; ideo, praesupposita fide de Deo, per quam mens humana Deo subiiciatur, possunt dari praecepta de aliis credendis, sicut Augustinus dicit, super Ioan., quod plurima sunt nobis de fide mandata, exponens

s předpokladem víry v jednoho Boha, nebyla dána ve Starém zákoně žádná jiná přikázání o věcech k věření.

K prvnímu se tedy musí říci, že víra je nutná jako počátek duchovního života. A tudíž se předpokládá k přijetí zákona.

K druhému se musí říci, že tam také Pán předpokládá něco o víře, totiž víru v jednoho Boha, když praví "Věříte v Boha"; a něco přikazuje, víru totiž ve vtělení, skrze něž jeden jest Bůh a člověk; kteréžto rozvinutí víry patří k víře Nového zákona. A tudíž dodává: "I ve mne věřte."

K třetímu se musí říci, že přikázání zakazující se vztahují na hříchy, jež kazí ctnost. Ctnost pak se kazí z částečných nedostatků, jak bylo řečeno svrchu. A tudíž, s předpokladem víry v jednoho Boha, musela se ve Starém zákoně dávati přikázání zakazující, jimiž by byli lidé zdržováni od těchto částečných nedostatků, jimiž by se mohla porušiti víra.

Ke čtvrtému se musí říci, že též vyznání nebo nauka víry předpokládá poddanost člověka Bohu skrze víru. A tudíž spíše se mohla dávati přikázání ve Starém zákoně, vztahující se k vyznání a nauce víry, než vztahující se k samotné víře.

K pátému se musí říci, že také v oné autoritě se předpokládá víra, jíž věříme, že Bůh jest; pročež předesílá "Kdo se bojíte Boha", což by nemohlo býti bez víry. Co pak přidává "Věřte mu", jest vztahovati na některé zvláštní uvěřitelné věci, a zvláště na ty, jež slibuje Bůh posloucháním ho. Pročež dodává: "A nevezme za své odměna vaše."

XVI.2. Zda ve Starém zákoně se vhodně podávají přikázání vztahující se na vědění a rozum.

Při druhé se postupuje takto. Zdá se, že ve Starém zákoně se nevhodně podávají přikázání, vztahující se na vědění a rozum. Neboť vědění a rozum se vztahují k poznání. Poznání pak předchází a řídí úkon. Tedy přikázání, vztahující se k vědění a rozumu, mají předcházeti přikázání, vztahující se k úkonu. Poněvadž tedy první přikázání zákona jsou přikázání desatera; zdá se, že mezi přikázáními desatera měla se podávati některá přikázání, vztahující se k vědění a rozumu.

Mimo to vyučování předchází nauku; neboť dříve se člověk od jiného učí než jiného učí. Ale dávají se ve Starém zákoně některá přikázání o nauce, i kladná, jako se přikazuje Deut. 4: "Budeš jim vyučovati syny a vnuky své;" a také zakazující, jako máme Deut. 4: "Nepřidáte ke slovu, jež vám mluvím, aniž odejmete od něho." Tedy se zdá, že měla býti dána také nějaká přikázání, navádějící člověka k učení.

illud, hoc est praeceptum meum. Sed in veteri lege non erant secreta fidei populo exponenda. Et ideo, supposita fide unius Dei, nulla alia praecepta sunt in veteri lege data de credendis.

II-II q. 16 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod fides est necessaria tanquam principium spiritualis vitae. Et ideo praesupponitur ad legis susceptionem.

II-II q. 16 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ibi etiam dominus praesupponit aliquid de fide, scilicet fidem unius Dei, cum dicit, creditis in Deum, et aliquid praecipit, scilicet fidem incarnationis, per quam unus est Deus et homo; quae quidem fidei explicatio pertinet ad fidem novi testamenti. Et ideo subdit, et in me credite.

II-II q. 16 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod praecepta prohibitiva respiciunt peccata, quae corrumpunt virtutem. Virtus autem corrumpitur ex particularibus defectibus, ut supra dictum est. Et ideo, praesupposita fide unius Dei, in lege veteri fuerunt danda prohibitiva praecepta, quibus homines prohiberentur ab his particularibus defectibus per quos fides corrumpi posset.

II-II q. 16 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod etiam confessio vel doctrina fidei praesupponit subiectionem hominis ad Deum per fidem. Et ideo magis potuerunt dari praecepta in veteri lege pertinentia ad confessionem et doctrinam fidei quam pertinentia ad ipsam fidem.

II-II q. 16 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod in illa etiam auctoritate praesupponitur fides per quam credimus Deum esse, unde praemittit, qui timetis Deum, quod non posset esse sine fide. Quod autem addit, credite illi, ad quaedam credibilia specialia referendum est, et praecipue ad illa quae promittit Deus sibi obedientibus. Unde subdit, *et non evacuabitur merces vestra*.

2. Utrum convenisnter in veteri lege tradantur praecepta pertinentia ad scientiam et intellectum.

II-II q. 16 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in veteri lege inconvenienter tradantur praecepta pertinentia ad scientiam et intellectum. Scientia enim et intellectus ad cognitionem pertinent. Cognitio autem praecedit et dirigit actionem. Ergo praecepta ad scientiam et intellectum pertinentia debent praecedere praecepta pertinentia ad actionem. Cum ergo prima praecepta legis sint praecepta Decalogi, videtur quod inter praecepta Decalogi debuerunt tradi aliqua praecepta pertinentia ad scientiam et intellectum.

II-II q. 16 a. 2 arg. 2

Praeterea, disciplina praecedit doctrinam, prius enim homo ab alio discit quam alium doceat. Sed dantur in veteri lege aliqua praecepta de doctrina, et affirmativa, ut praecipitur Deut. IV, *docebis ea filios ac nepotes tuos*; et etiam prohibitiva, sicut habetur Deut. IV, *non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo*. Ergo videtur quod etiam aliqua praecepta dari debuerint inducentia hominem ad addiscendum.

Mimo to vědění a rozum se zdají nutnějšími kněži než králi; pročež se praví Malach. 2: "Rty kněze ostříhají vědění, a zákon budou požadovati z jeho úst;" a Oseáš 4 praví: "Protože jsi zavrhl vědění, zavrhnu tě i já, abys mi nezastával kněžský úřad." Ale králi se nařizuje, aby se učil vědě zákona, jak je patrné Deut. 17. Tedy mnohem spíše se mělo nařizovati v zákoně, aby se kněží učili zákonu.

Mimo to rozjímání o tom, co se vztahuje k vědění a rozumu, nemůže se díti ve spaní. Překáží se mu též vnějšími zaměstnáními. Tedy se nevhodně přikazuje Deut. 6: "Budeš o nich rozjímati sedě v domě svém a procházeje se cestou, spící i vstávaje." Tedy nevhodně se podávají ve Starém zákoně přikázání, vztahující se k vědění a rozumu.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 4: "Slyšíce všichni tato přikázání, nechť řeknou: Hle lid moudrý a rozumějící."

Odpovídám: Musí se říci, že vzhledem k vědění a rozumu lze uvážiti trojí. Nejprve jeho přijetí, za druhé jeho užívání, za třetí pak jeho zachování. Přijetí vědění nebo rozumu se děje naukou a vyučováním. A obojí se v zákoně přikazuje. Praví se totiž Deut. 6: "Budou slova tato, jež já ti přikazuji, v srdci tvém;" což se vztahuje k vyučování, neboť přísluší žákovi, aby svoje srdce připjal k tomu, co se praví. Co pak se dodává "A budeš to vypravovati synům svým", vztahuje se k nauce. Užívání pak vědění nebo rozumu jest rozjímání o tom, co kdo ví nebo rozumí. A vzhledem k tomu se dodává: "A budeš rozjímati sedě v domě svém" atd. Zachování pak se děje pamětí. A vzhledem k tomu dodává: "A uvážeš to jako znamení na ruku svou, a bude to a hýbati se bude mezi očima tvýma, a napíšeš to na práh a dveře domu svého." A tím vším naznačuje trvalé pamatování na přikázání Boží; neboť to, co bez ustání přichází našim smyslům, buď dotekem, jako to, co máme v ruce, nebo zrakem, jako to, co je bez přestání před očima mysli, nebo k čemu se musíme často vraceti, jako ke dveřím domu, nemůže vypadnouti z naší pamětí. A Deut. 4 se praví jasněji: "Ať nezapomeneš slov, jež viděly oči tvé, a ať nevypadnou ze srdce tvého po všechny dny života tvého." A toto ještě hojněji se čte jako přikázané v Novém zákoně, jak v nauce evangelické, tak apoštolské.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak se praví Deut. 4, "toto je vaše moudrost a rozumění před národy", z čehož se dává rozuměti, že vědění a rozum Božích věřících záleží v přikázáních zákona. A tudíž nejprve je třeba předkládati přikázání zákona, a potom je třeba naváděti lidi k jejich znalosti či rozumění. A tudíž předeslaná přikázání se neměla klásti mezi přikázání desatera, jež jsou první.

K druhému se musí říci, že také v zákoně se uvádějí přikázání, vztahující se k vyučování, jak bylo řečeno. Výslovněji se však přikazuje nauka než vyučování, protože nauka se týká starších, kteří jsou svéprávní, jsouce bezprostředně pod zákonem, jimž se mají dávati přikázání zákona; vyučování pak se týká mladších, k nimž mají přikázání zákona dospěti skrze starší.

II-II q. 16 a. 2 arg. 3

Praeterea, scientia et intellectus magis videntur necessaria sacerdoti quam regi, unde dicitur Malach. II, *labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirunt ex ore eius*; et Osee IV dicitur, *quia scientiam repulisti, repellam te et ego, ne sacerdotio fungaris mihi*. Sed regi mandatur quod addiscat scientiam legis, ut patet Deut. XVII. Ergo multo magis debuit praecipi in lege quod sacerdotes legem addiscerent.

II-II q. 16 a. 2 arg. 4

Praeterea, meditatio eorum quae ad scientiam et intellectum pertinent non potest esse in dormiendo. Impeditur etiam per occupationes extraneas. Ergo inconvenienter praecipitur, Deut. VI, *meditaberis ea sedens in domo tua, et ambulans in itinere, dormiens atque consurgens*. Inconvenienter ergo traduntur in veteri lege praecepta ad scientiam et intellectum pertinentia.

II-II q. 16 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. IV, *audientes universi praecepta haec, dicant, en populus sapiens et intelligens*.

II-II q. 16 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod circa scientiam et intellectum tria possunt considerari, primo quidem, acceptio ipsius; secundo, usus eius; tertio vero, conservatio ipsius. Acceptio quidem scientiae vel intellectus fit per doctrinam et disciplinam. Et utrumque in lege praecipitur. Dicitur enim Deut. VI, *erunt verba haec quae ego praecipio tibi, in corde tuo*, quod pertinet ad disciplinam, pertinet enim ad discipulum ut cor suum applicet his quae dicuntur. Quod vero subditur, *et narrabis ea filiis tuis*, pertinet ad doctrinam. Usus vero scientiae vel intellectus est meditatio eorum quae quis scit vel intelligit. Et quantum ad hoc subditur, *et meditaberis sedens in domo tua*, et cetera. Conservatio autem fit per memoriam. Et quantum ad hoc subdit, *et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque et movebuntur inter oculos tuos, scribesque ea in limine et ostiis domus tuae*. Per quae omnia iugem memoriam mandatorum Dei significat, ea enim quae continue sensibus nostris occurrunt, vel tactu, sicut ea quae in manu habemus; vel visu, sicut ea quae ante oculos mentis sunt continue; vel ad quae oportet nos saepe recurrere, sicut ad ostium domus; a memoria nostra excidere non possunt. Et Deut. IV manifestius dicitur, *ne obliviscaris verborum quae viderunt oculi tui, et ne excidant de corde tuo cunctis diebus vitae tuae*. Et haec etiam abundantius in novo testamento, tam in doctrina evangelica quam apostolica, mandata leguntur.

II-II q. 16 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur Deut. IV, *haec est vestra sapientia et intellectus coram populis*, ex quo datur intelligi quod scientia et intellectus fidelium Dei consistit in praeceptis legis. Et ideo primo sunt proponenda legis praecepta; et postmodum homines sunt inducendi ad eorum scientiam vel intellectum. Et ideo praemissa praecepta non debuerunt poni inter praecepta Decalogi, quae sunt prima.

II-II q. 16 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam in lege ponuntur praecepta pertinentia ad disciplinam, ut dictum est. Expressius tamen praecipitur doctrina quam disciplina, quia doctrina pertinet ad maiores, qui sunt sui iuris, immediate sub lege existentes, quibus debent dari legis praecepta, disciplina autem pertinet ad minores, ad quos praecepta

K třetímu se musí říci, že znalost zákona je tak spojena s úřadem kněžským, že zároveň s uložením úřadu se též rozumí i uložení znalosti zákona. A tudíž se nemusila dávati zvláštní přikázání o poučování kněží. Ale nauka Božího zákona není tak spojena s úřadem královským, protože král se ustanovuje nad lidem ve věcech časných. A tudíž se zvláště přikazuje, aby král byl poučován kněžími o tom, co se vztahuje k zákonu Božímu.

Ke čtvrtému se musí říci, že onomu přikázání zákona se nesmí rozuměti tak, že by člověk ve spaní rozjímal o zákoně Božím, nýbrž že spící, to jest jda spat, rozjímá o Božím zákoně, protože také z toho lidé ve spaní dostávají lepší představy, pokud přecházejí pohyby od bdících ke spícím, jak je patrné u Filosofa v I. Ethic. Podobně se též nařizuje, aby každý v každém svém úkonu rozjímal o zákoně, ne by vždycky skutečně o zákoně přemýšlel, nýbrž aby vše, co koná, usměrňoval podle zákona.

XVII. O naději.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Po víře je na pořadu úvaha o naději. A nejprve o samotné naději, za druhé o daru bázně, za třetí o protilehlých neřestech, za čtvrté o přikázáních, k tomu se vztahujících. Stran prvního se nejprve naskytuje úvaha o samotné naději, za druhé o jejím podmětu.

O prvním jest osm otázek.

1. Zda naděje je ctností.
2. Zda jejím předmětem je věčná blaženost.
3. Zda jeden člověk může doufati blaženost druhého ctností naděje.
4. Zda může člověk dovoleně doufati v člověka.
5. Zda naděje je ctností božskou.
6. O jejím rozlišení od jiných božských ctností.
7. O jejím vztahu k víře.
8. O jejím vztahu k lásce.

XVII.1. Zda naděje jest ctností.

Při první se postupuje takto. Zdá se, že naděje není ctností. Neboť ctnosti neužívá nikdo špatně, jak praví Augustin v knize o Svob. Vůli. Ale naděje užívá někdo špatně, protože stran vášně naděje bývají střed a krajnosti, jako i u jiných vášní. Tedy naděje není ctností.

Mimo to žádná ctnost nevychází ze zásluh, protože ctnost působí v nás Bůh bez nás, jak praví Augustin. Ale naděje pochází z milosti a zásluh, jak praví Mistr XXVI dist.. III kn. Sent. Tedy naděje není ctností.

Mimo to ctnost je uzpůsobení dokonalého, jak se praví v VII Fysic. Naděje však jest uzpůsobením nedokonalého, totiž toho, kdo nemá to, več doufá. Tedy naděje není ctností.

Avšak proti jest, co praví Řehoř v I. Moral., že třemi legis per maiores debent pervenire.

II-II q. 16 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod scientia legis est adeo annexa officio sacerdotis ut simul cum iniunctione officii intelligatur etiam et scientiae legis iniunctio. Et ideo non oportuit specialia praecepta dari de instructione sacerdotum. Sed doctrina legis Dei non adeo est annexa regali officio, quia rex constituitur super populum in temporalibus. Et ideo specialiter praecipitur ut rex instruatur de his quae pertinent ad legem Dei per sacerdotes.

II-II q. 16 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod illud praeceptum legis non est sic intelligendum quod homo dormiendo meditetur de lege Dei, sed quod dormiens, idest vadens dormitum, de lege Dei meditetur; quia ex hoc etiam homines dormiendo nanciscuntur meliora phantasmata, secundum quod pertranseunt motus a vigilantibus ad dormientes, ut patet per philosophum, in I Ethic. Similiter etiam mandatur ut in omni actu suo aliquis meditetur de lege, non quod semper actu de lege cogitet, sed quod omnia quae facit secundum legem moderetur.

17. De spe quantum ad ipsam spem.

Prooemium

II-II q. 17 pr.

Consequenter post fidem considerandum est de spe. Et primo, de ipsa spe; secundo, de dono timoris; tertio, de vitiis oppositis; quarto, de praeceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum occurrit primo consideratio de ipsa spe; secundo, de subiecto eius. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum spes sit virtus. Secundo, utrum obiectum eius sit beatitudo aeterna. Tertio, utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei. Quarto, utrum homo licite possit sperare in homine. Quinto, utrum spes sit virtus theologica. Sexto, de distinctione eius ab aliis virtutibus theologicis. Septimo, de ordine eius ad fidem. Octavo, de ordine eius ad caritatem.

1. Utrum spes sit virtus.

II-II q. 17 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus. *Virtute enim nullus male utitur*; ut dicit Augustinus, in libro de Lib. Arb. Sed spe aliquis male utitur, quia circa passionem spei contingit esse medium et extrema, sicut et circa alias passiones. Ergo spes non est virtus.

II-II q. 17 a. 1 arg. 2

Praeterea, nulla virtus procedit ex meritis, quia *virtutem Deus in nobis sine nobis operatur*, ut Augustinus dicit. *Sed spes est ex gratia et meritis proveniens*; ut Magister dicit, XXVI dist. III Lib. Sent. Ergo spes non est virtus.

II-II q. 17 a. 1 arg. 3

Praeterea, virtus est dispositio perfecti; ut dicitur in VII Physic. Spes autem est dispositio imperfecti, scilicet eius qui non habet id quod sperat. Ergo spes non est virtus.

II-II q. 17 a. 1 s. c.

dcerami Jobovými se naznačují tyto tři ctnosti, víra, naděje, láska. Tedy naděje je ctností.

Odpovídám: Musí se říci, že podle Filosofa v II. Ethic., "ctností každé věci je to, co činí dobrým majícího a jeho ‚dílo dělá dobrým". Je tudíž třeba, aby, kdekoli se nalézá nějaký dobrý skutek člověka, odpovídal nějaké lidské ctnosti. U všech pak věcí spravovaných a měřených se vidí dobro v tom, že něco dosahuje vlastního pravidla, jako říkáme; že je dobrý šat, jenž ani nepřesahuje náležité míry ani mu nechybí. Míra lidských skutků pak je dvojí, jak bylo řečeno, jedna nejbližší a sourodá, totiž rozum, jiná pak je poslední a přesahující, totiž Bůh. A tudíž každý lidský skutek, dosahující rozumu nebo samého Boha, je dobrý. Úkon pak naděje, o níž nyní mluvíme, dosahuje k Bohu. Neboť jak bylo řečeno shora, když se jednalo o vášni naděje, předmětem naděje je dobro budoucí obtížné, jež možno míti. Možným pak je nám něco dvojmo: jednak skrze nás samy, jednak skrze jiné, jak je patrné v III. Ethic. Pokud tudíž doufáme něco jako nám možné Boží pomocí, dosahuje naše naděje k samotnému Bohu, o jehož pomoc se opírá. A tudíž je patrné, že naděje je ctností, protože činí úkon člověka dobrým a dosahujícím náležitého pravidla.

K prvnímu se tedy musí říci, že u vášní se béře střed ctnosti tím, že se dosahuje správného rozumu, a v tom také záleží ráz ctnosti. Pročež i u naděje se béře dobro ctnosti podle toho, jak člověk dosahuje doufáním povinného pravidla, totiž Boha. A tudíž naděje, dosahující Boha, nikdo nemůže ke zlému užívati, jakož ani mravní ctnosti, dosahující rozumu, protože to samo, co znamená dosahovati, je dobrým užíváním ctnosti. Třeba že naděje, o níž nyní mluvíme, není vášní, nýbrž zběhlostí mysli, jak bude patrné níže.

K druhému se musí říci, že se říká, že naděje pochází ze zásluh co do samotné věci očekávané, pokud někdo doufá, že dosáhne blaženosti z milosti a zásluh. Nebo co do úkonu naděje utvářené. Sama však zběhlost naděje, jíž někdo očekává blaženost, nepochází ze zásluh, nýbrž čiře z milosti.

K třetímu se musí říci, že ten, kdo doufá, je sice nedokonalý podle úvahy toho, co doufá obdržeti, co ještě nemá; avšak je dokonalý vzhledem k tomu, že už dosahuje vlastního pravidla, totiž Boha, o jehož pomoc se opírá.

XVII.2. Zda věčná blaženost je vlastním předmětem naděje.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že věčná blaženost není vlastním předmětem naděje. Neboť to člověk nedoufá, co převyšuje všechen pohyb jeho ducha, poněvadž úkon naděje je jakýsi pohyb ducha. Ale věčná blaženost převyšuje všechen pohyb lidského ducha; praví totiž Apoštol I ke Kor. 2, že "do srdce lidského nevstoupila". Tedy blaženost není vlastním předmětem naděje.

Mimo to prosba jest výkladem naděje; praví se totiž v Žalmu: "Zjev Hospodinu svoji cestu a doufej v něho, a on

Sed contra est quod Gregorius, in I Moral., dicit quod per tres filias Iob significantur hae tres virtutes, fides, spes, caritas. Ergo spes est virtus.

II-II q. 17 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in II Ethic., *virtus uniuscuiusque rei est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*. Oportet igitur, ubicumque invenitur aliquis actus hominis bonus, quod respondeat alicui virtuti humanae. In omnibus autem regulatis et mensuratis bonum consideratur per hoc quod aliquid propriam regulam attingit, sicut dicimus vestem esse bonam quae nec excedit nec deficit a debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut supra dictum est, duplex est mensura, una quidem proxima et homogenea, scilicet ratio; alia autem est suprema et excedens, scilicet Deus. Et ideo omnis actus humanus attingens ad rationem aut ad ipsum Deum est bonus. Actus autem spei de qua nunc loquimur attingit ad Deum. Ut enim supra dictum est, cum de passione spei ageretur, obiectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter, uno modo, per nos ipsos; alio modo, per alios; ut patet in III Ethic. Inquantum igitur speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur. Et ideo patet quod spes est virtus, cum faciat actum hominis bonum et debitam regulam attingentem.

II-II q. 17 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in passionibus accipitur medium virtutis per hoc quod attingitur ratio recta, et in hoc etiam consistit ratio virtutis. Unde etiam et in spe bonum virtutis accipitur secundum quod homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Deum. Et ideo spe attingente Deum nullus potest male uti, sicut nec virtute morali attingente rationem, quia hoc ipsum quod est attingere est bonus usus virtutis. Quamvis spes de qua nunc loquimur non sit passio, sed habitus mentis, ut infra patebit.

II-II q. 17 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod spes dicitur ex meritis provenire quantum ad ipsam rem expectatam, prout aliquis sperat se beatitudinem adepturum ex gratia et meritis. Vel quantum ad actum spei formatae. Ipse autem habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed pure ex gratia.

II-II q. 17 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui sperat est quidem imperfectus secundum considerationem ad id quod sperat obtinere, quod nondum habet, sed est perfectus quantum ad hoc quod iam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cuius auxilio innititur.

2. Utrum obiectum eius sit beatitudo aeterna.

II-II q. 17 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo aeterna non sit obiectum proprium spei. Illud enim homo non sperat quod omnem animi sui motum excedit, cum spei actus sit quidam animi motus. Sed beatitudo aeterna excedit omnem humani animi motum, dicit enim apostolus, I ad Cor. II, quod *in cor hominis non ascendit*. Ergo beatitudo non est proprium obiectum spei.

II-II q. 17 a. 2 arg. 2

Praeterea, petitio est spei interpretativa, dicitur enim in

učiní." Ale člověk žádá od Boha dovoleně nejen věčnou blaženost, nýbrž též dobra přítomného života, jak duchovní, tak časná, a také osvobození od zel, jež ve věčné blaženosti nebudou, jak je patrné v Modlitbě Páně Mat. 6. Tedy věčná blaženost není vlastním předmětem naděje.

Mimo to předmět naděje je obtížný. Ale u přirovnání s člověkem je obtížných mnoho jiných věcí než věčná blaženost. Tedy věčná blaženost není vlastním předmětem naděje.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Žid. 6: "Máme naději vcházející," to jest působící vcházeti, "do vnitřku opony", to jest k nebeské blaženosti, jak Glosa tamtéž vykládá. Tedy předmětem naděje je věčná blaženost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, naděje, o níž mluvíme, dosahuje Boha opírajíc se o jeho pomoc k dosažení doufaného dobra. Jest pak dlužno, aby účinek byl úměrný příčině. A tudíž dobro, jež vlastně a hlavně máme od Boha doufati, je dobro nekonečné, jež je úměrné moci Boha pomáhajícího; neboť vlastností nekonečné moci jest dovésti k nekonečnému dobru. Tím dobrem pak jest život věčný, jenž záleží v požívání samého Boha; neboť nesmí se něco menšího od něho doufati, nežli je sám, protože není menší jeho dobrota, jíž sděluje tvoru dobra, než jeho bytnost. A tudíž vlastním a hlavním předmětem naděje je věčná blaženost.

K prvnímu se tedy musí říci, že věčná blaženost dokonale sice nevstupuje do srdce člověkova, aby se totiž mohlo poznati od člověka poutníka, čím a jaká jest, avšak podle obecného rázu, totiž dokonalého dobra, může spadati pod lidský postřeh. A tímto způsobem hnutí naděje v ní povstává. Pročež i význačně praví Apoštol, že "naděje vchází až do vnitřku opony", protože to, co doufáme, je nám dosud zahaleno.

K druhému se musí říci, že jakákoli jiná dobra nemáme žádati od Boha leč ve vztahu k věčné blaženosti. Pročež i naděje přihlíží hlavně k věčné blaženosti; k jiným pak, jež se žádají od Boha, přihlíží podružně, ve vztahu k věčné blaženosti. Jako také víra přihlíží hlavně k Bohu, a podružně přihlíží k těm, jež se k Bohu vztahují, jak bylo řečeno shora.

K třetímu se musí říci, že člověku, jenž usiluje o něco velikého, zdá se malým všecko jiné, co je menší než to. A tudíž člověku, doufajícímu věčnou blaženost, s ohledem na tuto naději, nic jiného není obtížným. Ale s ohledem na schopnost doufajícího mohou i některé jiné věci býti mu obtížné A podle toho může býti o nich naděje ve vztahu k hlavnímu předmětu.

XVII.3. Zda může někdo doufati pro druhého věčnou blaženost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že někdo může doufati pro druhého věčnou blaženost. Praví totiž Apoštol, Filip. 1: "V to právě důvěřuje, že ten, jenž započal ve vás dílo dobré, dokoná je až do dne Krista Ježíše." Ale dokonáním

Psalm., *revela domino viam tuam et spera in eo, et ipse faciet*. Sed homo petit a Deo licite non solum beatitudinem aeternam, sed etiam bona praesentis vitae tam spiritualia quam temporalia, et etiam liberationem a malis, quae in beatitudine aeterna non erunt, ut patet in oratione dominica, Matth. VI. Ergo beatitudo aeterna non est proprium obiectum spei.

II-II q. 17 a. 2 arg. 3

Praeterea, spei obiectum est arduum. Sed in comparatione ad hominem multa alia sunt ardua quam beatitudo aeterna. Ergo beatitudo aeterna non est proprium obiectum spei.

II-II q. 17 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Heb. VI, *habemus spem incedentem, idest incedere facientem, ad interiora velaminis, idest ad beatitudinem caelestem*; ut Glossa ibidem exponit. Ergo obiectum spei est beatitudo aeterna.

II-II q. 17 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, spes de qua loquimur attingit Deum innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causae proportionatum. Et ideo bonum quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adiuvantis, nam infinitae virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita aeterna, quae in fruitione ipsius Dei consistit, non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor eius bonitas, per quam bona creaturae communicat, quam eius essentia. Et ideo proprium et principale obiectum spei est beatitudo aeterna.

II-II q. 17 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo aeterna perfecte quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore quae et qualis sit, sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensione hominis. Et hoc modo motus spei in ipsam consurgit. Unde et signanter apostolus dicit quod spes incedit usque ad interiora velaminis, quia id quod speramus est nobis adhuc velatum.

II-II q. 17 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod quaecumque alia bona non debemus a Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem aeternam. Unde et spes principaliter quidem respicit beatitudinem aeternam; alia vero quae petuntur a Deo respicit secundario, in ordine ad beatitudinem aeternam. Sicut etiam fides respicit principaliter Deum, et secundario respicit ea quae ad Deum ordinantur, ut supra dictum est.

II-II q. 17 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod homini qui anhelat ad aliquid magnum, parvum videtur omne aliud quod est eo minus. Et ideo homini speranti beatitudinem aeternam, habito respectu ad istam spem, nihil aliud est arduum. Sed habito respectu ad facultatem sperantis, possunt etiam quaedam alia ei esse ardua. Et secundum hoc eorum potest esse spes in ordine ad principale obiectum.

3. Utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei.

II-II q. 17 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis possit sperare alteri beatitudinem aeternam. Dicit enim apostolus, Philipp. I, *confidens hoc ipsum, quia qui coepit in vobis*

onoho dne bude věčná blaženost. Tedy někdo může doufati pro druhého věčnou blaženost.

Mimo to, ty věci, jež od Boha žádáme, doufáme od něho obdržeti. Ale od Boha žádáme, aby přivedl jiné k věčné blaženosti, podle onoho Jak. posl.: "Modlete se za sebe vespolek, abyste byli spaseni." Tedy můžeme doufati pro jiné věčnou blaženost.

Mimo to naděje a zoufalství jsou o tomtéž. Ale někdo může zoufati nad věčnou blažeností někoho; jinak by nadarmo říkal Augustin v knize o Slov. Páně, že nad nikým se nesmí zoufati, dokud žije. Tedy také může někdo doufati pro druhého život věčný.

Avšak proti jest, co praví Augustin v Enchirid., že "naděje není leč o věcech, příslušejících tomu, jenž se uvádí jako nositel naděje o nich".

Odpovídám: Musí se říci, že naděje o něčem může býti dvojmo.. Jednak naprostě, a tak je pouze o dobru obtížném, vztahujícím se k nositeli. Jednak z předpokladu druhého, a tak může býti také o těch věcech, jež se vztahují k druhému. Aby to bylo zřejmé, je třeba věděti, že láska a naděje se liší v tom, že láska přináší jakési sjednocení milujícího s milovaným, naděje pak přináší jakýsi pohyb či vypětí touhy po nějakém obtížném dobru. Sjednocení pak se týká nějakých věcí rozličných; a tudíž láska se může přímo vztahovati na jiného, jejž si někdo sjednocuje láskou, maje ho jako sebe sama. Pohyb však je vždycky k vlastnímu cíli, úměrnému s pohnutelným; a tudíž naděje se přímo týká vlastního dobra, ne však toho, jež se vztahuje k jinému. Ale s předpokladem sjednocení lásky s druhým může již někdo toužiti a doufati něco druhému jako sobě. A podle toho může někdo pro druhého doufati život věčný, pokud je s ním sjednocen láskou. A jako je táž ctnost lásky, jíž kdo miluje Boha, sebe sama a bližního, tak také je táž ctnost naděje, jíž kdo doufá pro sebe sama i pro jiného.

A tím je patrná odpověď na námitky.

XVII.4. Zda někdo může dovoleně doufati v člověka.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že někdo může dovoleně doufati v člověka. Neboť předmětem naděje je věčná blaženost. Ale k dosažení věčné blaženosti jsme podporováni ochranou svatých; praví totiž Řehoř v I. Dial., že "předurčení se podporuje prosbami svatých". Tedy může někdo doufati v člověka.

Mimo to, nemůže-li někdo doufati v člověka, nemohlo by se někomu připisovati za neřest, že v něho nemůže někdo doufati. Ale to se o některých tvrdí jako neřest, jak je patrné Jerem. 9: "Střez se každý bližního svého, a žádnému bratru svému nedůvěřuj." Tedy dovoleně může někdo doufati v člověka.

Mimo to prosba je výkladem naděje, jak bylo řečeno. Ale dovoleně může člověk o něco prositi člověka. Tedy může

opus bonum perficiet usque in diem Christi Iesu. Perfectio aut illius diei erit beatitudo aeterna. Ergo aliquis potest alteri sperare beatitudinem aeternam.

II-II q. 17 a. 3 arg. 2

Praeterea, ea quae a Deo petimus speramus obtinere ab eo. Sed a Deo petimus quod alios ad beatitudinem aeternam perducat, secundum illud Iac. ult., *orate pro invicem ut salvemini*. Ergo possumus aliis sperare beatitudinem aeternam.

II-II q. 17 a. 3 arg. 3

Praeterea, spes et desperatio sunt de eodem. Sed aliquis potest desperare de beatitudine aeterna alicuius, alioquin frustra diceret Augustinus, in libro de Verb. Dom., *de nemine esse desperandum dum vivit*. Ergo etiam potest aliquis sperare alteri vitam aeternam.

II-II q. 17 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in Enchirid., quod *spes non est nisi rerum ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur*.

II-II q. 17 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod spes potest esse alicuius dupliciter. Uno quidem modo, absolute, et sic est solum boni ardui ad se pertinentis. Alio modo, ex praesuppositione alterius, et sic potest esse etiam eorum quae ad alium pertinent. Ad cuius evidentiam sciendum est quod amor et spes in hoc differunt quod amor importat quandam unionem amantis ad amatum; spes autem importat quendam motum sive protensionem appetitus in aliquod bonum arduum. Unio autem est aliquorum distinctorum, et ideo amor directe potest respicere alium, quem sibi aliquis unit per amorem, habens eum sicut seipsum. Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili, et ideo spes directe respicit proprium bonum, non autem id quod ad alium pertinet. Sed praesupposita unione amoris ad alterum, iam aliquis potest desiderare et sperare aliquid alteri sicut sibi. Et secundum hoc aliquis potest sperare alteri vitam aeternam, inquantum est ei unitus per amorem. Et sicut est eadem virtus caritatis qua quis diligit Deum, seipsum et proximum, ita etiam est eadem virtus spei qua quis sperat sibi ipsi et alii.

II-II q. 17 a. 3 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

4. Utrum homo licite possit sperare in homine.

II-II q. 17 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit licite sperare in homine. Spei enim obiectum est beatitudo aeterna. Sed ad beatitudinem aeternam consequendam adiuvamur patrociniis sanctorum, dicit enim Gregorius, in I Dial., quod *praedestinatio iuvatur precibus sanctorum*. Ergo aliquis potest in homine sperare.

II-II q. 17 a. 4 arg. 2

Praeterea, si non potest aliquis sperare in homine, non esset reputandum alicui in vitium quod in eo aliquis sperare non possit. Sed hoc de quibusdam in vitium dicitur, ut patet Ierem. IX, *unusquisque a proximo suo se custodiat, et in omni fratre suo non habeat fiduciam*. Ergo licite potest aliquis sperare in homine.

II-II q. 17 a. 4 arg. 3

Praeterea, petitio est interpretativa spei, sicut dictum est.

dovoleně v něho doufati.

Avšak proti jest, co se praví Jerem. 17: "Zlořečený člověk, jenž důvěřuje v člověka."

Odpovídám: Musí se říci, že naděje, jak bylo řečeno, přihlíží ke dvojímu: totiž k dobru, jež míní obdržeti, a k pomoci, jíž se ono dobro dostává. Dobro pak, jež kdo doufá obdržeti, má ráz příčiny účelné, pomoc pak, jíž kdo doufá ono dobro obdržeti, má ráz příčiny účinné. V rodu obojí příčiny pak lze nalézti hlavní a podružné. Hlavním totiž cílem je cíl poslední; podružným pak cílem je dobro, jež jest k cíli. Podobně hlavní činná příčina je první činitel; podružná pak příčina účinná je podružný činitel nástrojný. Naděje pak se týká věčné blaženosti jako posledního cíle, božské pomoci pak jako první příčiny, uvádějící do blaženosti. Jako tudíž není dovoleno doufati nějaké dobro mimo blaženost jako poslední cíl, nýbrž pouze jako to, co směřuje k cíli blaženosti, tak také není dovoleno doufati v nějakého člověka nebo v nějakého tvora jakožto v první příčinu, pohybující k blaženosti; je však dovoleno doufati v nějakého člověka nebo v nějakého tvora jakožto v činitele podružného a nástrojného, jímž je někdo podporován k dosažení jakýchkoli dober, směřujících k blaženosti. - A tímto způsobem se obracíme ke svatým, a žádáme některé věci od lidí, a jsou haněni ti, v něž nemůže někdo důvěřovati stran přispění na pomoc.

A tím je patrná odpověď na námitky.

XVII.5. Zda naděje je ctnost božská.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že naděje není ctnost božská: Neboť ctnost božská jest, jež má Boha za předmět. Ale naděje nemá jenom Boha za předmět, nýbrž též jiná dobra, jež doufáme od Boha obdržeti. Tedy naděje není ctností božskou.

Mimo to ctnost božská nestává prostřed dvou neřestí, jak jsme měli svrchu. Ale naděje stává prostřed opovážlivosti a zoufalství. Tedy naděje není ctností božskou.

Mimo to čekání patří k velkodušnosti, jež jest částí statečnosti. Poněvadž tedy naděje je jakýmsi čekáním, zdá se, že naděje není ctností božskou, nýbrž mravní.

Mimo to předmět naděje je obtížný. Ale směřovati k obtížnému patří k velkodušnosti, jež je ctností mravní. Tedy naděje je ctnost mravní a ne božská.

Avšak proti jest, že v I. Kor. 13 se vyčítává s věrou a láskou, jež jsou ctnostmi božskými.

Odpovídám: Musí se říci, že, poněvadž odlišnosti druhové sebou samými rozdělují rod, je třeba dáti pozor, odkud má naděje ráz ctnosti, k tomu, abychom věděli, pod jakou odlišností ctnosti má se umístiti. Bylo pak řečeno svrchu, že

Sed licite potest homo aliquid petere ab homine. Ergo licite potest sperare de eo.

II-II q. 17 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ierem. XVII, *maledictus homo qui confidit in homine*.

II-II q. 17 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod spes, sicut dictum est, duo respicit, scilicet bonum quod obtinere intendit; et auxilium per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod quis sperat obtinendum habet rationem causae finalis; auxilium autem per quod quis sperat illud bonum obtinere habet rationem causae efficientis. In genere autem utriusque causae invenitur principale et secundarium. Principalis enim finis est finis ultimus; secundarius autem finis est bonum quod est ad finem. Similiter principalis causa agens est primum agens; secundaria vero causa efficiens est agens secundarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem aeternam sicut finem ultimum; divinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem. Sicut igitur non licet sperare aliquod bonum praeter beatitudinem sicut ultimum finem, sed solum sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum; ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem; licet autem sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de agente secundario et instrumentali, per quod aliquis adiuvatur ad quaecumque bona consequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad sanctos convertimur; et ab hominibus aliqua petimus; et vituperantur illi de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum.

II-II q. 17 a. 4 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

5. Utrum spes sit virtus theologica.

II-II q. 17 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus theologica. Virtus enim theologica est quae habet Deum pro obiecto. Sed spes non habet solum Deum pro obiecto, sed etiam alia bona quae a Deo obtinere speramus. Ergo spes non est virtus theologica.

II-II q. 17 a. 5 arg. 2

Praeterea, virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum, ut supra habitum est. Sed spes consistit in medio praesumptionis et desperationis. Ergo spes non est virtus theologica.

II-II q. 17 a. 5 arg. 3

Praeterea, expectatio pertinet ad longanimitatem, quae est pars fortitudinis. Cum ergo spes sit quaedam expectatio, videtur quod spes non sit virtus theologica, sed moralis.

II-II q. 17 a. 5 arg. 4

Praeterea, obiectum spei est arduum. Sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quae est virtus moralis. Ergo spes est virtus moralis, et non theologica.

II-II q. 17 a. 5 s. c.

Sed contra est quod, I ad Cor. XIII, connumeratur fídei et caritati quae sunt virtutes theologicae.

II-II q. 17 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, cum differentiae specificae per se dividant genus, oportet attendere unde habeat spes

naděje má ráz ctnosti z toho, že dosahuje nejvyššího pravidla lidských skutků; kteréhožto dosahuje i jako první příčiny účinné, pokud se opírá o její pomoc, i jako poslední příčiny účelné, pokud v požívání jí očekává blaženost. A tak je patrné, že hlavním předmětem naděje, pokud je ctností, jest Bůh. Poněvadž tudíž v tom záleží ráz božské ctnosti, že má. Boha za předmět, jak bylo řečeno svrchu, jest jasné, že naděje jest ctnost božská.

K prvnímu se tedy musí říci, že, cokoli jiného naděje očekává dosíci, doufá to ve vztahu k Bohu jako k poslednímu cíli a jako k první příčině účinné, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že střed se béře u spravovaných a měřených podle toho, jak se dosahuje pravidla nebo měřítka; podle toho pak, jak se přesahuje pravidlo, je to nadbytečné, podle chybění pak k pravidlu je to zmenšené. U samotného pak pravidla nebo měřítka není brátí střed a kraje. Ctnost mravní však je stran těch věcí, jež se řídí rozumem jakožto stran vlastního předmětu, a tudíž samo sebou jí přísluší býti prostřed se strany vlastního předmětu. Ale ctnost božská je stran samotného prvního pravidla, nespravovaného jiným pravidlem, jakožto stran vlastního předmětu. A tudíž samo sebou a podle vlastního předmětu nepřísluší božské ctnosti býti prostřed. Ale může jí to příslušeti případkově, z důvodu toho, co je zařízeno k hlavnímu předmětu. Jako víra nemůže míti střed a kraje v tom, že se opírá o první pravdu, o niž se nikdo nemůže opírati příliš; ale se stran toho: co věří, může míti střed a kraje, jako jedna pravda je prostřed mezi dvěma klamy. A podobně naděje nemá středu a krajů se strany hlavního předmětu, protože o božskou pomoc se nikdo nemůže opírati příliš; ale vzhledem k tomu, več někdo důvěřuje, že dosáhne, může býti střed a kraje; pokud buď spoléhá na to, co je nad jeho úměr, nebo zoufá nad tím; co je mu úměrné.

K třetímu se musí říci, že čekání, jež se uvádí ve výměru naděje, nepřináší odklad jako čekání, jež se vztahuje k velkodušnosti; ale obsahuje ohled na božskou pomoc, ať se to, co doufáme, oddálí nebo neoddálí.

Ke čtvrtému se musí říci, že velkodušnost míří k obtížnému, doufajíc něco, na co má moci. Pročež přihlíží vlastně k vykonání něčeho velikého. Ale naděje, pokud je ctností božskou, přihlíží k obtížnému, jehož se má dosáhnouti pomocí druhého, jak bylo řečeno.

XVII.6. Zda naděje je ctnost odlišná od jiných ctností božských.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že naděje není ctnost odlišná od jiných božských. Zběhlosti se totiž rozlišují podle předmětů, jak bylo řečeno svrchu. Ale týž je předmět naděje i jiných božských ctností. Tedy naděje se neliší od jiných božských ctností.

Mimo to ve Vyznání víry, v němž víru prohlašujeme, se

rationem virtutis, ad hoc quod sciamus sub qua differentia virtutis collocetur. Dictum est autem supra quod spes habet rationem virtutis ex hoc quod attingit supremam regulam humanorum actuum; quam attingit et sicut primam causam efficientem, inquantum eius auxilio innititur; et sicut ultimam causam finalem, inquantum in eius fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet quod spei, inquantum est virtus, principale obiectum est Deus. Cum igitur in hoc consistat ratio virtutis theologicae quod Deum habeat pro obiecto, sicut supra dictum est, manifestum est quod spes est virtus theologica.

II-II q. 17 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quaecumque alia spes adipisci expectat, sperat in ordine ad Deum sicut ad ultimum finem et sicut ad primam causam efficientem, ut dictum est.

II-II q. 17 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod medium accipitur in regulatis et mensuratis secundum quod regula vel mensura attingitur; secundum autem quod exceditur regula, est superfluum; secundum autem defectum a regula, est diminutum. In ipsa autem regula vel mensura non est accipere medium et extrema. Virtus autem moralis est circa ea quae regulantur ratione sicut circa proprium obiectum, et ideo per se convenit ei esse in medio ex parte proprii obiecti. Sed virtus theologica est circa ipsam regulam primam, non regulatam alia regula, sicut circa proprium obiectum. Et ideo per se, et secundum proprium obiectum, non convenit virtuti theologicae esse in medio. Sed potest sibi competere per accidens, ratione eius quod ordinatur ad principale obiectum. Sicut fides non potest habere medium et extrema in hoc quod innitatur primae veritati, cui nullus potest nimis inniti, sed ex parte eorum quae credit, potest habere medium et extrema, sicut unum verum est medium inter duo falsa. Et similiter spes non habet medium et extrema ex parte principalis obiecti, quia divino auxilio nullus potest nimis inniti, sed quantum ad ea quae confidit aliquis se adepturum, potest ibi esse medium et extrema, inquantum vel praesumit ea quae sunt supra suam proportionem, vel desperat de his quae sunt sibi proportionata.

II-II q. 17 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod expectatio quae ponitur in definitione spei non importat dilationem, sicut expectatio quae pertinet ad longanimitatem, sed importat respectum ad auxilium divinum, sive illud quod speratur differatur, sive non differatur.

II-II q. 17 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod magnanimitas tendit in arduum sperans aliquid quod est suae potestatis. Unde proprie respicit operationem aliquorum magnorum. Sed spes, secundum quod est virtus theologica, respicit arduum alterius auxilio assequendum, ut dictum est.

6. De distinctione eius ab aliis virtutibustheolo icis.

II-II q. 17 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus distincta ab aliis theologicis. Habitus enim distinguuntur secundum obiecta, ut supra dictum est. Sed idem est obiectum spei et aliarum virtutum theologicarum. Ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologicis.

II-II q. 17 a. 6 arg. 2

praví: "Očekávám mrtvých vzkříšení a život budoucího věku." Ale očekávání budoucí blaženosti se vztahuje k naději, jak bylo řečeno svrchu. Tedy naděje se nerozlišuje od víry.

Mimo to nadějí tíhne člověk k Bohu. Ale to vlastně patří k lásce. Tedy naděje se nerozlišuje od lásky.

Avšak proti, kde není rozlišení, tam není počtu. Ale naděje se vyčítává s jinými ctnostmi božskými; praví totiž Řehoř v I. Moral.; že jsou tři ctnosti: víra, naděje a láska: Tedy naděje je ctnost odlišná od jiných božských.

Odpovídám: Musí se říci, že některá ctnost se nazývá božskou z toho, že má Boha za předmět, na němž utkví. Může pak někdo na některé věci utkvíti dvojmo: jednak pro sebe samo, jednak, pokud se z toho dospívá k jinému. Láska tudíž působí, že člověk utkví na Bohu pro něho samého, sjednocujíc mysl člověka s Bohem citem lásky. Naděje pak a víra působí, že člověk utkví na Bohu jako jakémsi základu, z něhož nám něco přichází.

Z Boha pak nám přichází i poznání pravdy i dosažení dokonalé dobroty. Víra tedy působí, že člověk utkví na Bohu, pokud je nám základem poznávání pravdy; věříme totiž, že to je pravdivé, co nám říká Bůh. Naděje pak působí utkvění na Bohu, pokud je nám základem dokonalé dobroty, pokud se totiž nadějí opíráme o božskou pomoc k dosažení blaženosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh podle jiného a jiného rázu je předmětem těchto ctností, jak bylo řečeno. K rozlišení pak zběhlosti stačí různý ráz předmětu, jak jsme měli svrchu.

K druhému se musí říci, že očekávání se uvádí ve Vyznání víry, ne že by bylo vlastním úkonem víry, nýbrž pokud úkon naděje předpokládá víru, jak bude řečeno, a tak úkony víry se objasňují úkony naděje.

K třetímu se musí říci, že naděje působí tíhnutí k Bohu jako k dosažení nějakého konečného dobra, a jako k jakési pomoci, účinné k přispění. Ale láska vlastně působí tíhnutí k Bohu, sjednocujíc cit člověka s Bohem, aby totiž člověk žil nikoli sobě, nýbrž Bohu.

XVII.7. Zda naděje předchází víru.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že naděje předchází víru. Protože o onom Žalm. "Doufej v Hospodina a čiň dobrotu" praví Glosa: "Naděje je vstupem k víře, počátkem spásy." Ale spása jest věrou, jíž býváme ospravedlněni. Tedy naděje předchází víru.

Mimo to, co se klade ve výměru něčeho, musí býti dříve, a více známé. Ale naděje se klade ve výměru víry, jak je patrné Žid.: "Víra je základem věcí nadějných." Tedy naděje je dříve než víra.

Mimo to naděje předchází záslužný skutek; praví totiž Apoštol, I. Kor. 9, že, "kdo orá, má orati v naději na dosažení plodů". Ale úkon víry je záslužný. Tedy naděje

Praeterea, in symbolo fidei, in quo fidem profitemur, dicitur, *expecto resurrectionem mortuorum et vitam futuri saeculi*. Sed expectatio futurae beatitudinis pertinet ad spem, ut supra dictum est. Ergo spes a fide non distinguitur.

II-II q. 17 a. 6 arg. 3

Praeterea, per spem homo tendit in Deum. Sed hoc proprie pertinet ad caritatem. Ergo spes a caritate non distinguitur.

II-II q. 17 a. 6 s. c.

Sed contra, ubi non est distinctio ibi non est numerus. Sed spes connumeratur aliis virtutibus theologicis, dicit enim Gregorius, in I Moral., esse tres virtutes, fidem, spem et caritatem. Ergo spes est virtus distincta ab aliis theologicis.

II-II q. 17 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod virtus aliqua dicitur theologica ex hoc quod habet Deum pro obiecto cui inhaeret. Potest autem aliquis alicui rei inhaerere dupliciter, uno modo, propter seipsum; alio modo, inquantum ex eo ad aliud devenitur. Caritas igitur facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhaerere Deo sicut cuidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis et adeptio perfectae bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo inhaerere inquantum est nobis principium cognoscendi veritatem, credimus enim ea vera esse quae nobis a Deo dicuntur. Spes autem facit Deo adhaerere prout est nobis principium perfectae bonitatis, inquantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

II-II q. 17 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus secundum aliam et aliam rationem est obiectum harum virtutum, ut dictum est. Ad distinctionem autem habituum sufficit diversa ratio obiecti, ut supra habitum est.

II-II q. 17 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod expectatio ponitur in symbolo fidei non quia sit actus proprius fidei, sed inquantum actus spei praesupponit fidem, ut dicetur, et sic actus fidei manifestantur per actus spei.

II-II q. 17 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, et sicut in quoddam adiutorium efficax ad subveniendum. Sed caritas proprie facit tendere in Deum uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat sed Deo.

7. Utrum spes praecedat fidem.

II-II q. 17 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod spes praecedat fidem. Quia super illud Psalm., *spera in domino, et fac bonitatem*, dicit Glossa, *spes est introitus fidei, initium salutis*. Sed salus est per fidem, per quam iustificamur. Ergo spes praecedit fidem.

II-II q. 17 a. 7 arg. 2

Praeterea, illud quod ponitur in definitione alicuius debet esse prius et magis notum. Sed spes ponitur in definitione fidei, ut patet Heb. XI, fides est substantia rerum sperandarum. Ergo spes est prior fide.

II-II q. 17 a. 7 arg. 3

Praeterea, spes praecedit actum meritorium, dicit enim apostolus, I ad Cor. IX, quod *qui arat debet arare in spe*

předchází víru.

Avšak proti jest, co se praví Mat. l: "Abraham zplodil Izáka", to jest víra naději, jak praví Glosa.

Odpovídám: Musí se říci, že víra naprosto předchází naději. Neboť předmětem naděje je dobro budoucí obtížné, jež možno míti. K tomu tedy; aby někdo doufal, se vyžaduje, aby předmět naděje mu byl předložen jako možný. Ale předmětem naděje je jednak věčná blaženost a jednak božská pomoc, jak je patrné z řečeného. A obojí z toho se nám předkládá věrou, jíž se nám stává známým, že můžeme dojíti věčného života a že nám k tomu byla připravena božská pomoc, podle onoho Žid. II: "Přistupující k Bohu musí věřiti, že jest, a že hledajícím ho jest odplatitelem." Pročež jest jasné, že víra předchází naději.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak tamtéž dodává Glosa, naděje se nazývá vstupem k víře, to jest k věci věřené, protože nadějí se vstupuje k vidění toho, co se věří. - Nebo se může říci, že je vstupem k víře, protože jí člověk vchází k tomu, aby byl ustálen a zdokonalen ve víře.

K druhému se musí říci, že ve výměru víry se uvádí věc nadějná, protože vlastním předmětem víry jest neviditelno podle sebe sama. Pročež bylo nutné, aby byl označen jakýmsi opsáním skrze to, co je důsledkem víry.

K třetímu se musí říci, že ne každý záslužný skutek má předcházející naději, ale stačí, má-li provázející nebo následující.

XVII.8. Zda láska jest před nadějí.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že láska je před nadějí. Praví totiž Ambrož o onom Luk. 17: "Kdybyste měli víru jako zrno hořčičné" atd.: "Z víry je láska, z lásky naděje." Ale víra je před láskou. Tedy láska je před nadějí.

Mimo to Augustin praví, XIV. O Městě Božím, že "dobrá hnutí a city přicházejí z milování a svaté lásky". Ale doufati, pokud jest úkonem naděje, jest jakési dobré hnutí ducha. Tedy vyplývá z lásky.

Mimo to Mistr praví, XXVI. dist. III. kn. Sent., že naděje vychází ze zásluh, jež předcházejí nejenom věc doufanou, nýbrž i naději, kterou povahou předchází láska. Tedy láska je před nadějí.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, I. Tim. 1: "Cílem přikázání jest láska z čistého srdce a dobrého svědomí." Glosa: "To jest z naděje." Tedy naděje jest před láskou.

Odpovídám: Musí se říci, že dvojí jest řád. Jeden podle cesty vzniku a hmoty, podle něhož nedokonalé jest před dokonalým. Jiný pak jest řád dokonalosti a tvaru, podle něhož dokonalé jest přirozeně před nedokonalým. Tudíž

fructus percipiendi. Sed actus fidei est meritorius. Ergo spes praecedit fidem.

II-II q. 17 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Matth. I dicitur, *Abraham genuit Isaac*, idest fides spem, sicut dicit Glossa.

II-II q. 17 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod fides absolute praecedit spem. Obiectum enim spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Ad hoc ergo quod aliquis speret, requiritur quod obiectum spei proponatur ei ut possibile. Sed obiectum spei est uno modo beatitudo aeterna, et alio modo divinum auxilium, ut ex dictis patet. Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit quod ad vitam aeternam possumus pervenire, et quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium, secundum illud Heb. XI, *accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator est*. Unde manifestum est quod fides praecedit spem.

II-II q. 17 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem subdit, spes dicitur introitus fidei, idest rei creditae, quia per spem intratur ad videndum illud quod creditur. Vel potest dici quod est introitus fidei quia per eam homo intrat ad hoc quod stabiliatur et perficiatur in fide.

II-II q. 17 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod in definitione fidei ponitur res speranda quia proprium obiectum fidei est non apparens secundum seipsum. Unde fuit necessarium ut quadam circumlocutione designaretur per id quod consequitur ad fidem.

II-II q. 17 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod non omnis actus meritorius habet spem praecedentem, sed sufficit si habeat concomitantem vel consequentem.

8. Utrum sit posterior caritate.

II-II q. 17 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod caritas sit prior spe. Dicit enim Ambrosius, super illud Luc. XVII, *si habueritis fidem sicut granum sinapis, etc., ex fide est caritas, ex caritate spes*. Sed fides est prior caritate. Ergo caritas est prior spe.

II-II q. 17 a. 8 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod *boni motus atque affectus ex amore et sancta caritate veniunt*. Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam bonus animi motus. Ergo derivatur a caritate.

II-II q. 17 a. 8 arg. 3

Praeterea, Magister dicit, XXVI dist. III Lib. Sent., quod *spes ex meritis provenit, quae praecedunt non solum rem speratam, sed etiam spem, quam natura praeit caritas*. Caritas ergo est prior spe.

II-II q. 17 a. 8 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Tim. I, *finis praecepti caritas est de corde puro et conscientia bona*, Glossa, idest spe. Ergo spes est prior caritate.

II-II q. 17 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod duplex est ordo. Unus quidem secundum viam generationis et materiae, secundum quem imperfectum prius est perfecto. Alius autem ordo est

podle prvního řádu naděje je před láskou. Což, je patrné tak. Protože naděje a všechno žádostivé hnutí vyplývá z lásky, jak jsme měli svrchu, když se jednalo o vášních. Láska pak jedna je dokonalá; jedna nedokonalá. Dokonalá jest láska, jíž jest někdo milován podle sebe, jako třebas komu někdo chce dobro, jako člověk miluje přítele. Nedokonalá jest láska, jíž kdo miluje něco nikoli podle toho samého, nýbrž aby se onoho dobra jemu samotnému dostalo, jako člověk miluje věc, po níž touží. První pak milování Boha se vztahuje k lásce, jež lne k Bohu podle něho samého; ale naděje se vztahuje k druhému milování; protože ten, kdo doufá, zamýšlí pro sebe něco obdržeti. A tudíž na cestě vzniku je naděje před láskou. Jako se totiž někdo přivádí k milování Boha tím, že, boje se, aby nebyl od něho potrestán, ustává od hříchu, jak praví Augustin, o prvním kanonickém Jan., tak také i naděje vede k lásce, pokud někdo, doufaje, že bude od Boha odměněn, rozohňuje se k milování Boha -a zachování jeho přikázání. - Ale podle řádu dokonalosti jest láska přirozeně dříve. A tudíž s příchodem lásky stává se naděje dokonalejší, protože v přátele nejvíce doufáme. A tímto způsobem praví Ambrož, že naděje jest z lásky.

Z čehož je patrná odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že naděje a všechen žádostivý pohyb vychází z nějaké lásky, jíž totiž někdo miluje očekávané dobro. Ale ne každá naděje vychází z lásky, nýbrž pouze hnutí naděje utvářené, jíž totiž někdo doufá dobro od Boha jako od přítele.

K třetímu se musí říci, že Mistr mluví o 'naději utvářené, jíž přirozeně předchází láska a zásluhy, z lásky pocházející.

XVIII. O podmětu naděje.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Nato jest uvažovati o podmětu naděje.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda ctnost naděje je ve vůli jako v podmětu.
2. Zda je v blažených.
3. Zda je v zavržených.
4. Zda u poutníků má jistotu.

XVIII.1. Zda naděje je ve vůli jeho v podmětu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že naděje není ve vůli jako v podmětu. Neboť předmětem naděje jest dobro obtížné, jak bylo řečeno svrchu. Obtížným však není předmět vůle, nýbrž žádostivosti náhlivé. Tedy naděje není ve vůli, nýbrž v žádostivosti náhlivé.

Mimo to, k tomu, k čemu stačí jedno, zbytečně se přidává jiné. Ale k zdokonalení mohutnosti vůle stačí láska, jež jest nejdokonalejší z ctností. Tedy naděje není ve vůli.

Mimo to jedna mohutnost nemůže býti zároveň ve. dvou perfectionis et formae, secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfecto. Secundum igitur primum ordinem spes est prior caritate. Quod sic patet. Quia spes, et omnis appetitivus motus, ex amore derivatur, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est quo aliquis secundum se amatur, ut puta cui aliquis vult bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor Dei pertinet ad caritatem, quae inhaeret Deo secundum seipsum, sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat aliquid sibi obtinere intendit. Et ideo in via generationis spes est prior caritate. Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum per hoc quod, timens ab ipso puniri, cessat a peccato, ut Augustinus dicit, super primam canonicam Ioan.; ita etiam et spes introducit ad caritatem, inquantum aliquis, sperans remunerari a Deo, accenditur ad amandum Deum et servandum praecepta eius. Sed secundum ordinem perfectionis caritas naturaliter prior est. Et ideo, adveniente caritate, spes perfectior redditur, quia de amicis maxime speramus. Et hoc modo dicit Ambrosius quod spes est ex caritate.

II-II q. 17 a. 8 ad 1

Unde patet responsio ad primum.

II-II q. 17 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod spes, et omnis motus appetitivus, ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes provenit a caritate, sed solum motus spei formatae, qua scilicet aliquis sperat bonum a Deo ut ab amico.

II-II q. 17 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod Magister loquitur de spe formata, quam naturaliter praecedit caritas, et merita ex caritate causata.

18. De spe quantum ad subiectum eius.

Prooemium

II-II q. 18 pr.

Deinde considerandum est de subiecto spei. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum virtus spei sit in voluntate sicut in subiecto. Secundo, utrum sit in beatis. Tertio, utrum sit in damnatis. Quarto, utrum in viatoribus habeat certitudinem.

1. Utrum spes sit in voluntate skut in subiecto.

II-II q. 18 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod spes non sit in voluntate sicut in subiecto. Spei enim obiectum est bonum arduum, ut supra dictum est. Arduum autem non est obiectum voluntatis, sed irascibilis. Ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili.

II-II q. 18 a. 1 arg. 2

Praeterea, ad id ad quod unum sufficit, superflue apponitur aliud. Sed ad perficiendum potentiam voluntatis sufficit caritas, quae est perfectissima virtutum. Ergo spes non est in voluntate.

II-II q. 18 a. 1 arg. 3

úkonech, jako rozum nemůže zároveň rozuměti mnohá. Ale úkon naděje může býti zároveň s úkonem lásky: Poněvadž tedy úkon lásky jasně patří k vůli, nepatří k ní úkon naděje. Tak tedy naděje není ve vůli.

Avšak proti, duše není schopna Boha leč podle mysli, v níž jest paměť; rozumnost a vůle, jak je patrné u Augustina, v knize O Troj. Ale naděje je ctnost božská, mající Boha za předmět. Poněvadž tudíž není ani v paměti ani v rozumnosti, jež patří k síle poznávací, zbývá, že jest ve vůli jako v podmětu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je z řečeného patrné, zběhlosti se poznávají skrze úkony. Úkon naděje pak jest jakýmsi hnutím žádostivé části, poněvadž jejím předmětem jest dobro. Poněvadž pak jest dvojí žádostivost v člověku, totiž žádostivost smyslová, jež se dělí na náhlivou a dychtící, a žádostivost rozumová, jež se nazývá vůlí, jak jsme měli v První, podobná hnutí, jež jsou v nižší žádostivosti s vášní, jsou ve vyšší bez vášně, jak z řečeného je patrné. Úkon pak ctnosti naděje se nemůže vztahovati k žádostivosti smyslové, protože dobro, jež jest hlavním předmětem této ctnosti, není nějaké dobro smyslové, nýbrž dobro božské. A tudíž naděje jest v žádostivosti vyšší, jež se nazývá vůlí, jako v podmětu; nikoli pak v žádostivosti nižší, k níž patří žádostivost náhlivá.

K prvnímu se tedy musí říci, že předmětem náhlivé žádostivosti jest obtížno smyslové. Předmětem pak ctnosti naději jest obtížno rozumové nebo spíše rad rozumem jsoucí.

K druhému se musí říci, že láska dostatečně zdokonaluje vůli vzhledem k jednomu úkonu, jímž jest milovati. Vyžaduje se však jiná ctnost k jejímu zdokonalení, podle jiného jejího úkonu, jímž jest doufati.

K třetímu se musí říci, že hnutí naděje a hnutí lásky mají k sobě navzájem vztah; jak je patrné z řečeného: Pročež nic nebrání, aby obojí hnutí zároveň bylo jedné mohutnosti. Jako i rozum může zároveň mnohá k sobě navzájem směřující rozuměti, jak jsme měli v První.

XVIII.2. Zda naděje jest v blažených.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že naděje jest v blažených.

Neboť Kristus od počátku svého početí měl plné poznání. Ale sám měl naději, poněvadž v jeho osobě se praví v Žalmu: "V tebe, Hospodine, jsem doufal", jak vykládá Glosa. Tedy v blažených může býti naděje.

Mimo to, jako dosažení blaženosti jest jakýmsi obtížným dobrem, tak také její pokračování. Ale lidé, dokud nedosáhnou blaženosti, mají naději o dosažení blaženosti. Tedy jakmile blaženosti dosáhli, mohou doufati pokračování blaženosti.

Mimo to ctností naděje může někdo doufati blaženost nejenom pro sebe, nýbrž také pro jiné, jak bylo řečeno svrchu. Ale blažení, kteří jsou ve vlasti, doufají blaženost

Praeterea, una potentia non potest simul esse in duobus actibus, sicut intellectus non potest simul multa intelligere. Sed actus spei simul esse potest cum actu caritatis. Cum ergo actus caritatis manifeste pertineat ad voluntatem, actus spei non pertinet ad ipsam. Sic ergo spes non est in voluntate.

II-II q. 18 a. 1 s. c.

Sed contra, anima non est capax Dei nisi secundum mentem; in qua est memoria, intelligentia et voluntas, ut patet per Augustinum, in libro de Trin. Sed spes est virtus theologica habens Deum pro obiecto. Cum igitur non sit neque in memoria neque in intelligentia, quae pertinent ad vim cognoscitivam, relinquitur quod sit in voluntate sicut in subiecto.

II-II q. 18 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitivae partis, cum sit eius obiectum bonum. Cum autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitivus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, et appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in primo habitum est; similes motus qui sunt in appetitu inferiori cum passione, in superiori sunt sine passione, ut ex supradictis patet. Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum, quia bonum quod est obiectum principale huius virtutis non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subiecto, non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis.

II-II q. 18 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod irascibilis obiectum est arduum sensibile. Obiectum autem virtutis spei est arduum intelligibile; vel potius supra intellectum existens.

II-II q. 18 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod caritas sufficienter perficit voluntatem quantum ad unum actum, qui est diligere. Requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundum alium actum eius, qui est sperare.

II-II q. 18 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod motus spei et motus caritatis habent ordinem ad invicem, ut ex supradictis patet. Unde nihil prohibet utrumque motum simul esse unius potentiae. Sicut et intellectus potest simul multa intelligere ad invicem ordinata, ut in primo habitum est.

2. Utrum spes sit in beatis.

II-II q. 18 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spes sit in beatis. Christus enim a principio suae conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed ipse habuit spem, cum ex eius persona dicatur in Psalm., *in te, domine, speravi*, ut Glossa exponit. Ergo in beatis potest esse spes.

II-II q. 18 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam eius continuatio. Sed homines antequam beatitudinem adipiscantur habent spem de beatitudinis adeptione. Ergo postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

II-II q. 18 a. 2 arg. 3

Praeterea, per virtutem spei potest aliquis beatitudinem sperare non solum sibi sed etiam aliis, ut supra dictum est.

pro jiné; jinak by za ně neprosili. Tedy v blažených může býti naděje.

Mimo to k blaženosti svatých patří nejenom sláva duše, nýbrž též sláva těla. Ale duše svatých, kteří jsou ve vlasti, očekávají dosud slávu těla, jak je patrné Apok. 6, a 12 o Gen. Slov. Tedy naděje může býti v blažených.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 8: "Co kdo vidí, kterak doufá?" Ale blažení požívají patření na Boha. Tedy v nich nemá místa naděje.

Odpovídám: Musí se říci, že odstraněním toho, co dává věci druh, ruší se druh, a věc nemůže zůstati táž; jako po odstranění tvaru přirozeného tělesa nezůstává totéž podle druhu. Naděje pak dostává druh od svého hlavního předmětu, jako i ostatní ctnosti, jak je patrné z řečeného. Hlavním jejím předmětem pak jest věčná blaženost, pokud je možná k obdržení z pomoci božské, jak bylo řečeno svrchu. Protože tedy dobro obtížné možné nespadá pod ráz naděje leč pokud jest budoucí, tudíž, poněvadž blaženost už nebude budoucí, 'nýbrž přítomná, nemůže tam býti ctnost naděje. A tudíž naděje, jakož ani víra, není ve vlasti a žádná z nich nemůže býti v blažených.

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus, třeba že byl patřící a v důsledku toho blažený, co do požívání božského, přece byl zároveň poutníkem co do trpnosti přirozenosti, jíž ještě nosil. A tudíž mohl doufati slávu netrpnosti a nesmrtelnosti.

Ne však tak, jako by měl ctnost naděje, jež se netýká slávy těla jako hlavního předmětu, nýbrž spíše božského požívání.

K druhému se musí říci, že blaženost svatých se nazývá životem věčným, protože tím, že požívají Boha, stávají se jaksi účastnými božské věčnosti, jež přesahuje každý čas. A tak pokračování blaženosti se nerozlišuje přítomností, minulostí a budoucností. A tudíž blažení nemají naděje v pokračování blaženosti, nýbrž mají věc samu, protože není tam povaha budoucna.

K třetímu se mu říci, že, dokud trvá ctnost naděje, touže naději doufá někdo blaženost pro sebe i pro jiné. Ale po zmizení naděje u blažených, již doufali blaženost pro sebe, doufají sice blaženost pro jiné, avšak nikoli ctností naděje, nýbrž spíše z milování lásky. Jako též kdo má lásku k Bohu, toutéž láskou miluje bližního; a přece může někdo milovati bližního nemaje ctnosti lásky, nějakým jiným milováním.

Ke čtvrtému se musí říci, že, poněvadž naděje je ctnost božská, mající Boha za předmět, hlavním předmětem naděje je sláva duše, jež záleží v božském požívání, ne však sláva těla. - Také sláva těla, třebas měla ráz obtížna ve vztahu k lidské přirozenosti, přece nemá ráz obtížna pro toho, kdo má slávu duše. Jednak že sláva těla je cosi nejmenšího u porovnání se slávou duše. Jednak též že ten, kdo má slávu duše, má již dostatečně příčinu slávy těla.

Sed beati qui sunt in patria sperant beatitudinem aliis, alioquin non rogarent pro eis. Ergo in beatis potest esse spes.

II-II q. 18 a. 2 arg. 4

Praeterea, ad beatitudinem sanctorum pertinet non solum gloria animae sed etiam gloria corporis. Sed animae sanctorum qui sunt in patria expectant adhuc gloriam corporis, ut patet Apoc. VI, et XII super Gen. ad Litt. Ergo spes potest esse in beatis.

II-II q. 18 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Rom. VIII, *quod videt quis, quid sperat?* Sed beati fruuntur Dei visione. Ergo in eis spes locum non habet.

II-II q. 18 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, subtracto eo quod dat speciem rei, solvitur species, et res non potest eadem remanere, sicut remota forma corporis naturalis, non remanet idem secundum speciem. Spes autem recipit speciem a suo obiecto principali, sicut et ceterae virtutes, ut ex supradictis patet. Obiectum autem principale eius est beatitudo aeterna secundum quod est possibilis haberi ex auxilio divino, ut supra dictum est. Quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei nisi secundum quod est futurum, ideo, cum beatitudo iam non fuerit futura sed praesens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo spes, sicut et fides, evacuatur in patria, et neutrum eorum in beatis esse potest.

II-II q. 18 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus, etsi esset comprehensor, et per consequens beatus, quantum ad divinam fruitionem; erat tamen simul viator quantum ad passibilitatem naturae, quam adhuc gerebat. Et ideo gloriam impassibilitatis et immortalitatis sperare poterat. Non tamen ita quod haberet virtutem spei, quae non respicit gloriam corporis sicut principale obiectum, sed potius fruitionem divinam.

II-II q. 18 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod beatitudo sanctorum dicitur vita aeterna, quia per hoc quod Deo fruuntur, efficiuntur quodammodo participes aeternitatis divinae, quae excedit omne tempus. Et ita continuatio beatitudinis non diversificatur per praesens, praeteritum et futurum. Et ideo beati non habent spem de continuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem, quia non est ibi ratio futuri.

II-II q. 18 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi et aliis. Sed evacuata spe in beatis qua sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore caritatis. Sicut etiam qui habet caritatem Dei eadem caritate diligit proximum, et tamen aliquis potest diligere proximum non habens virtutem caritatis, alio quodam amore.

II-II q. 18 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod, cum spes sit virtus theologica habens Deum pro obiecto, principale obiectum spei est gloria animae, quae in fruitione divina consistit, non autem gloria corporis. Gloria etiam corporis, etsi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui habenti gloriam animae. Tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparatione ad gloriam animae. Tum etiam quia habens gloriam animae habet iam sufficienter causam gloriae corporis.

XVIII.3. Zda je naděje v zavržených.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že v zavržených je naděje. Neboť ďábel je i zavržený i kníže zavržených, podle onoho Mat. 25: "Odejděte, zlořečení, do ohně věčného, jenž je připraven ďáblu a andělům jeho." Ale ďábel má naději, podle onoho Job 40: "Hle, jeho naděje ho zklame." Tedy se zdá, že zavržení mají naději.

Mimo to, jako může býti víra utvářená i netvárná, tak i naděje. Ale víra netvárná může býti v ďáblech a zavržených, podle onoho Jak. 2: "Ďáblové věří a třesou se." Tedy se zdá, že také naděje netvárná může býti v zavržených.

Mimo to, nikomu z lidí nepřirůstá po smrti zásluha nebo provina, již neměl v životě, podle onoho Eccle. 11: "Padne-li strom na jih nebo na sever, na které místo padne, tam zůstane." Ale mnozí, kteří budou zavrženi, měli v tomto životě naději, nikdy nezoufajíce. Tedy také v budoucím životě budou míti naději.

Avšak proti jest, že naděje působí radost, podle onoho Řím. 12:. "Nadějí se radujíce." Ale zavržení nejsou v radosti, nýbrž v bolesti a nářku, podle onoho Isaiášova 45: "Služebníci moji budou jásat pro radost srdce, vy však křičeti budete pro bolest srdce a pro skličenost ducha kvíleti." Tedy není naděje v zavržených.

Odpovídám: Musí se říci, že, jako je v rázu blaženosti, že se v ní upokojuje vůle; tak je v obsahu trestu, že to, co se za trest ukládá, odporuje vůli. Nemůže však vůli upokojiti nebo jí odporovati, co se nezná. A tudíž Augustin praví, o Gen. Slov., že andělé nemohli býti dokonale blaženi v prvním stavu před utvrzením, nebo ubozí před pádem, protože nepředvídali svůj výsledek; vyžaduje se totiž k pravé a dokonalé blaženosti, aby někdo byl jist o trvalosti své blaženosti, jinak by se vůle neupokojila. Podobně též, poněvadž trvalost zavržení patří k trestu zavržených, neměla by v pravdě ráz trestu, kdyby neodporovala vůli; což by nemohlo býti, kdyby neznali trvalost svého zavržení. A tudíž k bědnému postavení zavržených patří; aby sami věděli, že žádným způsobem nemohou uniknouti zavržení a dospěti blaženosti; pročež se praví Job 15: "Nevěří, že by se mohl vrátiti z temnot ke světlu."

Pročež je patrné, že nemohou postřehnouti blaženost jako dobro možné, jako ani blažení jako dobro budoucí. A tudíž ani v blažených ani v zavržených není naděje. Ale v poutnících, ať jsou na této cestě, ať v očistci, může býti naděje, protože na obou místech postřehují blaženost jako možné budoucí.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Řehoř, XXXIII Moral., říká se to o ďáblu podle jeho údů, jejichž naděje bude zrušena. Nebo jestliže se to rozumí o samotném ďáblu, může se to odnášeti k naději, jíž doufá, že dosáhne vítězství nad svatými, podle onoho, co svrchu předeslal: , Má důvěru, že Jordán poteče do jeho úst." To však není naděje, o níž mluvíme.

3. Utrum spes sit in damnatis.

II-II q. 18 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in damnatis sit spes. Diabolus enim est et damnatus et princeps damnatorum, secundum illud Matth. XXV, *ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo et Angelis eius*. Sed Diabolus habet spem, secundum illud Iob XL, *ecce spes eius frustrabitur eum*. Ergo videtur quod damnati habeant spem.

II-II q. 18 a. 3 arg. 2

Praeterea, sicut fides potest esse formata et informis, ita et spes. Sed fides informis potest esse in Daemonibus et damnatis, secundum illud Iac. II, *Daemones credunt et contremiscunt*. Ergo videtur quod etiam spes informis potest esse in damnatis.

II-II q. 18 a. 3 arg. 3

Praeterea, nulli hominum post mortem accrescit meritum vel demeritum quod in vita non habuit, secundum illud Eccle. XI, *si ceciderit lignum ad Austrum aut ad Aquilonem, in quocumque loco ceciderit ibi erit*. Sed multi qui damnabuntur habuerunt in hac vita spem, nunquam desperantes. Ergo etiam in futura vita spem habebunt.

II-II q. 18 a. 3 s. c.

Sed contra est quod spes causat gaudium, secundum illud Rom. XII, spe gaudentes. Sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore et luctu, secundum illud Isaiae LXV, *servi mei laudabunt prae exultatione cordis, et vos clamabitis prae dolore cordis et prae contritione spiritus ululabitis*. Ergo spes non est in damnatis.

II-II q. 18 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod sicut de ratione beatitudinis est ut in ea quietetur voluntas, ita de ratione poenae est ut id quod pro poena infligitur voluntati repugnet. Non potest autem voluntatem quietare, vel ei repugnare, quod ignoratur. Et ideo Augustinus dicit, super Gen. ad Litt., quod Angeli perfecte beati esse non potuerunt in primo statu ante confirmationem, vel miseri ante lapsum, cum non essent praescii sui eventus, requiritur enim ad veram et perfectam beatitudinem ut aliquis certus sit de suae beatitudinis perpetuitate; alioquin voluntas non quietaretur. Similiter etiam, cum perpetuitas damnationis pertineat ad poenam damnatorum, non vere haberet rationem poenae nisi voluntati repugnaret, quod esse non posset si perpetuitatem suae damnationis ignorarent. Et ideo ad conditionem miseriae damnatorum pertinet ut ipsi sciant quod nullo modo possunt damnationem evadere et ad beatitudinem pervenire, unde dicitur Iob XV, *non credit quod reverti possit de tenebris ad lucem*. Unde patet quod non possunt apprehendere beatitudinem ut bonum possibile, sicut nec beati ut bonum futurum. Et ideo neque in beatis neque in damnatis est spes. Sed in viatoribus sive sint in vita ista sive in Purgatorio, potest esse spes, quia utrobique apprehendunt beatitudinem ut futurum possibile.

II-II q. 18 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, XXXIII Moral., hoc dicitur de Diabolo secundum membra eius, quorum spes annullabitur. Vel si intelligatur de ipso Diabolo, potest referri ad spem qua sperat se de sanctis victoriam obtinere, secundum illud quod supra praemiserat, *habet fiduciam quod Iordanis influat in os eius*. Haec autem non est spes de qua loquimur.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, v Enchirid., "víra je i o špatných věcech i dobrých, i o minulých i přítomných i budoucích, i o vlastních i cizích; avšak naděje není leč o věcech dobrých budoucích nás se týkajících". A tudíž spíše ‚může býti víra netvárná v zavržených než naděje, protože božská dobra nejsou jim budoucí možná, nýbrž jsou jim vzdálená.

K třetímu se musí říci, že chybění naděje v zavržených nemění proviny, jako ani odstranění naděje v blažených nerozmnožuje zásluhy; ale obojí se stává pro změnu stavu.

XVIII.4. Zda naděje poutníků má jistotu.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že naděje poutníků nemá jistoty. Neboť naděje je ve vůli jako v podmětu. Ale jistota se nevztahuje k vůli, nýbrž k rozumu. Tedy naděje nemá jistoty.

Mimo to naděje vychází z milosti a zásluh, jak bylo řečeno svrchu. Ale v tomto životě nemůžeme s jistotou věděti, že máme milost, jak bylo řečeno svrchu. Tedy naděje poutníků nemá jistoty.

Mimo to nemůže býti jistota o tom, co může odpadnouti. Ale mnozí poutníci, mající naději, odpadnou od dosažení blaženosti. Tedy naděje poutníků nemá jistoty.

Avšak proti jest, že naděje je jisté očekávání budoucí blaženosti, jak praví Mistr, XXVI dist. III Sent. Což lze vzíti z toho, co se praví II Tim. 1: "Vím, komu jsem uvěřil, a jsem jist, že jest mocen zachovati vklad můj."

Odpovídám: Musí se říci, že jistota se nalézá v někom dvojmo: totiž podstatně a účastí. Podstatně se nalézá v síle poznávací, účastí pak ve všem tom, co silou poznávací je pohybováno neklamně ke svému cíli; a podle toho způsobu se říká, že přirozenost působí jistotně, jako pohybovaná rozumem božským, jistotně pohybujícím jednou každou věcí k jejímu cíli. A tímto způsobem se také říká o ctnostech mravních, že působí jistěji než umění, pokud na způsob přirozenosti jsou pohybovány rozumem ke svým úkonům. A tak také naděje jistotně směřuje k svému cíli, jakoby majíc účast na jistotě víry, jež jest v síle poznávací.

Z čehož je patrná odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že naděje se neopírá o milost již drženou, nýbrž o božskou všemohoucnost a milosrdenství, skrze něž také kdo nemá milosti, může jí dosíci, aby tak došel věčného života. O všemohoucnosti Boží pak a jeho milosrdenství jest jistý, kdokoli má víru.

K třetímu se musí říci, že to, že někteří, mající naději, odpadají od dosažení blaženosti, stává se z nedostatku svobodné vůle, kladoucí překážku hříchu, nikoli však z nedostatku božské všemohoucnosti nebo milosrdenství, o něž se naděje opírá. Pročež to není na újmu jistotě naděje.

II-II q. 18 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in Enchirid., *fides est et malarum rerum et bonarum, et praeteritarum et praesentium et futurarum, et suarum et alienarum, sed spes non est nisi rerum bonarum futurarum ad se pertinentium*. Et ideo magis potest esse fides informis in damnatis quam spes, quia bona divina non sunt eis futura possibilia, sed sunt eis absentia.

II-II q. 18 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod defectus spei in damnatis non variat demeritum, sicut nec evacuatio spei in beatis auget meritum, sed utrumque contingit propter mutationem status.

4. Utrum spes in viatoribus habeat certitudinem.

II-II q. 18 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod spes viatorum non habeat certitudinem. Spes enim est in voluntate sicut in subiecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergo spes non habet certitudinem.

II-II q. 18 a. 4 arg. 2

Praeterea, spes ex gratia et meritis provenit, ut supra dictum est. Sed in hac vita scire per certitudinem non possumus quod gratiam habeamus, ut supra dictum est. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

II-II q. 18 a. 4 arg. 3

Praeterea, certitudo esse non potest de eo quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem deficiunt a consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

II-II q. 18 a. 4 s. c.

Sed contra est quod spes est certa expectatio futurae beatitudinis, sicut Magister dicit, XXVI dist. III Sent. Quod potest accipi ex hoc quod dicitur II ad Tim. I, *scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare*.

II-II q. 18 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod certitudo invenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter, et participative. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva, participative autem in omni eo quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum; secundum quem modum dicitur quod natura certitudinaliter operatur, tanquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. Et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, inquantum per modum naturae moventur a ratione ad suos actus. Et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide, quae est in vi cognoscitiva.

II-II q. 18 a. 4 ad 1

Unde patet responsio ad primum.

II-II q. 18 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod spes non innitur principaliter gratiae iam habitae, sed divinae omnipotentiae et misericordiae, per quam etiam qui gratiam non habet eam consequi potest, ut sic ad vitam aeternam perveniat. De omnipotentia autem Dei et eius misericordia certus est quicumque fidem habet.

II-II q. 18 a. 4 ad 3

XIX. O daru bázně.

Předmluva

Dělí se na dvanáct článků.

Nato jest třeba uvažovati o daru bázně.

A o tom je dvanáct otázek.

1. Zda se máme Boha báti.

2. O rozdělení bázně na bázeň synovskou, začáteční, otrockou a světskou.

3. Zda bázeň světská je vždycky špatná.

4. Zda bázeň otrocká je dobrá.

5. Zda je v podstatě totožná se synovskou.

6. Zda s příchodem lásky se vylučuje bázeň otrocká.

7. Zda bázeň jest počátkem moudrosti.

8. Zda bázeň začáteční jest v podstatě totéž, co bázeň synovská.

9. Zda bázeň jest darem Ducha Svatého.

10. Zda roste vzrůstem lásky.

11. Zda zůstává ve vlasti.

12. Co jí odpovídá v blaženostech a v ovoci.

XIX.1. Zda se lze Boha báti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se nelze Boha báti. Neboť předmětem bázně jest zlo budoucí, jak jsme svrchu měli. Ale Bůh je bez veškerého zla, ježto jest dobrota sama. Tedy se nelze báti Boha.

Mimo to bázeň jest proti naději. Ale máme naději v Boha. Tedy zároveň se ho také nemůžeme báti.

Mimo to, jak praví Filosof v II. Rhet., "těch se bojíme, z nichž nám pochází zla". Ale zla nám nepocházejí od Boha, nýbrž z nás samých, podle onoho Ose. 13: "Zkáza tvá, Izraeli; ze mne pomoc tvá." Tedy se nemáme báti Boha.

Avšak proti jest, co se praví Jerem. 10: "Kdo se tě nebude báti, ó králi národů?" a Malach. 1: "Jestli já Pánem, kde bázeň má?"

Odpovídám: Musí se říci, že jako naděje má dvojí předmět, z nichž jeden jest samo budoucí dobro, jehož dosažení někdo očekává, druhý pak jest pomoc někoho, skrze něhož očekává, že dosáhne toho, co doufá: tak také i bázeň může míti dvojí předmět, z nichž jeden jest samo zlo, před nímž člověk prchá, jiný pak jest to, z čeho může pocházeti zlo. Prvním tedy způsobem nemůže býti předmětem bázně Bůh, jenž jest dobrota sama. Ale druhým způsobem může býti předmětem bázně, pokud totiž nám může hroziti nějaké zlo buď od něho nebo z poměru k němu. A to, od něho nám může hroziti zlo trestu, jež není jednoduše zlem, nýbrž z části, dobrem pak jednoduše. Ježto totiž dobro se říká v pořadu k cíli, zlo pak obnáší postrádání tohoto dobra, to jest zlem jednoduše, co jednoduše vylučuje pořad k poslednímu cíli, a to je zlo viny. Zlo však trestu jest sice zlem, pokud

Ad tertium dicendum quod hoc quod aliqui habentes spem deficiant a consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu divinae omnipotentiae vel misericordiae, cui spes innititur. Unde hoc non praeiudicat certitudini spei.

19. De dono timoris quod respondet spei.

Prooemium

II-II q. 19 pr.

Deinde considerandum est de dono timoris. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, utrum Deus debeat timeri. Secundo, de divisione timoris in timorem filialem, initialem, servilem et mundanum. Tertio, utrum timor mundanus semper sit malus. Quarto, utrum timor servilis sit bonus. Quinto, utrum sit idem in substantia cum filiali. Sexto, utrum adveniente caritate excludatur timor servilis. Septimo, utrum timor sit initium sapientiae. Octavo, utrum timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali. Nono, utrum timor sit donum spiritus sancti. Decimo, utrum crescat crescente caritate. Undecimo, utrum maneat in patria. Duodecimo, quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

1. Utrum Deus debeat timeri.

II-II q. 19 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus timeri non possit. Obiectum enim timoris est malum futurum, ut supra habitum est. Sed Deus est expers omnis mali, cum sit ipsa bonitas. Ergo Deus timeri non potest.

II-II q. 19 a. 1 arg. 2

Praeterea, timor spei opponitur. Sed spem habemus de Deo. Ergo non possumus etiam simul eum timere.

II-II q. 19 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut philosophus dicit, in II Rhet., *illa timemus ex quibus nobis mala proveniunt*. Sed mala non proveniunt nobis a Deo, sed ex nobis ipsis, secundum illud Osee XIII, *perditio tua, Israel, ex me auxilium tuum*. Ergo Deus timeri non debet.

II-II q. 19 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ierem. X, *quis non timebit te, o rex gentium?* Et Malach. I, *si ego dominus, ubi timor meus?*

II-II q. 19 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod sicut spes habet duplex obiectum, quorum unum est ipsum bonum futurum cuius adeptionem quis expectat, aliud autem est auxilium alicuius per quem expectat se adipisci quod sperat; ita etiam et timor duplex obiectum habere potest, quorum unum est ipsum malum quod homo refugit, aliud autem est illud a quo malum provenire potest. Primo igitur modo Deus, qui est ipsa bonitas, obiectum timoris esse non potest. Sed secundo modo potest esse obiectum timoris, inquantum scilicet ab ipso, vel per comparationem ad ipsum, nobis potest aliquod malum imminere. Ab ipso quidem potest nobis imminere malum poenae, quod non est simpliciter malum, sed secundum quid, bonum autem simpliciter. Cum

zbavuje nějakého zvláštního dobra: je však jednoduše dobrem; pokud závisí na pořadu k poslednímu cíli. Z poměru pak k Bohu nám může pocházeti zlo viny, jestliže se od něho oddělíme. A tím způsobem může a musí býti bázeň Boží.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí, pokud zlo jest předmětem bázně.

K druhému se musí říci, že u Boha se musí dbáti i spravedlnosti, podle níž trestá hříšníky, i milosrdenství, podle něhož nás osvobozuje. Přihlíží-li se tedy k jeho spravedlnosti, povstává v nás bázeň; přihlíží-li se pak k milosrdenství, povstává v nás naděje. A tak podle různých pojmů Bůh jest předmětem naděje i bázně.

K třetímu se musí říci, že zlo viny není od Boha jako původce, nýbrž jest od nás samých, pokud odstupujeme od Boha. Ale zlo trestu je sice od Boha původce, pokud má ráz dobra, pokud totiž je spravedlivo; ale že se nám ukládá trest, to prvotně nastává ze zásluhy našeho hříchu. A podle toho způsobu se praví Moudr. 1, že "Bůh smrti neučinil, nýbrž bezbožní rukama a slovy ji zavolali".

XIX.2. Zda se bázeň vhodně dělí na synovskou, začáteční, otrockou a světskou.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně dělí bázeň na synovskou, začáteční, otrockou a světskou. Damašský totiž, v II. kn., klade šest druhů bázně, totiž liknavost, stud a jiné, o nichž byla svrchu řeč, jichž se toto dělení netýká. Tedy se zdá, že toto dělení není vhodné.

Mimo to, kterákoli z těchto bázní buď je dobrá nebo špatná. Ale jest nějaká bázeň, totiž přirozená, která ani není mravně dobrá, ježto jest v ďáblech, podle onoho Jak. 2: "Ďáblové věří a chvějí se", ani také není špatná, ježto je v Kristu, podle onoho Mat. 14: "Začal Ježíš báti se a mrzeti." Tedy podle naznačených se bázeň nedostatečně dělí.

Mimo to, jiný jest poměr otce k synovi, a manželky k muži, a otroka k pánovi. Ale bázeň synovská, která jest u syna v přirovnání k otci, se různí od bázně otrocké, která jest u otroka v přirovnání k pánovi. Tedy také bázeň čistá, jež se zdá býti u manželky v přirovnání k muži, se má děliti od ostatních těchto bázní.

Mimo to, jako bázeň otrocká se bojí trestu, tak bázeň začáteční a světská. Tedy se tyto bázně neměly navzájem oddělovati.

Mimo to, jako dychtivost jest dobra, tak bázeň jest zla. Ale jiná jest dychtivost očí, kterou někdo dychtí po dobrech světa; jiná jest dychtivost těla, kterou někdo dychtí po

enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importat huius ordinis privationem; illud est malum simpliciter quod excludit ordinem a fine ultimo, quod est malum culpae. Malum autem poenae est quidem malum, inquantum privat aliquod particulare bonum, est tamen bonum simpliciter, inquantum dependet ab ordine finis ultimi. Per comparationem autem ad Deum potest nobis malum culpae provenire, si ab eo separemur. Et per hunc modum Deus potest et debet timeri.

II-II q. 19 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum quod malum est timoris obiectum.

II-II q. 19 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod in Deo est considerare et iustitiam, secundum quam peccantes punit; et misericordiam, secundum quam nos liberat. Secundum igitur considerationem iustitiae ipsius, insurgit in nobis timor, secundum autem considerationem misericordiae, consurgit in nobis spes. Et ita secundum diversas rationes Deus est obiectum spei et timoris.

II-II q. 19 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod malum culpae non est a Deo sicut ab auctore, sed est a nobis ipsis, inquantum a Deo recedimus. Malum autem poenae est quidem a Deo auctore inquantum habet rationem boni, prout scilicet est iustum, sed quod iuste nobis poena infligatur, hoc primordialiter ex merito nostri peccati contingit. Secundum quem modum dicitur Sap. I, quod *Deus mortem non fecit, sed impii manibus et verbis accersierunt illam*.

2. Utrum timor convenienter dividatur in filialem initialem servilem et mundanum.

II-II q. 19 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur timor in filialem, initialem, servilem et mundanum. Damascenus enim, in II Lib., ponit sex species timoris, scilicet segnitiem, erubescentiam, et alia de quibus supra dictum est, quae in hac divisione non tanguntur. Ergo videtur quod haec divisio timoris sit inconveniens.

II-II q. 19 a. 2 arg. 2

Praeterea, quilibet horum timorum vel est bonus vel malus. Sed est aliquis timor, scilicet naturalis, qui neque bonus est moraliter, cum sit in Daemonibus, secundum illud Iac. II, *Daemones credunt et contremiscunt*; neque etiam est malus, cum sit in Christo, secundum illud Marc. XIV *coepit Iesus pavere et taedere*. Ergo timor insufficienter dividitur secundum praedicta.

II-II q. 19 a. 2 arg. 3

Praeterea, alia est habitudo filii ad patrem, et uxoris ad virum, et servi ad dominum. Sed timor filialis, qui est filii in comparatione ad patrem, distinguitur a timore servili, qui est servi per comparationem ad dominum. Ergo etiam timor castus, qui videtur esse uxoris per comparationem ad virum, debet distingui ab omnibus istis timoribus.

II-II q. 19 a. 2 arg. 4

Praeterea, sicut timor servilis timet poenam, ita timor initialis et mundanus. Non ergo debuerunt ad invicem distingui isti timores.

II-II q. 19 a. 2 arg. 5

Praeterea, sicut concupiscentia est boni, ita etiam timor est mali. Sed alia est concupiscentia oculorum, qua quis

vlastním potěšení. Tedy také jiná jest bázeň světská, kterou se někdo bojí ztráty zevnějších dober, a jiná jest bázeň lidská, kterou se někdo bojí úhony vlastní osoby.

Avšak proti jest autorita Magistrova, 24 dist. kn. III. Sent.

Odpovídám: Musí se říci, že o bázni nyní jednáme, pokud se jí nějakým způsobem k Bohu obracíme nebo se od něho odvracíme. Ježto totiž předmětem bázně je zlo, někdy člověk ustupuje od Boha pro zla, kterých se bojí: a tato bázeň se nazývá bázeň lidská nebo světská. Někdy však člověk pro zla, kterých se bojí, obrací se k Bohu a k němu přilne. A toto zlo je dvojí: totiž zlo trestu a zlo viny. Jestli se tedy někdo obrátí k Bohu a lne k němu pro bázeň trestu, bude bázeň otrocká. Jestli však pro bázeň zla viny, bude bázeň synovská: neboť synů jest báti se urážky otce. Jestli však pro obojí, jest bázeň začáteční, jež jest prostřed mezi obojí bázní. - Zda se pak lze báti zla viny, měli jsme svrchu, když se jednalo o vášni strachu.

K prvnímu se tedy musí říci, že Damašský dělí bázeň, pokud jest vášní duše. Ale toto dělení bázně se béře v pořadu k Bohu, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že- mravní dobro zvláště záleží v obrácení k Bohu, mravní pak zlo v odvrácení od Boha. A proto všechny zmíněné bázně obnášejí buď mravní dobro nebo zlo. Ale bázeň přirozená jest před mravním dobrem a zlem. A proto se nepočítá s těmito bázněmi.

K třetímu se musí říci, že poměr otroka k pánu jest skrze moc pána, podrobujícího si otroka: ale poměr syna k otci nebo manželky k muži jest obráceně skrze cit syna, poddávajícího se otci, nebo manželky, spojující se s mužem jednotou lásky. Proto bázeň synovská a čistá patří k témuž: protože láskou se nám Bůh stává drahým otcem, podle onoho Řím.

8: "Přijali jste Ducha přivlastnění synů, v němž voláme, Abba, Otče"; a podle téže lásky se také nazývá naším snoubencem, podle onoho II. Kor. 11: "Zasnoubil jsem vás jednomu muži, pannu čistou představuje Kristu." Ale bázeň otrocká patří k jinému, protože ve svém pojmu nezavírá lásku.

Ke čtvrtému se musí říci, že zmíněné tři bázně přihlížejí k trestu, ale různě. Neboť bázeň světská či lidská přihlíží k trestu, odvracejícímu od Boha, jejž někdy nepřátelé Boží uvalují nebo jím hrozí. Ale bázeň otrocká a začáteční přihlížejí k Bohem uvalenému trestu, kterým jsou lidé k Bohu přitahováni, nebo jímž hrozí. A to, bázeň otrocká přihlíží k tomu trestu hlavně, bázeň však začáteční druhotně.

K pátému se musí říci, že z téhož důvodu se člověk odvrací od Boha z bázně ztráty světských dober a z bázně ztráty neporušenosti vlastního těla: protože zevnější dobra patří k tělu. A proto se obojí bázeň zde počítá za jednu, ačkoli

concupiscit bona mundi; alia est concupiscentia carnis, qua quis concupiscit delectationem propriam. Ergo etiam alius est timor mundanus, quo quis timet amittere bona exteriora; et alius est timor humanus, quo quis timet propriae personae detrimentum.

II-II q. 19 a. 2 s. c.

Sed contra est auctoritas Magistri, XXXIV dist. III Lib. Sent.

II-II q. 19 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod de timore nunc agimus secundum quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur vel ab eo avertimur. Cum enim obiectum timoris sit malum, quandoque homo propter mala quae timet a Deo recedit, et iste dicitur timor humanus vel mundanus. Quandoque autem homo per mala quae timet ad Deum convertitur et ei inhaeret. Quod quidem malum est duplex, scilicet malum poenae, et malum culpae. Si igitur aliquis convertatur ad Deum et ei inhaereat propter timorem poenae, erit timor servilis. Si autem propter timorem culpae, erit timor filialis, nam filiorum est timere offensam patris. Si autem propter utrumque, est timor initialis, qui est medius inter utrumque timorem. Utrum autem malum culpae possit timeri, supra habitum est, cum de passione timoris ageretur.

II-II q. 19 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus dividit timorem secundum quod est passio animae. Haec autem divisio timoris attenditur in ordine ad Deum, ut dictum est.

II-II q. 19 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonum morale praecipue consistit in conversione ad Deum, malum autem morale in aversione a Deo. Et ideo omnes praedicti timores vel important bonum morale vel malum. Sed timor naturalis praesupponitur bono et malo morali. Et ideo non connumeratur inter istos timores.

II-II q. 19 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod habitudo servi ad dominum est per potestatem domini servum sibi subiicientis, sed habitudo filii ad patrem, vel uxoris ad virum, est e converso per affectum filii se subdentis patri vel uxoris se coniungentis viro unione amoris. Unde timor filialis et castus ad idem pertinent, quia per caritatis amorem Deus pater noster efficitur, secundum illud Rom. VIII, *accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater*; et secundum eandem caritatem dicitur etiam sponsus noster, secundum illud II ad Cor. XI, *despondi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo*. Timor autem servilis ad aliud pertinet, quia caritatem in sua ratione non includit.

II-II q. 19 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod praedicti tres timores respiciunt poenam sed diversimode. Nam timor mundanus sive humanus respicit poenam a Deo avertentem, quam quandoque inimici Dei infligunt vel comminantur. Sed timor servilis et initialis respiciunt poenam per quam homines attrahuntur ad Deum, divinitus inflictam vel comminatam. Quam quidem poenam principaliter timor servilis respicit, timor autem initialis secundario.

II-II q. 19 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod eadem ratione homo a Deo avertitur propter timorem amittendi bona mundana, et propter timorem amittendi incolumitatem proprii corporis,

obávaná zla jsou různá, jakož i dobra, po kterých se dychtí. A z té pak různosti pochází různost hříchů podle druhu, ale všem jim jest společné odváděti od Boha.

XIX.3. Zda bázeň světská jest vždycky špatná.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že bázeň světská není vždycky špatná. Zdá se totiž, že k lidské bázni patří, že ctíme lidi. Ale někteří jsou kárání proto, že nectí lidi, jak je patrné z Luk. 18 0 onom soudci nesprávném, "jenž se ani Boha nebál, ani lidi nectil". Tedy se zdá, že bázeň světská není vždycky špatná.

Mimo to se zdá, že ke světské bázni patří ony tresty, které se uvalují mocnostmi světskými. Ale takovými tresty jsme pobízeni jednati dobře, podle onoho Řím. 13: "Chceš se nebáti moci? Konej dobro a budeš z ní míti chválu." Tedy bázeň světská není vždycky špatná.

Mimo to ono, jež je v nás přirozeně, nezdá se býti špatným, ježto přirozená jsou v nás od Boha. Ale je člověku přirozené báti se úhony vlastního těla a ztráty časných dober, jimiž se udržuje tento život. Tedy se zdá, že bázeň světská není vždycky špatná.

Avšak proti jest, co Pán praví, Mat. 10: "Nebojte se těch, kteří zabíjejí tělo", kdež se zakazuje světská bázeň. Ale od Boha není nic zakázáno, leč zlo. Tedy bázeň světská jest špatná.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečeného svrchu, mravní úkony a zběhlosti mají i jméno i druh z předmětů. Ale vlastním předmětem pohybu žádostivého jest dobro konečné. A proto každý pohyb žádostivý se podle vlastního cíle i jmenuje i zařazuje. Kdyby totiž někdo hrabivost jmenoval láskou k práci, protože z hrabivosti lidé pracují, nejmenoval by správně: neboť hrabivi nehledají práci jako cíl, nýbrž jako to, co je k cíli, jako cíl pak hledají bohatství. Proto hrabivost se správně jmenuje touhou nebo láskou k bohatství, což je špatné. A tímto způsobem světská láska se nazývá ona, jíž někdo lne ke světu jako k cíli. A tak láska světská vždy je špatná. Bázeň pak se rodí z lásky: neboť člověk se bojí ztráty toho, co miluje, jak je patrné z Augustina, v knize Osmdesáti tří otázek. A proto bázeň světská je ta, která vychází ze světské lásky jako ze zlého kořene. A proto i sama světská bázeň vždycky je špatná.

K prvnímu, se tedy musí říci, že někdo může lidi ctíti dvojmo. Jedním způsobem, pokud jest v nich něco božského, třebas dobro milosti nebo ctnosti nebo aspoň přirozeného obrazu Božího: a tím způsobem jsou kárání, kdo lidí nectí. Jiným způsobem může někdo ctíti lidi, pokud jsou proti Bohu. A tak jsou chváleni, kdo lidi nectí, podle onoho Eccli. 48 o Eliášovi nebo Eliseovi: "Ve svých dnech se neobával knížete."

quia bona exteriora ad corpus pertinent. Et ideo uterque timor hic pro eodem computatur, quamvis mala quae timentur sint diversa, sicut et bona quae concupiscuntur. Ex qua quidem diversitate provenit diversitas peccatorum secundum speciem, quibus tamen omnibus commune est a Deo abducere.

3. Utrum timor mundanua semper sit maius.

II-II q. 19 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor mundanus non semper sit malus. Ad timorem enim humanum pertinere videtur quod homines reveremur. Sed quidam vituperantur de hoc quod homines non reverentur, ut patet Luc. XVIII de illo iudice iniquo, *qui nec Deum timebat nec homines reverebatur*. Ergo videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

II-II q. 19 a. 3 arg. 2

Praeterea, ad timorem mundanum videntur pertinere poenae quae per potestates saeculares infliguntur. Sed per huiusmodi poenas provocamur ad bene agendum, secundum illud Rom. XIII, *vis non timere potestatem? Bonum fac, et habebis laudem ex illa*. Ergo timor mundanus non semper est malus.

II-II q. 19 a. 3 arg. 3

Praeterea, illud quod inest nobis naturaliter non videtur esse malum, eo quod naturalia sunt nobis a Deo. Sed naturale est homini ut timeat proprii corporis detrimentum et amissionem bonorum temporalium, quibus praesens vita sustentatur. Ergo videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

II-II q. 19 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Matth. X, *nolite timere eos qui corpus occidunt*, ubi timor mundanus prohibetur. Nihil autem divinitus prohibetur nisi malum. Ergo timor mundanus est malus.

II-II q. 19 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, actus morales et habitus ex obiectis et nomen et speciem habent. Proprium autem obiectum appetitivi motus est bonum finale. Et ideo a proprio fine omnis motus appetitivus et specificatur et nominatur. Si quis enim cupiditatem nominaret amorem laboris, quia propter cupiditatem homines laborant, non recte nominaret, non enim cupidi laborem quaerunt sicut finem, sed sicut id quod est ad finem, sicut finem autem quaerunt divitias, unde cupiditas recte nominatur desiderium vel amor divitiarum, quod est malum. Et per hunc modum amor mundanus proprie dicitur quo aliquis mundo innititur tanquam fini. Et sic amor mundanus semper est malus. Timor autem ex amore nascitur, illud enim homo timet amittere quod amat; ut patet per Augustinum, in libro octogintatrium quaest. Et ideo timor mundanus est qui procedit ab amore mundano tanquam a mala radice. Et propter hoc et ipse timor mundanus semper est malus.

II-II q. 19 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliquis potest revereri homines dupliciter. Uno modo, inquantum est in eis aliquod divinum, puta bonum gratiae aut virtutis, vel saltem naturalis Dei imaginis, et hoc modo vituperantur qui homines non reverentur. Alio modo potest aliquis homines revereri inquantum Deo contrariantur. Et sic laudantur qui homines non reverentur, secundum illud Eccli. XLVIII, de

K druhému se musí říci, že, když světské mocnosti uvalují tresty, aby odvrátily od hříchu, v tom jsou Božími služebníky, podle onoho Řím. 13: "Neboť je Božím služebníkem, mstitelem ve hněvu tomu, kdo špatně jedná." A podle toho báti se světské mocnosti nepatří ke světské bázni, nýbrž k bázni otrocké nebo začáteční.

K třetímu se musí říci, že přirozené jest, že člověk prchá před úhonou vlastního těla, nebo také poškozením časných věcí: ale že člověk pro ně ustupuje od spravedlnosti, je proti přirozenému rozumu. Proto také Filosof praví v III. Ethic., že některá jsou, totiž hříšné skutky, k nimž člověk žádnou bázní nemá býti donucen: protože horší jest, takové hříchy páchati, než trpěti jakékoli tresty.

XIX.4. Zda bázeň otrocká je dobrá.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že bázeň otrocká není dobrá. Protože, čeho užívání je špatné, také samo je špatné. Ale užívání bázně otrocké je špatné, protože, jak praví Glosa, Řím. 8: "Kdo z bázně něco koná, i když je dobré, co koná, přece nekoná dobře." Tedy bázeň otrocká není dobrá.

Mimo to není dobré to, co povstává z kořene hříchu. Ale otrocká bázeň povstává z kořene hříchu: protože k onomu Job 3, "Proč jsem nezemřel v lůně?" praví Řehoř: "Ježto z hříchu jest obava přítomného trestu a není milována ztracená tvář Boží, bázeň jest z nadutosti, ne z pokory." Tedy bázeň otrocká je špatná.

Mimo to, jako proti lásce přátelské jest láska námezdná, tak se zdá, že proti bázni čisté jest bázeň otrocká. Ale láska námezdná je vždycky špatná. Tedy též bázeň otrocká.

Avšak proti, žádné zlo není od Ducha svatého. Ale bázeň otrocká jest z Ducha svatého: protože k onomu Řím. 8, "Nepřijali jste Ducha otroctví" atd., praví Glosa: "Jeden je Duch, jenž činí dvojí bázeň, totiž otrockou a čistou." Tedy bázeň otrocká není špatná.

Odpovídám: Musí se říci, že bázeň otrocká ze strany otrockosti má, že je špatná. Neboť otroctví jest proti svobodě. Proto, ježto svobodný jest, "jenž je k vůli sobě", jak se praví na začátku Metafys., otrokem jest, jenž nejedná k vůli sobě, nýbrž jako zvenku pohnut. Kdokoli však něco koná z lásky, jedná jako ze sebe, protože z vlastní náklonnosti se pohybuje k činnosti. A proto jest proti pojmu otrockosti, aby někdo jednal z lásky. Tak tedy bázeň otrocká, pokud jest otrocká, jest proti lásce.

Kdyby tedy otrockost byla v pojmu bázně, bázeň otrocká by nutně byla špatná jednoduše. Jako cizoložství jest jednoduše špatné, protože to, v čem jest proti lásce, patří ke druhu cizoložství. Ale řečená otrockost nepatří ke druhu bázně otrocké, jako ani netvárnost ke druhu víry netvárně Neboť druh mravního úkonu nebo zběhlosti se béře od předmětu. Ale předmětem bázně otrocké je trest; a případkem jest jí, že dobro, proti kterému je trest, jest Elia vel Elisaeo, *in diebus suis non pertimuit principem*.

II-II q. 19 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod potestates saeculares, quando inferunt poenas ad retrahendum a peccato, in hoc sunt Dei ministri, secundum illud Rom. XIII, *minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit*. Et secundum hoc timere potestatem saecularem non pertinet ad timorem mundanum, sed ad timorem servilem vel initialem.

II-II q. 19 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod naturale est quod homo refugiat proprii corporis detrimentum, vel etiam damna temporalium rerum, sed quod homo propter ista recedat a iustitia, est contra rationem naturalem. Unde etiam philosophus dicit, in III Ethic., quod quaedam sunt, scilicet peccatorum opera, ad quae nullo timore aliquis debet cogi, quia peius est huiusmodi peccata committere quam poenas quascumque pati.

4. Utrum timor servilis semper sit bonus.

II-II q. 19 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod timor servilis non sit bonus. Quia cuius usus est malus, ipsum quoque malum est. Sed usus timoris servilis est malus, quia sicut Glossa dicit Rom. VIII, *qui timore aliquid facit, etsi bonum sit quod facit, non tamen bene facit*. Ergo timor servilis non est bonus.

II-II q. 19 a. 4 arg. 2

Praeterea, illud quod ex radice peccati oritur non est bonum. Sed timor servilis oritur ex radice peccati, quia super illud Iob III, *quare non in vulva mortuus sum?* Dicit Gregorius, *cum ex peccato praesens poena metuitur, et amissa Dei facies non amatur, timor ex tumore est, non ex humilitate*. Ergo timor servilis est malus.

II-II q. 19 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicuti amori caritatis opponitur amor mercenarius, ita timori casto videtur opponi timor servilis. Sed amor mercenarius semper est malus. Ergo et timor servilis.

II-II q. 19 a. 4 s. c.

Sed contra, nullum malum est a spiritu sancto. Sed timor servilis est ex spiritu sancto, quia super illud Rom. VIII, *non accepistis spiritum servitutis* etc., dicit Glossa, *unus spiritus est qui facit duos timores, scilicet servilem et castum*. Ergo timor servilis non est malus.

II-II q. 19 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod timor servilis ex parte servilitatis habet quod sit malus. Servitus enim libertati opponitur. Unde, cum liber sit qui causa sui est, ut dicitur in principio Metaphys. servus est qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicumque autem ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur, quia ex propria inclinatione movetur ad operandum. Et ideo contra rationem servilitatis est quod aliquis ex amore operetur. Sic ergo timor servilis, inquantum servilis est, caritati contrariatur. Si ergo servilitas esset de ratione timoris, oporteret quod timor servilis simpliciter esset malus, sicut adulterium simpliciter est malum, quia id ex quo contrariatur caritati pertinet ad adulterii speciem. Sed praedicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis, sicut nec informitas ad speciem fidei informis. Species enim moralis habitus vel actus ex obiecto accipitur.

milováno jako poslední cíl, a v důsledku trest jest obáván jako hlavní zlo; a to se stává v nemajícím lásku; nebo že se k Bohu zařizuje jako k cíli, a v důsledku trest není obáván jako hlavní zlo; a to se stává v majícím lásku. Neboť druh zběhlosti se neodnímá tím, že se její předmět nebo její cíl zařizuje k dalšímu cíli. A proto bázeň otrocká jest podle své podstaty dobrá, ale její otrockost je špatná.

K prvnímu se tedy musí říci, -že ono slovo Augustinovo se má rozuměti o tom, jenž koná něco z otrocké bázně, pokud jest otrockou, že totiž nemiluje spravedlnost, nýbrž se jen bojí trestu.

K druhému se musí říci, že bázeň otrocká podle své podstaty nepovstává z nadutosti. Ale její otrockost povstává z nadutosti: pokud totiž člověk nechce svůj cit podrobiti jhu spravedlnosti skrze lásku.

K třetímu se musí říci, že námezdnou sluje láska, která Boha miluje pro dobra časná. A to o sobě jest proti lásce. A proto bázeň námezdná je vždycky špatná. Ale bázeň otrocká podle své podstaty neobnáší než bázeň před trestem, ať jest obáván jako hlavní zlo, nebo není obáván jako hlavní zlo.

XIX.5. Zda bázeň otrocká je totéž v podstatě s bázní synovskou.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že bázeň otrocká je totéž v podstatě s bázní synovskou. Neboť se zdá, že tak se má bázeň synovská k otrocké, jako víra utvářená k netvárné, z nichž jedno je s hříchem smrtelným, druhé však nikoli. Ale táž je podle podstaty víra utvářená i netvárná. Tedy jest také totéž podle podstaty bázeň otrocká a synovská.

Mimo to zběhlosti se rozlišují podle předmětů. Ale týž jest předmět bázně otrocké a synovské, protože obojí bázní se bojíme Boha. Tedy táž je podle podstaty bázeň otrocká a bázeň synovská.

Mimo to, jako člověk doufá požívati Boha a obdržeti také od něho dobrodiní, tak se také bojí odloučiti od Boha a trpěti od něho tresty. Ale táž je naděje, jíž doufáme požívati Boha a jíž doufáme obdržeti od něho jiná dobrodiní, jak bylo řečeno. Tedy také táž je bázeň synovská, jíž se bojíme odloučení od Boha, a bázeň otrocká, jíž se bojíme býti od něho potrestáni.

Avšak proti jest, co praví Augustin, K První kanonické Jan., že jsou dvě bázně, jedna otrocká a jiná synovská neboli čistá.

Odpovídám: Musí se říci, že vlastně předmětem bázně je zlo. A protože úkon a zběhlost se rozlišují podle předmětů, jak je patrné z řečeného, je nutné, aby se podle různosti zla rozlišovaly druhově také bázně. Liší se pak druhově zlo trestu, jemuž se vyhýbá bázeň otrocká, a zlo viny, jemuž se Obiectum autem timoris servilis est poena; cui accidit quod bonum cui contrariatur poena ametur tanquam finis ultimus, et per consequens poena timeatur tanquam principale malum, quod contingit in non habente caritatem; vel quod ordinetur in Deum sicut in finem, et per consequens poena non timeatur tanquam principale malum, quod contingit in habente caritatem. Non enim tollitur species habitus per hoc quod eius obiectum vel finis ordinatur ad ulteriorem finem. Et ideo timor servilis secundum suam substantiam bonus est, sed servilitas eius mala est.

II-II q. 19 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Augustini intelligendum est de eo qui facit aliquid timore servili inquantum est servilis, ut scilicet non amet iustitiam, sed solum timeat poenam.

II-II q. 19 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod timor servilis secundum suam substantiam non oritur ex tumore. Sed eius servilitas ex tumore nascitur, inquantum scilicet homo affectum suum non vult subiicere iugo iustitiae per amorem.

II-II q. 19 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod amor mercenarius dicitur qui Deum diligit propter bona temporalia. Quod secundum se caritati contrariatur. Et ideo amor mercenarius semper est malus. Sed timor servilis secundum suam substantiam non importat nisi timorem poenae, sive timeatur ut principale malum, sive non timeatur ut malum principale.

5. Utrum sit idem in substantia cum filiali.

II-II q. 19 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali. Ita enim videtur se habere timor filialis ad servilem sicut fides formata ad informem, quorum unum est cum peccato mortali, aliud vero non. Sed eadem secundum substantiam est fides formata et informis. Ergo etiam idem est secundum substantiam timor servilis et filialis.

II-II q. 19 a. 5 arg. 2

Praeterea, habitus diversificantur secundum obiecta. Sed idem est obiectum timoris servilis et filialis, quia utroque timore timetur Deus. Ergo idem est secundum substantiam timor servilis et timor filialis.

II-II q. 19 a. 5 arg. 3

Praeterea, sicut homo sperat frui Deo et etiam ab eo beneficia obtinere, ita etiam timet separari a Deo et poenas ab eo pati. Sed eadem est spes qua speramus frui Deo et qua speramus alia beneficia obtinere ab eo, ut dictum est. Ergo etiam idem est timor filialis, quo timemus separationem a Deo, et timor servilis, quo timemus ab eo puniri.

II-II q. 19 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, super Prim. Canonic. Ioan., dicit esse duos timores, unum servilem, et alium filialem vel castum.

II-II q. 19 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod proprie obiectum timoris est malum. Et quia actus et habitus distinguuntur secundum obiecta, ut ex dictis patet, necesse est quod secundum diversitatem malorum etiam timores specie differant. vyhýbá bázeň synovská, jak je patrné ze svrchu řečeného. Pročež jest jasné, že bázeň otrocká a synovská nejsou totéž podle podstaty, nýbrž se liší druhově.

K prvnímu se tedy musí říci, že víra utvářená a netvárná se neliší podle předmětu, neboť obojí víra i věří Bohu i věří Boha; ale liší se pouze něčím vnějším, totiž podle přítomnosti a nepřítomnosti lásky. A tudíž se neliší podle podstaty. Ale bázeň otrocká a synovská se liší podle předmětů. A tudíž není podobného důvodu.

K druhému se musí říci, že bázeň otrocká a bázeň synovská nemají týž poměr k Bohu, neboť bázeň otrocká přihlíží k Bohu jako počátku, uvalujícímu tresty, bázeň pak synovská přihlíží k Bohu ne jako činnému počátku viny, nýbrž spíše jako ke konci, od něhož se bojí odloučení vinou. A tudíž z tohoto předmětu, jímž jest Bůh, nedosahují druhové totožnosti. Protože také přírodní pohyby podle vztahu k nějakému konci se druhově různí; není totiž druhově týž pohyb, jenž jest od bělosti, a jenž jest k bělosti.

K třetímu se musí říci, že naděje přihlíží k Bohu jakožto počátku, jak vzhledem k požívání božskému, tak vzhledem k jakémukoli druhému dobrodiní. Ne však tak jest o bázni. A tudíž není podobného důvodu.

XIX.6. Zda bázeň otrocká zůstává s láskou.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že bázeň otrocká nezůstává s láskou. Neboť praví Augustin, K Prv. kanon. Jan., že "když počala přebývati láska, zahání se bázeň, jež jí připravila místo".

Mimo to "láska Boží se rozlévá v našich srdcích skrze Ducha Svatého, jenž nám byl dán", jak se praví Řím. 5. Ale "kde Duch Páně, tam svoboda", jak máme II. Kor. 3. Poněvadž tedy svoboda vylučuje otroctví, zdá se, že bázeň otrocká se vypuzuje příchodem lásky.

Mimo to bázeň otrocká má příčinu v lásce k sobě, pokud trest zmenšuje vlastní dobro. Ale láska k Bohu vyhání lásku k sobě, neboť působí pohrdání sebou samým, jak je patrné z autority Augustinovy, XIV. O Městě Božím, že "láska k Bohu až k pohrdání sebou tvoří město Boží". Tedy se zdá, že příchodem lásky se ničí otrocká bázeň.

Avšak proti jest, že bázeň otrocká jest dar Ducha Svatého, jak bylo řečeno svrchu. Ale dary Ducha Svatého se neničí příchodem lásky, jíž Duch Svatý v nás přebývá. Tedy příchodem lásky se neničí bázeň otrocká.

Odpovídám: Musí se říci, že bázeň otrocká má příčinu v lásce k sobě, protože je bázní trestu, jenž jest pohromou vlastního dobra. Pročež tím způsobem bázeň trestu může státi s láskou, jako i láska k sobě; neboť téhož rázu jest, že člověk touží po svém dobru a že se bojí býti ho zbaven. Milování sebe pak se může míti trojmo k lásce. Neboť Differunt autem specie malum poenae, quod refugit timor servilis, et malum culpae, quod refugit timor filialis, ut ex supradictis patet. Unde manifestum est quod timor servilis et filialis non sunt idem secundum substantiam, sed differunt specie.

II-II q. 19 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod fides formata et informis non differunt secundum obiectum, utraque enim fides et credit Deo et credit Deum, sed differunt solum per aliquod extrinsecum, scilicet secundum praesentiam et absentiam caritatis. Et ideo non differunt secundum substantiam. Sed timor servilis et filialis differunt secundum obiecta. Et ideo non est similis ratio.

II-II q. 19 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod timor servilis et timor filialis non habent eandem habitudinem ad Deum, nam timor servilis respicit Deum sicut principium inflictivum poenarum; timor autem filialis respicit Deum non sicut principium activum culpae, sed potius sicut terminum a quo refugit separari per culpam. Et ideo ex hoc obiecto quod est Deus non consequuntur identitatem speciei. Quia etiam motus naturales secundum habitudinem ad aliquem terminum specie diversificantur, non enim est idem motus specie qui est ab albedine et qui est ad albedinem.

II-II q. 19 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod spes respicit Deum sicut principium tam respectu fruitionis divinae quam respectu cuiuscumque alterius beneficii. Non sic autem est de timore. Et ideo non est similis ratio.

6. Utrum adveniente caritate excludatur timor servilis.

II-II q. 19 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod timor servilis non remaneat cum caritate. Dicit enim Augustinus, super Prim. Canonic. Ioan., quod *cum coeperit caritas habitare, pellitur timor, qui ei praeparavit locum.*

II-II q. 19 a. 6 arg. 2

Praeterea, caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis, ut dicitur Rom. V. *Sed ubi spiritus domini, ibi libertas*, ut habetur II ad Cor. III. Cum ergo libertas excludat servitutem, videtur quod timor servilis expellatur caritate adveniente.

II-II q. 19 a. 6 arg. 3

Praeterea, timor servilis ex amore sui causatur, inquantum poena diminuit proprium bonum. Sed amor Dei expellit amorem sui, facit enim contemnere seipsum, ut patet ex auctoritate Augustini, XIV de Civ. Dei, quod *amor Dei usque ad contemptum sui facit civitatem Dei*. Ergo videtur quod veniente caritate timor servilis tollatur.

II-II q. 19 a. 6 s. c.

Sed contra est quod timor servilis est donum spiritus sancti, ut supra dictum est. Sed dona spiritus sancti non tolluntur adveniente caritate, per quam spiritus sanctus in nobis habitat. Ergo veniente caritate non tollitur timor servilis.

II-II q. 19 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod timor servilis ex amore sui causatur, quia est timor poenae, quae est detrimentum proprii boni. Unde hoc modo timor poenae potest stare cum caritate sicut et amor sui, eiusdem enim rationis est quod homo cupiat bonum suum et quod timeat eo privari. Amor

jedním způsobem se příčí lásce, pokud totiž někdo v milování vlastního dobra stanoví cíl. Jiným pak způsobem je obsaženo v lásce, pokud se člověk miluje pro Boha a v Bohu. Třetím způsobem se sice liší od lásky, ale nepříčí se lásce, třebas když někdo miluje sice sebe sama podle povahy vlastního dobra, ale tak, že v tomto vlastním dobru nestanoví cíl; jako také i k bližnímu může býti nějaké milování jiného druhu mimo milování lásky, jež se zakládá v Bohu, když bližní jest milován buď z důvodu pokrevenství nebo nějaké jiné podmínky lidské, kterou však lze vztahovati k lásce.

Tak tudíž i bázeň před trestem je obsažena jedním způsobem v lásce, neboť býti odloučen od Boha je nějaký trest, před nímž láska zvláště prchá. Pročež to patří k bázni čisté. - Jiným pak způsobem se protiví lásce, pokud někdo prchá před trestem protivným svému přirozenému dobru jako před hlavním zlem, protivným dobru, jež jest milováno jako cíl. A tak bázeň z trestu není s láskou. - Jiným způsobem se bázeň z trestu sice různí podle podstaty od bázně čisté, protože totiž se člověk bojí trestného zla ne z důvodu odloučení od Boha, nýbrž pokud je škodlivé vlastnímu dobru; přece však se v onom dobru nestanoví jeho cíl, pročež ani ono zlo není obávané jako hlavní zlo. A taková bázeň z trestu může býti s láskou. Ale té bázni z trestu se neříká otrocká, leč když trest jest obávaný jako hlavní zlo, jak je patrné z řečeného. A tudíž bázeň, jakožto otrocká, nezůstává s láskou, ale podstata bázně otrocké s láskou zůstati může, jako může zůstati s láskou milování sebe.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin mluví o bázni, pokud jest otrocká.

A tak také postupují jiné dva důvody.

XIX.7. Zda bázeň je počátkem moudrosti.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že bázeň není počátkem moudrosti. Neboť počátek jest něco z věci. Ale bázeň není něco z moudrosti, protože bázeň je v síle žádostivé, moudrost pak je v síle rozumové. Tedy se zdá, že bázeň není počátkem moudrosti.

Mimo to, nic není počátkem sebe sama. Ale "bázeň Boží sama je moudrost", jak se praví Job 28. Tedy se zdá, že bázeň Boží není počátkem moudrosti:

Mimo to není něčeho dřívějšího než počátek. Ale jest něco dřívějšího než bázeň, protože víra předchází bázeň. Tedy se zdá, že bázeň není počátkem moudrosti.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu: "Počátek moudrosti bázeň Páně."

Odpovídám: Musí se říci, že počátkem moudrosti se může něco nazývati dvojmo: Jedním způsobem, že jest počátkem samé moudrosti co do její bytnosti; jiným způsobem co do jejího účinku. Jako počátkem umění co do jeho bytnosti jsou zásady, z nichž umění vychází, počátkem pak umění podle jeho účinku jest, odkud začíná umění pracovati; jako kdybychom řekli, že počátkem umění stavitelského jest autem sui tripliciter se potest habere ad caritatem. Uno enim modo contrariatur caritati, secundum scilicet quod aliquis in amore proprii boni finem constituit. Alio vero modo in caritate includitur, secundum quod homo se propter Deum et in Deo diligit. Tertio modo a caritate quidem distinguitur, sed caritati non contrariatur, puta cum aliquis diligit quidem seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem, sicut etiam et ad proximum potest esse aliqua alia specialis dilectio praeter dilectionem caritatis, quae fundatur in Deo, dum proximus diligitur vel ratione consanguinitatis vel alicuius alterius conditionis humanae, quae tamen referibilis sit ad caritatem. Sic igitur et timor poenae includitur uno modo in caritate, nam separari a Deo est quaedam poena, quam caritas maxime refugit. Unde hoc pertinet ad timorem castum. Alio autem modo contrariatur caritati, secundum quod aliquis refugit poenam contrariam bono suo naturali sicut principale malum contrarium bono quod diligitur ut finis. Et sic timor poenae non est cum caritate. Alio modo timor poenae distinguitur quidem secundum substantiam a timore casto, quia scilicet homo timet malum poenale non ratione separationis a Deo, sed inquantum est nocivum proprii boni, nec tamen in illo bono constituitur eius finis, unde nec illud malum formidatur tanquam principale malum. Et talis timor poenae potest esse cum caritate. Sed iste timor poenae non dicitur esse servilis nisi quando poena formidatur sicut principale malum, ut ex dictis patet. Et ideo timor inquantum servilis non manet cum caritate, sed substantia timoris servilis cum caritate manere potest, sicut amor sui manere potest cum caritate.

II-II q. 19 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de timore inquantum servilis est.

II-II q. 19 a. 6 ad 2

Et sic etiam procedunt aliae duae rationes.

7. Utrum timor sit initium sapientiae.

II-II q. 19 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod timor non sit initium sapientiae. Initium enim est aliquid rei. Sed timor non est aliquid sapientiae, quia timor est in vi appetitiva, sapientia autem est in vi intellectiva. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiae.

II-II q. 19 a. 7 arg. 2

Praeterea, nihil est principium sui ipsius. Sed timor Dei ipse est sapientia, ut dicitur Iob XXVIII. Ergo videtur quod timor Dei non sit initium sapientiae.

II-II q. 19 a. 7 arg. 3

Praeterea, principio non est aliquid prius. Sed timore est aliquid prius, quia fides praecedit timorem. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiae.

II-II q. 19 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalm., *initium sapientiae timor domini*.

II-II q. 19 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod initium sapientiae potest aliquid dici dupliciter, uno modo, quia est initium ipsius sapientiae quantum ad eius essentiam; alio modo, quantum ad eius effectum. Sicut initium artis secundum eius essentiam sunt principia ex quibus procedit ars, initium autem artis

základ, protože tam začíná stavitel pracovati.

Ježto pak moudrost je poznáním božských, jak bude řečeno níže, jinak o ní uvažujeme my a jinak filosofově Protože totiž náš život je zařízen k božskému požívání a jest řízen podle nějakého podílu božské přirozenosti, jenž je skrze milost, moudrost podle nás nejenom přichází v úvahu, jak jest poznávající Boha, jako u filosofů, nýbrž též jak jest řídící lidský život, jenž jest řízen nejen podle pojmů lidských, nýbrž též podle pojmů božských, jak je patrné z Augustina, XII. o Troj.

Tak tudíž počátkem moudrosti podle její bytnosti jsou první zásady moudrosti, jimiž jsou články víry. A podle toho víra se nazývá počátkem moudrosti. - Ale co do účinku počátkem moudrosti jest, odkud moudrost začíná pracovati. A tímto způsobem bázeň jest počátkem moudrosti. Jinak však bázeň otrocká a jinak bázeň synovská. Neboť bázeň otrocká jest jako počátek, zevně uzpůsobující k moudrosti, pokud někdo z bázně trestu ustupuje od hříchu a tím se uschopňuje pro účinek moudrosti, podle onoho Eccli. 1: "Bázeň Páně vypuzuje hřích." Bázeň pak čistá neboli synovská jest počátkem moudrosti jako první účinek moudrosti. Poněvadž totiž patří k moudrosti, aby lidský život byl řízen podle pojmů božských, je třeba odtud vzíti počátek, aby člověk Boha ctil a se mu podroboval: tak totiž v důsledku ve všem bude zřízen podle Boha.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod ukazuje, že bázeň není počátkem moudrosti co do bytnosti moudrosti.

K druhému se musí říci, že bázeň Boží se přirovnává k celému lidskému životu, Boží moudrosti řízenému, jako kořen ke stromu; pročež se praví Eccli. 1: "Kořen moudrosti jest báti se Pána; neboť dlouhověké jsou je ji ratolesti." A tudíž jako kořeni pro silu se říká celý strom, tak se °říká, že bázeň Boží jest moudrostí.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, jiným způsobem je víra počátkem moudrosti a jiným způsobem bázeň. Pročež se praví Eccli. 25: "Bázeň Boží jest počátek lásky k němu: ale počátek víry má se k ní přiklížiti."

XIX.8. Zda bázeň začáteční se liší podle podstaty od bázně synovské.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že bázeň začáteční se liší podle podstaty od bázně synovské Neboť bázeň synovská má svou příčinu v milování. Ale bázeň začáteční je počátkem milování, podle onoho Eccli. 25: "Bázeň Páně jest počátkem lásky." Tedy bázeň začáteční je jiná než synovská.

Mimo to bázeň začáteční se bojí trestu, jenž jest předmětem bázně otrocké; a tak se zdá, že bázeň začáteční je totéž s otrockou. Ale bázeň otrocká je jiná než synovská. Tedy také bázeň začáteční je jiná podle podstaty než synovská.

Mimo to střed se liší stejným důvodem od obojího z krajů. Ale bázeň začáteční je středem mezi bázní otrockou a bázní synovskou. Tedy se liší i od synovské i od otrocké

secundum eius effectum est unde incipit ars operari; sicut si dicamus quod principium artis aedificativae est fundamentum, quia ibi incipit aedificator operari. Cum autem sapientia sit cognitio divinorum, ut infra dicetur, aliter consideratur a nobis et aliter a philosophis. Quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur et dirigitur secundum quandam participationem divinae naturae, quae est per gratiam; sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos; sed etiam ut est directiva humanae vitae, quae non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas, ut patet per Augustinum, XII de Trin. Sic igitur initium sapientiae secundum eius essentiam sunt prima principia sapientiae, quae sunt articuli fidei. Et secundum hoc fides dicitur sapientiae initium. Sed quantum ad effectum, initium sapientiae est unde sapientia incipit operari. Et hoc modo timor est initium sapientiae. Aliter tamen timor servilis, et aliter timor filialis. Timor enim servilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam, inquantum aliquis timore poenae discedit a peccato, et per hoc habilitatur ad sapientiae effectum; secundum illud Eccli. I, *timor domini expellit peccatum*. Timor autem castus vel filialis est initium sapientiae sicut primus sapientiae effectus. Cum enim ad sapientiam pertineat quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur et se ei subiiciat, sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur.

II-II q. 19 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa ostendit quod timor non est principium sapientiae quantum ad essentiam sapientiae.

II-II q. 19 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per sapientiam Dei regulatam sicut radix ad arborem, unde dicitur Eccli. I, *radix sapientiae est timere dominum, rami enim illius longaevi*. Et ideo sicut radix virtute dicitur esse tota arbor, ita timor Dei dicitur esse sapientia.

II-II q. 19 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, alio modo fides est principium sapientiae et alio modo timor. Unde dicitur Eccli. XXV, *timor Dei initium dilectionis eius, initium autem fidei agglutinandum est ei*.

8. Utrum timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali.

II-II q. 19 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod timor initialis differat secundum substantiam a timore filiali. Timor enim filialis ex dilectione causatur. Sed timor initialis est principium dilectionis, secundum illud Eccli. XXV, *timor domini initium est dilectionis*. Ergo timor initialis est alius a filiali.

II-II q. 19 a. 8 arg. 2

Praeterea, timor initialis timet poenam, quae est obiectum servilis timoris, et sic videtur quod timor initialis sit idem cum servili. Sed timor servilis est alius a filiali. Ergo etiam timor initialis est alius secundum substantiam a filiali.

II-II q. 19 a. 8 arg. 3

Praeterea, medium differt eadem ratione ab utroque extremorum. Sed timor initialis est medium inter timorem

Avšak proti jest, že dokonalé a nedokonalé nerozlišují podstatu věci. Ale bázeň začáteční. a synovská se liší podle dokonalosti a nedokonalosti lásky, jak je patrné z Augustina, k Prv. kanon. Jan. Tedy bázeň začáteční se neliší podle podstaty od synovské.

Odpovídám: Musí se říci, že bázeň začáteční se říká z toho, že je začátkem. Ale poněvadž i bázeň otrocká i bázeň synovská jsou jakýmsi způsobem začátkem moudrosti, obojí se může nějakým způsobem zváti začáteční. Ale tak se neběře začáteční, pokud se odlišuje od bázně otrocké a synovské. Ale béře se, pokud přísluší stavu začínajících, u nichž začíná jakási bázeň synovská začínáním lásky; není však v nich bázeň synovská dokonale, protože ještě nedospěli k dokonalosti lásky. A tudíž bázeň začáteční se má tím způsobem k synovské, jako láska nedokonalá k dokonalé Láska však dokonalá a nedokonalá se neliší podle bytnosti, nýbrž pouze podle stavu. A tudíž se musí říci, že také bázeň začáteční, jak se zde béře, se neliší podle bytnosti od bázně synovské.

K prvnímu se tedy musí říci, že bázeň, jež je počátkem lásky, je bázeň otrocká, "jež uvádí lásku jako jehla uvádí nit'", jak praví Augustin. - Nebo, jestli se to vztahuje k bázni začáteční, říká se, že je počátkem lásky nikoli naprostě, nýbrž co do stavu lásky dokonalé.

K druhému se musí říci, že bázeň začáteční se nebojí trestu jako vlastního předmětu, nýbrž pokud má něco připojeného z bázně otrocké. Ta podle podstaty sice zůstává s láskou po odstranění otrockosti, ale její úkon zůstává s láskou nedokonalou u toho, jenž nejenom jest hýbán k dobrému jednání z lásky k spravedlnosti, nýbrž také z bázně trestu; ale ten úkon přestává u toho, kdo má lásku dokonalou, jež "ven posílá bázeň, mající trest", jak se praví I. Jan. 4.

K třetímu se musí říci, že bázeň začáteční je prostřed mezi bázní synovskou a otrockou, ne jako mezi těmi, jež jsou jednoho rodu, nýbrž jako nedokonalé jest prostřed mezi jsoucnem dokonalým a ne jsoucnem, jak se praví v II. Metafys., jež však jest totéž podle podstaty se jsoucnem dokonalým, liší se však docela od nejsoucna.

XIX.9. Zda bázeň je darem Ducha Svatého.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že bázeň není darem Ducha Svatého. Neboť žádný dar Ducha Svatého se nepříčí ctnosti, jež je také od Ducha Svatého; jinak by byl Duch Svatý proti sobě. Ale bázeň se příčí naději, jež je ctností. Tedy bázeň není darem Ducha Svatého.

Mimo to ctnosti božské jest vlastní, že má Boha za předmět. Ale bázeň má za předmět Boha, pokud jest Bůh obávaný. Tedy bázeň není dar, nýbrž božská ctnost.

servilem et timorem filialem. Ergo differt et a filiali et a servili.

II-II q. 19 a. 8 s. c.

Sed contra est quod perfectum et imperfectum non diversificant substantiam rei. Sed timor initialis et filialis differunt secundum perfectionem et imperfectionem caritatis, ut patet per Augustinum, in Prim. Canonic. Ioan. Ergo timor initialis non differt secundum substantiam a filiali.

II-II q. 19 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod timor initialis dicitur ex eo quod est initium. Sed cum et timor servilis et timor filialis sint aliquo modo initium sapientiae, uterque potest aliquo modo initialis dici. Sed sic non accipitur initialis secundum quod distinguitur a timore servili et filiali. Sed accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor filialis per inchoationem caritatis; non tamen est in eis timor filialis perfecte, quia nondum pervenerunt ad perfectionem caritatis. Et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem, sicut caritas imperfecta ad perfectam. Caritas autem perfecta et imperfecta non differunt secundum essentiam, sed solum secundum statum. Et ideo dicendum est quod etiam timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam a timore filiali.

II-II q. 19 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod timor qui est initium dilectionis est timor servilis, qui introducit caritatem sicut seta introducit linum, ut Augustinus dicit. Vel, si hoc referatur ad timorem initialem, dicitur esse dilectionis initium non absolute, sed quantum ad statum caritatis perfectae.

II-II q. 19 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod timor initialis non timet poenam sicut proprium obiectum, sed inquantum habet aliquid de timore servili adiunctum. Qui secundum substantiam manet quidem cum caritate, servilitate remota, sed actus eius manet quidem cum caritate imperfecta in eo qui non solum movetur ad bene agendum ex amore iustitiae, sed etiam ex timore poenae; sed iste actus cessat in eo qui habet caritatem perfectam, quae foras mittit timorem habentem poenam, ut dicitur I Ioan. IV.

II-II q. 19 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod timor initialis est medium inter timorem filialem et servilem non sicut inter ea quae sunt unius generis; sed sicut imperfectum est medium inter ens perfectum et non ens, ut dicitur in II Metaphys.; quod tamen est idem secundum substantiam cum ente perfecto, differt autem totaliter a non ente.

9. Utrum timor sit donum Spiritus Sancti.

II-II q. 19 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod timor non sit donum spiritus sancti. Nullum enim donum spiritus sancti opponitur virtuti, quae etiam est a spiritu sancto, alioquin spiritus sanctus esset sibi contrarius. Sed timor opponitur spei, quae est virtus. Ergo timor non est donum spiritus sancti.

II-II q. 19 a. 9 arg. 2

Praeterea, virtutis theologicae proprium est quod Deum habeat pro obiecto. Sed timor habet Deum pro obiecto, inquantum Deus timetur. Ergo timor non est donum, sed

Mimo to bázeň následuje z lásky. Ale láska se uvádí jako nějaká božská ctnost. Tedy i bázeň je božská ctnost, patřící jaksi k témuž.

Mimo to praví Řehoř, II. Moral., že bázeň se dává proti pýše. Ale pýše se protiví ctnost pokory. Tedy také bázeň je obsažena pod ctností.

Mimo to dary jsou dokonalejší než ctnosti, neboť se dávají na pomoc ctností, jak praví Řehoř, II. Moral. Ale naděje je dokonalejší než bázeň, protože naděje přihlíží k dobru, bázeň ke zlu. Ježto tedy naděje je ctností, nesmí se říci, že bázeň je darem.

Avšak proti jest, že u Isaiáše 11 se vypočítává bázeň Páně mezi sedmi dary Ducha Svatého.

Odpovídám: Musí se říci, že mnohonásobná je bázeň, jak bylo řečeno svrchu. Bázeň pak lidská, jak praví Augustin, v knize o Milosti a Svob. Vůli, není dar Boží, neboť touto bázní Petr zapřel Krista; ale ona bázeň, o níž bylo řečeno, "Toho se bojte, jenž může duši i tělo poslati do pekla".

Podobně také bázeň otrocká se nesmí počítati mezi sedmi dary Ducha Svatého, ačkoliv jest od Ducha Svatého. Protože, jak praví Augustin v knize o Přir. a Milosti, může míti připojenou vůli hřešiti; dary Ducha Svatého však nemohou byti s vůlí hřešiti, protože nejsou bez lásky, jak bylo řečeno.

Pročež zbývá, že bázeň Boží, jež se počítá mezi sedmi dary Ducha Svatého, je bázeň synovská čili čistá. Neboť bylo řečeno svrchu, že dary Ducha Svatého jsou jakési zběhlostní dokonalosti mohutností duše, jimiž se stávají dobře hybnými od Ducha Svatého, jako mravními ctnostmi se mohutnosti žádostivé stávají dobře hybnými od rozumu. K tomu pak, aby něco bylo dobře hybným od nějakého hýbajícího, vyžaduje se nejprve, aby mu bylo poddáno bez odporu, protože z odporu pohybovaného vůči hýbajícímu se překáží pohybu. To pak činí bázeň synovská nebo-li čistá, pokud jí se Boha ostýcháme a varujeme se mu uniknouti. A tudíž bázeň synovská má jaksi první místo mezi dary Ducha Svatého při vzestupu, poslední pak při sestupu, jak praví Augustin v knize o Řeči Páně na Hoře.

K prvnímu se tedy musí říci, že bázeň synovská se neprotiví ctnosti naděje. Neboť bázní synovskou se nebojíme, že by nám chybělo, co doufáme obdržeti božskou pomocí, nýbrž bojíme se uniknouti této pomoci. A tudíž bázeň synovská a naděje spolu navzájem souvisejí a se navzájem zdokonalují.

K druhému se musí říci, že vlastní a hlavní předmět bázně jest zlo, před nímž kdo prchá. A tímto způsobem Bůh nemůže býti předmětem bázně, jak bylo řečeno svrchu. Jest však tímto způsobem předmětem naděje a jiných božských ctností. Protože ctností naděje nejenom se opíráme o božskou pomoc k dosažení jakýchkoli jiných dober, nýbrž hlavně k dosažení samého Boha, jakožto hlavního dobra. A totéž je patrné u jiných božských ctností.

virtus theologica.

II-II q. 19 a. 9 arg. 3

Praeterea, timor ex amore consequitur. Sed amor ponitur quaedam virtus theologica. Ergo etiam timor est virtus theologica, quasi ad idem pertinens.

II-II q. 19 a. 9 arg. 4

Praeterea, Gregorius dicit, II Moral., quod timor datur contra superbiam. Sed superbiae opponitur virtus humilitatis. Ergo etiam timor sub virtute comprehenditur.

II-II q. 19 a. 9 arg. 5

Praeterea, dona sunt perfectiora virtutibus, dantur enim in adiutorium virtutum, ut Gregorius dicit, II Moral. Sed spes est perfectior timore, quia spes respicit bonum, timor malum. Cum ergo spes sit virtus, non debet dici quod timor sit donum.

II-II q. 19 a. 9 s. c.

Sed contra est quod Isaiae XI timor domini enumeratur inter septem dona spiritus sancti.

II-II q. 19 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod multiplex est timor, ut supra dictum est. Timor autem humanus, ut dicit Augustinus, in libro de gratia et Lib. Arb., non est donum Dei, hoc enim timore Petrus negavit Christum, sed ille timor de quo dictum est, *illum timete qui potest animam et corpus mittere in Gehennam*. Similiter etiam timor servilis non est numerandus inter septem dona spiritus sancti, licet sit a spiritu sancto. Quia, ut Augustinus dicit, in libro de Nat. et gratia, potest habere annexam voluntatem peccandi, dona autem spiritus sancti non possunt esse cum voluntate peccandi, quia non sunt sine caritate, ut dictum est. Unde relinquitur quod timor Dei qui numeratur inter septem dona spiritus sancti est timor filialis sive castus. Dictum est enim supra quod dona spiritus sancti sunt quaedam habituales perfectiones potentiarum animae quibus redduntur bene mobiles a spiritu sancto, sicut virtutibus moralibus potentiae appetitivae redduntur bene mobiles a ratione. Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primo requiritur ut sit ei subiectum, non repugnans, quia ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus. Hoc autem facit timor filialis vel castus, inquantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere. Et ideo timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo inter dona spiritus sancti, ultimum autem descendendo; sicut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte.

II-II q. 19 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timemus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum, sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis et spes sibi invicem cohaerent et se invicem perficiunt.

II-II q. 19 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod proprium et principale obiectum timoris est malum quod quis refugit. Et per hunc modum Deus non potest esse obiectum timoris, sicut supra dictum est. Est autem per hunc modum obiectum spei et aliarum virtutum theologicarum. Quia per virtutem spei non solum innitimur divino auxilio ad adipiscendum quaecumque alia bona; sed principaliter ad adipiscendum ipsum Deum, tanquam principale bonum. Et idem patet in aliis virtutibus theologicis.

K třetímu se musí říci, že z toho, že láska je počátkem bázně, nenásleduje, že bázeň Boží není zběhlost odlišná od lásky, jež jest milováním Boha, protože milování jest počátkem všech citů, a přece různými zběhlostmi jsme zdokonalováni stran různých citů. Než proto má milování spíše povahu ctnosti než bázeň, protože milování se týká dobra, k němuž hlavně ctnost je zařízena podle vlastní povahy, jak je patrné z výše řečeného. A proto také se naděje uvádí jako ctnost. Bázeň však hlavně přihlíží ke zlu, znamenajíc útěk před ním. Pročež je něčím menším než božská ctnost.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví Eccli. 10, "počátek pýchy člověka odpadnouti od Boha", to jest nechtíti se poddati Bohu, což se protiví bázni synovské, jež se Boha ostýchá. A tak bázeň vylučuje začátek pýchy, pročež se dává proti pýše. Neplyne však z toho, že jest totéž s ctností pokory, nýbrž že jest jejím začátkem; neboť dary Ducha Svatého jsou začátky ctností rozumových a mravních, jak bylo řečeno svrchu. Ale ctnosti božské jsou počátky darů, jak jsme měli svrchu.

A z toho je patrná odpověď k pátému.

XIX.10. Zda vzrůstem lásky se zmenšuje bázeň.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že vzrůstem lásky se zmenšuje bázeň. Neboť praví Augustin, k Prv. kanon. Jan.: "Kolik roste láska, tolik se zmenšuje bázeň."

Mimo to vzrůstem naděje se zmenšuje bázeň. Ale vzrůstem lásky roste naděje, jak jsme měli svrchu. Tedy vzrůstem lásky se zmenšuje bázeň.

Mimo to láska obnáší sjednocení, bázeň však rozloučení. Ale vzrůstem sjednocení se zmenšuje rozloučení. Tedy vzrůstem milování lásky se zmenšuje bázeň.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize Osmdesátiří Otázek, že "bázeň Boží nejenom začíná; nýbrž též dokonává moudrost, to jest, která svrchovaně miluje Boha a bližního jako sebe sama."

Odpovídám: Musí se říci, že dvojí je bázeň, jak bylo řečeno; a to, jedna synovská, jíž se kdo bojí jeho urážky nebo odloučení od něho, jiná pak otrocká, jíž se kdo bojí trestu. Bázeň synovská pak nutně musí růsti vzrůstem lásky, jako účinek roste vzrůstem příčiny; neboť čím někdo někoho více miluje, tím více se bojí ho uraziti a se od něho odloučiti.

Ale bázeň otrocká, co do otrockosti, zcela se ničí příchodem lásky, zůstává však podle podstaty bázeň trestu, jak bylo řečeno. A ta bázeň se zmenšuje vzrůstem lásky, zvláště co do úkonu, protože, čím více někdo miluje Boha, tím méně se bojí trestu. A to, nejprve protože méně dbá vlastního dobra, jemuž se příčí trest. Za druhé protože pevněji přilna, více důvěřuje v odměnu, a v důsledku se méně bojí trestu.

II-II q. 19 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod amor est principium timoris non sequitur quod timor Dei non sit habitus distinctus a caritate, quae est amor Dei, quia amor est principium omnium affectionum, et tamen in diversis habitibus perficimur circa diversas affectiones. Ideo tamen amor magis habet rationem virtutis quam timor, quia amor respicit bonum, ad quod principaliter virtus ordinatur secundum propriam rationem, ut ex supradictis patet. Et propter hoc etiam spes ponitur virtus. Timor autem principaliter respicit malum, cuius fugam importat. Unde est aliquid minus virtute theologica.

II-II q. 19 a. 9 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut dicitur Eccli. X, *initium superbiae hominis apostatare a Deo*, hoc est nolle subdi Deo, quod opponitur timori filiali, qui Deum reveretur. Et sic timor excludit principium superbiae, propter quod datur contra superbiam. Nec tamen sequitur quod sit idem cum virtute humilitatis, sed quod sit principium eius, dona enim spiritus sancti sunt principia virtutum intellectualium et moralium, ut supra dictum est. Sed virtutes theologicae sunt principia donorum, ut supra habitum est.

II-II q. 19 a. 9 ad 5

Unde patet responsio ad quintum.

10. Utrum trestat crescente caritate.

II-II q. 19 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod crescente caritate diminuatur timor. Dicit enim Augustinus, super Prim. Canonic. Ioan., *quantum caritas crescit, tantum timor decrescit*.

II-II q. 19 a. 10 arg. 2

Praeterea, crescente spe diminuitur timor. Sed crescente caritate crescit spes, ut supra habitum est. Ergo crescente caritate diminuitur timor.

II-II q. 19 a. 10 arg. 3

Praeterea, amor importat unionem, timor autem separationem. Sed crescente unione diminuitur separatio. Ergo crescente amore caritatis diminuitur timor.

II-II q. 19 a. 10 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *Dei timor non solum inchoat, sed etiam perficit sapientiam, idest quae summe diligit Deum et proximum tanquam seipsum*.

II-II q. 19 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod duplex est timor Dei, sicut dictum est, unus quidem filialis, quo quis timet offensam ipsius vel separationem ab ipso; alius autem servilis, quo quis timet poenam. Timor autem filialis necesse est quod crescat crescente caritate, sicut effectus crescit crescente causa, quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere et ab eo separari. Sed timor servilis, quantum ad servilitatem, totaliter tollitur caritate adveniente, remanet tamen secundum substantiam timor poenae, ut dictum est. Et iste timor diminuitur caritate crescente, maxime quantum ad actum, quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet poenam. Primo quidem, quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur poena. Secundo, quia firmius inhaerens magis confidit de praemio, et per consequens minus timet de

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin mluví o bázni trestu.

K druhému se musí říci, že bázeň trestu je ta, jež se umenšuje vzrůstem naděje. Ale jejím vzrůstem roste bázeň synovská, protože čím jistěji někdo očekává dosažení nějakého dobra pomocí druhého, tím více se bojí ho uraziti nebo se od něho odloučiti.

K třetímu se musí říci, že bázeň synovská nepřináší rozloučení, nýbrž spíše podrobení jemu; rozloučení pak s tím podrobením se vyhýbá. Ale jakýmsi způsobem přináší odloučení tím, že se neopovažuje se mu rovnati, nýbrž se mu podrobuje. A to odloučení se také nalézá v lásce, pokud miluje Boha nad sebe a nade všecko. Pročež zvětšené milování lásky nezmenšuje úcty bázně, nýbrž rozmnožuje.

XIX.11. Zda bázeň zůstává ve vlasti.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že bázeň nezůstává ve vlasti. Praví se totiž Přísl. I: "Nadbytku bude požívati, když bude odklizena bázeň zlých." Což se rozumí o člověku, požívajícím již moudrosti ve věčné blaženosti. Ale každá bázeň jest něčeho zlého, protože zlo jest předmětem bázně, jak bylo svrchu řečeno. Tedy ve vlasti nebude žádné bázně.

Mimo to lidé ve vlasti budou s Bohem shodní, podle onoho I. Jan: 3: "Až se zjeví, budeme jemu podobni." Ale Bůh se ničeho neobává. Tedy lidé ve vlasti nebudou míti žádné bázně.

Mimo to naděje jest dokonalejší nežli bázeň, protože naděje je vzhledem k dobru, bázeň vzhledem ke zlu. Ale naděje nebude ve vlasti. Tedy ani bázeň nebude ve vlasti.

Avšak proti jest, co se praví v Žalm.: "Bázeň Boží svatá zůstává na věky."

Odpovídám: Musí se říci, že bázeň otrocká, čili bázeň strachu, nebude žádným způsobem ve vlasti; taková bázeň je totiž vyloučena bezpečností věčné blaženosti, jež jest v pojmu samé blaženosti, jak bylo svrchu řečeno. Ale bázeň synovská, jako roste vzrůstem lásky, tak se stane dokonalou láskou. Pročež ve vlasti nebude míti zcela týž úkon, jejž má nyní.

Na zřejmost toho se musí věděti, že vlastním předmětem bázně jest možné zlo, jako vlastním předmětem naděje jest možné dobro. A ježto pohyb bázně jest jaksi útěk, bázeň obnáší útěk před možným obtížným zlem: malá totiž zla neuvádějí v bázeň. Jako pak dobrem každého jest, aby stálo ve svém řádě, tak zlem jest každému, aby opustilo svůj řád. Řádem pak rozumového stvoření jest, aby bylo pod Bohem a nad ostatními tvory. Proto, jako je zlem rozumového stvoření, aby se poddalo láskou nižšímu tvoru, tak je také jeho zlem, jestliže se Bohu nepodrobí, nýbrž opovážlivě naň útočí a jím pohrdá. Toto pak zlo je možné rozumovému tvoru, uváženému podle jeho přirozenosti pro přirozenou obojakost svobodné vůle; ale u blažených se stává nemožným skrze dokonalost slávy. Bude tedy ve vlasti útěk

poena.

II-II q. 19 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de timore poenae.

II-II q. 19 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod timor poenae est qui diminuitur crescente spe. Sed ea crescente crescit timor filialis, quia quanto aliquis certius expectat alicuius boni consecutionem per auxilium alterius, tanto magis veretur eum offendere vel ab eo separari.

II-II q. 19 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod timor filialis non importat separationem sed magis subiectionem ad ipsum, separationem autem refugit a subiectione ipsius. Sed quodammodo separationem importat per hoc quod non praesumit se ei adaequare, sed ei se subiicit. Quae etiam separatio invenitur in caritate, inquantum diligit Deum supra se et supra omnia. Unde amor caritatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget.

11. Utrum timor maneat in patria.

II-II q. 19 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod timor non remaneat in patria. Dicitur enim Prov. I, *abundantia perfruetur, timore malorum sublato*, quod intelligitur de homine iam sapientia perfruente in beatitudine aeterna. Sed omnis timor est alicuius mali, quia malum est obiectum timoris, ut supra dictum est. Ergo nullus timor erit in patria.

II-II q. 19 a. 11 arg. 2

Praeterea, homines in patria erunt Deo conformes, secundum illud I Ioan. III, *cum apparuerit, similes ei erimus*. Sed Deus nihil timet. Ergo homines in patria non habebunt aliquem timorem.

II-II q. 19 a. 11 arg. 3

Praeterea, spes est perfectior quam timor, quia spes est respectu boni, timor respectu mali. Sed spes non erit in patria. Ergo nec timor erit in patria.

II-II q. 19 a. 11 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalm., *timor domini sanctus permanet in saeculum*.

II-II q. 19 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod timor servilis, sive timor poenae, nullo modo erit in patria, excluditur enim talis timor per securitatem aeternae beatitudinis, quae est de ipsius beatitudinis ratione, sicut supra dictum est. Timor autem filialis, sicut augetur augmentata caritate, ita caritate perfecta perficietur. Unde non habebit in patria omnino eundem actum quem habet modo. Ad cuius evidentiam sciendum est quod proprium obiectum timoris est malum possibile, sicut proprium obiectum spei est bonum possibile. Et cum motus timoris sit quasi fugae, importat timor fugam mali ardui possibilis, parva enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum uniuscuiusque est ut in suo ordine consistat, ita malum uniuscuiusque est ut suum ordinem deserat. Ordo autem creaturae rationalis est ut sit sub Deo et supra ceteras creaturas. Unde sicut malum creaturae rationalis est ut subdat se creaturae inferiori per amorem, ita etiam malum eius est si non Deo se subiiciat, sed in ipsum praesumptuose insiliat vel contemnat. Hoc autem malum creaturae rationali secundum suam naturam consideratae possibile est, propter naturalem

před tímto zlem, jímž jest nepodrobiti se Bohu, jakožto možný přirozenosti, ale nemožný blaženosti. Ale na cestě jest útěk před tímto zlem jakožto naprosto možný.

A proto Řehoř, v XVII. Moral., praví, vykládaje ono Job. 26 ‚Sloupy nebe se zachvívají a otřásají na jeho pokyn': "Samy," dí, "mocnosti nebeské, které naň bez ustání patří, v samém nazírání se zachvívají. Ale to chvění, aby jim nebylo trestem, není z bázně, nýbrž z obdivu": protože totiž se podivují Bohu, jakožto jsoucímu nad nimi a jim nepochopitelnému. - Také Augustin, v XIV. O Městě Božím, tím způsobem stanoví ve vlasti bázeň, ačkoli to nechává v pochybnosti. Praví: "Bázeň ona čistá, zůstávající na věky věkův, bude-li v budoucím věku, nebude bázní odstrašující od zla, které se může přihoditi, nýbrž udržující v dobrém, kterého nelze ztratiti. Kde totiž je neměnná láska dosaženého dobra, zajisté, smí-li se říci, bezpečná jest bázeň varování se zla. Jménem totiž čisté bázně byla označena ona vůle, kterou nutně budeme nechtíti hřích, a ne s obavou ze slabosti, abychom snad nehřešili, nýbrž s pokojností lásky se budeme varovati hříchu. Nebo, nebude-li tam možná bázeň žádného rodu, snad bázeň byla nazvána trvající na věky věkův tak, že to zůstane, kam bázeň sama přivádí."

K prvnímu se tedy musí říci, že v uvedené autoritě se od blažených vylučuje bázeň, mající obavy, ostražitá před zlem; ne však bázeň bezpečná, jak praví Augustin.

K druhému se musí říci, že, jak praví Diviš, IX. hl. O Bož. Jmén., "táž jsou Bohu podobná i nepodobná: a to podle nahodilého napodobení nenapodobitelného", to jest, pokud podle své možnosti napodobují Boha, jenž není dokonale napodobitelný; "to pak proto, že učiněná mají velmi málo od příčiny, v nekonečných a neporovnatelných mírách se odchylujíce". Proto není třeba, jestliže Bohu nepřísluší bázeň, protože nemá vyššího, jemuž by byl podroben, aby proto nepříslušela blaženým, jejichž blaženost záleží v dokonalém podrobení Bohu.

K třetímu se musí říci, že naděje obnáší nějaký nedostatek, totiž budoucnost blaženosti, jenž se odklidí její přítomností. Ale bázeň obnáší přirozený nedostatek tvora, pokud je nekonečně daleko od Boha, což zůstane i ve vlasti. A proto bázeň nebude zcela vyprázdněna.

XIX.12. Zda chudoba ducha jest blahoslavenství odpovídající daru bázně.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že chudoba ducha není blahoslavenství odpovídající daru bázně Neboť bázeň jest začátkem duchovního života; jak je patrné z řečeného. Ale chudoba patří k dokonalosti duchovního života, podle onoho Mat. 19: "Chceš-li býti dokonalým, jdi a prodej vše, co máš, a dej chudým." Tedy chudoba ducha neodpovídá daru bázně

Mimo to v Žalm. se praví: "Zbodni tělo mé svou bázní": z čehož se zdá, že k bázni patří potlačovati tělo. Ale zdá se, že k potlačování těla nejvíce patří blahoslavenství lkání.

liberi arbitrii flexibilitatem, sed in beatis fit non possibile per gloriae perfectionem. Fuga igitur huius mali quod est Deo non subiici, ut possibilis naturae, impossibilis autem beatitudini, erit in patria. In via autem est fuga huius mali ut omnino possibilis. Et ideo Gregorius dicit, XVII Moral., exponens illud Iob XXVI, *columnae caeli contremiscunt et pavent ad nutum eius, ipsae, inquit, virtutes caelestium, quae hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt. Sed idem tremor, ne eis poenalis sit, non timoris est sed admirationis*, quia scilicet admirantur Deum ut supra se existentem et eis incomprehensibilem. Augustinus etiam, in XIV de Civ. Dei, hoc modo ponit timorem in patria, quamvis hoc sub dubio derelinquat. *Timor, inquit, ille castus permanens in saeculum saeculi, si erit in futuro saeculo, non erit timor exterrens a malo quod accidere potest; sed tenens in bono quod amitti non potest. Ubi enim boni adepti amor immutabilis est, profecto, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est qua nos necesse erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis ne forte peccemus, sed tranquillitate caritatis cavere peccatum. Aut, si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortasse timor in saeculum saeculi dictus est permanens, quia id permanebit quo timor ipse perducit*.

II-II q. 19 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in auctoritate praedicta excluditur a beatis timor sollicitudinem habens, de malo praecavens, non autem timor securus, ut Augustinus dicit.

II-II q. 19 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Dionysius, IX cap. de Div. Nom., *eadem et similia sunt Deo et dissimilia, hoc quidem secundum contingentem non imitabilis imitationem*, idest inquantum secundum suum posse imitantur Deum, qui non est perfecte imitabilis; *hoc autem secundum hoc quod causata minus habent a causa, infinitis mensuris et incomparabilibus deficientia*. Unde non oportet quod, si Deo non convenit timor, quia non habet superiorem cui subiiciatur, quod propter hoc non conveniat beatis, quorum beatitudo consistit in perfecta subiectione ad Deum.

II-II q. 19 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod spes importat quendam defectum, scilicet futuritionem beatitudinis, quae tollitur per eius praesentiam. Sed timor importat defectum naturalem creaturae, secundum quod in infinitum distat a Deo, quod etiam in patria remanebit. Et ideo timor non evacuabitur totaliter.

12. Quid respondeat ei in beatitudinibus etfructibus.

II-II q. 19 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod paupertas spiritus non sit beatitudo respondens dono timoris. Timor enim est initium spiritualis vitae, ut ex dictis patet. Sed paupertas pertinet ad perfectionem vitae spiritualis, secundum illud Matth. XIX, *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus*. Ergo paupertas spiritus non respondet dono timoris.

II-II q. 19 a. 12 arg. 2

Praeterea, in Psalm. dicitur, *confige timore tuo carnes meas*, ex quo videtur quod ad timorem pertineat carnem

Tedy blahoslavenství Tkání spíše odpovídá daru bázně, nežli blahoslavenství chudoby.

Mimo to dar bázně odpovídá ctnosti naděje, jak bylo řečeno. Ale zdá se, že naději nejvíce odpovídá poslední blahoslavenství, jímž jest, "Blahoslavení pokojní, neboť budou slouti syny Božími": protože, jak se praví Řím. 5: "Chlubíme se v naději slávy synů Božích." Tedy ono blahoslavenství spíše odpovídá daru bázně než chudoba ducha.

Mimo to bylo svrchu řečeno, že blahoslavenstvím odpovídají plody. Ale v plodech se nenalézá nic odpovídajícího daru bázně Tedy také ani v blahoslavenstvích mu nic neodpovídá.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O Řeči Páně na hoře: "Bázeň Boží přísluší pokorným, o nichž se praví: Blahoslavení chudí duchem."

Odpovídám: Musí se říci, že bázni odpovídá vlastně chudoba ducha. Ježto totiž k synovské bázni patří vzdávati Bohu úctu a býti mu poddán, to, co následuje z takového podrobení, patří k daru bázně Tím však, že se někdo Bohu podrobí, přestává hledati zvelebení v sobě nebo v něčem jiném než v Bohu: neboť by to odporovalo dokonalému podrobení Bohu. Proto se praví v Žalmu: "Tito na vozech a tito na koních, my však budeme vzývati ve jménu Boha svého." A proto z toho, že se někdo dokonale Boha bojí, důsledkem jest, že nehledá zvelebení v sobě samém skrze pýchu; ani též nehledá zvelebení v zevnějších dobrech, totiž v poctách a bohatství; a obojí z toho patří k chudobě ducha, pokud se chudobou ducha může rozuměti buď zničení nadutého a pyšného ducha, jak vykládá Augustin, nebo také odvržení časných věcí, které se děje duchem, to jest vlastní vůlí skrze vnuknutí Ducha Svatého, jak vykládají Ambrož a Jeronym.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ježto blahoslavenství jest úkonem ctnosti dokonalé, všechna blahoslavenství patří k dokonalosti duchovního života. A v té dokonalosti počátkem se zdá, aby tíhnoucí k dokonalému podílu na duchovních dobrech, pohrdal pozemskými dobry, jakož i bázeň má první místo v darech. Ale dokonalost nespočívá v samém opuštění časných, nýbrž je to cesta k dokonalosti. Ale bázeň synovská, jíž odpovídá blahoslavenství chudoby, je také s dokonalostí moudrosti, jak bylo svrchu řečeno.

K druhému se musí říci, že podrobení Bohu, které činí bázeň synovská, přiměji odporuje nenáležité velebení člověka buď v sobě samém, nebo v jiných věcech, než zevnější potěšení. To pak odporuje bázni v důsledku: protože kdo Boha ctí a jemu se podrobuje, nemá potěšení v jiných než Bůh. Ale přece potěšení nepatří k rázu obtížného, k němuž přihlíží bázeň, jako velebení. A proto blahoslavenství chudoby přímo odpovídá bázni, kdežto blahoslavenství Tkání v důsledku.

K třetímu se musí říci, že naděje obnáší pohyb podle poměru ke konci, k němuž se tíhne: ale bázeň obnáší spíše reprimere. Sed ad repressionem carnis maxime videtur pertinere beatitudo luctus. Ergo beatitudo luctus magis respondet dono timoris quam beatitudo paupertatis.

II-II q. 19 a. 12 arg. 3

Praeterea, donum timoris respondet virtuti spei, sicut dictum est. Sed spei maxime videtur respondere beatitudo ultima, quae est, *beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*, quia, ut dicitur Rom. V, *gloriamur in spe gloriae filiorum Dei*. Ergo illa beatitudo magis respondet dono timoris quam paupertas spiritus.

II-II q. 19 a. 12 arg. 4

Praeterea, supra dictum est quod beatitudinibus respondent fructus. Sed nihil in fructibus invenitur respondere dono timoris. Ergo etiam neque in beatitudinibus aliquid ei respondet.

II-II q. 19 a. 12 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in Mont., *timor Dei congruit humilibus, de quibus dicitur, beati pauperes spiritu*.

II-II q. 19 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod timori proprie respondet paupertas spiritus. Cum enim ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere et ei subditum esse, id quod ex huiusmodi subiectione consequitur pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem quod aliquis Deo se subiicit, desinit quaerere in seipso vel in aliquo alio magnificari nisi in Deo, hoc enim repugnaret perfectae subiectioni ad Deum. Unde dicitur in Psalm., *hi in curribus et hi in equis, nos autem in nomine Dei nostri invocabimus*. Et ideo ex hoc quod aliquis perfecte timet Deum, consequens est quod non quaerat magnificari in seipso per superbiam; neque etiam quaerat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus et divitiis; quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest vel exinanitio inflati et superbi spiritus, ut Augustinus exponit; vel etiam abiectio temporalium rerum quae fit spiritu, idest propria voluntate per instinctum spiritus sancti, ut Ambrosius et Hieronymus exponunt.

II-II q. 19 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum beatitudo sit actus virtutis perfectae, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitae pertinent. In qua quidem perfectione principium esse videtur ut tendens ad perfectam spiritualium bonorum participationem terrena bona contemnat, sicut etiam timor primum locum habet in donis. Non autem consistit perfectio in ipsa temporalium desertione, sed haec est via ad perfectionem. Timor autem filialis, cui respondet beatitudo paupertatis, etiam est cum perfectione sapientiae, ut supra dictum est.

II-II q. 19 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod directius opponitur subiectioni ad Deum, quam facit timor filialis, indebita magnificatio hominis vel in seipso vel in aliis rebus quam delectatio extranea. Quae tamen opponitur timori ex consequenti, quia qui Deum reveretur et ei subiicitur, non delectatur in aliis a Deo. Sed tamen delectatio non pertinet ad rationem ardui, quam respicit timor, sicut magnificatio. Et ideo directe beatitudo paupertatis respondet timori, beatitudo autem luctus ex consequenti.

II-II q. 19 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod spes importat motum secundum

pohyb podle poměru k ústupu od konce. A proto poslední blahoslavenství, jež jest koncem duchovní dokonalosti, vhodně odpovídá naději na způsob posledního předmětu: ale první blahoslavenství, jež jest skrze ústup od zevnějších věcí, bránících božskému podrobení, vhodně odpovídá bázni.

Ke čtvrtému se musí říci, že v plodech, to, co patří k mírnému užívání nebo k zdrženlivosti od věcí časných, zdá se vhodné pro dar bázně; jako skromnost, zdrženlivost a čistota.

XX. O zoufalství.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o neřestech protilehlých. A nejprve o zoufalství; za druhé o opovážlivosti.

O prvním jsou čtyři otázky.

1. Zda zoufalství jest hříchem.
2. Zda může býti bez nevěry.
3. Zda jest největší z hříchů.
4. Zda pochází z vlažnosti.

XX.1. Zda zoufalství jest hříchem.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že zoufalství není hříchem. Neboť každý hřích má obrácení k proměnnému dobru s odvrácením od neproměnného dobra, jak je patrné z Augustina, v I. O Svob. Vůli. Ale zoufalství nemá obrácení k proměnnému dobru. Tedy není hříchem.

Mimo to, ono, co pochází z dobrého kořene, nezdá se býti hříchem; protože "nemůže dobrý strom činiti špatného ovoce", jak se praví Mat. 7. Ale zoufalství se zdá vycházeti z dobrého kořene, totiž z bázně Boží nebo z hrůzy nad velikostí vlastních hříchů. Tedy zoufalství není hříchem.

Mimo to, kdyby zoufalství bylo hříchem, bylo by v zavržených hříchem, že zoufají. Ale to se jim nepřičítá za vinu, nýbrž spíše k zavržení. Tedy se ani poutníkům nepřičítá za vinu. A tak zoufalství není hříchem.

Avšak proti, ono, skrze něž jsou lidé přiváděni ke hříchu, zdá se býti nejen hříchem, nýbrž původem hříchů. Ale zoufalství je takové: praví totiž Apoštol o některých, Efes. 4: Kteříž zoufajíce, sebe odevzdali nestydatosti na konání veškeré nečistoty a lakomství. "Tedy zoufalství nejen jest hříchem, nýbrž jiných hříchů původem.

Odpovídám: Musí se říci, že podle Filosofa, v VI. Ethic., to, co jest v rozumu klad nebo zápor, to jest v žádosti sledování a prchání; a co jest v rozumu pravdivo nebo nesprávno, jest v žádosti dobro a zlo. A proto každý pohyb žádosti, souladně se mající s pravdivým rozumem, o sobě jest dobrý; každý pak pohyb rozumu, souladně se mající s rozumem nesprávným, o sobě jest špatný a hříchem. O

habitudinem ad terminum ad quem tenditur, sed timor importat magis motum secundum habitudinem recessus a termino. Et ideo ultima beatitudo, quae est spiritualis perfectionis terminus, congrue respondet spei per modum obiecti ultimi, sed prima beatitudo, quae est per recessum a rebus exterioribus impedientibus divinam subiectionem, congrue respondet timori.

II-II q. 19 a. 12 ad 4

Ad quartum dicendum quod in fructibus illa quae pertinent ad moderatum usum vel abstinentiam a rebus temporalibus, videntur dono timoris convenire, sicut modestia, continentia et castitas.

20. De spe quantum ad vitia opposit : et primo de desperatione.

Prooemium

II-II q. 20 pr.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis. Et primo, de desperatione; secundo, de praesumptione. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum desperatio sit peccatum. Secundo, utrum possit esse sine infidelitate. Tertio, utrum sit maximum peccatorum. Quarto, utrum oriatur ex acedia.

1. Utrum desperatio sit peccatum.

II-II q. 20 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit peccatum. Omne enim peccatum habet conversionem ad commutabile bonum cum aversione ab incommutabili bono; ut patet per Augustinum, in Lib. de Lib. Arb. Sed desperatio non habet conversionem ad commutabile bonum. Ergo non est peccatum.

II-II q. 20 a. 1 arg. 2

Praeterea, illud quod oritur ex bona radice non videtur esse peccatum, quia *non potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth. VII. Sed desperatio videtur procedere ex bona radice, scilicet ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum. Ergo desperatio non est peccatum.

II-II q. 20 a. 1 arg. 3

Praeterea, si desperatio esset peccatum, in damnatis esset peccatum quod desperant. Sed hoc non imputatur eis ad culpam, sed magis ad damnationem. Ergo neque viatoribus imputatur ad culpam. Et ita desperatio non est peccatum.

II-II q. 20 a. 1 s. c.

Sed contra, illud per quod homines in peccata inducuntur videtur esse non solum peccatum, sed principium peccatorum. Sed desperatio est huiusmodi, dicit enim apostolus de quibusdam, ad Ephes. IV, *qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae in operationem omnis immunditiae et avaritiae*. Ergo desperatio non solum est peccatum, sed aliorum peccatorum principium.

II-II q. 20 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod secundum philosophum, in VI Ethic., id quod est in intellectu affirmatio vel negatio est in appetitu prosecutio et fuga, et quod est in intellectu verum vel falsum est in appetitu bonum et malum. Et ideo omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero, est secundum se bonus, omnis autem motus appetitivus

Bohu pak pravé mínění rozumu jest, že od něho přichází lidem spása a dává se odpuštění hříšníkům, podle onoho Ezech. 18: "Nechci smrti hříšníka, nýbrž aby se obrátil a žil." Nesprávná pak domněnka jest, že kajícímu hříšníku odpírá odpuštění, nebo že hříšníků k sobě neobrací skrze milost ospravedlňující. A proto, jako pohyb naděje, souladně se mající k pravdivému mínění, jest chvalný a ctnostný, tak protilehlý pohyb zoufalství, jenž se má souladně s míněním nesprávným o Bohu, jest neřestný a hříchem.

K prvnímu se tedy musí říci, že v každém smrtelném hříchu jest nějak odvrácení od neproměnného dobra a obrácení k dobru proměnnému, ale jinak a jinak. Neboť v odvrácení od neproměnného dobra hlavně záleží hříchy, jež jsou proti ctnostem božským, jako nenávist Boha, zoufalství a nevěra, protože božské ctnosti mají Boha za předmět: v důsledku pak obnášejí obrácení k proměnnému dobru, pokud je nutné, že duše, opouštějící Boha, v důsledku se obrátí k jiným. Avšak jiné hříchy záleží hlavně v obrácení k proměnnému dobru, z důsledku pak v odvrácení od neproměnného dobra; neboť kdo smilní, nezamýšlí odstoupiti od Boha, nýbrž požívati tělesného potěšení, z něhož následuje, že od Boha odstupuje.

K druhému se musí říci, že z kořene ctnosti může něco vycházeti dvojmo. Jedním způsobem přímo, ze strany samé ctnosti, jako úkon vychází od zběhlosti: a tím způsobem nemůže nějaký hřích vycházeti ze ctnostného kořene; neboť v tomto smyslu praví Augustin, v knize O Svob. Vůli, že "ctnosti nikdo špatně neužívá". - Jiným způsobem vychází něco z kořene ctnosti nepřímo nebo příležitostně. A tak nic nebrání, aby nějaký hřích vycházel z nějaké ctnosti: jako někdy někteří se pyšní ctnostmi, podle onoho Augustinova: "Pýcha dobrým skutkům ukládá, aby zahynuly." A tím způsobem z bázně Boží nebo z hrůzy nad vlastními hříchy se přihází zoufalství, berouc od nich příležitost zoufání.

K třetímu se musí říci, že zavržení nejsou ve stavu doufání pro nemožnost návratu do blaženosti. A proto se jim nepřičítá k vině, že nedoufají, nýbrž je částí jejich zavržení. Jako také ve stavu cesty, kdyby někdo zoufal nad tím, čeho mu není souzeno dosíci nebo co mu nenáleží dosáhnouti, nebylo by hříchem: třebas, kdyby lékař zoufal nad vyléčením nějakého nemocného, nebo když někdo zoufá, že by dosáhl bohatství.

XX.2. Zda zoufalství může býti bez nevěry.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že zoufalství nemůže býti bez nevěry. Neboť jistota naděje plyne z víry. Ale zůstává-li příčina, neruší se účinek. Tedy nemůže někdo ztratiti jistotu naděje zoufalstvím; leč pozbude víry.

Mimo to dáti přednost vlastní vině před dobrotou nebo milosrdenstvím Božím jest popříti nekonečnost božského milosrdenství nebo dobroty, což je nevěra. Ale kdo zoufá, dává své vině přednost před milosrdenstvím nebo dobrotou Boží, podle onoho Genes. 4: "Větší jest nepravost má, než abych zasloužil odpuštění." Tedy, kdokoli zoufá, jest conformiter se habens intellectui falso, est secundum se malus et peccatum. Circa Deum autem vera existimatio intellectus est quod ex ipso provenit hominum salus, et venia peccatoribus datur; secundum illud Ezech. XVIII, *nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat*. Falsa autem opinio est quod peccatori poenitenti veniam deneget, vel quod peccatores ad se non convertat per gratiam iustificantem. Et ideo sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis et virtuosus; ita oppositus motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsae de Deo, est vitiosus et peccatum.

II-II q. 20 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in quolibet peccato mortali est quodammodo aversio a bono incommutabili et conversio ad bonum commutabile, sed aliter et aliter. Nam principaliter consistunt in aversione a bono incommutabili peccata quae opponuntur virtutibus theologicis, ut odium Dei, desperatio et infidelitas, quia virtutes theologicae habent Deum pro obiecto, ex consequenti autem important conversionem ad bonum commutabile, inquantum anima deserens Deum consequenter necesse est quod ad alia convertatur. Peccata vero alia principaliter consistunt in conversione ad commutabile bonum, ex consequenti vero in aversione ab incommutabili bono, non enim qui fornicatur intendit a Deo recedere, sed carnali delectatione frui, ex quo sequitur quod a Deo recedat.

II-II q. 20 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex radice virtutis potest aliquid procedere dupliciter. Uno modo, directe ex parte ipsius virtutis, sicut actus procedit ex habitu, et hoc modo ex virtuosa radice non potest aliquod peccatum procedere; hoc enim sensu Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., quod *virtute nemo male utitur*. Alio modo procedit aliquid ex virtute indirecte sive occasionaliter. Et sic nihil prohibet aliquod peccatum ex aliqua virtute procedere, sicut interdum de virtutibus aliqui superbiunt, secundum illud Augustini, *superbia bonis operibus insidiatur ut pereant*. Et hoc modo ex timore Dei vel ex horrore propriorum peccatorum contingit desperatio, inquantum his bonis aliquis male utitur, occasionem ab eis accipiens desperandi.

II-II q. 20 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod damnati non sunt in statu sperandi, propter impossibilitatem reditus ad beatitudinem. Et ideo quod non sperant non imputatur eis ad culpam, sed est pars damnationis ipsorum. Sicut etiam in statu viae si quis desperaret de eo quod non est natus adipisci, vel quod non est debitum adipisci, non esset peccatum, puta si medicus desperat de curatione alicuius infirmi, vel si aliquis desperat se fore divitias adepturum.

2. Utrum desperatio possit esse sineinfidelitate.

II-II q. 20 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod desperatio sine infidelitate esse non possit. Certitudo enim spei a fide derivatur. Sed manente causa non tollitur effectus. Ergo non potest aliquis certitudinem spei amittere desperando nisi fide sublata.

II-II q. 20 a. 2 arg. 2

Praeterea, praeferre culpam propriam bonitati vel misericordiae divinae est negare infinitatem divinae misericordiae vel bonitatis, quod est infidelitatis. Sed qui desperat culpam suam praefert misericordiae vel bonitati

nevěřícím.

Mimo to, kdokoli upadne do odsouzeného kacířstva, jest nevěřícím. Ale zoufající se zdá upadati do odsouzeného kacířstva, totiž Novatiánů, kteří praví, že se hříchy po křtu neodpouštějí. Tedy se zdá, že, kdokoli zoufá, jest nevěřícím.

Avšak proti jest, že odstraněním pozdějšího se neodstraňuje dřívější. Ale naděje jest pozdější než víra, jak bylo svrchu řečeno. Tedy po odstranění naděje může zůstati víra. Tedy ne každý, kdo zoufá, jest nevěřícím.

Odpovídám: Musí se říci, že nevěra patří k rozumu, zoufalství však k síle žádostivé: Rozum pak jest o všeobecných, kdežto síla žádostivá se pohybuje ke zvláštním; neboť žádostivý pohyb jest od duše k věcem, jež v sobě jsou zvláštní. Stává se pak, že někdo, mající pravé mínění všeobecně o pohybu žádostivém, nemá se správně u zvláštního, porušením svého hodnocení: protože je třeba od hodnocení věci všeobecně k žádosti věci zvláštní přijíti prostřednictvím hodnocení zvláštního, jak se praví ve III. O Duši; jako z věty všeobecné se nevyvozuje závěr zvláštní, leč přibráním zvláštní. A odtud jest, že někdo mající správnou víru všeobecně, chybí v žádostivém pohybu o zvláštním, porušením svého hodnocení zvláštního zběhlostí nebo vášní. Jako onen, jenž smilní, vole smilnění jako sobě dobré jakožto nyní, má porušené hodnocení zvláštní, kdežto podržuje hodnocení všeobecné, pravdivé podle víry, totiž že smilnění je smrtelným hříchem. A podobně někdo, podržuje všeobecně pravdivé hodnocení víry, totiž, že v Církvi jest odpouštění hříchů, může utrpěti pohyb zoufalství, jako by on, jsa v takovém stavu, nemohl doufati odpuštění, porušením svého hodnocení o zvláštním. A tímto způsobem může zoufalství býti bez nevěry, jakož i jiné smrtelné hříchy.

K prvnímu se tedy musí říci, že účinek se ruší nejen odklizením první příčiny, nýbrž i odklizením příčiny druhé. Proto se pohyb naděje může odstraniti nejen odstraněním všeobecného hodnocení víry, jež je první příčinou jistoty naděje, nýbrž i odstraněním hodnocení zvláštního, jež jest jako druhou příčinou.

K druhému se musí říci, že, kdyby se někdo dohadoval zvláště, že milosrdenství Boží není nekonečné, byl by nevěřícím. Ale to se nedomnívá zoufající, nýbrž že on, v onom stavu, pro nějaké zvláštní uzpůsobení nemá doufati v Boží milosrdenství.

A podobně se musí říci k třetímu, že Novatiáni popírají všeobecně, že se děje v Církvi odpouštění hříchů.

XX.3. Zda zoufalství jest největším z hříchů.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že zoufalství není největším z hříchů. Může totiž býti zoufalství bez nevěry, jak bylo řečeno. Ale nevěra jest největším z hříchů, protože divinae, secundum illud Gen. IV, *maior est iniquitas mea quam ut veniam merear*. Ergo quicumque desperat est infidelis.

II-II q. 20 a. 2 arg. 3

Praeterea, quicumque incidit in haeresim damnatam est infidelis. Sed desperans videtur incidere in haeresim damnatam, scilicet Novatianorum, qui dicunt peccata non remitti post Baptismum. Ergo videtur quod quicumque desperat sit infidelis.

II-II q. 20 a. 2 s. c.

Sed contra est quod remoto posteriori non removetur prius. Sed spes est posterior fide, ut supra dictum est. Ergo remota spe potest remanere fides. Non ergo quicumque desperat est infidelis.

II-II q. 20 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio vero ad vim appetitivam. Intellectus autem universalium est, sed vis appetitiva movetur ad particularia, est enim motus appetitivus ab anima ad res, quae in seipsis particulares sunt. Contingit autem aliquem habentem rectam existimationem in universali circa motum appetitivum non recte se habere, corrupta eius aestimatione in particulari, quia necesse est quod ab aestimatione in universali ad appetitum rei particularis perveniatur mediante aestimatione particulari, ut dicitur in III de anima; sicut a propositione universali non infertur conclusio particularis nisi assumendo particularem. Et inde est quod aliquis habens rectam fidem in universali deficit in motu appetitivo circa particulare, corrupta particulari eius aestimatione per habitum vel per passionem. Sicut ille qui fornicatur, eligendo fornicationem ut bonum sibi ut nunc, habet corruptam aestimationem in particulari, cum tamen retineat universalem aestimationem veram secundum fidem, scilicet quod fornicatio sit mortale peccatum. Et similiter aliquis, retinendo in universali veram aestimationem fidei, scilicet quod est remissio peccatorum in Ecclesia, potest pati motum desperationis, quasi sibi in tali statu existenti non sit sperandum de venia, corrupta aestimatione eius circa particulare. Et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut et alia peccata mortalia.

II-II q. 20 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod effectus tollitur non solum sublata causa prima, sed etiam sublata causa secunda. Unde motus spei auferri potest non solum sublata universali aestimatione fidei, quae est sicut causa prima certitudinis spei; sed etiam sublata aestimatione particulari, quae est sicut secunda causa.

II-II q. 20 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod si quis in universali aestimaret misericordiam Dei non esse infinitam, esset infidelis. Hoc autem non existimat desperans, sed quod sibi in statu illo, propter aliquam particularem dispositionem, non sit de divina misericordia sperandum.

II-II q. 20 a. 2 ad 3

Et similiter dicendum ad tertium quod Novatiani in universali negant remissionem peccatorum fieri in Ecclesia.

3. Utrum sit maximum peccatorum.

II-II q. 20 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit

podrývá základ duchovní budovy. Tedy zoufalství není největším z hříchů.

Mimo to proti většímu dobru leží větší zlo, jak je patrné z Filosofa, v VIII. Ethic. Ale láska jest větší než naděje, jak se praví I. Kor. 13. Tedy nenávist jest větším hříchem nežli zoufalství.

Mimo to ve hříchu zoufalství jest jenom nezřízené odvrácení od Boha. Ale v jiných hříších jest nejenom nezřízené odvrácení, nýbrž také nezřízené obrácení. Tedy hřích zoufalství není těžší, nýbrž menší než jiné.

Avšak proti, hřích nevyléčitelný se zdá býti nejtěžším, podle onoho Jerem. 30: "Nevyléčitelné zlomení tvé, nejhorší rána tvá." Ale hřích zoufalství jest nevyléčitelný, podle onoho Jerem. 15: "Rána má zoufalá odpírá léčení." Tedy zoufalství jest nejtěžším hříchem.

Odpovídám: Musí se říci, že hříchy, které jsou proti božským ctnostem, jsou podle svého rodu těžší než jiné. Ježto totiž ctnosti božské mají Boha za předmět, hříchy jim protilehlé obnášejí přímo a hlavně odvrácení od Boha. Ale v každém smrtelném hříchu hlavní ráz zla a těžkost je z toho, že odvrací od Boha: neboť kdyby mohlo býti obrácení k proměnnému dobru bez odvrácení od Boha, byť by bylo nezřízené, nebylo by smrtelným hříchem. A proto, ono, co prvotně a o sobě má odvrácení od Boha, jest nejtěžším mezi smrtelnými hříchy.

Avšak proti božským ctnostem jest nevěra, zoufalství a nenávist Boha. A mezi nimi nenávist a nevěra, když se srovnají se zoufalstvím, shledají se sice těžšími o sobě, to jest podle rázu vlastního druhu. Neboť nevěra pochází z toho, že člověk nevěří samu Boží pravdu; nenávist pak Boha pochází z toho, že vůle člověka se protiví samé božské dobrotě; zoufalství pak z toho, že člověk nedoufá, že bude míti podíl Boží dobroty. Z čehož je patrné, že nevěra a nenávist Boha jsou proti Bohu, jak jest o sobě; zoufalství však, pokud jest naším podílem jeho dobra. Proto, o sobě řečeno, větším hříchem jest nevěřiti pravdu Boží nebo nenáviděti Boha, než nedoufati dosažení slávy od něho.

Ale když se zoufalství srovnává s jinými dvěma hříchy ze strany naší, tak zoufalství jest nebezpečnější; protože skrze naději jsme oddalováni od špatností a uváděni ke sledování dober; a proto odstraněním naděje lidé bezuzdně padají do neřestí a jsou odtahováni od dobrých prací. Proto k onomu Přísl. 24, „Jestliže zoufáš, padnuv v den úzkosti, zmenší se statečnost tvá", praví Glossa: "Nic není proklatějšího nad zoufalství: neboť, kdo je má, i v obecných pracích tohoto života, i, což je horší, v zápase víry ztratí stálost." A Isidor praví v knize O Nejvyšším Dobru: "Spáchati nějakou mrzkost jest smrtí duše: ale zoufati jest sestoupiti do pekla."

A z toho je patrná odpověď na námitky.

XX.4. Zda zoufalství pochází z vlažnosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že zoufalství z

maximum peccatorum. Potest enim esse desperatio absque infidelitate, sicut dictum est. Sed infidelitas est maximum peccatorum, quia subruit fundamentum spiritualis aedificii. Ergo desperatio non est maximum peccatorum.

II-II q. 20 a. 3 arg. 2

Praeterea, maiori bono maius malum opponitur; ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Sed caritas est maior spe, ut dicitur I Cor. XIII. Ergo odium est maius peccatum quam desperatio.

II-II q. 20 a. 3 arg. 3

Praeterea, in peccato desperationis est solum inordinata aversio a Deo. Sed in aliis peccatis est non solum aversio inordinata, sed etiam inordinata conversio. Ergo peccatum desperationis non est gravius, sed minus aliis.

II-II q. 20 a. 3 s. c.

Sed contra, peccatum insanabile videtur esse gravissimum, secundum illud Ierem. XXX, *insanabilis fractura tua, pessima plaga tua*. Sed peccatum desperationis est insanabile, secundum illud Ierem. XV, *plaga mea desperabilis renuit curari*. Ergo desperatio est gravissimum peccatum.

II-II q. 20 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod peccata quae opponuntur virtutibus theologicis sunt secundum suum genus aliis peccatis graviora. Cum enim virtutes theologicae habeant Deum pro obiecto, peccata eis opposita important directe et principaliter aversionem a Deo. In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali et gravitas est ex hoc quod avertit a Deo, si enim posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale. Et ideo illud quod primo et per se habet aversionem a Deo est gravissimum inter peccata mortalia. Virtutibus autem theologicis opponuntur infidelitas, desperatio et odium Dei. Inter quae odium et infidelitas, si desperationi comparentur, invenientur secundum se quidem, idest secundum rationem propriae speciei, graviora. Infidelitas enim provenit ex hoc quod homo ipsam Dei veritatem non credit; odium vero Dei provenit ex hoc quod voluntas hominis ipsi divinae bonitati contrariatur; desperatio autem ex hoc quod homo non sperat se bonitatem Dei participare. Ex quo patet quod infidelitas et odium Dei sunt contra Deum secundum quod in se est; desperatio autem secundum quod eius bonum participatur a nobis. Unde maius peccatum est, secundum se loquendo, non credere Dei veritatem, vel odire Deum, quam non sperare consequi gloriam ab ipso. Sed si comparetur desperatio ad alia duo peccata ex parte nostra, sic desperatio est periculosior, quia per spem revocamur a malis et introducimur in bona prosequenda; et ideo, sublata spe, irrefrenate homines labuntur in vitia, et a bonis laboribus retrahuntur. Unde super illud Proverb. XXIV, *si desperaveris lapsus in die angustiae, minuetur fortitudo tua*, dicit Glossa, *nihil est execrabilius desperatione, quam qui habet et in generalibus huius vitae laboribus, et, quod peius est, in fidei certamine constantiam perdit*. Et Isidorus dicit, in libro de summo bono, *perpetrare flagitium aliquod mors animae est, sed desperare est descendere in Infernum*.

II-II q. 20 a. 3 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

4. Utrum oriatur ex acedia.

II-II q. 20 a. 4 arg. 1

vlažnosti nepochází. Neboť totéž nepochází z různých příčin. Ale zoufání budoucího věku pochází z prostopášnosti, jak praví Řehoř, XXXI. Moral. Tedy nepochází z vlažnosti.

Mimo to, jako proti naději jest zoufalství, tak proti duchovní radosti jest vlažnost. Ale duchovní radost, pochází z naděje, podle onoho Řím. 12: "Nadějí se radujíce." Tedy vlažnost pochází ze zoufalství, a ne obráceně.

Mimo to protivných protivné jsou příčiny. Ale naděje, proti níž jest zoufalství, se zdá pocházeti z uvážení božských dobrodiní, a nejvíce z uvážení Vtělení: praví totiž Augustin, XIII. O Troj.: "Nic nebylo tak nutného k pozdvižení naší naděje, jako aby se nám ukázalo, jak nás Bůh miluje. Co však jest jasnějším poukazem na tuto věc, než že Syn Boží ráčil vejíti ve společenství naší přirozenosti?" Tedy zoufalství spíše pochází ze zanedbávání této úvahy nežli z vlažnosti.

Avšak proti jest, že Řehoř, XXXI. Moral., počítá zoufalství k těm, která pocházejí z vlažnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, předmětem naděje jest dobro obtížné, možné buď sobě nebo skrze jiného. Dvojmo tedy může v někom klesnouti naděje na dosažení blaženosti: jedním způsobem, že ji nepovažuje za dobro obtížné; jiným způsobem, že nepovažuje za možné dosíci jí sám nebo skrze jiného. Že pak nám duchovní dobra nechutnají jako dobra, nebo se nám nezdají velikými dobry, zvláště jsme přiváděni tím, že náš cit jest nakažen láskou k tělesným potěšením, mezi nimiž hlavní jsou potěšení pohlavní: neboť z chuti na tato potěšení se stává, že se člověku omrzují duchovní dobra a nedoufá je jako nějaká dobra obtížná. A podle toho zoufalství má příčinu v prostopášnosti.

K tomu pak, že dobro obtížné nehodnotí jako možné dosáhnouti sám nebo skrze jiného, je přiváděn z přílišné sklesloti; neboť když ta vládne v citu člověka, zdá se mu, že nikdy nemůže býti povznesen k nějakému dobru. A protože vlažnost jest nějaký smutek, srážející ducha, proto tímto způsobem se zoufalství rodí z vlažnosti. - Avšak to jest vlastním předmětem naděje, totiž že jest možné: neboť dobro a obtížno patří také k jiným vášním. Proto vlastněji pochází z vlažnosti. Může však pocházeti z prostopášnosti, z řečeného již důvodu.

Z toho je patrná odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že, jak Filosof praví v II. Rhetor., jako naděje činí potěšení, tak také lidé, jsoucí v potěšeních, nabývají větší naděje. A tím také způsobem lidé, jsouce ve smutcích, snáze upadají do zoufalství, podle onoho II. Kor. 2: "Aby nebyl větším smutkem pozřen, kdo je takový." Ale přece, protože předmětem naděje je dobro, k němuž přirozeně tíhne žádost, ale neprchá od něho přirozeně, nýbrž jen pro nějakou přišedší překážku, proto pak přiměji z naděje pochází radost, zoufalství pak obráceně ze smutku.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod desperatio ex acedia non oriatur. Idem enim non procedit ex diversis causis. Desperatio autem futuri saeculi procedit ex luxuria; ut dicit Gregorius, XXXI Moral. Non ergo procedit ex acedia.

II-II q. 20 a. 4 arg. 2

Praeterea, sicut spei opponitur desperatio, ita gaudio spirituali opponitur acedia. Sed gaudium spirituale procedit ex spe, secundum illud Rom. XII, *spe gaudentes*. Ergo acedia procedit ex desperatione, et non e converso.

II-II q. 20 a. 4 arg. 3

Praeterea, contrariorum contrariae sunt causae. Sed spes, cui opponitur desperatio, videtur procedere ex consideratione divinorum beneficiorum, et maxime ex consideratione incarnationis, dicit enim Augustinus, XII de Trin., *nihil tam necessarium fuit ad erigendum spem nostram quam ut demonstraretur nobis quantum nos Deus diligeret. Quid vero huius rei isto indicio manifestius, quam quod Dei filius naturae nostrae dignatus est inire consortium?* Ergo desperatio magis procedit ex negligentia huius considerationis quam ex acedia.

II-II q. 20 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., desperationem enumerat inter ea quae procedunt ex acedia.

II-II q. 20 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, obiectum spei est bonum arduum possibile vel per se vel per alium. Dupliciter ergo potest in aliquo spes deficere de beatitudine obtinenda, uno modo, quia non reputat eam ut bonum arduum; alio modo, quia non reputat eam ut possibilem adipisci vel per se vel per alium. Ad hoc autem quod bona spiritualia non sapiunt nobis quasi bona, vel non videantur nobis magna bona, praecipue perducimur per hoc quod affectus noster est infectus amore delectationum corporalium, inter quas praecipuae sunt delectationes venereae, nam ex affectu harum delectationum contingit quod homo fastidit bona spiritualia, et non sperat ea quasi quaedam bona ardua. Et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria. Ad hoc autem quod aliquod bonum arduum non aestimet ut possibile sibi adipisci per se vel per alium, perducitur ex nimia deiectione; quae quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod nunquam possit ad aliquod bonum relevari. Et quia acedia est tristitia quaedam deiectiva spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex acedia generatur. Hoc autem est proprium obiectum spei, scilicet quod sit possibile, nam bonum et arduum etiam ad alias passiones pertinent. Unde specialius oritur ex acedia. Potest tamen oriri ex luxuria, ratione iam dicta.

II-II q. 20 a. 4 ad 1

Unde patet responsio ad primum.

II-II q. 20 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in II Rhetor., sicut spes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur maioris spei. Et per hunc etiam modum homines in tristitiis existentes facilius in desperationem incidunt, secundum illud II ad Cor. II, *ne maiori tristitia absorbeatur qui eiusmodi est*. Sed tamen quia spei obiectum est bonum, in quod naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum superveniens; ideo directius quidem ex spe oritur gaudium, desperatio autem e converso

K třetímu se musí říci, že také sama nedbalost uvažovati božská dobrodiní pochází z vlažnosti. Neboť člověk, jatý nějakou vášní, myslí hlavně na ona, jež patří k oné vášni. Proček člověk, postavený ve smutcích, nemyslí snadno na nějaká veliká a příjemná, leč by se velikým úsilím odvrátil od smutných.

XXI. O opovážlivosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o opovážlivosti.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Co jest předmětem opovážlivosti, o nějž se opírá.
2. Zda jest hříchem.
3. Proti čemu jest.
4. Z jaké neřesti pochází.

XXI.1. Zda se opovážlivost opírá o Boha nebo o vlastní sílu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že opovážlivost, jež jest hříchem proti Duchu Svatému, neopírá se o Boha, nýbrž o vlastní sílu. Čím totiž je síla menší, tím více hřeší, jenž se o ni příliš opírá. Ale lidská síla je menší než božská. Tedy tíže hřeší, kdo je opovážlivý s lidskou silou, než kdo jest opovážlivý s božskou silou. Ale hřích proti Duchu Svatému jest nejtěžší. Tedy opovážlivost, jež se stanoví za druh hříchu proti Duchu Svatému, spoléhá více na sílu lidskou než božskou.

Mimo to z hříchu proti Duchu Svatému pocházejí jiné hříchy: neboť hříchem proti Duchu Svatému sluje špatnost, ze které kdo hřeší. Ale zdá se, že spíše jiné hříchy pocházejí z opovážlivosti, kterou člověk jest opovážlivý sám se sebou, nežli z opovážlivosti, kterou je člověk opovážlivý s Bohem: protože sebeláska jest počátkem hříchu, jak je patrné z Augustina, XIV. O Městě Bož. Tedy se zdá, že opovážlivost, která jest hříchem proti Duchu Svatému, nejvíce se opírá o sílu lidskou.

Mimo to hřích nastává z nezřízeného obrácení k proměnnému dobru. Ale opovážlivost jest nějaký hřích. Tedy více nastává z obrácení k síle lidské, jež je proměnným dobrem, nežli k síle božské, jež jest dobrem neproměnným.

Avšak proti jest, že, jako ze zoufalství někdo pohrdá božským milosrdenstvím, o které se opírá naděje, tak z opovážlivosti pohrdá božskou spravedlností, jež trestá hříšníky. Ale jako jest v Bohu milosrdenství, tak jest také v něm spravedlnost. Tedy jako zoufalství jest skrze odvrácení od Boha, tak opovážlivost jest skrze nezřízené obrácení k němu.

Odpovídám: Musí se říci, že opovážlivost se zdá obnášeti nějakou neumírněnost naděje. Avšak předmětem naděje jest dobro obtížné možné Možným pak je něco člověku dvojmo: jedním způsobem skrze vlastní sílu; jiným

ex tristitia.

II-II q. 20 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ipsa etiam negligentia considerandi divina beneficia ex acedia provenit. Homo enim affectus aliqua passione praecipue illa cogitat quae ad illam pertinent passionem. Unde homo in tristitiis constitutus non de facili aliqua magna et iucunda cogitat, sed solum tristia, nisi per magnum conatum se avertat a tristibus.

21. De praesumptione.

Prooemium

II-II q. 21 pr.

Deinde considerandum est de praesumptione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quid sit obiectum praesumptionis cui innititur. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, cui opponatur. Quarto, ex quo vitio oriatur.

1. Cui obiecto innitatur praesumptio.

II-II q. 21 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod praesumptio quae est peccatum in spiritum sanctum non innitatur Deo, sed propriae virtuti. Quanto enim minor est virtus, tanto magis peccat qui ei nimis innititur. Sed minor est virtus humana quam divina. Ergo gravius peccat qui praesumit de virtute humana quam qui praesumit de virtute divina. Sed peccatum in spiritum sanctum est gravissimum. Ergo praesumptio quae ponitur species peccati in spiritum sanctum inhaeret virtuti humanae magis quam divinae.

II-II q. 21 a. 1 arg. 2

Praeterea, ex peccato in spiritum sanctum alia peccata oriuntur, peccatum enim in spiritum sanctum dicitur malitia ex qua quis peccat. Sed magis videntur alia peccata oriri ex praesumptione qua homo praesumit de seipso quam ex praesumptione qua homo praesumit de Deo, quia amor sui est principium peccandi, ut patet per Augustinum, XIV de Civ. Dei. Ergo videtur quod praesumptio quae est peccatum in spiritum sanctum maxime innitatur virtuti humanae.

II-II q. 21 a. 1 arg. 3

Praeterea, peccatum contingit ex conversione inordinata ad bonum commutabile. Sed praesumptio est quoddam peccatum. Ergo magis contingit ex conversione ad virtutem humanam, quae est bonum commutabile, quam ex conversione ad virtutem divinam, quae est bonum incommutabile.

II-II q. 21 a. 1 s. c.

Sed contra est quod sicut ex desperatione aliquis contemnit divinam misericordiam, cui spes innititur, ita ex praesumptione contemnit divinam iustitiam, quae peccatores punit. Sed sicut misericordia est in Deo, ita etiam et iustitia est in ipso. Ergo sicut desperatio est per aversionem a Deo, ita praesumptio est per inordinatam conversionem ad ipsum.

II-II q. 21 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod praesumptio videtur importare quandam immoderantiam spei. Spei autem obiectum est bonum arduum possibile. Possibile autem est aliquid

způsobem nijak než skrze moc božskou. Při obojím však může býti opovážlivost skrze neumírněnost naděje. Neboť při naději, kterou někdo důvěřuje ve vlastní sílu, vidí se opovážlivost z toho, že někdo tíhne k něčemu jakožto sobě možnému, co přesahuje jeho mohoucnost; podle čehož se praví Judith 6: "Opovážlivé se sebou ponižuješ." A taková opovážlivost jest proti ctnosti velkodušnosti, která drží prostřední v takové naději.

Při naději pak, kterou někdo spoléhá na božskou moc, může býti opovážlivost z neumírněnosti v tom, že někdo tíhne k nějakému dobru, jakožto sobě možnému skrze sílu a milosrdenství Boží, ač to není možné: jako když někdo doufá, že dosáhne odpuštění bez kajícnosti nebo slávu bez zásluh. Tato pak opovážlivost jest vlastně druhem hříchu proti Duchu Svatému: protože totiž takovou opovážlivostí se ruší pomoc Ducha Svatého nebo se jí pohrdá, ač jest jí člověk vzdalován od hříchu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, hřích, který je proti Bohu, je podle svého rodu těžší než ostatní hříchy. Proto opovážlivost, kterou se někdo nezřízeně spoléhá na Boha, jest těžším hříchem než opovážlivost, kterou se někdo spoléhá na vlastní sílu. Neboť to jest zmenšovati božskou sílu, že se někdo opírá o božskou sílu k dosažení toho, co se Bohu nehodí. Jest pak patrné, že tíže hřeší, kdo zmenšuje božskou sílu, než kdo vlastní sílu přeceňuje.

K druhému se musí říci, že sama opovážlivost, kterou někdo jest nezřízeně opovážlivý s Bohem, uzavírá sebelásku, kterou někdo nezřízeně touží po vlastním dobru. Neboť po čem velmi toužíme, dohadujeme se, že se nám toho snadno dostane skrze jiné, i když není možné.

K třetímu se musí říci, že opovážlivost s božským milosrdenstvím má i obrácení k proměnnému dobru, pokud pochází z nezřízené touhy po vlastním dobru i odvrácení od neproměnného dobra, pokud božské síle přiděluje, co jí se nehodí; neboť tím se člověk odvrací od pravdy božské.

XXI.2. Zda opovážlivost jest hříchem.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že opovážlivost není hříchem. Neboť žádný hřích není důvodem, aby člověk byl od Boha vyslyšen. Ale pro opovážlivost někteří jsou od Boha vyslyšeni: praví se totiž Judith 9: "Vyslyš mne ubohou prosící a s tvým milosrdenstvím opovážlivou." Tedy opovážlivost s božským milosrdenstvím není hříchem.

Mimo to opovážlivost obnáší přemíru naděje: Ale v naději, kterou máme od Boha, nemůže býti přemíry, ježto jeho moc a milosrdenství jsou nekonečné. Tedy se zdá, že opovážlivost není hříchem.

Mimo to, to, co je hříchem, neomlouvá hříchu. Ale opovážlivost omlouvá hřích: praví totiž Mistr, XXII. dist. II. kn. Sent., že Adam méně zhřešil, protože zhřešil v naději na odpuštění, což se zdá patřiti k opovážlivosti. Tedy opovážlivost není hříchem.

homini dupliciter, uno modo, per propriam virtutem; alio modo, non nisi per virtutem divinam. Circa utramque autem spem per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur praesumptio ex hoc quod aliquis tendit in aliquid ut sibi possibile quod suam facultatem excedit, secundum quod dicitur Iudith VI, *praesumentes de se humilias*. Et talis praesumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quae medium tenet in huiusmodi spe. Circa spem autem qua aliquis inhaeret divinae potentiae, potest per immoderantiam esse praesumptio in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum ut possibile per virtutem et misericordiam divinam quod possibile non est, sicut cum aliquis sperat se veniam obtinere sine poenitentia, vel gloriam sine meritis. Haec autem praesumptio est proprie species peccati in spiritum sanctum, quia scilicet per huiusmodi praesumptionem tollitur vel contemnitur adiutorium spiritus sancti per quod homo revocatur a peccato.

II-II q. 21 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum quod est contra Deum secundum suum genus est gravius ceteris peccatis. Unde praesumptio qua quis inordinate innititur Deo gravius peccatum est quam praesumptio qua quis innititur propriae virtuti. Quod enim aliquis innitatur divinae virtuti ad consequendum id quod Deo non convenit, hoc est diminuere divinam virtutem. Patet autem quod gravius peccat qui diminuit divinam virtutem quam qui propriam virtutem superextollit.

II-II q. 21 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ipsa etiam praesumptio qua quis de Deo inordinate praesumit amorem sui includit, quo quis proprium bonum inordinate desiderat. Quod enim multum desideramus, aestimamus nobis de facili per alios posse provenire, etiam si non possit.

II-II q. 21 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod praesumptio de divina misericordia habet et conversionem ad bonum commutabile, inquantum procedit ex desiderio inordinato proprii boni; et aversionem a bono incommutabili, inquantum attribuit divinae virtuti quod ei non convenit; per hoc enim avertitur homo a veritate divina.

2. Utrum praesumptio sit peccatum.

II-II q. 21 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praesumptio non sit peccatum. Nullum enim peccatum est ratio quod homo exaudiatur a Deo. Sed per praesumptionem aliqui exaudiuntur a Deo, dicitur enim Iudith IX, *exaudi me miseram deprecantem et de tua misericordia praesumentem*. Ergo praesumptio de divina misericordia non est peccatum.

II-II q. 21 a. 2 arg. 2

Praeterea, praesumptio importat superexcessum spei. Sed in spe quae habetur de Deo non potest esse superexcessus, cum eius potentia et misericordia sint infinita. Ergo videtur quod praesumptio non sit peccatum.

II-II q. 21 a. 2 arg. 3

Praeterea, id quod est peccatum non excusat a peccato. Sed praesumptio excusat a peccato, dicit enim Magister, XXII dist. II Lib. Sent., quod Adam minus peccavit quia sub spe veniae peccavit, quod videtur ad praesumptionem pertinere.

Avšak proti jest, že se stanoví za druh hříchu proti Duchu Svatému.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno o zoufalství, každý pohyb žádosti, který se má souladně k nesprávnému rozumu, jest o sobě špatný a hříchem. Opovážlivost však jest nějaký pohyb žádostivý: protože obnáší nějakou nezřízenou naději. Má se pak souladně k nesprávnému rozumu, jakož i zoufalství: jako totiž je nesprávné, že Bůh kajícím neodpouští, nebo že hřešících neobrací k pokání, tak je nesprávné, že trvajícím ve hříchu uděluje odpuštění, a od dobrého díla ustávajícím uštědřuje slávu; a k té domněnce se má souladně pohyb opovážlivosti. A proto opovážlivost jest hříchem. Menší však než zoufalství, oč více je Bohu vlastní smilovati se a odpustiti, než trestati, pro jeho nekonečnou dobrotu. Neboť ono přísluší Bohu o sobě, toto pak pro naše hříchy.

K prvnímu se tedy musí říci, že opovážiti se někdy se béře za doufati: protože sama správná naděje, kterou máme v Boha, se zdá opovážlivostí, měří-li se podle lidského stavu. Není však opovážlivostí, považí-li se nesmírnost božské dobroty.

K druhému se musí říci, že opovážlivost neobnáší přemíru naděje z toho, že někdo příliš doufá v Boha, nýbrž z toho, že doufá od Boha něco, co se Bohu nehodí. A to také jest příliš málo v něho doufati, protože je to nějak zmenšovati jeho sílu, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že hřešiti s předsevzetím vytrvati ve hříchu z naděje odpuštění patří k opovážlivosti. A nezmenšuje to hříchu, nýbrž zvětšuje. Ale hřešiti z naděje na odpuštění, jednou dosažitelné, s předsevzetím přestati hřešiti a káti se z toho, to není opovážlivost, ale zmenšuje to hříchy; protože se z toho vidí, že má vůli méně upevněnou ve hříchu.

XXI.3. Zda opovážlivost spíše jest proti bázni než naději.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že opovážlivost je spíše proti bázni než proti naději. Neboť nezřízenost bázně je proti správné bázni. Ale opovážlivost se zdá patřiti k nezřízenosti bázně: neboť se praví Moudr. 17: "Vždy jest opovážlivé kruté pobouřené svědomí;" a tamtéž se praví, že "bázeň jest pomocí opovážlivosti". Tedy opovážlivost je spíše proti bázni než naději.

Mimo to protivná jsou, jež jsou nejvíce vzdálená. Ale opovážlivost více jest vzdálena od bázně než od naděje: protože opovážlivost obnáší pohyb k věci, jakož i naděje; bázeň však pohyb od věci. Tedy opovážlivost jest více protivou bázně než naděje.

Mimo to opovážlivost zcela vylučuje bázeň, ale nevylučuje zcela naději, nýbrž jen správnost naděje. Ježto tedy

Ergo praesumptio non est peccatum.

II-II q. 21 a. 2 s. c.

Sed contra est quod ponitur species peccati in spiritum sanctum.

II-II q. 21 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est circa desperationem, omnis motus appetitivus qui conformiter se habet ad intellectum falsum est secundum se malus et peccatum. Praesumptio autem est motus quidam appetitivus, quia importat quandam spem inordinatam. Habet autem se conformiter intellectui falso, sicut et desperatio, sicut enim falsum est quod Deus poenitentibus non indulgeat, vel quod peccantes ad poenitentiam non convertat, ita falsum est quod in peccato perseverantibus veniam concedat, et a bono opere cessantibus gloriam largiatur; cui existimationi conformiter se habet praesumptionis motus. Et ideo praesumptio est peccatum. Minus tamen quam desperatio, quanto magis proprium est Deo misereri et parcere quam punire, propter eius infinitam bonitatem. Illud enim secundum se Deo convenit, hoc autem propter nostra peccata.

II-II q. 21 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod praesumere aliquando ponitur pro sperare, quia ipsa spes recta quae habetur de Deo praesumptio videtur si mensuretur secundum conditionem humanam. Non autem est praesumptio si attendatur immensitas bonitatis divinae.

II-II q. 21 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod praesumptio non importat superexcessum spei ex hoc quod aliquis nimis speret de Deo, sed ex hoc quod sperat de Deo aliquid quod Deo non convenit. Quod etiam est minus sperare de eo, quia hoc est eius virtutem quodammodo diminuere, ut dictum est.

II-II q. 21 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniae ad praesumptionem pertinet. Et hoc non diminuit, sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniae quandoque percipiendae cum proposito abstinendi a peccato et poenitendi de ipso, hoc non est praesumptionis, sed hoc peccatum diminuit, quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum.

3. Utrum praesumptio opponatur spei.

II-II q. 21 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praesumptio magis opponatur timori quam spei. Inordinatio enim timoris opponitur recto timori. Sed praesumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere, dicitur enim Sap. XVII, *semper praesumit saeva perturbata conscientia*; et ibidem dicitur quod timor est praesumptionis adiutorium. Ergo praesumptio opponitur timori magis quam spei.

II-II q. 21 a. 3 arg. 2

Praeterea, contraria sunt quae maxime distant. Sed praesumptio magis distat a timore quam a spe, quia praesumptio importat motum ad rem, sicut et spes; timor autem motum a re. Ergo praesumptio magis contrariatur timori quam spei.

II-II q. 21 a. 3 arg. 3

Praeterea, praesumptio totaliter excludit timorem, non protilehlá jsou, jež se hubí, zdá se, že opovážlivost spíše jest proti bázni než proti naději.

Avšak proti jest, že dvě navzájem protilehlá jsou proti jedné ctnosti: jako bázlivost a smělost proti statečnosti. Ale hřích opovážlivosti je proti hříchu zoufalství, jež je přímo proti naději. Tedy se zdá, že také opovážlivost přiměji je proti naději.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, v IV. Proti Julián., "všem ctnostem jsou nešesti protivné nejen jasným oddělením, jako opatrnosti nerozvážnost, ale také jaksi sousední, nikoli vpravdě, nýbrž jakousi klamavou podobou, jako opatrnosti chytrost". A to praví také Filosof, v II. Ethic., že ctnost se zdá míti větší shodnost s jednou z protilehlých nešestí než s jinou: jako mírnost s necitelností a statečnost s odvahou. Tudíž se zdá, že opovážlivost jasně jest protilehlá bázni, zvláště otrocké, jež přihlíží k trestu, pocházejícímu od Boží spravedlnosti, jehož odpuštění doufá opovážlivost. Ale podle jakési nepravé podobnosti spíše jest proti naději, protože obnáší nějakou nezřízenou naději v Boha. A protože přiměji jsou proti sobě ta, která jsou jednoho rodu, než ta, která jsou různých rodů (neboť protivná jsou v témž rodu), proto přiměji opovážlivost jest protilehlá naději než bázni: oboji totiž přihlíží k témuž předmětu, o nějž se opírá; ale naděje spořádaně, opovážlivost nezřízeně

K prvnímu se tedy musí říci, že jako naděje se nevlastně říká o zlu, vlastně však o dobru, tak také opovážlivost. A podle toho nezřízenost bázně se nazývá opovážlivostí.

K druhému se musí říci, že protivná jsou, jež nejvíce jsou vzdálena v témž rodu. Opovážlivost však a naděje obnášejí pohyb téhož rodu, jenž může býti buď spořádaný nebo nezřízený. A proto opovážlivost přiměji se protiví naději nežli bázni: neboť naději se protiví v důvodu vlastní odlišnosti, jako nezřízené spořádanému; ale bázni se protiví z důvodu odlišnosti svého rodu, totiž pohybu naděje.

K třetímu se musí říci, že, protože opovážlivost se protiví strachu rodovou protivností, ctnosti však naděje protivností odlišnosti, proto opovážlivost vylučuje zcela bázeň i podle rodu; ale naději nevylučuje leč z důvodu odlišnosti, vylučujíc její nezřízenost.

XXI.4. Zda opovážlivost má příčinu v marné slávě.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že opovážlivost nemá příčinu v marné slávě Zdá se totiž, že se opovážlivost nejvíce opírá o božské milosrdenství. Ale milosrdenství přihlíží k bídě, která je protilehlá slávě Tedy opovážlivost nepochází z marné slávy.

Mimo to opovážlivost jest protilehlá -zoufalství.. Ale zoufalství pochází ze smutku, jak bylo řečeno. Ježto tedy

autem totaliter excludit spem, sed solum rectitudinem spei. Cum ergo opposita sint quae se interimunt, videtur quod praesumptio magis opponatur timori quam spei.

II-II q. 21 a. 3 s. c.

Sed contra est quod duo invicem opposita vitia contrariantur uni virtuti, sicut timiditas et audacia fortitudini. Sed peccatum praesumptionis contrariatur peccato desperationis, quod directe opponitur spei. Ergo videtur quod etiam praesumptio directius spei opponatur.

II-II q. 21 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in IV contra Iulian., *omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiae temeritas, verum etiam vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut prudentiae astutia*. Et hoc etiam philosophus dicit, in II Ethic., quod virtus maiorem convenientiam videtur habere cum uno oppositorum vitiorum quam cum alio, sicut temperantia cum insensibilitate et fortitudo cum audacia. Praesumptio igitur manifestam oppositionem videtur habere ad timorem, praecipue servilem, qui respicit poenam ex Dei iustitia provenientem, cuius remissionem praesumptio sperat. Sed secundum quandam falsam similitudinem magis contrariatur spei, quia importat quandam inordinatam spem de Deo. Et quia directius aliqua opponuntur quae sunt unius generis quam quae sunt generum diversorum (nam contraria sunt in eodem genere), ideo directius praesumptio opponitur spei quam timori, utrumque enim respicit idem obiectum cui innititur, sed spes ordinate, praesumptio inordinate.

II-II q. 21 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sicut spes abusive dicitur de malo, proprie autem de bono, ita etiam praesumptio. Et secundum hunc modum inordinatio timoris praesumptio dicitur.

II-II q. 21 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod contraria sunt quae maxime distant in eodem genere. Praesumptio autem et spes important motum eiusdem generis, qui potest esse vel ordinatus vel inordinatus. Et ideo praesumptio directius contrariatur spei quam timori, nam spei contrariatur ratione propriae differentiae, sicut inordinatum ordinato; timori autem contrariatur ratione differentiae sui generis, scilicet motus spei.

II-II q. 21 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod quia praesumptio contrariatur timori contrarietate generis, virtuti autem spei contrarietate differentiae, ideo praesumptio excludit totaliter timorem etiam secundum genus, spem autem non excludit nisi ratione differentiae, excludendo eius ordinationem.

4. Utrum causetur ex inani gloria.

II-II q. 21 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praesumptio non causetur ex inani gloria. Praesumptio enim maxime videtur inniti divinae misericordiae. Misericordia autem respicit miseriam, quae opponitur gloriae. Ergo praesumptio non oritur ex inani gloria.

II-II q. 21 a. 4 arg. 2

Praeterea, praesumptio opponitur desperationi. Sed protilehlých jsou protilehlé příčiny, zdá se, že pochází z potěšení. A tak se zdá, že pochází z tělesných nešestí, jejichž potěšení jsou prudší.

Mimo to nešest opovážlivosti záleží v tom, že někdo tíhne jako k možnému k nějakému dobru, jež není možné. Ale že někdo považuje za možné, co jest nemožné, pochází z nevědomosti. Tedy opovážlivost spíše pochází z nevědomosti než z marné slávy.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, XXXI. Moral., že "opovážlivost novotářská" je dcerou marné slávy.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, je dvojí opovážlivost. A to, jedna, která se opírá o vlastní sílu, pokoušejíc se totiž jako o možné o něco, co přesahuje vlastní sílu. A taková opovážlivost jasně pochází z marné slávy: z toho totiž, že někdo touží po množství slávy, následuje, že se pokouší ke slávě o některá nad své síly. A takové jsou zvláště novoty, jež mají větší podiv. A proto významně Řehoř stanovil "opovážlivost novotářskou" jako dceru marné slávy.

Jiná však jest opovážlivost, která se nezřízeně opírá o božské milosrdenství nebo moc, skrze něž doufá dosáhnouti slávu bez zásluh a odpuštění bez kajícnosti. A taková opovážlivost se zdá přímo pocházeti z pýchy, jako že sám se tak cení, že ho i hřešícího Bůh nebude trestati nebo nevyloučí ze slávy.

A z toho je patrná odpověď na námitky.

XXII. O přikázáních, patřících k naději a bázni.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom se má uvažovati o přikázáních, patřících k naději bázni.

A o tom jsou dvě otázky.

1. O přikázáních, patřících k naději.

2. O přikázáních, patřících k bázni.

XXII.1. Zda se má dávati nějaké přikázání o naději.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se nemá dávati žádné přikázání, patřící k ctnosti naděje. Neboť, co se může dostatečně státi skrze jedno, to není třeba přiváděti skrz něco jiného. Ale k doufání dobra je člověk dostatečně veden ze samé přirozené náklonnosti. Tedy nemá k tomu býti člověk veden přikázáním zákona.

Mimo to, ježto přikázání se dávají o úkonech ctností, hlavní přikázání se mají dávati o úkonech hlavních ctností. Ale mezi všemi ctnostmi nejhlavnější jsou tři božské ctnosti, totiž naděje, víra a láska. Ježto tedy hlavními přikázáními zákona jsou přikázání desatera, na něž se uvádějí všechna ostatní, jak jsme měli svrchu, zdá se, že, kdyby se dávalo nějaké přikázání o naději, mělo by býti obsaženo v přikázáních desatera. Avšak není obsaženo. Tedy se zdá, že

desperatio oritur ex tristitia, ut dictum est. Cum igitur oppositorum oppositae sint causae, videtur quod oriatur ex delectatione. Et ita videtur quod oriatur ex vitiis carnalibus, quorum delectationes sunt vehementiores.

II-II q. 21 a. 4 arg. 3

Praeterea, vitium praesumptionis consistit in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum quod non est possibile, quasi possibile. Sed quod aliquis aestimet possibile quod est impossibile, provenit ex ignorantia. Ergo praesumptio magis provenit ex ignorantia quam ex inani gloria.

II-II q. 21 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXI Moral., quod praesumptio novitatum est filia inanis gloriae.

II-II q. 21 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est praesumptio. Una quidem quae innititur propriae virtuti, attentans scilicet aliquid ut sibi possibile quod propriam virtutem excedit. Et talis praesumptio manifeste ex inani gloria procedit, ex hoc enim quod aliquis multam desiderat gloriam, sequitur quod attentet ad gloriam quaedam super vires suas. Et huiusmodi praecipue sunt nova, quae maiorem admirationem habent. Et ideo signanter Gregorius praesumptionem novitatum posuit filiam inanis gloriae. Alia vero est praesumptio quae innititur inordinate divinae misericordiae vel potentiae, per quam sperat se obtinere gloriam sine meritis et veniam sine poenitentia. Et talis praesumptio videtur oriri directe ex superbia, ac si ipse tanti se aestimet quod etiam eum peccantem Deus non puniat vel a gloria excludat.

II-II q. 21 a. 4 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

22. De praeceptis pertinentibus ad spem et ad donum timoris.

Prooemium

II-II q. 22 pr.

Deinde considerandum est de praeceptis pertinentibus ad spem et timorem. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de praeceptis pertinentibus ad spem. Secundo, de praeceptis pertinentibus ad timorem.

1. Utrum fuerit dandum aliquod praeceptum pertinens ad spem.

II-II q. 22 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullum praeceptum sit dandum pertinens ad virtutem spei. Quod enim potest sufficienter fieri per unum, non oportet quod ad id aliquid aliud inducatur. Sed ad sperandum bonum sufficienter homo inducitur ex ipsa naturali inclinatione. Ergo non oportet quod ad hoc inducatur homo per legis praeceptum.

II-II q. 22 a. 1 arg. 2

Praeterea, cum praecepta dentur de actibus virtutum, principalia praecepta debent dari de actibus principalium virtutum. Sed inter omnes virtutes principaliores sunt tres virtutes theologicae, scilicet spes, fides et caritas. Cum igitur principalia legis praecepta sint praecepta Decalogi, ad quae omnia alia reducuntur, ut supra habitum est; videtur quod, si de spe daretur aliquod praeceptum, quod deberet

se v zákoně nemá dávati žádné přikázání o úkonu naděje.

Mimo to téhož rázu jest poroučeti úkon ctnosti a zakazovati úkon protilehlé neřesti. Ale neshledává se žádné dané přikázání, jímž by bylo zakazováno zoufalství, jež jest protilehlé naději. Tedy se zdá, že také není vhodné dávati nějaké přikázání o naději.

Avšak proti jest, co praví Augustin k onomu Jan 15: ‚To jest mé přikázání, abyste se navzájem milovali': "O víře jsou nám velmi mnohá přikázána, velmi mnohá o naději." Tedy je vhodné dávati nějaká přikázání o naději.

Odpovídám: Musí se říci, že přikázání, která se shledávají ve svatém Písmě, některá jsou o podstatě zákona, některá však jsou předběžná zákonu. A to, zákonu předběžná jsou ona, bez jejichž jsoucnosti nemůže míti místa zákon. Taková pak jsou přikázání o úkonu víry a úkonu naděje: protože skrze úkon víry se mysl člověka kloní k uznání původce takového zákona, jemuž se musí poddati; skrze pak naději odměny je člověk veden k zachovávání přikázání. Přikázání však o podstatě zákona jsou, jež se ukládají člověku již podrobenému a poslouchati ochotnému, patřící k správnosti života. A proto taková přikázání hned při ukládání zákona se předkládají na způsob přikázání. Avšak přikázání naděje a víry se neměla předkládati na způsob přikázání, protože kdyby již člověk nevěřil a nedoufal, marně by se mu předkládal zákon. Ale jako přikázání víry se mělo předložiti na způsob ohlášení nebo připomenutí, jak bylo svrchu řečeno, tak také přikázání naděje v prvním uložení zákona se mělo předložiti na způsob zaslíbení: kdo totiž poslušným slibuje odměny, právě z toho pobádá k naději. Proto všechny sliby, jež jsou obsaženy v zákoně, jsou vybízející k naději.

Ale protože, při zákonu již daném, moudrým mužům náleží, aby nejen vedli lidi k zachovávání přikázání, nýbrž také mnohem více k zachování základu zákona, proto po prvním uložení zákona jsou lidé ve svatém. Písmě mnohonásobně navádění k doufání, také na způsob napomenutí nebo přikázání, a ne jen na způsob zaslíbení, jako v zákoně; jak je patrné v Žal.: "Doufejte v něho všechna shromáždění národů," a na mnohých jiných místech Písma.

K prvnímu se tedy musí říci, že přirozenost dostatečně nakloňuje k doufání dobra přiměřeného lidské přirozenosti. Ale k doufání nadpřirozeného dobra bylo třeba člověka vésti váhou božského zákona, a to, částečně zaslíbeními, částečně pak napomenutími nebo přikázáními. - A přece také k těm, ke kterým nakloňuje přirozený rozum, jako jsou úkony mravních ctností, bylo nutné dáti přikázání božského zákona, pro větší pevnost; a zvláště proto, že přirozený rozum člověka byl zatemněn skrze žádostivosti hříchu.

K druhému se musí říci, že přikázání desatera patří k prvnímu uložení zákona. A proto v přikázáních zákona se nemělo dávati nějaké přikázání o naději, ale dostačí vésti k naději skrze nějaké předložené sliby, jak je patrné v prvním a čtvrtém přikázání.

inter praecepta Decalogi contineri. Non autem continetur. Ergo videtur quod nullum praeceptum in lege debeat dari de actu spei.

II-II q. 22 a. 1 arg. 3

Praeterea, eiusdem rationis est praecipere actum virtutis et prohibere actum vitii oppositi. Sed non inveniturur aliquod praeceptum datum per quod prohibeatur desperatio, quae est opposita spei. Ergo videtur quod nec de spe conveniat aliquod praeceptum dari.

II-II q. 22 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super illud Ioan. XV, *hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem, de fide nobis quam multa mandata sunt; quam multa de spe*. Ergo de spe convenit aliqua praecepta dari.

II-II q. 22 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod praeceptorum quae in sacra Scriptura inveniuntur quaedam sunt de substantia legis; quaedam vero sunt praeambula ad legem. Praeambula quidem sunt ad legem illa quibus non existentibus lex locum habere non potest. Huiusmodi autem sunt praecepta de actu fidei et de actu spei, quia per actum fidei mens hominis inclinatur ut recognoscat auctorem legis talem cui se subdere debeat; per spem vero praemii homo inducitur ad observantiam praeceptorum. Praecepta vero de substantia legis sunt quae homini iam subiecto et ad obediendum parato imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitae. Et ideo huiusmodi praecepta statim in ipsa legis latione proponuntur per modum praeceptorum. Spei vero et fidei praecepta non erant proponenda per modum praeceptorum, quia nisi homo iam crederet et speraret, frustra ei lex proponeretur. Sed sicut praeceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis vel commemorationis, ut supra dictum est; ita etiam praeceptum spei in prima legis latione proponendum fuit per modum promissionis, qui enim obedientibus praemia promittit, ex hoc ipso incitat ad spem. Unde omnia promissa quae in lege continentur sunt spei excitativa. Sed quia, lege iam posita, pertinet ad sapientes viros ut non solum inducant homines ad observantiam praeceptorum, sed etiam multo magis ad conservandum legis fundamentum; ideo post primam legis lationem in sacra Scriptura multipliciter inducuntur homines ad sperandum, etiam per modum admonitionis vel praecepti, et non solum per modum promissionis, sicut in lege, sicut patet in Psalm., *sperate in eo omnes congregationes populi*, et in multis aliis Scripturae locis.

II-II q. 22 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod natura sufficienter inclinat ad sperandum bonum naturae humanae proportionatum. Sed ad sperandum supernaturale bonum oportuit hominem induci auctoritate legis divinae, partim quidem promissis, partim autem admonitionibus vel praeceptis. Et tamen ad ea etiam ad quae naturalis ratio inclinat, sicut sunt actus virtutum moralium, necessarium fuit praecepta legis divinae dari, propter maiorem firmitatem; et praecipue quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati.

II-II q. 22 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod praecepta Decalogi pertinent ad primam legis lationem. Et ideo inter praecepta Decalogi non fuit dandum praeceptum aliquod de spe, sed suffecit per aliquas promissiones positas inducere ad spem, ut patet

K třetímu se musí říci, že v oněch, k jichž zachování je člověk vázán z důvodu povinnosti, dostačí dáti kladné přikázání o tom, co se má dělati, a rozumí se v tom zákazy těch, jichž se třeba varovati. Jako se dává přikázání o ctění rodičů, ale nezakazuje se, aby se rodiče zneuctívali, leč tím, že se zneuctívajícím ukládá v zákoně trest. A protože pro lidskou spásu jest povinností, aby člověk doufal v Boha, měl se k tomu člověk vésti některým z řečených způsobů jako kladně, takže se v tom rozuměl zákaz protilehlého.

XXII.2. Zda se má dáti nějaké přikázání o bázni.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se v zákoně nemělo dávati nějaké přikázání o bázni. Neboť bázeň Boží jest o těch, která jsou předběžná zákonu, ježto jest "začátkem moudrosti". Ale ta, která jsou předběžná zákonu, nespadají pod přikázání zákona. Tedy o bázni se nemá dávati nějaké přikázání zákona.

Mimo to, danou příčinou jest dán účinek. Ale láska jest příčinou bázně: neboť každá bázeň pochází z nějaké lásky, jak praví Augustin, v knize Osmdesáti tří Ot. Tedy když se dalo přikázání lásky, bylo by zbytečné přikazovati bázeň.

Mimo to nějak proti lásce jest opovážlivost. Ale v zákoně se neshledává žádný zákaz, daný o opovážlivosti. Tedy se zdá, že se ani o bázni nemělo dávati žádné přikázání.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 10: "A nyní, Izraeli, co Pán Bůh tvůj žádá od tebe, než aby ses bál Pána Boha svého?" Ale to od nás požaduje, co nám přikazuje zachovávati. Tedy spadá pod přikázání, aby se někdo bál Boha.

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí bázeň: totiž otrocká a synovská. Jako pak jest někdo veden k zachovávání přikázání zákona nadějí odměn, tak také jest veden k zachovávání zákona bázní trestů, což je bázeň otrocká. A proto, jako podle řečeného v saném stanovení zákona se nemělo dávati přikázání o úkonu naděje, ale měli býti k tomu lidé vedeni zaslíbeními, tak ani o bázni, jež přihlíží k trestu, se nemělo dávati přikázání na způsob přikázání, nýbrž měli lidé býti k tomu vedeni pohrozením tresty. A to se stalo i v samých přikázáních desatera a potom v důsledku v druhotných přikázáních zákona. Ale jako potom moudří a proroci, chtějíce lidi ustáliti v poslušnosti zákona, dali naučení o naději na způsob napomenutí nebo přikázání, tak také i o bázni.

Ale bázeň synovská, jež prokazuje úctu Bohu, jest jako nějaký druh k milování Boha a nějaký počátek všech těch, která se zachovávají na uctění Boha. A proto o synovské bázni se v zákoně dávají přikázání jako též o milování, protože obojí jest předběžné zevnějším úkonům, které se v zákoně přikazují, k nimž patří přikázání desatera. A proto v uvedené autoritě zákona se požaduje od člověka bázeň, a "aby chodil po cestách Božích", uctívaje jej, a "aby jej

in primo et quarto praecepto.

II-II q. 22 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod in illis ad quorum observationem homo tenetur ex ratione debiti, sufficit praeceptum affirmativum dari de eo quod faciendum est, in quibus prohibitiones eorum quae sunt vitanda intelliguntur. Sicut datur praeceptum de honoratione parentum, non autem prohibetur quod parentes dehonorentur, nisi per hoc quod dehonorantibus poena adhibetur in lege. Et quia debitum est ad humanam salutem ut speret homo de Deo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo praedictorum modorum quasi affirmative, in quo intelligeretur prohibitio oppositi.

2. Utrum fuerit dandum aliud praeceptum pertinens ad timorem.

II-II q. 22 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod de timore non fuerit dandum aliquod praeceptum in lege. Timor enim Dei est de his quae sunt praeambula ad legem, cum sit initium sapientiae. Sed ea quae sunt praeambula ad legem non cadunt sub praeceptis legis. Ergo de timore non est dandum aliquod praeceptum legis.

II-II q. 22 a. 2 arg. 2

Praeterea, posita causa ponitur effectus. Sed amor est causa timoris, omnis enim timor ex aliquo amore procedit, ut Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest. Ergo, posito praecepto de amore, superfluum fuisset praecipere timorem.

II-II q. 22 a. 2 arg. 3

Praeterea, timori aliquo modo opponitur praesumptio. Sed nulla prohibitio inveniturur in lege de praesumptione data. Ergo videtur quod nec de timore aliquod praeceptum dari debuerit.

II-II q. 22 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. X, *et nunc, Israel, quid dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas dominum Deum tuum?* Sed illud a nobis requirit quod nobis praecipit observandum. Ergo sub praecepto cadit quod aliquis timeat Deum.

II-II q. 22 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod duplex est timor, scilicet servilis et filialis. Sicut autem aliquis inducitur ad observantiam praeceptorum legis per spem praemiorum, ita etiam inducitur ad legis observantiam per timorem poenarum, qui est timor servilis. Et ideo sicut, secundum praedicta, in ipsa legis latione non fuit praeceptum dandum de actu spei, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per promissa; ita nec de timore qui respicit poenam fuit praeceptum dandum per modum praecepti, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per comminationem poenarum. Quod fuit factum et in ipsis praeceptis Decalogi, et postmodum consequenter in secundariis legis praeceptis. Sed sicut sapientes et prophetae consequenter, intendentes homines stabilire in obedientia legis, documenta tradiderunt de spe per modum admonitionis vel praecepti, ita etiam et de timore. Sed timor filialis, qui reverentiam exhibet Deo, est quasi quoddam genus ad dilectionem Dei, et principium quoddam omnium eorum quae in Dei reverentiam observantur. Et ideo de timore filiali dantur praecepta in lege sicut et de dilectione, quia utrumque est praeambulum ad exteriores actus qui praecipiuntur in lege, ad quos

miloval".

K prvnímu se tedy musí říci, že synovská bázeň jest něco předběžného zákonu, ne jako něco zevnějšího, nýbrž jako počátek zákona, jako také milování. A proto se o obojím dávají přikázání, jež jsou jako nějaké obecné počátky celého zákona.

K druhému se musí říci, že z lásky následuje bázeň synovská, jakož i jiné dobré skutky, jež se dějí z lásky. A proto, jako po přikázání lásky se dávají jiná přikázání o úkonech ctností, tak také zároveň se dávají přikázání o bázni a milování láskou. Jako také v důkazných vědách nedostačí stanoviti první zásady, nestanoví-li se také závěry, které z nich následují buď zblízka nebo vzdáleně.

K třetímu se musí říci, že vedení k bázni dostačí na vyloučení opovážlivosti, jako také vedení k naději dostačí na vyloučení zoufalství, jak bylo řečeno.

XXIII. O lásce o sobě.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Na řadě jest úvaha o lásce. A nejprve o lásce samé; za druhé o jí odpovídajícím daru moudrosti. O prvním jest uvážiti patero: nejprve o lásce samé; za druhé o předmětu lásky; za třetí o jejích úkonech; za čtvrté o protilehlých neřestech; za páté o přikázáních k tomu patřících. O prvním je dvojí úvaha: a to, první o samé lásce o sobě; druhá o lásce ve srovnání s podmětem.

O prvním jest osm otázek.

1. Zda láska jest přátelstvím.
2. Zda je něco stvořeného v duši.
3. Zda je ctností.
4. Zda je ctností zvláštní.
5. Zda jest jednou ctností.
6. Zda jest největší z ctností.
7. Zda bez ní může býti nějaká pravá ctnost
8. Zda je tvarem ctností.

XXIII.1. Zda láska jest přátelstvím.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že láska není přátelstvím. "Nic totiž není přátelství tak vlastním, jako soužití s přítelem," jak praví Filosof v VIII. Ethic. Ale láska jest člověka k Bohu a k andělům, "kteří nemají obcování s lidmi", jak se praví Dan. 2. Tedy láska není přátelstvím.

Mimo to přátelství není bez opětování lásky, jak se praví v VIII. Ethic. Ale je také láska k nepřátelům, podle onoho Mat. 5: "Milujte své nepřátele." Tedy láska není přátelstvím.

Mimo to jsou tři druhy přátelství, podle Filosofa v VIII. Ethic.: totiž přátelství potěšení, užitku a čestného. Ale přátelství není láskou užitku nebo potěšení: praví totiž

pertinent praecepta Decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta requiritur ab homine timor, et ut ambulet in viis Dei colendo ipsum, et ut diligat ipsum.

II-II q. 22 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod timor filialis est quoddam praeambulum ad legem non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut principium legis, sicut etiam dilectio. Et ideo de utroque dantur praecepta, quae sunt quasi quaedam principia communia totius legis.

II-II q. 22 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex amore sequitur timor filialis, sicut etiam et alia bona opera quae ex caritate fiunt. Et ideo sicut post praeceptum caritatis dantur praecepta de aliis actibus virtutum, ita etiam simul dantur praecepta de timore et amore caritatis. Sicut etiam in scientiis demonstrativis non suffícit ponere principia prima, nisi etiam ponantur conclusiones quae ex his sequuntur vel proxime vel remote.

II-II q. 22 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod inductio ad timorem sufficit ad excludendum praesumptionem, sicut etiam inductio ad spem sufficit ad excludendum desperationem, ut dictum est.

23. De ipsa caritate secundum se.

Prooemium

II-II q. 23 pr.

Consequenter considerandum est de caritate. Et primo, de ipsa caritate; secundo, de dono sapientiae ei correspondente. Circa primum consideranda sunt quinque, primo, de ipsa caritate; secundo, de obiecto caritatis; tertio, de actibus eius; quarto, de vitiis oppositis; quinto, de praeceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum est duplex consideratio, prima quidem de ipsa caritate secundum se; secunda de caritate per comparationem ad subiectum. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum caritas sit amicitia. Secundo, utrum sit aliquid creatum in anima. Tertio, utrum sit virtus. Quarto, utrum sit virtus specialis. Quinto, utrum sit una virtus. Sexto, utrum sit maxima virtutum. Septimo, utrum sine ea possit esse aliqua vera virtus. Octavo, utrum sit forma virtutum.

1. Utrum caritas sit amicitia.

II-II q. 23 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit amicitia. *Nihil enim est ita proprium amicitiae sicut convivere amico*; ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Sed caritas est hominis ad Deum et ad Angelos, quorum non est cum hominibus conversatio, ut dicitur Dan. II. Ergo caritas non est amicitia.

II-II q. 23 a. 1 arg. 2

Praeterea, amicitia non est sine reamatione, ut dicitur in VIII Ethic. Sed caritas habetur etiam ad inimicos, secundum illud Matth. V, *diligite inimicos vestros*. Ergo caritas non est amicitia.

II-II q. 23 a. 1 arg. 3

Praeterea, amicitiae tres sunt species, secundum philosophum, in VIII Ethic., scilicet amicitia delectabilis,

Jeronym, v List. Paulin., jenž jest postaven na začátku Bible: "To jest spříznění pravé a Kristovým pojítkem sloučené, které nikoli užitek rodinný, nikoli toliko přítomnost těl, ne liché a mazlivé lichocení, nýbrž bázeň Boží a badání v božských Písmech sjednávají." Podobně také není přátelstvím čestného, protože láskou milujeme také hříšníky, kdežto přátelství čestnosti není než ke ctnostným, jak se praví v VIII. Ethic. Tedy láska není přátelstvím.

Avšak proti jest, co se praví Jan 15: "Již vás nebudu zváti otroky, nýbrž přáteli svými." Ale to se jim neříkalo než z důvodu lásky. Tedy láska jest přátelstvím.

Odpovídám: Musí se říci, že, podle Filosofa, v VIII. Ethic., ne každá láska má ráz přátelství, nýbrž láska, která jest s blahovůlí: když totiž milujeme někoho, abychom mu chtěli dobro. Jestli však milovaným věcem ne dobro chceme, nýbrž samé jejich dobro chceme sobě, jako se říká, že milujeme víno nebo koně nebo něco takového, není láska přátelství, nýbrž nějaké dychtivosti: neboť je směšné říci, že někdo má přátelství k vínu nebo koni. Ale ani blahovůle nedostačí k rázu přátelství, ale vyžaduje se nějaké vzájemné milování: protože přítel jest příteli přátelský. Taková pak vzájemná blahovůle se zakládá na nějakém společenství.

Ježto tedy jest nějaké společenství člověka s Bohem, pokud s námi sdílí svou blaženost, je třeba, aby na tomto společenství se zakládalo nějaké přátelství. A o tom pak společenství se praví I. Kor. 1: "Věrný Bůh, skrze něhož jste povoláni ke společnosti Syna jeho." Milování pak, založené na tomto společenství, jest láska. Proto jest jasné, že láska jest nějaké přátelství člověka s Bohem.

K prvnímu se tedy musí říci, že je dvojí život člověka. A to, jeden zevnější, podle smyslové a tělesné přirozenosti: a podle toho života nemáme společenství nebo obcování s Bohem a anděly. Jiný pak je život člověka duchovní podle mysli. A podle tohoto života máme obcování i s Bohem i s anděly. V přítomném stavu sice nedokonale: pročež Filip. 3 se praví: "Naše obcování v nebi jest." Ale toto obcování se stane dokonalým ve vlasti, až "služebníci jeho budou sloužiti Bohu a budou viděti tvář jeho", jak se praví Zjev. posl. A proto zde jest láska nedokonalá, ale stane se dokonalou ve vlasti.

K druhému se musí říci, že přátelství se na někoho vztahuje dvojmo. Jedním způsobem vzhledem k sobě samému: a tak přátelství nikdy není než k příteli. Jiným způsobem se vztahuje k někomu vzhledem k druhé osobě: jako když někdo má přátelství s nějakým člověkem, pro něho miluje všechny patřící k onomu člověku, ať děti nebo sluhy nebo jakkoli mu patřící. A milování přítele může býti takové, že pro přítele jsou milováni ti, kteří k němu patří, i když nás urážejí nebo nenávidí. A tím způsobem přátelství lásky se vztahuje také na nepřátele, jež milujeme z lásky v pořadu k Bohu, k němuž hlavně se má přátelství lásky.

K třetímu se musí říci, že přátelství čestnosti není než k ctnostnému jakožto k hlavní osobě; ale s ohledem naň jsou utilis et honesti. Sed caritas non est amicitia utilis aut delectabilis, dicit enim Hieronymus, in Epist. ad Paulinum, quae ponitur in principio Bibliae, *illa est vera necessitudo, et Christi glutino copulata, quam non utilitas rei familiaris, non praesentia tantum corporum, non subdola et palpans adulatio, sed Dei timor et divinarum Scripturarum studia conciliant*. Similiter etiam non est amicitia honesti, quia caritate diligimus etiam peccatores; amicitia vero honesti non est nisi ad virtuosos, ut dicitur in VIII Ethic. Ergo caritas non est amicitia.

II-II q. 23 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Ioan. XV dicitur, *iam non dicam vos servos, sed amicos meos*. Sed hoc non dicebatur eis nisi ratione caritatis. Ergo caritas est amicitia.

II-II q. 23 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in VIII Ethic., non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum velimus nobis, sicut dicimur amare vinum aut equum aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiae, sed cuiusdam concupiscentiae, ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur I ad Cor. I, *fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem filii eius*. Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum.

II-II q. 23 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod duplex est hominis vita. Una quidem exterior secundum naturam sensibilem et corporalem, et secundum hanc vitam non est nobis communicatio vel conversatio cum Deo et Angelis. Alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem. Et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et cum Angelis. In praesenti quidem statu imperfecte, unde dicitur Philipp. III, *nostra conversatio in caelis est*. Sed ista conversatio perficietur in patria, quando servi eius servient Deo et videbunt faciem eius, ut dicitur Apoc. ult. Et ideo hic est caritas imperfecta, sed perficietur in patria.

II-II q. 23 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod amicitia se extendit ad aliquem dupliciter. Uno modo, respectu sui ipsius, et sic amicitia nunquam est nisi ad amicum. Alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personae, sicut, si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione eius diligit omnes ad illum hominem pertinentes, sive filios sive servos sive qualitercumque ei attinentes. Et tanta potest esse dilectio amici quod propter amicum amantur hi qui ad ipsum pertinent etiam si nos offendant vel odiant. Et hoc modo amicitia caritatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex caritate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia caritatis.

II-II q. 23 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod amicitia honesti non habetur

milováni patřící k němu, i když nejsou ctnostní. A tím způsobem láska, jež jest nejvíce přátelstvím čestnosti, se vztahuje k hříšníkům, které z lásky milujeme pro Boha.

XXIII.2. Zda láska jest něco stvořeného v duši.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že láska není něco stvořeného v duši. Praví totiž Augustin, v VIII. O Troj.: "Kdo miluje bližního, důsledkem je, že miluje samo milování. Bůh však jest milování. Důsledkem tedy jest, že zvláště Boha miluje." A v XV. O Troj. praví: "Tak bylo řečeno ‚Bůh jest láska', jako bylo řečeno ‚Bůh jest duch'." Tedy láska není něco stvořeného v duši, nýbrž je Bůh sám.

Mimo to Bůh jest duchovně životem duše, jako duše životem těla, podle onoho Deut. 30: "On jest životem tvým." Ale duše oživuje tělo skrze sebe samu. Tedy Bůh oživuje duši skrze sebe sama. Ale oživuje ji skrze lásku, podle onoho I. Jan. 3: "My víme, že jsme přeneseni ze smrti do života, protože milujeme bratry." Tedy je Bůh sama láska.

Mimo to, nic stvořeného není nekonečné síly, ale spíše každé stvoření jest marnost. Ale láska není marnost, nýbrž spíše odporuje marnosti: a jest nekonečné síly, protože duši člověka přivádí k dobru nekonečnému. Tedy láska není něco stvořeného v duši.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v III. O nauce křest.: "Láskou nazývám pohyb duše k požívání Boha pro něho samého." Ale pohyb duše jest něco stvořeného v duši. Tedy i láska jest něco stvořeného v duši.

Odpovídám: Musí se říci, že Mistr zkoumá tuto otázku v XVII. dist. I. kn. Sent. a stanoví, že láska není něco stvořeného v duši, ale je sám Duch Svatý, v duši přebývající. Ale není jeho míněním, že tento pohyb milování, kterým Boha milujeme, by byl sám Duch Svatý, nýbrž že tento pohyb milování jest od Ducha Svatého nikoli prostřednictvím nějaké zběhlosti, jako jsou od Ducha Svatého ctnostnými jiné úkony ctnostné prostřednictvím zběhlostí jiných ctností, třebas zběhlosti naděje nebo víry nebo nějaké jiné ctnosti. A to říkal pro vznešenost lásky.

Ale, jestli kdo správně uvažuje, spíše z toho plyne poškození lásky. Neboť pohyb lásky nepostupuje tak od Ducha Svatého, pohybujícího lidskou mysl, že by lidská mysl byla toliko pohybovanou a nebyla žádným způsobem původem tohoto pohybu, jako když nějaké těleso jest pohybováno od nějakého zevnějšího pohybujícího. Neboť to jest proti pojmu dobrovolného, jehož původ musí býti v něm samém, jak bylo svrchu řečeno. Pročež by následovalo, že milovati není dobrovolně Což obsahuje rozpor, ježto láska ve svém pojmu obnáší, že jest úkonem vůle. - Podobně se také nemůže říci, že Duch Svatý tak pohybuje vůli k úkonu milování, jako jest pohybován nástroj, jenž, ač jest původem úkonu, přece v něm není jednati nebo nejednati. Neboť tak by se také rušil ráz dobrovolného a vylučoval by se ráz zásluhy; kdežto jsme svrchu měli, že milování lásky jest kořenem zasluhování. Ale je nutné, aby vůle tak byla pohybována od Ducha nisi ad virtuosum sicut ad principalem personam, sed eius intuitu diliguntur ad eum attinentes etiam si non sint virtuosi. Et hoc modo caritas, quae maxime est amicitia honesti, se extendit ad peccatores, quos ex caritate diligimus propter Deum.

2. Utrum sit aliquid creatum in anima.

II-II q. 23 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit aliquid creatum in anima. Dicit enim Augustinus, in VIII de Trin., *qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligat. Deus autem dilectio est. Consequens est ergo ut praecipue Deum diligat*. Et in XV de Trin. dicit, *ita dictum est, Deus caritas est, sicut dictum est, Deus spiritus est*. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Deus.

II-II q. 23 a. 2 arg. 2

Praeterea, Deus est spiritualiter vita animae, sicut anima vita corporis, secundum illud Deut. XXX, *ipse est vita tua*. Sed anima vivificat corpus per seipsam. Ergo Deus vivificat animam per seipsum. Vivificat autem eam per caritatem, secundum illud I Ioan. III, *nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres*. Ergo Deus est ipsa caritas.

II-II q. 23 a. 2 arg. 3

Praeterea, nihil creatum est infinitae virtutis, sed magis omnis creatura est vanitas. Caritas autem non est vanitas, sed magis vanitati repugnat, et est infinitae virtutis, quia animam hominis ad bonum infinitum perducit. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

II-II q. 23 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in III de Doct. Christ., *caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum*. Sed motus animi est aliquid creatum in anima. Ergo et caritas est aliquid creatum in anima.

II-II q. 23 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod Magister perscrutatur hanc quaestionem in XVII dist. I Lib. Sent., et ponit quod caritas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse spiritus sanctus mentem inhabitans. Nec est sua intentio quod iste motus dilectionis quo Deum diligimus sit ipse spiritus sanctus, sed quod iste motus dilectionis est a spiritu sancto non mediante aliquo habitu, sicut a spiritu sancto sunt alii actus virtuosi mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu spei aut fidei aut alicuius alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam caritatis. Sed si quis recte consideret, hoc magis redundat in caritatis detrimentum. Non enim motus caritatis ita procedit a spiritu sancto movente humanam mentem quod humana mens sit mota tantum et nullo modo sit principium huius motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente. Hoc enim est contra rationem voluntarii, cuius oportet principium in ipso esse, sicut supra dictum est. Unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium. Quod implicat contradictionem, cum amor de sui ratione importet quod sit actus voluntatis. Similiter etiam non potest dici quod sic moveat spiritus sanctus voluntatem ad actum diligendi sicut movetur instrumentum quod, etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere vel non agere. Sic enim etiam tolleretur ratio voluntarii, et excluderetur ratio meriti, cum tamen supra habitum sit quod dilectio caritatis est radix merendi. Sed oportet quod sic voluntas

Svatého k milování, aby také sama byla konající tento úkon.

Avšak žádný úkon není dokonale působen nějakou mohutností činnou, není-li jí sourodý skrze nějaký tvar, který by byl původem činu. Proto Bůh, jenž všechno pohybuje k náležitým cílům, dal do jednotlivých věcí tvary, skrze něž jsou nakloňovány k cílům sobě předem určeným od Boha: a podle toho "upravuje vše libě", jak se praví Moudr. 8. Jest pak jasné, že úkon lásky přesahuje přirozenost mohutnosti vůle. Kdyby tedy nebyl přidán přirozené mohutnosti nějaký tvar, kterým by byla nakláněna k úkonu milování, podle toho by tento úkon byl nedokonalejší než úkony přirozené a úkony jiných ctností, ani by nebyl snadný a s potěšením. Což je patrně nesprávné, protože žádná ctnost nemá takové náklonnosti ke svému úkonu jako láska, ani žádná jiná nepracuje tak s potěšením. Proto je nejvýše nutné, aby k úkonu lásky byl v nás nějaký zběhlostní tvar, přidaný přirozené mohutnosti, nakloňující ji k úkonu lásky, a čině její práci ochotnou a s potěšením.

K prvnímu se tedy musí říci, že sama božská bytnost jest láska, jako jest i moudrost a jako jest dobrota. Pročež jako se jmenujeme dobrými dobrotou, jíž jest Bůh, a moudrostí, jíž jest Bůh, moudrými, tak dobrota, kterou tvarově jsme dobrými, jest nějaký podíl božské dobroty, a moudrost, kterou jsme tvarově moudrými, jest nějakým podílem božské moudrosti, tak také láska, kterou tvarově milujeme bližního, jest nějakým podílem božské lásky. Tento totiž způsob mluviti jest obvyklý u Platoniků, jejichž naukami byl Augustin vybaven. A toho někteří nedbajíce, z jeho slov vzali příležitost omylu.

K druhému se musí říci, že Bůh jest životem účinně i duše skrze lásku, i těla skrze duši: ale tvarově je životem duše láska, jakož i duše těla. Proto se z toho může uzavírati, že, jako duše se bezprostředně pojí s tělem, tak láska s duší.

K třetímu se musí říci, že láska pracuje tvarově Účinnost pak tvaru jest podle síly činitelovy, jenž uvádí tvar. A proto, že láska není marností, nýbrž činí nekonečný účinek, když duši spojuje s Bohem, osprav dlňuje ji, to dokazuje nekonečnost božské síly, jež jest původcem lásky.

XXIII.3. Zda láska je ctností.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že láska není ctností. Neboť láska jest nějakým přátelstvím. Ale přátelství se od filosofů nepovažuje za ctnost, jak je patrné v knize Ethic.; neboť ani se nepočítá k ctnostem mravním ani k rozumovým. Tedy ani láska není ctností.

Mimo to "ctnost jest posledním mohutnosti", jak se praví v I. O nebi. Ale láska není posledním, nýbrž spíše radost a pokoj. Tedy se zdá, že láska není ctností, nýbrž spíše radost a pokoj.

Mimo to, každá ctnost jest nějakou případkovou zběhlostí. Ale láska není případkovou zběhlostí, ježto jest ušlechtilejší než sama duše, kdežto žádný případek není ušlechtilejší než

moveatur a spiritu sancto ad diligendum quod etiam ipsa sit efficiens hunc actum. Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa nisi sit ei connaturalis per aliquam formam quae sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas per quas inclinantur ad fines sibi praestitutos a Deo, et secundum hoc disponit omnia suaviter, ut dicitur Sap. VIII. Manifestum est autem quod actus caritatis excedit naturam potentiae voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiae per quam inclinaretur ad dilectionis actum, secundum hoc esset actus iste imperfectior actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum, nec esset facilis et delectabilis. Quod patet esse falsum, quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut caritas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Unde maxime necesse est quod ad actum caritatis existat in nobis aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali, inclinans ipsam ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari.

II-II q. 23 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ipsa essentia divina caritas est, sicut et sapientia est, et sicut bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate quae Deus est, et sapientes sapientia quae Deus est, quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quaedam divinae bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quaedam divinae sapientiae; ita etiam caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis Augustinus fuit imbutus. Quod quidam non advertentes ex verbis eius sumpserunt occasionem errandi.

II-II q. 23 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus est vita effective et animae per caritatem et corporis per animam, sed formaliter caritas est vita animae, sicut et anima corporis. Unde per hoc potest concludi quod, sicut anima immediate unitur corpori, ita caritas animae.

II-II q. 23 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod caritas operatur formaliter. Efficacia autem formae est secundum virtutem agentis qui inducit formam. Et ideo quod caritas non est vanitas, sed facit effectum infinitum dum coniungit animam Deo iustificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinae, quae est caritatis auctor.

3. Utrum sit virtus.

II-II q. 23 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas non sit virtus. Caritas enim est amicitia quaedam. Sed amicitia a philosophis non ponitur virtus, ut in libro Ethic. patet, neque enim connumeratur inter virtutes morales neque inter intellectuales. Ergo etiam neque caritas est virtus.

II-II q. 23 a. 3 arg. 2

Praeterea, virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in I de caelo. Sed caritas non est ultimum; sed magis gaudium et pax. Ergo videtur quod caritas non sit virtus; sed magis gaudium et pax.

II-II q. 23 a. 3 arg. 3

Praeterea, omnis virtus est quidam habitus accidentalis. Sed caritas non est habitus accidentalis, cum sit nobilior ipsa

podmět. Tedy láska není ctností.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O mravech Církv.: "Láska jest ctnost, která, ježto jest naším nejsprávnějším citem, pojí nás s Bohem, ježto jí ho milujeme."

Odpovídám: Musí se říci, že lidské úkony mají dobrotu, pokud jsou řízeny povinným pravidlem a měřítkem; a proto lidská ctnost, jež jest původem všech dobrých úkonů člověka, záleží v dosažení pravidla lidských úkonů. To pak je dvojí, jak bylo svrchu řečeno: totiž lidský rozum a sám Bůh. Proto, jako mravní ctnost se vyměřuje tím, že je "podle správného rozumu", jak je patrné v II. Ethic., tak také dosáhnouti Boha ustavuje ráz ctnosti, jakož také bylo svrchu řečeno o víře a naději. Proto, ježto láska dosahuje Boha, protože nás pojí s Bohem, jak je patrné z uvedené autority Augustinovy, důsledkem jest, že láska je ctností.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof v VIII. Ethic. nepopírá, že přátelství je ctností, nýbrž praví, že "je ctnost nebo s ctností". Mohlo by se totiž říci, že jest mravní ctností ve skutcích, které jsou k druhému, ale pod jiným rázem nežli spravedlnost. Neboť spravedlnost jest ve skutcích, které jsou k jinému pod rázem zákonitě povinného, ale přátelství pod rázem nějaké povinnosti přátelské nebo mravní, nebo spíše pod rázem dobrodiní zadarmo, jak je patrné z Filosofa, v VIII. Ethic.

Může se však říci, že není ctností o sobě od jiných rozlišnou. Nemá totiž rázu chvalného a čestného, leč z předmětu, pokud totiž je založena na čestnosti ctností: což je patrné z toho, že ne každé přátelství má ráz chvalného a čestného, jak je patrné v přátelství s potěšením a užitkového. Proto přátelství ctnostné je spíše něco následného z ctností, než je ctností. A není podobnosti s láskou, která se nezakládá hlavně na lidské ctnosti, nýbrž na božské dobrotě

K druhému se musí říci, že téže ctnosti jest milovati někoho a míti z něho radost: neboť radost následuje z milování, jak jsme měli svrchu, když se jednalo o vášních. A proto se spíše milování stanoví za ctnost než radost, jež jest účinkem milování. - Poslední pak, jež se klade do pojmu ctnosti, neobnáší pořad účinku, ale spíše pořad nějakého nadpřebytku, jako sto liber jest přes šedesát.

K třetímu se musí říci, že každý případek podle svého bytí jest nižší než podstata, protože podstata jest jsoucnem o sobě, avšak případek v jiném. Ale podle rázu svého druhu, případek sice, který je působen z prvků podmětu, jest nehodnotnější než podmět, jako účinek než příčina. Ale případek, který jest působen z podílu nějaké vyšší přirozenosti, jest hodnotnější než podmět, pokud jest podobou vyšší přirozenosti: jako světlo než průhledně. A tím způsobem láska jest hodnotnější než duše, pokud jest nějakým podílem Ducha Svatého.

XXIII.4. Zda láska je zvláštní ctností.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že láska není zvláštní ctnost. Neboť praví Jeronym: "Abych krátce obsáhl každý výměr ctnosti, ctnost je láska, jíž je milován Bůh a bližní."

anima; nullum autem accidens est nobilius subiecto. Ergo caritas non est virtus.

II-II q. 23 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de moribus Eccles., *caritas est virtus quae, cum nostra rectissima affectio est, coniungit nos Deo, qua eum diligimus*.

II-II q. 23 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod humani actus bonitatem habent secundum quod regulantur debita regula et mensura, et ideo humana virtus, quae est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum. Quae quidem est duplex, ut supra dictum est, scilicet humana ratio, et ipse Deus. Unde sicut virtus moralis definitur per hoc quod est secundum rationem rectam, ut patet in II Ethic., ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis, sicut etiam supra dictum est de fide et spe. Unde, cum caritas attingit Deum, quia coniungit nos Deo, ut patet per auctoritatem Augustini inductam; consequens est caritatem esse virtutem.

II-II q. 23 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus in VIII Ethic. non negat amicitiam esse virtutem, sed dicit quod est virtus vel cum virtute. Posset enim dici quod est virtus moralis circa operationes quae sunt ad alium, sub alia tamen ratione quam iustitia. Nam iustitia est circa operationes quae sunt ad alium sub ratione debiti legalis, amicitia autem sub ratione cuiusdam debiti amicabilis et moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Potest tamen dici quod non est virtus per se ab aliis distincta. Non enim habet rationem laudabilis et honesti nisi ex obiecto, secundum scilicet quod fundatur super honestate virtutum, quod patet ex hoc quod non quaelibet amicitia habet rationem laudabilis et honesti, sicut patet in amicitia delectabilis et utilis. Unde amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutes quam sit virtus. Nec est simile de caritate, quae non fundatur principaliter super virtute humana, sed super bonitate divina.

II-II q. 23 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod eiusdem virtutis est diligere aliquem et gaudere de illo, nam gaudium amorem consequitur, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo magis ponitur virtus amor quam gaudium, quod est amoris effectus. Ultimum autem quod ponitur in ratione virtutis non importat ordinem effectus, sed magis ordinem superexcessus cuiusdam, sicut centum librae excedunt sexaginta.

II-II q. 23 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod omne accidens secundum suum esse est inferius substantia, quia substantia est ens per se, accidens autem in alio. Sed secundum rationem suae speciei, accidens quidem quod causatur ex principiis subiecti est indignius subiecto, sicut effectus causa. Accidens autem quod causatur ex participatione alicuius superioris naturae est dignius subiecto, inquantum est similitudo superioris naturae, sicut lux diaphano. Et hoc modo caritas est dignior anima, inquantum est participatio quaedam spiritus sancti.

4. Utrum sit virtus specialis.

II-II q. 23 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit virtus specialis. Dicit enim Hieronymus, *ut breviter omnem*

A Augustin praví, v knize o Mravech Církve, že ctnost je "řád lásky". Ale žádná zvláštní ctnost se neklade do výměru ctnosti společné. Tedy láska není zvláštní ctnost.

Mimo to, co se rozšiřuje na skutky všech ctností, nemůže býti zvláštní ctností. Ale láska se rozšiřuje na úkony všech ctností, podle onoho I. Kor. 13: "Láska je trpělivá, dobrotivá" atd. Rozšiřuje se také na všecky lidské skutky podle onoho I. Kor. posl.: "Všecky vaše skutky ať se dějí v lásce." Tedy láska není zvláštní ctnost.

Mimo to přikázání zákona odpovídají úkonům ctností. Ale Augustin, v knize o Dokonal. lidské sprav., praví, že "všeobecný příkaz jest: Milovati budeš; a všeobecný zákaz Nepožádáš. Tedy láska je všeobecnou ctností.

Avšak proti, žádné všeobecné se nepřipočítává ke zvláštnímu. Ale láska se připočítává ke zvláštním ctnostem, totiž víře a naději, podle onoho I. Kor. 13: "Nyní však trvají víra, naděje, láska, tyto tři." Tedy láska je zvláštní ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že úkon a pohotovost mají druh z předmětů, jak je patrné ze svrchu řečeného. Vlastním pak předmětem lásky je dobro, jak jsme měli shora. A tudíž, kde je zvláštní ráz dobra, tam je zvláštní ráz lásky. Dobro pak božské, pokud jest předmětem blaženosti, má zvláštní ráz dobra. A tudíž milování lásky, jež jest miláváním tohoto dobra, je milování zvláštní. Pročež i láska jest zvláštní ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že láska se klade do výměru každé ctnosti, nikoli že by byla bytostně každou ctností, nýbrž že na ní nějak závisí všecky ctnosti, jak bude řečeno níže. Tak také opatrnost se klade do výměru ctností mravních, jak je patrné v II. a VI. Ethic., proto, že ctnosti mravní závisí na opatrnosti.

K druhému se musí říci, že ctnost nebo umění, k němuž patří cíl poslední, rozkazuje ctnostem nebo uměním, k nimž patří jiné cíle podružné, jako vojenské nařizuje jízdeckému, jak se praví v I. Ethic. A proto, poněvadž láska má za předmět poslední cíl lidského života, totiž věčnou blaženost, proto se rozšiřuje na skutky celého lidského života na způsob rozkazu, ne jako bezprostředně vzbuzující všecky úkony ctností.

K třetímu se musí říci, že přikázání o milování se nazývá všeobecným příkazem, protože na ně se uvádějí všecka jiná přikázání jakožto na cíl, podle onoho I. Tím. 1: "Cílem přikázání jest láska."

XXIII.5. Zda láska je jedna ctnost.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že láska není jedna ctnost. Neboť pohotovosti se rozlišují podle předmětů. Ale dva jsou předměty lásky, totiž Bůh a bližní, a ty jsou nekonečně od sebe vzdáleny. Tedy láska není jedna ctnost.

virtutis definitionem complectar, virtus est caritas, qua diligitur Deus et proximus. Et Augustinus dicit, in libro de moribus Eccles., quod *virtus est ordo amoris*. Sed nulla virtus specialis ponitur in definitione virtutis communis. Ergo caritas non est specialis virtus.

II-II q. 23 a. 4 arg. 2

Praeterea, illud quod se extendit ad opera omnium virtutum non potest esse specialis virtus. Sed caritas se extendit ad opera omnium virtutum, secundum illud I ad Cor. XIII, *caritas patiens est, benigna est*, et cetera. Extendit etiam se ad omnia opera humana, secundum illud I ad Cor. ult., *omnia opera vestra in caritate fiant*. Ergo caritas non est specialis virtus.

II-II q. 23 a. 4 arg. 3

Praeterea, praecepta legis respondent actibus virtutum. Sed Augustinus, in libro de Perfect. Hum. Iust., dicit quod *generalis iussio est, diliges; et generalis prohibitio, non concupisces*. Ergo caritas est generalis virtus.

II-II q. 23 a. 4 s. c.

Sed contra, nullum generale connumeratur speciali. Sed caritas connumeratur specialibus virtutibus, scilicet fidei et spei, secundum illud I ad Cor. XIII, *nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec*. Ergo caritas est virtus specialis.

II-II q. 23 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod actus et habitus specificantur per obiecta, ut ex supradictis patet. Proprium autem obiectum amoris est bonum, ut supra habitum est. Et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum, inquantum est beatitudinis obiectum, habet specialem rationem boni. Et ideo amor caritatis, qui est amor huius boni, est specialis amor. Unde et caritas est specialis virtus.

II-II q. 23 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caritas ponitur in definitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia ab ea dependent aliqualiter omnes virtutes, ut infra dicetur. Sicut etiam prudentia ponitur in definitione virtutum moralium, ut patet in II et VI Ethic., eo quod virtutes morales dependent a prudentia.

II-II q. 23 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod virtus vel ars ad quam pertinet finis ultimus, imperat virtutibus vel artibus ad quas pertinent alii fines secundarii, sicut militaris imperat equestri, ut dicitur in I Ethic. Et ideo, quia caritas habet pro obiecto ultimum finem humanae vitae, scilicet beatitudinem aeternam, ideo extendit se ad actus totius humanae vitae per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum.

II-II q. 23 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod praeceptum de diligendo dicitur esse iussio generalis, quia ad hoc reducuntur omnia alia praecepta sicut ad finem, secundum illud I ad Tim. I, *finis praecepti caritas est*.

5. Utrum sit una virtus.

II-II q. 23 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit una virtus. Habitus enim distinguuntur secundum obiecta. Sed duo sunt obiecta caritatis, Deus et proximus, quae in infinitum ab invicem distant. Ergo caritas non est una

Mimo to různé rázy předmětu různí pohotovost, byť předmět byl věcně týž, jak je patrné ze svrchu řečeného. Ale mnoho je důvodů milovati Boha, protože z jeho jednotlivých přijatých dobrodiní jsme povinni milovati jej. Tedy láska není jedna ctnost.

Mimo to v lásce jest uzavřeno přátelství k bližnímu. Ale Filosof, v VIII. Ethic., stanoví různé druhy přátelství. Tedy láska není jedna ctnost, nýbrž zmnožuje se v různé druhy.

Avšak proti, jako Bůh je předmětem víry, tak i lásky. Ale víra je jedna ctnost pro jednotu božské pravdy, podle onoho Efes. 4: "Jedna víra." Tedy také láska je jedna ctnost, pro jednotu božské dobroty.

Odpovídám: Musí se říci, že láska, jak bylo řečeno, je jakési přátelství člověka s Bohem. Různé pak druhy přátelství se berou jedním způsobem podle různosti cíle; a podle toho se jmenují tři druhy přátelství, totiž přátelství s užitečným, těšícím a čestným. Jiným způsobem podle různosti styků, na nichž se přátelstva zakládají, jako jiný druh přátelství jest pokrevenců, a jiný spoluobčanů nebo poutníků; z nich jedno se zakládá na styku přirozeném, jiné na styku občanském nebo poutnickém, jak je patrné z Filosofa, v VIII. Ethic. - Žádným však z obou těchto způsobů se nemůže láska děliti na více. Neboť cíl lásky jest jeden, totiž božská dobrota. Je také i jeden styk blaženosti věčné, na němž se toto přátelství zakládá. Pročež zbývá, že láska jest jednoduše jedna ctnost, nerozlišená na více druhů.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod by správně platil, kdyby Bůh a bližní stejně byli předměty lásky. To však není pravda; ale Bůh je hlavním předmětem lásky, bližní pak láskou jest milován pro Boha.

K druhému se musí říci, že láskou jest milován Bůh pro něho samého. Pročež jen jeden důvod milování hlavně se uvažuje u lásky, totiž božská dobrota, jež jest jeho podstatou, podle onoho Žalm.: "Chvalte Pána, poněvadž dobrý." Jiné pak důvody, navádějící k milování nebo působící povinnost milovati, jsou podružné a důsledky z prvního.

K třetímu se musí říci, že různý jest cíl a různé styky lidského přátelství, o němž mluví Filosof. A to nemá místa v lásce, jak bylo řečeno. A tudíž není podobného důvodu.

XXIII.6. Zda láska je nejvznešenější z ctností.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že láska není nejvznešenější z ctností. Neboť vyšší mohutnosti vyšší je ctnost, jakož i vyšší činnost. Ale rozum jest nad vůlí a řídí ji. Tedy víra, jež je v rozumu, je vznešenější lásky jež je ve vůli.

virtus.

II-II q. 23 a. 5 arg. 2

Praeterea, diversae rationes obiecti diversificant habitum, etiam si obiectum sit realiter idem, ut ex supradictis patet. Sed multae sunt rationes diligendi Deum, quia ex singulis beneficiis eius perceptis debitores sumus dilectionis ipsius. Ergo caritas non est una virtus.

II-II q. 23 a. 5 arg. 3

Praeterea, sub caritate includitur amicitia ad proximum. Sed philosophus, in VIII Ethic., ponit diversas amicitiae species. Ergo caritas non est una virtus, sed multiplicatur in diversas species.

II-II q. 23 a. 5 s. c.

Sed contra, sicut obiectum fidei est Deus, ita et caritatis. Sed fides est una virtus, propter unitatem divinae veritatis, secundum illud ad Ephes. IV, *una fides*. Ergo etiam caritas est una virtus, propter unitatem divinae bonitatis.

II-II q. 23 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod caritas, sicut dictum est, est quaedam amicitia hominis ad Deum. Diversae autem amicitiarum species accipiuntur quidem uno modo secundum diversitatem finis, et secundum hoc dicuntur tres species amicitiae, scilicet amicitia utilis, delectabilis et honesti. Alio modo, secundum diversitatem communicationum in quibus amicitiae fundantur, sicut alia species amicitiae est consanguineorum, et alia concivium aut peregrinantium, quarum una fundatur super communicatione naturali, aliae super communicatione civili vel peregrinationis; ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Neutro autem istorum modorum caritas potest dividi in plura. Nam caritatis finis est unus, scilicet divina bonitas. Est etiam et una communicatio beatitudinis aeternae, super quam haec amicitia fundatur. Unde relinquitur quod caritas est simpliciter una virtus, non distincta in plures species.

II-II q. 23 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa directe procederet si Deus et proximus ex aequo essent caritatis obiecta. Hoc autem non est verum, sed Deus est principale obiectum caritatis, proximus autem ex caritate diligitur propter Deum.

II-II q. 23 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod caritate diligitur Deus propter seipsum. Unde una sola ratio diligendi principaliter attenditur a caritate, scilicet divina bonitas, quae est eius substantia, secundum illud Psalm., *confitemini domino, quoniam bonus*. Aliae autem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundariae et consequentes ex prima.

II-II q. 23 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod amicitiae humanae, de qua philosophus loquitur, est diversus finis et diversa communicatio. Quod in caritate locum non habet, ut dictum est. Et ideo non est similis ratio.

6. Utrum sit maxima virtutum.

II-II q. 23 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit excellentissima virtutum. Altioris enim potentiae altior est virtus, sicut et altior operatio. Sed intellectus est altior voluntate, et dirigit ipsam. Ergo fides, quae est in intellectu, est excellentior caritate, quae est in voluntate.

Mimo to, ono, čím něco působí, zdá se býti pod ním, jako služebník, jímž pán něco působí, jest pod pánem. Ale víra působí láskou, jak máme Gal. 5. Tedy víra je vznešenější lásky.

Mimo to, co jest z přidání k jinému, zdá se býti dokonalejší. Ale naděje zdá se býti z přidání k lásce, neboť předmětem lásky jest dobro, předmětem pak naděje jest dobro obtížné. Tedy naděje je vznešenější lásky.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 13: "Větší z nich je láska."

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto dobro se béře v lidských skutcích, pokud jsou řízeny náležitým pravidlem, je nutné, aby ctnost lidská, jež je počátkem lidských skutků, záležela v dosahování pravidla lidských skutků. Jest pak dvojí pravidlo lidských skutků, jak bylo řečeno svrchu, totiž lidský rozum a Bůh; ale Bůh jest první pravidlo, od něhož musí býti spravován i lidský rozum. A tudíž ctnosti božské, jež záležejí v dosahování onoho prvního pravidla, protože jejich předmětem jest Bůh, jsou vznešenější než ctnosti mravní nebo rozumové, jež záležejí v dosahování lidského rozumu. Pročež je dlužno, aby i mezi samotnými ctnostmi božskými ta byla důležitější, jež více dosahuje Boha. Vždycky pak to, co je samo sebou, jest větší toho, co jest skrze jiné. Víra pak a naděje dosahují sice Boha, pokud nám z něho vychází buď poznání pravdy nebo dosažení dobra; ale láska dosahuje samotného Boha, aby v něm stanula, ne aby nám z něho něco vzešlo. A tudíž láska je vznešenější než víra a naděje, a důsledně než všecky jiné ctnosti. Jako také opatrnost, jež dosahuje rozumu o sobě, je vznešenější než jiné mravní ctnosti, jež dosahují rozumu, pokud se z něho stanoví střed v činnostech nebo v trpnostech lidských.

K prvnímu se tedy musí říci, že činnost rozumu jest úplná, pokud rozuměné jest v rozumějícím; a tudíž ušlechtilost činnosti rozumové se měří podle míry rozumu. Činnost však vůle a kterékoli mohutnosti žádostivé se uskutečňuje v náklonnosti žádajícího k věci, jakožto k cíli. A proto hodnota činnosti žádostivé se měří podle věci, jež je předmětem činnosti. Ta pak, jež jsou níže duše, jsou ušlechtilejším způsobem v duši než sama v sobě, protože každé je v něčem na způsob toho, v čem jest, jak máme v knize o Příčinách; která jsou pak výše duše, jsou ušlechtilejším způsobem sama v sobě, než jsou v duši. A tudíž těch, jež jsou pod námi, ušlechtilejší jest poznávání než milování; pročež Filosof, v X. Ethic., dal přednost ctnostem rozumovým před mravními. Ale milování těch, jež jsou nad námi, a zvláště Boha, má přednost před poznáváním. A tudíž láska je vznešenější než víra.

K druhému se musí říci, že víra nepůsobí láskou jako nástrojem, jako pán služebníkem, nýbrž jakožto vlastním tvarem. A tudíž důvod neplatí.

II-II q. 23 a. 6 arg. 2

Praeterea, illud per quod aliud operatur, videtur eo esse inferius, sicut minister, per quem dominus aliquid operatur, est inferior domino. *Sed fides per dilectionem operatur*, ut habetur ad Gal. V. Ergo fides est excellentior caritate.

II-II q. 23 a. 6 arg. 3

Praeterea, illud quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse perfectius. Sed spes videtur se habere ex additione ad caritatem, nam caritatis obiectum est bonum, spei autem obiectum est bonum arduum. Ergo spes est excellentior caritate.

II-II q. 23 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur I ad Cor. XIII, *maior horum est caritas*.

II-II q. 23 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, cum bonum in humanis actibus attendatur secundum quod regulantur debita regula, necesse est quod virtus humana, quae est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum regulam. Est autem duplex regula humanorum actuum, ut supra dictum est, scilicet ratio humana et Deus, sed Deus est prima regula, a qua etiam humana ratio regulanda est. Et ideo virtutes theologicae, quae consistunt in attingendo illam regulam primam, eo quod earum obiectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus vel intellectualibus, quae consistunt in attingendo rationem humanam. Propter quod oportet quod etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quae magis Deum attingit. Semper autem id quod est per se magis est eo quod est per aliud. Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni, sed caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Et ideo caritas est excellentior fide et spe; et per consequens omnibus aliis virtutibus. Sicut etiam prudentia, quae attingit rationem secundum se, est excellentior quam aliae virtutes morales, quae attingunt rationem secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus vel passionibus humanis.

II-II q. 23 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod operatio intellectus completur secundum quod intellectum est in intelligente, et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus. Operatio autem voluntatis, et cuiuslibet virtutis appetitivae, perficitur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminum. Ideo dignitas operationis appetitivae attenditur secundum rem quae est obiectum operationis. Ea autem quae sunt infra animam nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis, quia unumquodque est in aliquo per modum eius in quo est, ut habetur in libro de causis, quae vero sunt supra animam nobiliori modo sunt in seipsis quam sint in anima. Et ideo eorum quae sunt infra nos nobilior est cognitio quam dilectio, propter quod philosophus, in X Ethic., praetulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quae sunt supra nos, et praecipue dilectio Dei, cognitioni praefertur. Et ideo caritas est excellentior fide.

II-II q. 23 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod fides non operatur per dilectionem sicut per instrumentum, ut dominus per servum; sed sicut per formam propriam. Et ideo ratio non sequitur.

K třetímu se musí říci, že totéž dobro jest předmětem lásky i naděje; ale láska obnáší sjednocení s oním dobrem, naděje pak nějakou vzdálenost od něho. A odtud jest, že láska nepřihlíží k onomu dobru jakožto obtížnému, jako naděje; neboť co už je sjednoceno, nemá ráz obtížného. A z toho je zjevné, že láska je dokonalejší než naděje.

XXIII.7. Zda bez lásky může býti nějaká pravá ctnost.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že bez lásky může býti nějaká pravá ctnost. Neboť ctnosti jest vlastní konati dobrý skutek. Ale ti, kteří nemají lásky, konají některé dobré skutky, třebas, když šatí nahého, sytí hladového a konají podobná. Tedy bez lásky může býti nějaká pravá ctnost.

Mimo to láska nemůže býti bez víry, neboť vychází "z víry nelíčené", jak praví Apoštol I. Tim. 1. Ale v nevěřících může býti pravá čistota, když krotí žádosti, a pravá spravedlnost, když správně soudí. Tedy pravá ctnost může býti bez lásky.

Mimo to vědění a umění jsou jakési ctnosti, jak je patrné v VI. Ethic. Ale takové se nalézají u lidí hříšných, nemajících lásky. Tedy pravá ctnost může býti bez lásky.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, I. Kor. 13: "Kdybych rozdal na pokrmy chudých všechen statek svůj a kdybych vydal své tělo, abych shořel, lásky však bych neměl, nic mi neprospěje." Ale pravá ctnost mnoho prospěje, podle onoho Moudr. 8: "Učí střízlivosti a spravedlnosti, opatrnosti a síle, nad něž nic užitečnějšího není lidem v životě Tedy bez lásky nemůže býti pravé ctnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že ctnost je zařízena k dobru, jak jsme měli shora. Dobrem je však hlavně cíl: neboť ta, jež jsou k cíli, nenazývají se dobrými, leč v zařízení k cíli. Jako tedy je dvojí cíl: jeden poslední a druhý nejbližší, tak je také dvojí dobro: a to, jedno poslední a všeobecné, a jiné nejbližší a částečné. Posledním pak a hlavním dobrem člověka je požívání Boha, podle onoho žalmu: "Přidržovati se Boha je pro mně dobré", a k tomu je člověk zařízen láskou. Druhotné však dobro člověka, a jaksi částečné, může býti dvojí: a to, jedno, jež jest opravdové dobro, jakožto zařiditelné, co na něm jest, k hlavnímu dobru, jímž je poslední cíl; jiné pak je dobro zdánlivé a ne pravé, poněvadž odvádí od konečného dobra.

Tak je tedy patrné, že jednoduše pravá ctnost je ona, jež je zařízena k hlavnímu dobru člověka, jak praví i Filosof, v VII. Fys., že "ctnost je uzpůsobení dokonalého k nejlepší mu". A tak nemůže býti žádná pravá ctnost bez lásky. Béře-li se však ctnost v zařízení k nějakému cíli částečnému, pak může býti pravou zvána nějaká ctnost bez lásky, pokud je zařízena k nějakému dobru částečnému.

Není-li však ono částečné dobro pravým dobrem, ale zdánlivým, také ctnost, která je zařízena k tomuto dobru, nebude pravá ctnost, ale nesprávná podobnost se ctností; jako není pravou ctností opatrnost lakomců, jíž vymýšlejí různé druhy zisků; a spravedlnost lakomců, jíž pohrdají cizím ze strachu před těžkými ztrátami; a mírnost lakomců, jíž krotí touhu po hýřivosti, která je nákladná; a statečnost lakomců, jíž, podle slov Horaciových, "po moři chudobě utíkají, přes skály, přes ohně", jak praví Augustin ve IV. knize Proti Juliánovi. Je-li však ono částečné dobro pravým dobrem, třebas záchrana města nebo něco takového, bude sice pravá ctnost, ale nedokonalá, nevztahuje-li se ke konečnému a dokonalému dobru. A podle toho nemůže býti bez lásky jednoduše pravé ctnosti.

II-II q. 23 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod idem bonum est obiectum caritatis et spei, sed caritas importat unionem ad illud bonum, spes autem distantiam quandam ab eo. Et inde est quod caritas non respicit illud bonum ut arduum sicut spes, quod enim iam unitum est non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet quod caritas est perfectior spe.

7. Utrum sine ea possit esse aliqua vera virtus.

II-II q. 23 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod sine caritate possit esse aliqua vera virtus. Virtutis enim proprium est bonum actum producere. Sed illi qui non habent caritatem faciunt aliquos bonos actus, puta dum nudum vestiunt, famelicum pascunt et similia operantur. Ergo sine caritate potest esse aliqua vera virtus.

II-II q. 23 a. 7 arg. 2

Praeterea, caritas non potest esse sine fide, procedit enim ex fide non ficta, ut apostolus dicit, I Tim. I. Sed in infidelibus potest esse vera castitas, dum concupiscentias cohibent; et vera iustitia, dum recte iudicant. Ergo vera virtus potest esse sine caritate.

II-II q. 23 a. 7 arg. 3

Praeterea, scientia et ars quaedam virtutes sunt, ut patet in VI Ethic. Sed huiusmodi inveniuntur in hominibus peccatoribus non habentibus caritatem. Ergo vera virtus potest esse sine caritate.

II-II q. 23 a. 7 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIII, *si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest*. Sed virtus vera multum prodest, secundum illud Sap. VIII, *sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem, quibus in vita nihil est utilius hominibus*. Ergo sine caritate vera virtus esse non potest.

II-II q. 23 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod virtus ordinatur ad bonum, ut supra habitum est. Bonum autem principaliter est finis, nam ea quae sunt ad finem non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus et alius proximus, ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud Psalm., *mihi adhaerere Deo bonum est*, et ad hoc ordinatur homo per caritatem. Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex, unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens et non verum, quia abducit a finali bono. Sic igitur patet quod virtus vera simpliciter est illa quae ordinat ad principale bonum hominis, sicut etiam philosophus, in VII Physic., dicit quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Et sic nulla vera virtus potest esse sine caritate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine caritate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quae est in ordine ad hoc bonum non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis, sicut *non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucellorum; et avarorum iustitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena; et avarorum temperantia, qua luxuriae, quoniam sumptuosa est, cohibent appetitum; et avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius, per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes*, ut Augustinus dicit, in IV Lib. contra Iulian. Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest.

K prvnímu se tedy musí říci, že úkon někoho, postrádajícího lásky, může býti dvojí: a to, jeden podle toho, že postrádá lásky, když totiž koná něco v zařízení k tomu, skrze co postrádá lásky. A takový úkon je vždycky špatný, jak praví Augustin, ve IV. knize Proti Juliánovi, že úkon nevěřícího, jakožto nevěřícího, je vždycky hříchem, i když zakryje nahého, nebo činí cokoliv takového, zařizuje to k cíli své nevěry. Může však býti jiný úkon postrádajícího lásky, ne podle toho, že postrádá lásky, ale pokud má nějaký jiný dar Boží, buď víru či naději nebo také dobro přirozené, jež se hříchem celé nemaří, jak bylo nahoře řečeno. A podle toho bez lásky může býti nějaký úkon dobrý ze svého rodu, ne však dokonale dobrý, poněvadž mu chybí patřičné zařízení k poslednímu cíli.

K druhému se musí říci, že, ježto cíl u konatelných se má jako zásada u zbadatelných, jako nemůže býti jednoduše pravá věda, chybí-li správné ocenění první a nedokazatelné zásady, tak nemůže býti jednoduše pravá spravedlnost nebo pravé čistoty, chybí-li patřičné zařízení k cíli, jež jest skrze lásku, jakkoliv se má někdo správně v jiných.

K třetímu se musí říci, že vědění a umění samy sebou obnášejí směr k nějakému částečnému dobru, ne však k poslednímu cíli lidského života, jako mravní ctnosti, jež jednoduše činí člověka dobrým, jak bylo shora řečeno. A proto není podobného důvodu.

XXIII.8. Zda láska je tvarem ctností.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že láska není tvarem ctností. Neboť tvar nějaké věci je buď vzorový anebo bytostný. Než láska není vzorovým tvarem jiných ctností, poněvadž tak by musely býti ostatní ctnosti téhož druhu s ní; podobně také není bytostným tvarem jiných ctností, ježto by se od nich nelišila. Tedy žádným způsobem není tvarem ctností.

Mimo to láska se přirovnává k ostatním ctnostem jako kořen a základ, podle onoho Efes. 3: "V lásce zakořeněni a založeni." Kořen však a základ nemá ráz tvaru, ale spíše ráz hmoty, poněvadž je první částí v rození. Tedy láska není tvarem ctností.

Mimo to tvar, konec a činitel nespadají v totéž číselně, jak je patrné v II. Fysic. Ale láska se nazývá cílem a matkou ctností. Tedy se nemá nazývati tvarem ctností.

II-II q. 23 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod actus alicuius caritate carentis potest esse duplex. Unus quidem secundum hoc quod caritate caret, utpote cum facit aliquid in ordine ad id per quod caret caritate. Et talis actus semper est malus, sicut Augustinus dicit, in IV contra Iulian., quod actus infidelis, inquantum est infidelis, semper est peccatum; etiam si nudum operiat vel quidquid aliud huiusmodi faciat, ordinans ad finem suae infidelitatis. Alius autem potest esse actus carentis caritate non secundum id quod caritate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem vel spem, vel etiam naturae bonum, quod non totum per peccatum tollitur, ut supra dictum est. Et secundum hoc sine caritate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere, non tamen perfecte bonus, quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

II-II q. 23 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum finis se habeat in agibilibus sicut principium in speculativis, sicut non potest esse simpliciter vera scientia si desit recta aestimatio de primo et indemonstrabili principio; ita non potest esse simpliciter vera iustitia aut vera castitas si desit ordinatio debita ad finem, quae est per caritatem, quantumcumque aliquis se recte circa alia habeat.

II-II q. 23 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod scientia et ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ultimum finem humanae vitae, sicut virtutes morales, quae simpliciter faciunt hominem bonum, ut supra dictum est. Et ideo non est similis ratio.

8. Utrum sit forma virtutum.

II-II q. 23 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit forma virtutum. Forma enim alicuius rei vel est exemplaris, vel est essentialis. Sed caritas non est forma exemplaris virtutum aliarum, quia sic oporteret quod aliae virtutes essent eiusdem speciei cum ipsa. Similiter etiam non est forma essentialis aliarum virtutum, quia non distingueretur ab aliis. Ergo nullo modo est forma virtutum.

II-II q. 23 a. 8 arg. 2

Praeterea, caritas comparatur ad alias virtutes ut radix et fundamentum, secundum illud Ephes. III, *in caritate radicati et fundati*. Radix autem vel fundamentum non habet rationem formae, sed magis rationem materiae, quia est prima pars in generatione. Ergo caritas non est forma virtutum.

II-II q. 23 a. 8 arg. 3

Praeterea, forma et finis et efficiens non incidunt in idem numero, ut patet in II Physic. Sed caritas dicitur finis et mater virtutum. Ergo non debet dici forma virtutum.

Avšak proti jest, co praví Ambrož, že "láska je tvarem ctností".

Odpovídám: Musí se říci, že v mravních se tvar úkonu béře hlavně se strany cíle; a důvodem toho je, že původem mravních úkonů je vůle, jejímž předmětem a jakoby tvarem je cíl. Vždy však tvar úkonu sleduje tvar činitele. Proto je třeba, aby v mravních to, co dává úkonu zařízení k cíli, dalo mu i tvar. Neboť jest jasné podle řečeného, že láskou jsou zařizovány úkony ostatních ctností k poslednímu cíli. A podle toho ona dává tvar úkonům jiných ctností. A na tolik se nazývá tvarem ctností; neboť také právě o ctnostech se mluví v zařízení k úkonům utvářeným.

K prvnímu se tedy musí říci, že láska se nazývá tvarem jiných ctností ne sice vzorově nebo bytostně, ale spíše účinně, pokud totiž všem ukládá tvar, podle řečeného způsobu.

K druhému se musí říci, že láska se přirovnává ke kořeni a základu pokud jsou z ní vydržovány a živeny všechny ostatní ctnosti, a ne podle rázu, jakým základ a kořen mají ráz příčiny látkově

K třetímu se musí říci, že láska se nazývá cílem jiných ctností, poněvadž všechny ostatní ctnosti zařizuje ke svému cíli. A poněvadž matkou jest, jež v sobě počne z jiného, z toho důvodu se nazývá matkou jiných ctností, poněvadž ze žádosti posledního cíle počne úkony jiných ctností, rozkazujíc je.

XXIV. O podmětě lásky.

Předmluva

Dělí se na dvanáct článků.

Potom je třeba uvažovati o lásce v poměru k podmětu.

O tomto je dvanáct otázek.

1. Zda láska je ve vůli jako v podmětě.
2. Zda láska vzniká v člověku z předcházejících úkonů nebo z božského vlití.
3. Zda je vlévána podle schopnosti přirozených.
4. Zda roste v tom, jenž ji má.
5. Zda roste přidáváním.
6. Zda roste každým úkonem.
7. Zda roste do nekonečna.
8. Zda láska cesty může býti dokonalá.
9. 0 různých stupních lásky.
10. Zda láska se může umenšovati.
11. Zda lásku jednou nabytou lze ztratiti.
12. Zda se ztrácí jedním úkonem smrtelného hříchu.

XXIV.1. Zda vůle je podmětem lásky.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vůle není podmětem lásky. Neboť láska je nějaké milování. Milování však podle

II-II q. 23 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit caritatem esse formam virtutum.

II-II q. 23 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis, cuius ratio est quia principium moralium actuum est voluntas, cuius obiectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem secundum praedicta quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum. Et pro tanto dicitur esse forma virtutum, nam et ipsae virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.

II-II q. 23 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caritas dicitur esse forma aliarum virtutum non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effective, inquantum scilicet omnibus formam imponit secundum modum praedictum.

II-II q. 23 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod caritas comparatur fundamento et radici inquantum ex ea sustentantur et nutriuntur omnes aliae virtutes, et non secundum rationem qua fundamentum et radix habent rationem causae materialis.

II-II q. 23 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod caritas dicitur finis aliarum virtutum quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quae in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos.

24. De caritate in comparatione ad subiectum.

Prooemium

II-II q. 24 pr.

Deinde considerandum est de caritate in comparatione ad subiectum. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, utrum caritas sit in voluntate tanquam in subiecto. Secundo, utrum caritas causetur in homine ex actibus praecedentibus, vel ex infusione divina. Tertio, utrum infundatur secundum capacitatem naturalium. Quarto, utrum augeatur in habente ipsam. Quinto, utrum augeatur per additionem. Sexto, utrum quolibet actu augeatur. Septimo, utrum augeatur in infinitum. Octavo, utrum caritas viae possit esse perfecta. Nono, de diversis gradibus caritatis. Decimo, utrum caritas possit diminui. Undecimo, utrum caritas semel habita possit amitti. Duodecimo, utrum amittatur per unum actum peccati mortalis.

1. Utrum caritas sit in voluntate sicut in subiecto.

II-II q. 24 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit

Filosofa je v dychtivě Tedy láska je v dychtivé, a ne ve vůli.

Mimo to láska je nejpřednější ze ctností, jak bylo nahoře řečeno. Ale podmětem ctnosti je rozum. Tedy zdá se, že láska je v rozumu, a ne ve vůli.

Mimo to láska se vztahuje na všechny úkony lidské, podle onoho I. Kor. posl. hl.: "Vše vaše se děj v lásce." Ale lidské úkony mají původ ve svobodném rozhodování. Tedy se zdá, že láska nejvíce je ve svobodném rozhodování jako v podmětu, a ne ve vůli.

Avšak proti jest, že předmětem lásky je dobro, jež je také předmětem vůle. Tedy láska je ve vůli jako v podmětě.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto je dvojí žádost, jak jsme měli v První Části, totiž smyslová a rozumová, jež sluje vůle, obojí předmětem je dobro, ale různě. Neboť předmětem žádosti smyslové je dobro smyslem postřehnuté, předmětem však žádosti rozumové nebo vůle je dobro pod obecným rázem dobra, jak je postřehnutelné rozumem. Avšak předmětem lásky není nějaké dobro smyslové, ale dobro božské, jež se poznává jen rozumem. A proto podmětem lásky není žádost smyslová, ale žádost rozumová, to jest vůle.

K prvnímu se tedy musí říci, že dychtivá je částí žádosti smyslové, ne však žádosti rozumové, jak bylo ukázáno v První Části. Proto milování, které je v dychtivé, je milování smyslového dobra. K dobru však božskému, které je rozumové, nemůže se vztahovati dychtivá, ale jedině vůle. A proto dychtivá nemůže býti podmětem lásky.

K druhému se musí říci, že podle Filosofa, v III. O duši, také vůle je v rozumu. A proto tím, že láska je ve vůli, není rozumu cizí. Avšak rozum není měřítkem lásky, jako lidských ctností, ale řídí se Boží moudrostí a přesahuje měřítko lidského rozumu, podle onoho Efes. 3: "Lásku Kristovu, přesahující poznání." Proto není v rozumu jako v podmětě, jako opatrnost, ani jako v řídícím, jako spravedlnost nebo mírnost, ale pro jakousi příbuznost vůle s rozumem.

K třetímu se musí říci, že svobodné rozhodování není jiná mohutnost než vůle, jak bylo řečeno v První Části. A přece není láska ve vůli na způsob svobodného rozhodování, jehož úkonem je voliti. Neboť volba je o těch, která jsou k cíli, vůle však jest samého cíle, jak se praví v III. Ethic. Pročež se musí říci, že láska, jejímž předmětem je poslední cíl, je spíše ve vůli než ve svobodném rozhodování.

XXIV.2. Zda láska v nás vzniká vlitím.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že láska v nás nevzniká vlitím. Neboť, co je společné všem tvorům, je

subiectum caritatis. Caritas enim amor quidam est. Sed amor, secundum philosophum, est in concupiscibili. Ergo et caritas est in concupiscibili, et non in voluntate.

II-II q. 24 a. 1 arg. 2

Praeterea, caritas est principalissima virtutum, ut supra dictum est. Sed subiectum virtutis est ratio. Ergo videtur quod caritas sit in ratione, et non in voluntate.

II-II q. 24 a. 1 arg. 3

Praeterea, caritas se extendit ad omnes actus humanos, secundum illud I ad Cor. ult., *omnia vestra in caritate fiant*. Sed principium humanorum actuum est liberum arbitrium. Ergo videtur quod caritas maxime sit in libero arbitrio sicut in subiecto, et non in voluntate.

II-II q. 24 a. 1 s. c.

Sed contra est quod obiectum caritatis est bonum, quod etiam est obiectum voluntatis. Ergo caritas est in voluntate sicut in subiecto.

II-II q. 24 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, cum duplex sit appetitus, scilicet sensitivus et intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in primo habitum est; utriusque obiectum est bonum, sed diversimode. Nam obiectum appetitus sensitivi est bonum per sensum apprehensum, obiectum vero appetitus intellectivi, vel voluntatis, est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu. Caritatis autem obiectum non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum, quod solo intellectu cognoscitur. Et ideo caritatis subiectum non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, idest voluntas.

II-II q. 24 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod concupiscibilis est pars appetitus sensitivi, non autem appetitus intellectivi, ut in primo ostensum est. Unde amor qui est in concupiscibili est amor sensitivi boni. Ad bonum autem divinum, quod est intelligibile, concupiscibilis se extendere non potest, sed sola voluntas. Et ideo concupiscibilis subiectum caritatis esse non potest.

II-II q. 24 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod voluntas etiam, secundum philosophum, in III de anima, in ratione est. Et ideo per hoc quod caritas est in voluntate non est aliena a ratione. Tamen ratio non est regula caritatis, sicut humanarum virtutum, sed regulatur a Dei sapientia, et excedit regulam rationis humanae, secundum illud Ephes. III, *supereminentem scientiae caritatem Christi*. Unde non est in ratione neque sicut in subiecto, sicut prudentia; neque sicut in regulante, sicut iustitia vel temperantia; sed solum per quandam affinitatem voluntatis ad rationem.

II-II q. 24 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium non est alia potentia a voluntate, ut in primo dictum est. Et tamen caritas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cuius actus est eligere, *electio enim est eorum quae sunt ad finem, voluntas autem est ipsius finis*, ut dicitur in III Ethic. Unde caritas, cuius obiectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate quam in libero arbitrio.

2. Utrum caritas causetur in homine ex actibus praecedentibus vel ex infusione.

II-II q. 24 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas non

vrozeno lidem. Ale, jak praví Diviš, ve IV. hl. o Bož. Jmén.: "Všem lze vyvoliti a milovati božské dobro," které je předmětem lásky. Tedy láska je v nás od přirozenosti a ne vlitá.

Mimo to, čím je něco milejší, tím snadněji může býti milováno. Než Bůh je nejvíce milý, poněvadž je nejvýš dobrý. Tedy je snazší jej milovati než jiná. Ale na milování jiných nepotřebujeme nějaké vlité zběhlosti. Tedy ani též na milování Boha.

Mimo to Apoštol praví, I. Tim. 1: "Cílem přikázání je láska z čistého srdce a z dobrého svědomí a z víry nelíčené." Ale to trojí náleží k úkonům lidským. Tedy láska v nás vzniká z úkonů předcházejících a ne vlitím.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 5: "Láska Boží je rozlita v srdcích našich skrze Ducha Svatého, jenž je nám dán."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, láska je nějaké přátelství člověka k Bohu, založené na sdílení věčné blaženosti. Toto sdílení však není podle darů přirozených, ale podle darů milosti, jak se praví Řím. 6: "Milost Boží život věčný." Pročež i sama láska přesahuje schopnost přirozenosti. Co však přesahuje schopnost přirozenosti, nemůže býti ani přirozené, ani nabyté přirozenými mohutnostmi, poněvadž přirozený účinek nepřesahuje svou příčinu. Pročež láska v nás nemůže býti ani od přirozenosti, ani není nabytá přirozenými silami, ale skrze vlití Ducha Svatého, jenž je láskou Otce a Syna, a podíl na ní v nás je sama láska stvořená, jak bylo již řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že Diviš mluví o milování Boha, jež se zakládá na sdílení dober přirozených, a proto je ve všech od přirozenosti. Láska se však zakládá na jakémsi sdílení nadpřirozeném. Proto není podobného důvodu.

K druhému se musí říci, že, jako Bůh sám o sobě jest nejvíce poznatelný, ne však nám, pro nedostatek našeho poznání, závislého na věcech smyslových, tak je Bůh sám o sobě i velmi milý, pokud je předmětem blaženosti. Ale takto není nejvýš milý nám pro sklon našeho citu k viditelným dobrům. Z toho jest jasné, že musí býti naším srdcím vlita láska, bychom Boha nejvíce milovali.

K třetímu se musí říci, že, praví-li se, že láska v nás vychází "z čistého srdce a z dobrého svědomí a z víry nelíčené", má se to vztahovati na úkon lásky, vzbuzovaný z předcházejících. Nebo se to také praví, poněvadž takové úkony uzpůsobují člověka k přijetí vlité lásky. A podobně lze mluviti i o tom, co praví Augustin, že "bázeň uvádí lásku", i o tom, co se praví v Glosse, Mat. 1., že "víra plodí naději a naději lásku".

causetur in nobis ex infusione. Illud enim quod est commune omnibus creaturis, naturaliter hominibus inest. Sed sicut Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom., *omnibus diligibile et amabile est bonum divinum*, quod est obiectum caritatis. Ergo caritas inest nobis naturaliter, et non ex infusione.

II-II q. 24 a. 2 arg. 2

Praeterea, quanto aliquid est magis diligibile, tanto facilius diligi potest. Sed Deus est maxime diligibilis, cum sit summe bonus. Ergo facilius est ipsum diligere quam alia. Sed ad alia diligenda non indigemus aliquo habitu infuso. Ergo nec etiam ad diligendum Deum.

II-II q. 24 a. 2 arg. 3

Praeterea, apostolus dicit, I ad Tim. I, *finis praecepti est caritas de corde bono et conscientia pura et fide non ficta*. Sed haec tria pertinent ad actus humanos. Ergo caritas causatur in nobis ex actibus praecedentibus, et non ex infusione.

II-II q. 24 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*.

II-II q. 24 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, caritas est amicitia quaedam hominis ad Deum fundata super communicationem beatitudinis aeternae. Haec autem communicatio non est secundum bona naturalia, sed secundum dona gratuita, quia, ut dicitur Rom. VI, *gratia Dei vita aeterna*. Unde et ipsa caritas facultatem naturae excedit. Quod autem excedit naturae facultatem non potest esse neque naturale neque per potentias naturales acquisitum, quia effectus naturalis non transcendit suam causam. Unde caritas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, sed per infusionem spiritus sancti, qui est amor patris et filii, cuius participatio in nobis est ipsa caritas creata, sicut supra dictum est.

II-II q. 24 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de dilectione Dei quae fundatur super communicatione naturalium bonorum, et ideo naturaliter omnibus inest. Sed caritas fundatur super quadam communicatione supernaturali. Unde non est similis ratio.

II-II q. 24 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut Deus secundum se est maxime cognoscibilis, non tamen nobis, propter defectum nostrae cognitionis, quae dependet a rebus sensibilibus; ita etiam Deus in se est maxime diligibilis inquantum est obiectum beatitudinis, sed hoc modo non est maxime diligibilis a nobis, propter inclinationem affectus nostri ad visibilia bona. Unde oportet quod ad Deum hoc modo maxime diligendum nostris cordibus caritas infundatur.

II-II q. 24 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod cum caritas dicitur in nobis procedere *ex corde bono et conscientia pura et fide non ficta*, hoc referendum est ad actum caritatis, qui ex praemissis excitatur. Vel etiam hoc dicitur quia huiusmodi actus disponunt hominem ad recipiendum caritatis infusionem. Et similiter etiam dicendum est de eo quod Augustinus dicit, quod timor introducit caritatem, et de hoc quod dicitur in Glossa Matth. I, quod *fides generat spem, et*

XXIV.3. Zda láska je vlévána podle schopností přirozených.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že láska je vlévána podle schopnosti přirozených. Praví se totiž, Mat. 24, že "dal každému podle vlastní síly". Ale lásku nepředchází v člověku žádná ctnost než přirozená, poněvadž bez lásky není žádné ctnosti, jak bylo řečeno. Tedy Bůh vlévá do člověka lásku podle velikosti přirozené ctnosti.

Mimo to ve všech navzájem zařízených druhé jest úměrné prvnímu, jako vidíme, že v přírodních věcech je tvar úměrný hmotě, a v darech milosti je sláva úměrná milosti. Ale láska, jsouc zdokonalením přirozenosti, přirovnává se ke schopnosti přirozených jako druhé k prvnímu. Tedy se zdá, že láska je vlévána podle schopnosti přirozených.

Mimo to lidé a andělé mají účast na lásce podle téhož rázu, poněvadž je u obou podobný důvod blaženosti, jak máme Mat. 22, a Luk. 20. Ale andělům byla dána láska a jiné dary milosti podle schopnosti přirozených, jak praví Mistr v 3. dist. II. knihy Sent. Tedy se zdá býti totéž u lidí.

Avšak proti jest, co se praví Jan. 3: "Duch vane, kudy chce"; a I. Kor. 12: "Toto všechno působí jeden a týž Duch, rozděluje jednotlivcům, jak chce." Tedy láska se nedává podle schopnosti přirozených, ale podle vůle Ducha, rozdělujícího své dary.

Odpovídám: Musí se říci, že velikost každé věci závisí na vlastní příčině věci, poněvadž všeobecnější příčina působí větší účinek. Láska však, ježto převyšuje úměrnost lidské přirozenosti, jak bylo řečeno, nezávisí na nějaké přirozené síle, nýbrž jedině na milosti Ducha Svatého, vlévajícího ji. A proto velikost lásky nezávisí na stavu přirozenosti, ani na schopnosti přirozené síly, nýbrž jedině na vůli Ducha Svatého, podělujícího svými dary, jak chce. Proto praví i Apoštol, Efes. 4: "Každému z nás je dána milost podle míry daru Kristova."

K prvnímu se tedy musí říci, že ona ctnost, podle níž Bůh dává každému své dary, je uzpůsobení či příprava nebo úsilí milost přijímajícího. Ale i toto uzpůsobení a úsilí předchází Duch Svatý, hýbající myslí člověka, buď více nebo méně, podle své vůle. Pročež také praví Apoštol, Kol. 1: "Který nás učinil hodnými části údělu svatých ve světle."

K druhému se musí říci, že tvar nepřesahuje úměrnost látky, nýbrž jsou téhož rodu. Podobně také milost a sláva se odnášejí k témuž rodu, poněvadž milost není nic jiného než jakýsi začátek slávy v nás. Ale láska a přirozenost nepatří k témuž rodu, a proto není podobného důvodu.

K třetímu se musí říci, že anděl jest rozumové přirozenosti, *spes caritatem*.

3. Utrum infundatur secundum capacitatem naturalium.

II-II q. 24 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas infundatur secundum quantitatem naturalium. Dicitur enim Matth. XXV quod *dedit unicuique secundum propriam virtutem*. Sed caritatem nulla virtus praecedit in homine nisi naturalis, quia sine caritate nulla est virtus, ut dictum est. Ergo secundum capacitatem virtutis naturalis infunditur homini caritas a Deo.

II-II q. 24 a. 3 arg. 2

Praeterea, omnium ordinatorum ad invicem secundum proportionatur primo, sicut videmus quod in rebus materialibus forma proportionatur materiae, et in donis gratuitis gloria proportionatur gratiae. Sed caritas, cum sit perfectio naturae, comparatur ad capacitatem naturalem sicut secundum ad primum. Ergo videtur quod caritas infundatur secundum naturalium capacitatem.

II-II q. 24 a. 3 arg. 3

Praeterea, homines et Angeli secundum eandem rationem caritatem participant, quia in utrisque est similis beatitudinis ratio, ut habetur Matth. XXII, et Luc. XX. Sed in Angelis caritas et alia dona gratuita sunt data secundum capacitatem naturalium; ut Magister dicit, III dist. II Lib. Sent. Ergo idem etiam videtur esse in hominibus.

II-II q. 24 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. III, *spiritus ubi vult spirat*; et I ad Cor. XII, *haec omnia operatur unus et idem spiritus, dividens singulis prout vult*. Ergo caritas datur non secundum capacitatem naturalium, sed secundum voluntatem spiritus sua dona distribuentis.

II-II q. 24 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod uniuscuiusque quantitas dependet a propria causa rei, quia universalior causa effectum maiorem producit. Caritas autem, cum superexcedat proportionem naturae humanae, ut dictum est, non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia spiritus sancti eam infundentis. Et ideo quantitas caritatis non dependet ex conditione naturae vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate spiritus sancti distribuentis sua dona prout vult. Unde et apostolus dicit, ad Ephes. IV, *unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*.

II-II q. 24 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa virtus secundum quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio vel praeparatio praecedens, sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem vel conatum praevenit spiritus sanctus, movens mentem hominis vel plus vel minus secundum suam voluntatem. Unde et apostolus dicit, ad Coloss. I, *qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine*.

II-II q. 24 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod forma non excedit proportionem materiae, sed sunt eiusdem generis. Similiter etiam gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. Sed caritas et natura non pertinent ad idem genus. Et ideo non est similis ratio.

II-II q. 24 a. 3 ad 3

a podle jeho stavu mu náleží, aby cele spěl ke každému tomu, k čemu spěje, jak jsme měli v První Části. A proto u andělů vyšších bylo větší úsilí, jak o dobro u vytrvalých, tak o zlo u klesajících. A proto z. vyšších andělů vytrvavší se stali lepšími, a klesnuvší se stali horšími jiných. Člověk však jest přirozenosti rozumové, jíž patří býti někdy v možnosti a někdy v uskutečnění. A proto není třeba, aby cele spěl k tomu, k čemu spěje, ale může býti menší úsilí u toho, jenž jest lepší přirozeně, a naopak. A proto není podobnosti.

XXIV.4. Zda se láska může zvětšovati.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že láska se nemůže zvětšovati. Neboť se nezvětšuje nežličnost. Ličnost však je dvojí: totiž rozměru a moci; ale první z nich se nehodí k lásce, která jest nějakou duchovní dokonalostí. Ličnost pak moci se béře podle předmětů, podle nichž láska neroste, neboť nejmenší láska miluje všechno, co se má z lásky milovati. Tedy láska nezvětšuje.

Mimo to, co je na konci, nepřijímá zvětšení. Ale láska jest na konci, jsouc největší ze ctností a nejvyšším milováním nejlepšího dobra. Tedy láska se nemůže zvětšovati.

Mimo to zvětšení je jakýsi pohyb. Tedy co se zvětšuje, pohybuje se. Co se tedy zvětšuje bytostně, pohybuje se bytostně Ale bytostně se pohybuje jen to, co se ruší nebo rodí. Tedy láska se nemůže zvětšovati bytostně, leč snad když znova se rodí nebo hyne, což není vhodné.

Avšak proti jest, co praví Augustin K Jan., že "láska si zasluhuje zvětšení, aby zvětšená si zasloužila i zdokonalení".

Odpovídám: Musí se říci, že láska cesty se může zvětšovati.

Proto se totiž nazýváme poutníky, že spějeme k Bohu, jenž je posledním cílem naší blaženosti. Tím více pak pokračujeme na této cestě, čím více se blížíme Bohu, k němuž se neblížíme kroky tělesnými, ale city mysli. Tuto blízkost pak působí láska, poněvadž se jí mysl spojuje s Bohem. A proto je v povaze lásky cesty, aby se mohla zvětšovati; kdyby se totiž nemohla zvětšovati, pak by již přestal postup cesty. A proto Apoštol nazývá lásku cestou, pravě, I. Kor. 12: "Ještě vznešenější cestu vám ukazuji."

K prvnímu se tedy musí říci, že lásce nepřináleží ličnost rozměru, ale jen ličnost moci. Tato se pak neběře jen podle počtu předmětů, že se totiž milují četnější nebo méně, nýbrž také podle úsilí úkonu, že se něco miluje více nebo méně A tím způsobem se zvětšuje ličnost lásky.

K druhému se musí říci; že láska jest na vrcholu ze strany předmětu, pokud totiž jejím předmětem jest nejvyšší dobro; a z toho plyne, že sama jest vyšší než ostatní ctnosti. Ale není každá láska na vrcholu co do úsilí úkonu.

Ad tertium dicendum quod Angelus est naturae intellectualis, et secundum suam conditionem competit ei ut totaliter feratur in omne id in quod fertur, ut in primo habitum est. Et ideo in superioribus Angelis fuit maior conatus et ad bonum in perseverantibus et ad malum in cadentibus. Et ideo superiorum Angelorum persistentes facti sunt meliores et cadentes facti sunt peiores aliis. Sed homo est rationalis naturae, cui competit esse quandoque in potentia et quandoque in actu. Et ideo non oportet quod feratur totaliter in id in quod fertur; sed eius qui habet meliora naturalia potest esse minor conatus, et e converso. Et ideo non est simile.

4. Utrum augeatur in habente ipsam.

II-II q. 24 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caritas augeri non possit. Nihil enim augetur nisi quantum. Duplex autem est quantitas, scilicet dimensiva, et virtualis. Quarum prima caritati non convenit, cum sit quaedam spiritualis perfectio. Virtualis autem quantitas attenditur secundum obiecta, secundum quae caritas non crescit, quia minima caritas diligit omnia quae sunt ex caritate diligenda. Ergo caritas non augetur.

II-II q. 24 a. 4 arg. 2

Praeterea, illud quod est in termino non recipit augmentum. Sed caritas est in termino, quasi maxima virtutum existens et summus amor optimi boni. Ergo caritas augeri non potest.

II-II q. 24 a. 4 arg. 3

Praeterea, augmentum quidam motus est. Ergo quod augetur movetur. Quod ergo augetur essentialiter movetur essentialiter. Sed non movetur essentialiter nisi quod corrumpitur vel generatur. Ergo caritas non potest augeri essentialiter, nisi forte de novo generetur vel corrumpatur, quod est inconveniens.

II-II q. 24 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super Ioan., quod *caritas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici*.

II-II q. 24 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod caritas viae potest augeri. Ex hoc enim dicimur esse viatores quod in Deum tendimus, qui est ultimus finis nostrae beatitudinis. In hac autem via tanto magis procedimus quanto Deo magis propinquamus, cui non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis. Hanc autem propinquitatem facit caritas, quia per ipsam mens Deo unitur. Et ideo de ratione caritatis viae est ut possit augeri, si enim non posset augeri, iam cessaret viae processus. Et ideo apostolus caritatem viam nominat, dicens I ad Cor. XII, *adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*.

II-II q. 24 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caritati non convenit quantitas dimensiva, sed solum quantitas virtualis. Quae non solum attenditur secundum numerum obiectorum, ut scilicet plura vel pauciora diligantur, sed etiam secundum intensionem actus, ut magis vel minus aliquid diligatur. Et hoc modo virtualis quantitas caritatis augetur.

II-II q. 24 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod caritas est in summo ex parte obiecti, inquantum scilicet eius obiectum est summum bonum, et ex hoc sequitur quod ipsa sit excellentior aliis

K třetímu se musí říci, že někteří pravili, že láska se nezvětšuje podle své bytnosti, ale pouze podle zakořenění v podmětu nebo podle vřelosti. Ale tito neznali vlastního významu. Ježto je totiž případkem, jejím bytím je obývati; proto, že ona se podle bytnosti zvětšuje, není nic jiného než že jest více v podmětu, což jest, že více jest zakořeněna v podmětu. Podobně také je bytostně ctností zařízenou k úkonu; pročež je totéž, že se zvětšuje bytostně a že má účinnost k úkonu vřelejšího milování. Zvětšuje se tedy bytostně; ne sice tak, že by začala býti nebo přestala býti v podmětu, jak myslí ona námitka, nýbrž tak, že začíná býti více a více v podmětu.

XXIV.5. Zda se láska zvětšuje přidáváním.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že láska se zvětšuje přidáváním. Jako je totiž zvětšení podle ličnosti tělesné, tak podle ličnosti moci. Ale zvětšení ličnosti tělesné se děje přidáváním, praví' Filosof v I. O Roz., že "zvětšení je přídavek ke jsoucí již velikosti". Tedy i zvětšení lásky, jež je podle ličnosti moci, bude z přidávání.

Mimo to láska v duši je nějaké duchovní světlo, podle onoho I. Jan. 2: "Kdo miluje bratra svého, zůstává ve světle." Ale světlo roste ve vzduchu přidáváním, jako v domě vzroste světlo rozsvícením další svíčky. Tedy také láska vzrůstá v duši přidáváním.

Mimo to lásku zvětšovati náleží Bohu, jakož i způsobiti ji, podle onoho II. Kor. 9: "Rozmnoží vzrůst plodů vaší spravedlnosti". Ale Bůh, když prvně vlévá lásku, činí něco v duši, čeho tam dříve nebylo. Tedy také, zvětšuje lásku, činí tam něco, čeho dříve nebylo. Tedy láska se zvětšuje přidáváním.

Avšak proti jest, že láska je tvar jednoduchý. Jednoduché však, přidáno k jednoduchému, nečiní něco větším, jak se dokazuje v VI. Fysic. Tedy láska se nezvětšuje přidáváním.

Odpovídám: Musí se říci, že každé přidání jest něčeho k něčemu. Proto při každém přidání si třeba aspoň mysliti před samým přidáním rozdílnost těch, z nichž jedno se přidává k druhému. Jestliže se tedy láska přidá k lásce, třeba předpokládati přidanou lásku jakožto rozdílnou od lásky, k níž se přidává, ne sice z nutnosti podle bytí, ale aspoň podle rozumu. Bůh by totiž mohl zvětšiti ličnost tělesnou, přidávaje nějakou velikost, jíž dříve nebylo, ale tehdy stvořenou, a třebaže tato nebyla dříve v přírodě věcí, má přece v sobě, odkud lze rozuměti její rozdílnost od ličnosti, k níž se přidává. Přidá-li se tedy láska k lásce, třeba předpokládati, aspoň podle rozumu, rozdílnost jedné lásky od druhé.

Rozdílnost pak ve tvarech je dvojí: a to, jedna podle druhu, jiná pak podle počtu. Rozdílnost pak podle druhu ve zběhlostech jest podle různosti předmětů, rozdělení však podle počtu je podle různosti podmětů. Může se tedy státi, že některá zběhlost se přidáním zvětší, když se rozšíří na virtutibus. Sed non est omnis caritas in summo quantum ad intensionem actus.

II-II q. 24 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt caritatem non augeri secundum suam essentiam, sed solum secundum radicationem in subiecto, vel secundum fervorem. Sed hi propriam vocem ignoraverunt. Cum enim sit accidens, eius esse est inesse, unde nihil est aliud ipsam secundum essentiam augeri quam eam magis inesse subiecto, quod est eam magis radicari in subiecto. Similiter etiam ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum, unde idem est ipsam augeri secundum essentiam et ipsam habere efficaciam ad producendum ferventioris dilectionis actum. Augetur ergo essentialiter non quidem ita quod esse incipiat vel esse desinat in subiecto, sicut obiectio procedit, sed ita quod magis in subiecto esse incipiat.

5. Utrum augeatur per additionem.

II-II q. 24 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caritas augeatur per additionem. Sicut enim est augmentum secundum quantitatem corporalem, ita secundum quantitatem virtualem. Sed augmentum quantitatis corporalis fit per additionem, dicit enim philosophus, in I de Gen., quod *augmentum est praeexistenti magnitudini additamentum*. Ergo etiam augmentum caritatis, quod est secundum virtualem quantitatem, erit per additionem.

II-II q. 24 a. 5 arg. 2

Praeterea, caritas in anima est quoddam spirituale lumen, secundum illud I Ioan. II, *qui diligit fratrem suum in lumine manet*. Sed lumen crescit in aere per additionem, sicut in domo lumen crescit alia candela superaccensa. Ergo etiam caritas crescit in anima per additionem.

II-II q. 24 a. 5 arg. 3

Praeterea, augere caritatem ad Deum pertinet, sicut et ipsam creare, secundum illud II ad Cor. IX, *augebit incrementa frugum iustitiae vestrae*. Sed Deus primo infundendo caritatem aliquid facit in anima quod ibi prius non erat. Ergo etiam augendo caritatem aliquid ibi facit quod prius non erat. Ergo caritas augetur per additionem.

II-II q. 24 a. 5 s. c.

Sed contra est quod caritas est forma simplex. Simplex autem simplici additum non facit aliquid maius, ut probatur in VI Physic. Ergo caritas non augetur per additionem.

II-II q. 24 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod omnis additio est alicuius ad aliquid. Unde in omni additione oportet saltem praeintelligere distinctionem eorum quorum unum additur alteri, ante ipsam additionem. Si igitur caritas addatur caritati, oportet praesupponi caritatem additam ut distinctam a caritate cui additur, non quidem ex necessitate secundum esse, sed saltem secundum intellectum. Posset enim Deus etiam quantitatem corporalem augere addendo aliquam magnitudinem non prius existentem, sed tunc creatam, quae quamvis prius non fuerit in rerum natura, habet tamen in se unde eius distinctio intelligi possit a quantitate cui additur. Si igitur caritas addatur caritati, oportet praesupponere, ad minus secundum intellectum, distinctionem unius caritatis ab alia. Distinctio autem in formis est duplex, una quidem secundum speciem; alia autem secundum numerum. Distinctio quidem secundum speciem in habitibus est secundum diversitatem

některé předměty, na něž se dříve nevztahovala. Tak se zvětšuje vědění geometrické v tom, jenž začne věděti některé věci z geometrie, kterých dříve neznal. To však nelze říci o lásce, neboť i nejmenší láska se vztahuje na vše, co se má z lásky milovati. Nelze tedy mysliti takové přidávání při zvětšení lásky za předpokladu druhové rozdílnosti mezi láskou přidanou, a onou, k níž se přidává.

Zbývá tedy, že děje-li se přidávání lásky k lásce, děje se to za předpokladu rozdílnosti podle počtu, jež jest podle podmětů, jako se bělost zvětšuje tím, že se bílé přidává k bílému, ač se takovým zvětšením nestává něco více bílým. V případě to však říci nelze, poněvadž podmětem lásky není než mysl rozumová. Pročež takové zvětšení lásky nemůže nastati, leč tím, že by se jedna rozumová mysl přidala k druhé, což je nemožné. Ačkoliv i kdyby takové zvětšení bylo možné, činilo by většího milujícího, ne však více milujícího. Zbývá tedy, že žádným způsobem se láska nemůže zvětšovati přidáváním lásky k lásce, jak někteří tvrdí.

Tak se tedy láska zvětšuje jen tím, že podmět má větší a větší podíl lásky, pokud totiž je více uváděn do jejího uskutečnění a více jest jí poddán. Neboť to je vlastní způsob zvětšování každého tvaru, k němuž se směřuje; ježto bytí toho tvaru úplně záleží v tom, že tkví ve vnímavém. A proto, ježto velikost věci sleduje její bytí, že tvar je větší, je to, že více jest ve vnímavém, ne však, že přichází nový tvar. To by totiž bylo, kdyby měl tvar nějakou ličnost sám ze sebe, ne v porovnání s podmětem. Tak tedy i láska se zvětšuje tím, že se napíná v podmětu. A to jest, že se zvětšuje podle bytnosti, ne však tím, že láska se přidává k lásce.

K prvnímu se tedy musí říci, že ličnost tělesná má něco, pokud jest ličností a něco, pokud je případkovým tvarem. Pokud jest ličností, má, že je rozlišitelná podle polohy nebo podle počtu, a proto se tím způsobem béře zvětšení velikosti z přidání, jak je patrné u živočichů. Pokud je však tvarem případkovým, je rozlišitelná jen podle podmětu. A podle toho má vlastní zvětšení, jakož i ostatní případkové tvary, na způsob svého napětí v podmětu, jak je jasné u těch, která řídnou, jak dokazuje Filosof, ve IV. Fysic. - A podobně i vědění, pokud je pohotovostí, má ličnost ze strany předmětů. A tak se zvětšuje přidáním, pokud někdo poznává četnější. Pokud je nějakým tvarem případkovým, má také ličnost z toho, že jest v podmětu. A podle toho se zvětšuje v tom, jenž táž věděná nyní poznává jistěji než dříve. - Podobně i láska má dvojí velikost. Ale podle té, která je se strany předmětu se nezvětšuje, jak bylo řečeno. Pročež zbývá, že se zvětšuje pouze napětím.

K druhému se musí říci, že přidání světla ke světlu možno rozuměti tak, že mohutní ve vzduchu z rozmanitosti světel, působících světlo. Ale takové rozlišení nemá v případu místa, poněvadž je jen jedno světlo, vlévající světlo lásky.

obiectorum, distinctio vero secundum numerum est secundum diversitatem subiecti. Potest igitur contingere quod aliquis habitus per additionem augeatur dum extenditur ad quaedam obiecta ad quae prius se non extendebat, et sic augetur scientia geometriae in eo qui de novo incipit scire aliqua geometricalia quae prius nesciebat. Hoc autem non potest dici de caritate, quia etiam minima caritas se extendit ad omnia illa quae sunt ex caritate diligenda. Non ergo talis additio in augmento caritatis potest intelligi praesupposita distinctione secundum speciem caritatis additae ad eam cui superadditur. Relinquitur ergo, si fiat additio caritatis ad caritatem, quod hoc fit praesupposita distinctione secundum numerum, quae est secundum diversitatem subiectorum, sicut albedo augetur per hoc quod album additur albo, quamvis hoc augmento non fiat aliquid magis album. Sed hoc in proposito dici non potest. Quia subiectum caritatis non est nisi mens rationalis, unde tale caritatis augmentum fieri non posset nisi per hoc quod una mens rationalis alteri adderetur, quod est impossibile. Quamvis etiam si esset possibile tale augmentum, faceret maiorem diligentem, non autem magis diligentem. Relinquitur ergo quod nullo modo caritas augeri potest per additionem caritatis ad caritatem, sicut quidam ponunt. Sic ergo caritas augetur solum per hoc quod subiectum magis ac magis participat caritatem, idest secundum quod magis reducitur in actum illius et magis subditur illi. Hic enim est modus augmenti proprius cuiuslibet formae quae intenditur, eo quod esse huiusmodi formae totaliter consistit in eo quod inhaeret susceptibili. Et ideo, cum magnitudo rei consequitur esse ipsius, formam esse maiorem hoc est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire. Hoc enim esset si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparationem ad subiectum. Sic igitur et caritas augetur per hoc quod intenditur in subiecto, et hoc est ipsam augeri secundum essentiam, non autem per hoc quod caritas addatur caritati.

II-II q. 24 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quantitas corporalis habet aliquid inquantum est quantitas; et aliquid inquantum est forma accidentalis. Inquantum est quantitas, habet quod sit distinguibilis secundum situm vel secundum numerum. Et ideo hoc modo consideratur augmentum magnitudinis per additionem; ut patet in animalibus. Inquantum vero est forma accidentalis, est distinguibilis solum secundum subiectum. Et secundum hoc habet proprium augmentum, sicut et aliae formae accidentales, per modum intensionis eius in subiecto, sicut patet in his quae rarefiunt, ut probat philosophus, in IV Physic. Et similiter etiam scientia habet quantitatem, inquantum est habitus, ex parte obiectorum. Et sic augetur per additionem, inquantum aliquis plura cognoscit. Habet etiam quantitatem, inquantum est quaedam forma accidentalis, ex eo quod inest subiecto. Et secundum hoc augetur in eo qui certius eadem scibilia cognoscit nunc quam prius. Similiter etiam et caritas habet duplicem quantitatem. Sed secundum eam quae est ex parte obiecti, non augetur, ut dictum est. Unde relinquitur quod per solam intensionem augeatur.

II-II q. 24 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod additio luminis ad lumen potest intelligi in aere propter diversitatem luminarium causantium lumen. Sed talis distinctio non habet locum in proposito, quia non est nisi unum luminare influens lumen

K třetímu se musí říci, že vlití lásky obnáší jakousi změnu podle "míti lásku" a "nemíti"; a proto je třeba, aby něco přišlo, čeho tam dříve nebylo. Ale zvětšování lásky obnáší změnu podle "méně" a "více míti". A proto není třeba, aby něco tam bylo, čeho dříve tam nebylo, ale aby tam bylo více, čeho tam dříve bylo méně. A to jest, co působí Bůh, zvětšuje lásku, totiž, aby tam byla více a aby duše měla dokonalejší účast podoby Ducha Svatého.

XXIV.6. Zda láska se zvětšuje úkonem lásky.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že každým úkonem lásky se zvětšuje láska. Neboť co může to, co je větší, může to, co je menší. Ale každý úkon lásky může zasloužiti život věčný, který je větší než jednoduché zvětšení lásky, poněvadž život věčný zahrnuje dokonalost lásky. Tedy mnohem spíše zvětšuje lásku kterýkoliv úkon lásky.

Mimo to, jako zběhlosti ctností nabytých vznikají z úkonů, tak i přičinou zvětšení lásky je úkon lásky. Ale kterýkoliv ctnostný úkon přispívá ke vzniku lásky. Tedy také kterýkoliv ctnostný úkon lásky přispívá k zvětšení lásky.

Mimo to Řehoř praví, že "na cestě Boží státi jest jíti zpět". Nikdo však, jsa hýbán úkonem lásky, nejde zpět. Tedy kdokoliv je hýbán úkonem lásky, postupuje na cestě Boží. Tedy každým úkonem lásky se láska zvětšuje.

Avšak proti jest, že účinek nepřesahuje sílu příčiny. Ale někdy některý úkon lásky se vykoná jaksi vlažně a malátně. Tedy nepřivádí k vznešenější lásce, ale spíše připravuje k menší.

Odpovídám: Musí se říci, že duchovní zvětšení lásky je nějak podobné zvětšení tělesnému: Tělesné však zvětšení u zvířat a rostlin není souvislý pohyb; tak totiž, že, zvětší-li se něco o tolik v takovém čase, je nutné, aby se poměrně zvětšilo v každé části onoho času, jako jest u místního pohybu; nýbrž nějakou dobu pracuje příroda připravujíc zvětšení, a nic v uskutečnění nezvětšujíc; a potom učiní skutkem to, k čemu připravovala, v uskutečnění zvětšujíc zvíře nebo rostlinu. Tak také láska se nezvětšuje každým úkonem lásky, ale každý úkon lásky připravuje na zvětšení lásky, pokud se jedním úkonem lásky stává člověk ochotnějším opět jednati podle lásky, a způsobilost roste, až člověk propukne ve vroucnější úkon milování, jímž usiluje o pokrok v lásce. A tehdy se láska zvětšuje v uskutečnění.

K prvnímu se tedy musí říci, že každý úkon lásky zasluhuje život věčný, ne sice hned podávaný, ale svým časem. Podobně i každý úkon lásky zasluhuje zvětšení lásky, avšak nezvětšuje se hned, nýbrž až někdo usiluje o toto zvětšení.

K druhému se musí říci, že ani při vzniku ctnosti získané caritatis.

II-II q. 24 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod infusio caritatis importat quandam mutationem secundum habere caritatem et non habere, et ideo oportet quod aliquid adveniat quod prius non infuit. Sed augmentatio caritatis importat mutationem secundum minus aut magis habere. Et ideo non oportet quod aliquid insit quod prius non infuerit, sed quod magis insit quod prius minus inerat. Et hoc est quod facit Deus caritatem augendo, scilicet quod magis insit, et quod perfectius similitudo spiritus sancti participetur in anima.

6. Utrum quolibet actu augeatur.

II-II q. 24 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod quolibet actu caritatis caritas augeatur. Quod enim potest id quod maius est, potest id quod minus est. Sed quilibet actus caritatis meretur vitam aeternam, quae maius est quam simplex caritatis augmentum, quia vita aeterna includit caritatis perfectionem. Ergo multo magis quilibet actus caritatis caritatem auget.

II-II q. 24 a. 6 arg. 2

Praeterea, sicuti habitus virtutum acquisitarum generatur ex actibus, ita etiam augmentum caritatis causatur per actus caritatis. Sed quilibet actus virtuosus operatur ad virtutis generationem. Ergo etiam quilibet actus caritatis operatur ad caritatis augmentum.

II-II q. 24 a. 6 arg. 3

Praeterea, Gregorius dicit quod in via Dei stare retrocedere est. Sed nullus, dum movetur actu caritatis, retrocedit. Ergo quicumque movetur actu caritatis, procedit in via Dei. Ergo quolibet actu caritatis caritas augetur.

II-II q. 24 a. 6 s. c.

Sed contra est quod effectus non excedit virtutem causae. Sed quandoque aliquis actus caritatis cum aliquo tepore vel remissione emittitur. Non ergo perducit ad excellentiorem caritatem, sed magis disponit ad minorem.

II-II q. 24 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod augmentum spirituale caritatis quodammodo simile est augmento corporali. Augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est motus continuus, ita scilicet quod, si aliquid tantum augetur in tanto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis aliquid augeatur, sicut contingit in motu locali, sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum et nihil augens actu, et postmodum producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo animal vel plantam in actu. Ita etiam non quolibet actu caritatis caritas actu augetur, sed quilibet actus caritatis disponit ad caritatis augmentum, inquantum ex uno actu caritatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum caritatem; et, habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventiorem dilectionis, quo conetur ad caritatis profectum; et tunc caritas augetur in actu.

II-II q. 24 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quilibet actus caritatis meretur vitam aeternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus caritatis meretur caritatis augmentum, non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad huiusmodi augmentum.

II-II q. 24 a. 6 ad 2

nedokoná každý úkon zrození ctnosti, ale každý k němu přispívá jako připravující; a poslední, který je dokonalejší, jednaje silou všech předcházejících, uvádí je v uskutečnění, jako je též při mnohých kapkách, vyhlubujících kámen.

K třetímu se musí říci, že na cestě Boží někdo postupuje nejen když se láska v uskutečnění zvětšuje, ale i když se připravuje k zvětšení.

XXIV.7. Zda láska se zvětšuje do nekonečna.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že láska se nezvětšuje do nekonečna. Neboť každý pohyb je k nějakému cíli a konci, jak se praví v II. Metafys. Ale zvětšení lásky je jakýsi pohyb. Tedy spěje k nějakému cíli a konci. Tedy láska se nezvětšuje do nekonečna.

Mimo to, žádný tvar nepřesahuje schopnost svého podmětu. Ale schopnost rozumového tvora, jenž je podmětem lásky, je konečná. Tedy láska se nemůže zvětšovati do nekonečna.

Mimo to, každé konečné může dospěti stálým zvětšováním k velikosti jiného konečného jakkoliv většího, není-li snad vždy menší a menší to, co zvětšením přibývá, jak praví Filosof ve III. Fysic., že "přidá-li se k jedné čáře, co se ubere jiné čáře, jež se dělí do nekonečna, přidáváním do nekonečna konaným nikdy se nedospěje k nějaké určité velikosti, jež je složena ze dvou různých čar, totiž z té, z níž se přidává, a té, k níž se přidává, co se druhé ubírá. A to se v případě neděje: neboť není nutné, aby druhé zvětšení lásky bylo menší než první, ale je více důvodné, že je stejné anebo větší. Ježto tedy láska otčiny je něco konečného, může-li se láska cesty zvětšovati do nekonečna, následuje, že láska cesty se může rovnati lásce otčiny, což je nevhodné. Tedy láska cesty se nemůže zvětšovati do nekonečna.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Filip. 3: "Ne že bych již obdržel anebo již byl dokonalý, sleduji však, zda bych nějakým způsobem stihnul." Kdež praví Glossa: "Nikdo z věřících, i kdyby velmi postoupil, neříkej: Stačí mně Neboť kdo to praví, schází s cesty před koncem." Tedy láska na cestě se může vždy více a více zvětšovati.

Odpovídám: Musí se říci, že konec zvětšení nějakého tvaru možno předem stanoviti trojím způsobem. Jedním způsobem z rázu samého tvaru, jenž má vymezenou míru, a když se k ní přijde, nemůže se ve tvaru dále pokračovati; ale kdyby se dále pokračovalo, přijde se k jinému tvaru, jak je jasné u bledosti, jejíž hranice stálým vzrušením někdo překročí, docházeje buď k bělosti anebo k černání. Jinak se strany jednajícího, jehož síla nesáhá k dalšímu zvětšení tvaru v podmětu. Za třetí se strany podmětu, jenž není schopný další dokonalosti.

Žádným však z těchto způsobů se neukládá konec zvětšování lásky ve stavu cesty. Neboť láska sama podle rázu vlastního druhu nemá konce zvětšování, neboť jest jakýmsi podílem nekonečné lásky, kterou jest Duch Svatý. Podobně i příčina zvětšující lásku má nekonečnou sílu, totiž

Ad secundum dicendum quod etiam in generatione virtutis acquisitae non quilibet actus complet generationem virtutis, sed quilibet operatur ad eam ut disponens, et ultimus, qui est perfectior, agens in virtute omnium praecedentium, reducit eam in actum. Sicut etiam est in multis guttis cavantibus lapidem.

II-II q. 24 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod in via Dei procedit aliquis non solum dum actu caritas eius augetur, sed etiam dum disponitur ad augmentum.

7. Utrum augeatur in infinitum.

II-II q. 24 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod caritas non augeatur in infinitum. Omnis enim motus est ad aliquem finem et terminum, ut dicitur in II Metaphys. Sed augmentum caritatis est quidam motus. Ergo tendit ad aliquem finem et terminum. Non ergo caritas in infinitum augetur.

II-II q. 24 a. 7 arg. 2

Praeterea, nulla forma excedit capacitatem sui subiecti. Sed capacitas creaturae rationalis, quae est subiectum caritatis, est finita. Ergo caritas in infinitum augeri non potest.

II-II q. 24 a. 7 arg. 3

Praeterea, omne finitum per continuum augmentum potest pertingere ad quantitatem alterius finiti quantumcumque maioris, nisi forte id quod accrescit per augmentum semper sit minus et minus; sicut philosophus dicit, in III Physic., quod si uni lineae addatur quod subtrahitur ab alia linea quae in infinitum dividitur, in infinitum additione facta, nunquam pertingetur ad quandam determinatam quantitatem quae est composita ex duabus lineis, scilicet divisa et ea cui additur quod ex alia subtrahitur. Quod in proposito non contingit, non enim necesse est ut secundum caritatis augmentum sit minus quam prius; sed magis probabile est quod sit aequale aut maius. Cum ergo caritas patriae sit quiddam finitum, si caritas viae in infinitum augeri potest, sequitur quod caritas viae possit adaequare caritatem patriae, quod est inconveniens. Non ergo caritas viae in infinitum potest augeri.

II-II q. 24 a. 7 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Philipp. III. *Non quod iam acceperim, aut iam perfectus sim, sequor autem si quo modo comprehendam*. Ubi dicit Glossa, *nemo fidelium, etsi multum profecerit, dicat, sufficit mihi. Qui enim hoc dicit, exit de via ante finem*. Ergo semper in via caritas potest magis ac magis augeri.

II-II q. 24 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod terminus augmento alicuius formae potest praefigi tripliciter. Uno modo, ex ratione ipsius formae, quae habet terminatam mensuram, ad quam cum perventum fuerit, non potest ultra procedi in forma, sed si ultra processum fuerit, pervenietur ad aliam formam, sicut patet in pallore, cuius terminos per continuam alterationem aliquis transit, vel ad albedinem vel ad nigredinem perveniens. Alio modo, ex parte agentis, cuius virtus non se extendit ad ulterius augendum formam in subiecto. Tertio, ex parte subiecti, quod non est capax amplioris perfectionis. Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento caritatis in statu viae. Ipsa enim caritas secundum rationem propriae speciei terminum augmenti non habet, est enim participatio quaedam infinitae

Bůh. Podobně také se strany podmětu nemožno stanoviti konec tohoto zvětšování, poněvadž vždy, kdykoliv vzroste láska, přeroste způsobilost k dalšímu zvětšení. Pročež zůstává, že nemožno stanoviti konec zvětšování lásky v tomto životě

K prvnímu se tedy musí říci, že zvětšení lásky je k nějakému cíli, ale tento cíl není v tomto životě, nýbrž v budoucím.

K druhému se musí říci, že schopnost rozumového tvora se láskou zvětšuje, poněvadž se jí srdce rozšiřuje, podle onoho II. Kor. 6: "Srdce naše se rozšířilo." A proto ještě dále zůstává způsobilost k značnějšímu zvětšení.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí u těch, která mají velikost téhož rázu, ne však u těch, která mají různý ráz velikosti, jako čára, ať roste jakkoli, nedosáhne velikosti povrchu. Nemá však tentýž ráz velikosti láska cesty, jež sleduje poznání vírou, a láska otčiny, jež sleduje vidění zjevně Proto důvod nedokazuje.

XXIV.8. Zda láska v tomto životě může býti dokonalá.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že láska v tomto životě nemůže býti dokonalá. Neboť tato dokonalost by bývala nejvíce v Apoštolech. Ale nebyla v nich; praví totiž Apoštol, Filip. 3: "Ne že bych již stihnul, nebo byl dokonalý." Tedy láska v tomto životě nemůže býti dokonalá.

Mimo to Augustin praví, v knize Osmdesáti tří Otázek, že „živení lásky je umenšením žádostivosti; ale kde je dokonalost lásky, není žádná žádostivost". To však nemůže býti v tomto životě, v němž nemůžeme žíti bez hříchu, podle onoho I. Jan. 1: "Kdybychom řekli, že nemáme hříchu, sami sebe svádíme." Každý hřích však vychází z nezřízené žádostivosti. Tedy dokonala láska v tomto životě býti nemůže.

Mimo to, co jest již dokonalé, nemůže dále růsti. Ale láska se může v tomto životě vždycky zvětšovati, jak bylo řečeno. Tedy láska v tomto životě nemůže býti dokonalá.

Avšak proti jest, co praví Augustin, K První Kanonic. Jan.: "Když byla láska posílněna, zdokonaluje se; když pak dospěje k dokonalosti, praví: Dychtím se vyprostiti a býti s Kristem." Ale to je možné v tomto životě, jak bylo u Pavla. Tedy láska v tomto životě může býti dokonalá.

Odpovídám: Musí se říci, že dokonalost lásky možno rozuměti dvojmo: jedním způsobem se strany milovaného, jiným se strany milujícího. A to, se strany milovaného je láska dokonalá, když se něco miluje, kolik je milovatelně Bůh je však tolik milovatelný, jak je dobrý; jeho dobrota pak je nekonečná; pročež je nekonečně milovatelný. Žádný však tvor jej nemůže milovati nekonečně, ježto každá stvořená ctnost je konečná. Pročež tímto způsobem láska žádného tvora nemůže být dokonalá, ale jen láska Boha, jíž

caritatis, quae est spiritus sanctus. Similiter etiam causa augens caritatem est infinitae virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subiecti terminus huic augmento praefigi non potest, quia semper, caritate excrescente, superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur quod caritatis augmento nullus terminus praefigi possit in hac vita.

II-II q. 24 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod augmentum caritatis est ad aliquem finem, sed ille finis non est in hac vita, sed in futura.

II-II q. 24 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod capacitas creaturae spiritualis per caritatem augetur, quia per ipsam cor dilatatur, secundum illud II ad Cor. VI, *cor nostrum dilatatum est*. Et ideo adhuc ulterius manet habilitas ad maius augmentum.

II-II q. 24 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit in his quae habent quantitatem eiusdem rationis, non autem in his quae habent diversam rationem quantitatis; sicut linea, quantumcumque crescat, non attingit quantitatem superficiei. Non est autem eadem ratio quantitatis caritatis viae, quae sequitur cognitionem fidei, et caritatis patriae, quae sequitur visionem apertam. Unde ratio non sequitur.

8. Utrum caritas viae possit esse perfecta.

II-II q. 24 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod caritas in hac vita non possit esse perfecta. Maxime enim haec perfectio in apostolis fuisset. Sed in eis non fuit, dicit enim apostolus, ad Philipp. III, *non quod iam conprehenderim aut perfectus sim*. Ergo caritas in hac vita perfecta esse non potest.

II-II q. 24 a. 8 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., quod *nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis; perfectio, nulla cupiditas*. Sed hoc non potest esse in hac vita, in qua sine peccato vivere non possumus, secundum illud I Ioan. I, *si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*, omne autem peccatum ex aliqua inordinata cupiditate procedit. Ergo in hac vita caritas perfecta esse non potest.

II-II q. 24 a. 8 arg. 3

Praeterea, illud quod iam perfectum est non habet ulterius crescere. Sed caritas in hac vita semper potest augeri, ut dictum est. Ergo caritas in hac vita non potest esse perfecta.

II-II q. 24 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super Prim. Canonic. Ioan., *caritas cum fuerit roborata, perficitur, cum ad perfectionem pervenerit, dicit, cupio dissolvi et esse cum Christo*. Sed hoc possibile est in hac vita, sicut in Paulo fuit. Ergo caritas in hac vita potest esse perfecta.

II-II q. 24 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod perfectio caritatis potest intelligi dupliciter, uno modo, ex parte diligibilis; alio modo, ex parte diligentis. Ex parte quidem diligibilis perfecta est caritas ut diligatur aliquid quantum diligibile est. Deus autem tantum diligibilis est quantum bonus est. Bonitas autem eius est infinita. Unde infinite diligibilis est. Nulla autem creatura potest eum diligere infinite, cum quaelibet virtus creata sit finita. Unde per hunc modum miluje sám sebe.

Se strany pak milujícího tehdy je láska dokonalá, když miluje tolik, kolik může. To se pak přihází trojmo. Jedním způsobem tak, že celé srdce člověka vždy v uskutečnění tíhne k Bohu. A to je dokonalost lásky otčiny, která není možná v tomto životě, v němž je nemožné pro slabost lidského života vždy v uskutečnění mysliti na Boha, a hýbati se milováním k němu. - Jiným způsobem, že člověk vynakládá svou péči na oddanost Bohu a božským věcem, pomíjeje jiné, leč pokud to vyžaduje nutnost přítomného života. A to je dokonalost lásky, jež je možná na cestě; není však společná všem majícím lásku. - Třetím způsobem, když někdo pohotovostně skládá celé své srdce v Boha, tak totiž, že nic nemyslí a nechce, co by odporovalo božskému milování. A tato dokonalost je společná všem majícím lásku.

K prvnímu se tedy musí říci, že Apoštol popírá o sobě dokonalost otčiny. Proto Glossa tamtéž praví, že "byl dokonalým poutníkem, ale ještě ne na konci, po dokonání cesty".

K druhému se musí říci, že se to praví pro všední hříchy.

Ty totiž neodporují zběhlosti lásky, ale úkonu. A tak neodporují dokonalosti cesty, ale dokonalosti otčiny.

K třetímu se musí říci, že dokonalost cesty není dokonalost jednoduše. A proto má vždy, jak by rostla.

XXIV.9. Zda se vhodně rozlišují tři stupně lásky: začínající, prospívající a dokonalá.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně se rozlišují tři stupně lásky, totiž láska začínající, prospívající a dokonalá. Neboť mezi začátkem lásky a její poslední dokonalostí je mnoho stupňů středních. Tedy se nemá klásti jen jedno střední.

Mimo to, hned jak začíná láska býti, začíná též prospívati. Tedy se nemá rozlišovati láska začínající od lásky prospívající.

Mimo to, jakkoliv má někdo dokonalou lásku na tomto světě, může se také jeho láska zvětšovati, jak bylo řečeno. Ale zvětšování lásky jest její prospívání. Tedy láska dokonalá se nemá rozlišovati od lásky prospívající. Nevhodně se proto označují řečené tří stupně lásky.

Avšak proti jest, co praví Augustin, K První kanon. Jan.: "Láska, když se narodila, je živena," což náleží začátečníkům; "když byla vyživena, upevňuje se," což náleží prospívajícím; "když byla upevněna, zdokonalí se," což náleží dokonalým. Tedy je trojí stupeň lásky.

Odpovídám: Musí se říci, že duchovní zvětšení lásky se může vziti za nějak podobné tělesnému zvětšování člověka. Ačkoliv lze toto rozlišiti na velmi mnoho stran, má přece nějaká určitá rozlišení, podle určitých činů nebo snah, k

nullius creaturae caritas potest esse perfecta, sed solum caritas Dei, qua seipsum diligit. Ex parte vero diligentis caritas dicitur perfecta quando aliquis secundum totum suum posse diligit. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo, sic quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum. Et haec est perfectio caritatis patriae, quae non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est, propter humanae vitae infirmitatem, semper actu cogitare de Deo et moveri dilectione ad ipsum. Alio modo, ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, praetermissis aliis nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit. Et ista est perfectio caritatis quae est possibilis in via, non tamen est communis omnibus caritatem habentibus. Tertio modo, ita quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet vel velit quod sit divinae dilectioni contrarium. Et haec perfectio est communis omnibus caritatem habentibus.

II-II q. 24 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod apostolus negat de se perfectionem patriae. Unde Glossa ibi dicit quod *perfectus erat viator, sed nondum ipsius itineris perfectione perventor*.

II-II q. 24 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc dicitur propter peccata venialia. Quae non contrariantur habitui caritatis, sed actui, et ita non repugnant perfectioni viae, sed perfectioni patriae.

II-II q. 24 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod perfectio viae non est perfectio simpliciter. Et ideo semper habet quo crescat.

9. Utrum convenienter distinguantur tres gradus caritatis scilicet incipiens proficiens et perfecta.

II-II q. 24 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres gradus caritatis, scilicet caritas incipiens, proficiens et perfecta. Inter principium enim caritatis et eius ultimam perfectionem sunt multi gradus medii. Non ergo unum solum medium debuit poni.

II-II q. 24 a. 9 arg. 2

Praeterea, statim cum caritas incipit esse, incipit etiam proficere non ergo debet distingui caritas proficiens a caritate incipiente.

II-II q. 24 a. 9 arg. 3

Praeterea, quantumcumque aliquis habeat in hoc mundo caritatem perfectam, potest etiam eius caritas augeri, ut dictum est. Sed caritatem augeri est ipsam proficere. Ergo caritas perfecta non debet distingui a caritate proficiente. Inconvenienter igitur praedicti tres gradus caritatis assignantur.

II-II q. 24 a. 9 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super Prim. Canonic. Ioan., *caritas cum fuerit nata, nutritur*, quod pertinet ad incipientes; *cum fuerit nutrita, roboratur*, quod pertinet ad proficientes; *cum fuerit roborata, perficitur*, quod pertinet ad perfectos. Ergo est triplex gradus caritatis.

II-II q. 24 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod spirituale augmentum caritatis considerari potest quantum ad aliquid simile corporali nimž je člověk přiváděn zvětšováním, jako se nazývá dětským věk, dokud nemá užívání rozumu; pak se však rozlišuje jiný stav člověka, když již začne mluviti a užívati rozumu; dále, třetím stavem jeho je dospělost, když již začne možnost ploditi; a tak dále, až se přijde k dokonalému.

Tak se také rozlišují různé stupně lásky podle různých snah, k nimž je člověk přiváděn zvětšením lásky. Neboť nejprve nastává člověku hlavní snaha, totiž upustiti od hříchu a odpírati jeho žádostem, jež pudí k opaku lásky. A to náleží začátečníkům, v nichž má býti láska živena a opatrována, aby se nezrušila. Nastane pak druhá snaha, by člověk hlavně dbal toho, by v dobrém prospíval. A tato snaha náleží prospívajícím, kteří dbají hlavně toho, aby se v nich láska zvětšením upevnila. Třetí pak snaha jest, aby dbal člověk hlavně toho, by přilnul k Bohu a jeho požíval. A to náleží dokonalým, kteří "touží se vyprostiti a býti s Kristem". - Jakož také vidíme při pohybu tělesném, jenž nejprve je odchod od konce, druhé je pak přiblížení k jinému konci, třetí jest klid v konci.

K prvnímu se tedy musí říci, že každá ona určitá rozlišnost, jíž možno brátí při zvětšení lásky, je obsažena pod oněmi třemi, jež byla jmenována. Jakož i každé rozdělení souvislých je obsaženo pod těmito třemi: začátkem, prostředkem a koncem, jak praví Filosof v I. O Nebi.

K druhému se musí říci, že těm, v nichž láska začíná, třebaže prospívají, přece přednější starost nastává, aby odporovali hříchům, jejichž útoky jsou znekliďňování. Ale potom, méně cítíce tyto útoky, jdou již jaksi bezpečněji, pečují o dokonalé, z jedné sice strany dokonávajíce dílo, z druhé strany majíce ruku na meči, jak se praví v Esdrášovi o stavějících Jerusalem.

K třetímu se musí říci, že dokonalí také prospívají v lásce. Ale v tom není jejich hlavní starost, nýbrž jejich hlavní snaha se obírá nejvíce tím, aby přilnuli k Bohu. A byť to také hledali i začátečníci, i prospívající, přece pociťují více svou starostlivost o jiné; začátečníci totiž o varování se hříchů, prospívající opět o prospěch ve ctnostech.

XXIV.10. Zda láska se může zmenšovati.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že láska se může zmenšovati. Neboť protivám je přirozené nastávati při témž. Ale zvětšení a zmenšení jsou protivy. Když se tedy' láska zvětšuje, jak bylo řečeno, zdá se, že se může také zmenšovati.

Mimo to Augustin, v X. Vyzn., mluvě k Bohu, praví: "Méně tě miluje, kdo s tebou něco miluje." A v knize Osmdesátitří Otázek praví, že "živení lásky jest umenšením žádostivosti"; podle čehož se zdá, že také opačně zvětšení žádostivosti je umenšením lásky. Ale žádostivost, jíž se miluje něco jiného než Bůh, může v člověku růsti. Tedy láska se může zmenšovati.

hominis augmento. Quod quidem quamvis in plurimas partes distingui possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas actiones vel studia ad quae homo perducitur per augmentum, sicut infantilis aetas dicitur antequam habeat usum rationis; postea autem distinguitur alius status hominis quando iam incipit loqui et ratione uti; iterum tertius status eius est pubertatis, quando iam incipit posse generare; et sic inde quousque perveniatur ad perfectum. Ita etiam et diversi gradus caritatis distinguuntur secundum diversa studia ad quae homo perducitur per caritatis augmentum. Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis eius, quae in contrarium caritatis movent. Et hoc pertinet ad incipientes, in quibus caritas est nutrienda vel fovenda ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat. Et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis caritas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhaereat et eo fruatur. Et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo. Sicut etiam videmus in motu corporali quod primum est recessus a termino; secundum autem est appropinquatio ad alium terminum; tertium autem quies in termino.

II-II q. 24 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnis illa determinata distinctio quae potest accipi in augmento caritatis, comprehenditur sub istis tribus quae dicta sunt. Sicut etiam omnis divisio continuorum comprehenditur sub tribus his, principio, medio et fine; ut philosophus dicit, in I de caelo.

II-II q. 24 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod illis in quibus caritas incipit, quamvis proficiant, principalior tamen cura imminet ut resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed postea, hanc impugnationem minus sentientes, iam quasi securius ad profectum intendunt; ex una tamen parte facientes opus, et ex alia parte habentes manum ad gladium, ut dicitur in Esdra de aedificatoribus Ierusalem.

II-II q. 24 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod perfecti etiam in caritate proficiunt, sed non est ad hoc principalis eorum cura, sed iam eorum studium circa hoc maxime versatur ut Deo inhaereant. Et quamvis hoc etiam quaerant et incipientes et proficientes, tamen magis sentiunt circa alia sollicitudinem, incipientes quidem de vitatione peccatorum, proficientes vero de profectu virtutum.

10. Utrum caritas possit diminui.

II-II q. 24 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod caritas possit diminui. Contraria enim nata sunt fieri circa idem. Sed diminutio et augmentum sunt contraria. Cum igitur caritas augeatur, ut dictum est supra, videtur quod etiam possit diminui.

II-II q. 24 a. 10 arg. 2

Praeterea, Augustinus, X Confess., ad Deum loquens, dicit, *minus te amat qui tecum aliquid amat*. Et in libro octogintatrium quaest. dicit quod *nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis*, ex quo videtur quod etiam e converso augmentum cupiditatis sit diminutio caritatis. Sed cupiditas, qua amatur aliquid aliud quam Deus, potest in homine

Mimo to, jak praví Augustin, v 8. K Gen. Slov., "ne tak činí Bůh člověka spravedlivým ospravedlňuje ho, aby, odstoupí-li se, zůstalo v nepřítomném, co učinil"; z čehož lze vzíti, že Bůh působí v člověku týmž způsobem, zachovávaje jeho lásku, jakým působí, prvně mu vlévaje lásku. Ale při prvním vlévání lásky Bůh vlévá menší lásku méně se připravivšímu. Tedy také v zachovávání lásky Bůh zachovává menší lásku méně se připravivšímu. Může se tedy láska zmenšovati.

Avšak proti jest, že láska se přirovnává v Písmě k ohni podle onoho Velepís. 8: "Pochodně její," totiž lásky, "pochodně ohnivé a plamenné." Ale oheň, pokud trvá, vždycky vystupuje. Tedy láska, pokud trvá, může vystupovati, ale nemůže sestupovati, to jest, zmenšovati se.

Odpovídám: Musí se říci, že velikost lásky, již má v přirovnání k vlastnímu předmětu, nemůže se zmenšovati, jakož ani zvětšovati, jak bylo nahoře řečeno.

Poněvadž se však zvětšuje podle velikosti, již má v porovnání s podmětem, třeba tu uvážiti, zda se může s této strany zmenšovati. Zmenšuje-li se však, je třeba, aby se zmenšovala buď nějakým úkonem, nebo pouhým ustáním od úkonu. Ustáním od úkonu pak se zmenšují ctnosti získané úkony, a někdy se i ruší, jak bylo řečeno nahoře. Proto Filosof praví o přátelství, v VIII. Ethic., že "neoslovení rozvázalo mnohá přátelství", to jest neosloviti přítele nebo s ním nemluviti. Ale to je proto, poněvadž zachování každé věci závisí na její příčině Příčinou pak lidské ctnosti je lidský úkon; pročež ustáním od lidských úkonů ctnost získaná se zmenšuje, až se zruší úplně Ale u lásky to nemá místa, poněvadž láska nemá příčinou lidské úkony, ale jen Boha, jak bylo řečeno nahoře. Pročež zbývá, že, i když ustane úkon, tím se ani nezmenšuje, ani neruší. není-li v onom ustání hříchu.

Zůstává tedy, že příčinou zmenšení lásky nemůže býti leč jen Bůh nebo nějaký hřích. Bůh však není příčinou nějakého nedostatku v nás, leč jen na způsob trestu, pokud odnímá milost z trestu za hřích. Proto mu ani nepřísluší zmenšovati lásku, leč jen na způsob trestu. Trest však patří hříchu.

Proto zůstává, že, zmenšuje-li se láska, příčinou jejího zmenšení je hřích buď účinně nebo zaslouženě. Avšak žádným z obol způsobů neumenšuje lásku smrtelný hřích, ale úplně ji ruší, i účinkově, poněvadž každý smrtelný hřích je protivou lásky, jak bude dále řečeno; a také zaslouženě, poněvadž když smrtelným hříchem někdo jedná proti lásce, je hoden, aby mu Bůh odňal lásku.

Podobně se také nemůže zmenšiti láska ani všedním hříchem, ani účinně ani zaslouženě A to, ne účinně, poněvadž nedosahuje k lásce samé. Neboť láska je o posledním cíli, kdežto lehký hřích jest nějaká nezřízenost v těch, jež jsou k cíli. Nezmenšuje se však láska k cíli pro to, že se někdo dopouští nějaké nezřízenosti v těch, jež jsou k cíli. Jako se někdy stává, že někteří nemocní, milujíce velmi zdraví, přece jsou nepořádní v zachovávání životosprávy. Jako i v badavých vědách nezmenšují jistotu zásad nesprávné domněnky ohledně těch, jež se vyvozují ze zásad. - Podobně také všední hřích nezasluhuje zmenšení lásky. Neboť, chybí-li někdo v menším, nezasluhuje uložení škody ve větším. Bůh se totiž neodvrací od člověka

crescere. Ergo caritas potest diminui.

II-II q. 24 a. 10 arg. 3

Praeterea, sicut Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt., *non ita Deus operatur hominem iustum iustificando eum, ut, si abscesserit, maneat in absente quod fecit*, ex quo potest accipi quod eodem modo Deus operatur in homine caritatem eius conservando, quo operatur primo ei caritatem infundendo. Sed in prima caritatis infusione minus se praeparanti Deus minorem caritatem infundit. Ergo etiam in conservatione caritatis minus se praeparanti minorem caritatem conservat. Potest ergo caritas diminui.

II-II q. 24 a. 10 s. c.

Sed contra est quod caritas in Scriptura igni comparatur, secundum illud Cant. VIII, lampades eius, scilicet caritatis, lampades ignis atque flammarum. Sed ignis, quandiu manet, semper ascendit. Ergo caritas, quandiu manet, ascendere potest; sed descendere, idest diminui, non potest.

II-II q. 24 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod quantitas caritatis quam habet in comparatione ad obiectum proprium, minui non potest, sicut nec augeri, ut supra dictum est. Sed cum augeatur secundum quantitatem quam habet per comparationem ad subiectum, hic oportet considerare utrum ex hac parte diminui possit. Si autem diminuatur, oportet quod vel diminuatur per aliquem actum; vel per solam cessationem ab actu. Per cessationem quidem ab actu diminuuntur virtutes ex actibus acquisitae, et quandoque etiam corrumpuntur, ut supra dictum est, unde de amicitia philosophus dicit, in VIII Ethic., quod *multas amicitias inappellatio solvit*, idest non appellare amicum vel non colloqui ei. Sed hoc ideo est quia conservatio uniuscuiusque rei dependet ex sua causa; causa autem virtutis acquisitae est actus humanus; unde, cessantibus humanis actibus, virtus acquisita diminuitur et tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in caritate locum non habet, quia caritas non causatur ab humanis actibus, sed solum a Deo, ut supra dictum est. Unde relinquitur quod etiam cessante actu, propter hoc nec diminuitur nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione. Relinquitur ergo quod diminutio caritatis non possit causari nisi vel a Deo, vel ab aliquo peccato. A Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis nisi per modum poenae, secundum quod subtrahit gratiam in poenam peccati. Unde nec ei competit diminuere caritatem nisi per modum poenae. Poena autem debetur peccato. Unde relinquitur quod, si caritas diminuatur, quod causa diminutionis eius sit peccatum, vel effective vel meritorie. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit caritatem, sed totaliter corrumpit ipsam, et effective, quia omne peccatum mortale contrariatur caritati, ut infra dicetur; et etiam meritorie, quia qui peccando mortaliter aliquid contra caritatem agit, dignum est ut Deus ei subtrahat caritatem. Similiter etiam nec per peccatum veniale caritas diminui potest, neque effective, neque meritorie. Effective quidem non, quia ad ipsam caritatem non attingit. Caritas enim est circa finem ultimum, veniale autem peccatum est quaedam inordinatio circa ea quae sunt ad finem. Non autem diminuitur amor finis ex hoc quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quae sunt ad finem, sicut aliquando contingit quod aliqui infirmi, multum amantes sanitatem, inordinate tamen se habent circa diaetae observationem; sicut etiam et in speculativis falsae opiniones circa ea quae deducuntur ex principiis, non diminuunt certitudinem principiorum. Similiter etiam

více, než člověk se odvrací od něho. Chová-li se proto nezřízeně v těch, jež jsou k cíli, nezasluhuje uložení škody v lásce, již je zařízen k poslednímu cíli.

Pročež je důsledek, že láska se nemůže nijak zmenšovati, vzato přímo. Nepřímo však lze nazvati zmenšením lásky přípravu ke zrušení jí, jež se děje buď všedními hříchy, nebo také ustáním od konání skutků lásky.

K prvnímu se tedy musí říci, že protivy jsou u téhož, když se má podmět stejně k oběma protivným. Ale láska se nemá týmž způsobem ke zvětšení a zmenšení; může totiž míti příčinu zvětšující, ale nemůže míti příčinu zmenšující, jak bylo řečeno. Pročež důvod nedokazuje.

K druhému se musí říci, že je dvojí žádostivost. Jedna totiž, již se stanoví cíl ve tvorech. A tato úplně usmrcuje lásku, ježto jest jejím jedem, jak praví Augustin tamtéž. A že Bůh je méně milován, než totiž se má milovati z lásky, to nečiní sice zmenšením lásky, ale úplným vyloučením. A tak je rozuměti, když se praví: "Méně tě miluje, kdo s tebou něco miluje;" dodává se totiž "co nemiluje pro tebe". To nenastává při -jedním hříchu, nýbrž jen při smrtelném; co se totiž miluje ve všedním hříchu, miluje se pro Boha ve zběhlosti, byť ne v uskutečnění. - Jest však jiná žádostivost všedního hříchu. která se vždy zmenšuje láskou; přece však taková žádost nemůže zmenšiti lásku z důvodu již pověděného.

K třetímu se musí říci, že při vlévání lásky se vyžaduje pohyb svobodného rozhodování, jak bylo nahoře řečeno. Pročež ono, co zmenšuje napětí svobodného rozhodování, úpravou působí k tomu, aby vlévaná láska byla menší. Ale k zachování lásky se nevyžaduje pohyb svobodného rozhodování, jinak by nezůstala ve spících. Pročež překážkou napětí svobodného rozhodování se láska nezmenšuje.

XXIV.11. Zda lze lásku jednou nabytou ztratiti

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že lásku jednou přijatou, nelze ztratiti. Neboť, ztrácí-li se, neztrácí se, leč pro hřích. Ale ten, kdo má lásku, nemůže hřešiti. Praví se totiž, I. Jan. 3: "Neboť nikdo, kdo je zrozen z Boha, nečiní hříchu, poněvadž símě jeho zůstává v něm; a nemůže hřešiti, poněvadž je z Boha zrozen." Lásku však nemají, leč synové Boží. neboť "ona je to, jež rozlišuje mezi syny Království a syny záhuby", jak praví Augustin, v XV. O Troj. Tedy ten, kdo má lásku, nemůže ji ztratiti.

Mimo to Augustin praví, v VIII. O Troj., že "milování, není-li pravé, nemá se nazývati milováním". Ale, jak praví v listě Vévodovi Juliánovi, "láska, která se může ztratiti, nikdy nebyla pravá". Tedy nebyla také láskou. Má-li se tedy jednou láska, nikdy se neztrácí.

Mimo to Řehoř praví, v Homilii Svatodušní, že "milování veniale peccatum non meretur diminutionem caritatis. Cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori. Deus enim non plus se avertit ab homine quam homo se avertit ab ipso. Unde qui inordinate se habet circa ea quae sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in caritate, per quam ordinatur ad ultimum finem. Unde consequens est quod caritas nullo modo diminui possit, directe loquendo. Potest tamen indirecte dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius, quae fit vel per peccata venialia; vel etiam per cessationem ab exercitio operum caritatis.

II-II q. 24 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod contraria sunt circa idem quando subiectum aequaliter se habet ad utrumque contrariorum. Sed caritas non eodem modo se habet ad augmentum et diminutionem, potest enim habere causam augentem, sed non potest habere causam minuentem, sicut dictum est. Unde ratio non sequitur.

II-II q. 24 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod duplex est cupiditas. Una quidem qua finis in creaturis constituitur. Et haec totaliter mortificat caritatem, cum sit venenum ipsius, ut Augustinus dicit ibidem. Et hoc facit quod Deus minus ametur, scilicet quam debet amari ex caritate, non quidem caritatem diminuendo, sed eam totaliter tollendo. Et sic intelligendum est quod dicitur, *minus te amat qui tecum aliquid amat*, subditur enim, quod *non propter te amat*. Quod non contingit in peccato veniali, sed solum in mortali, quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu. Est autem alia cupiditas venialis peccati, quae semper diminuitur per caritatem, sed tamen talis cupiditas caritatem diminuere non potest, ratione iam dicta.

II-II q. 24 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod in infusione caritatis requiritur motus liberi arbitrii, sicut supra dictum est. Et ideo illud quod diminuit intensionem liberi arbitrii, dispositive operatur ad hoc quod caritas infundenda sit minor. Sed ad conservationem caritatis non requiritur motus liberi arbitrii, alioquin non remaneret in dormientibus. Unde per impedimentum intensionis motus liberi arbitrii non diminuitur caritas.

11. Utrum caritas semel habita possit amitti.

II-II q. 24 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod caritas semel habita non possit amitti. Si enim amittitur, non amittitur nisi propter peccatum. Sed ille qui habet caritatem non potest peccare. Dicitur enim I Ioan. III, *omnis enim qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quia semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est*. Caritatem autem non habent nisi filii Dei, *ipsa enim est quae distinguit inter filios regni et filios perditionis*, ut Augustinus dicit, in XV de Trin. Ergo ille qui habet caritatem non potest eam amittere.

II-II q. 24 a. 11 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in VIII de Trin., quod *dilectio, si non est vera, dilectio dicenda non est*. Sed sicut ipse dicit in Epist. ad Iulianum comitem, *caritas quae deseri potest, nunquam vera fuit*. Ergo neque caritas fuit. Si ergo caritas semel habeatur, nunquam amittitur.

II-II q. 24 a. 11 arg. 3

Boha činí velké věci, je-li; přestane-li pracovati, není láskou". Ale nikdo neztrácí lásku konáním velkých. Tedy, je-li v někom láska, nelze ji ztratiti.

Mimo to svobodné rozhodování se nekloní ke hříchu, leč jen nějakou pohnutkou k hřešení. Ale láska vylučuje všechny pohnutky k hřešení: i sebelásku, i žádostivost, i cokoliv jiného je takového. Tedy lásku nelze ztratiti.

Avšak proti jest, co se praví ve Zjev. 2: "Mám proti tobě" (málo), že opustils první lásku."

Odpovídám: Musí se říci, že láskou v nás bydlí Duch Svatý. jak je patrné ze svrchu řečeného. Trojmo tedy lze uvažovati o lásce. Jednak se strany Ducha Svatého, hýbajícího duši k milování Boha. A s této strany láska má nehřešnost z moci Ducha Svatého, jenž působí neomylně, cokoliv chce. Proto je nemožné, aby toto dvojí bylo zároveň pravdivé: že Duch Svatý chce někoho hýbati k úkonu lásky, a on že ztratí hříchem lásku; neboť dar vytrvalosti se počítá k dobrodiním Božím, "jimiž se jistojistě vysvobozují, kteříkoliv se vysvobozují", jak praví Augustin, v knize o Předurč. Svatých.

Jiným způsobem lze uvažovati o lásce podle vlastního pojmu. A tak láska nemůže nic než to, co patří k pojmu lásky. Proto láska nemůže žádným způsobem hřešiti, jakož ani oheň nemůže ochladiti, a jakož i nespravedlnost nemůže činiti dobré, jak praví Augustin, v knize o Horské řeči Páně

Třetím způsobem lze uvažovati o lásce se strany podmětu. jenž je vratký podle svobody rozhodování. Lze pak bráti srovnání lásky s podmětem i podle všeobecného rázu, kterým se srovnává tvar s látkou, i podle zvláštního rázu, kterým se srovnává pohotovost s mohutností. Je však v pojmu tvaru, že je v podmětě pomíjivě, když nevyplňuje celou možnost hmoty, jak je patrné ve tvarech rození a rušení, protože hmota takových tak přijímá jeden tvar, že v ní zůstává možnost jiného tvaru, neboť není vyplněna jedním tvarem celá mohoucnost hmoty; a proto lze jeden tvar ztratiti přijetím jiného. Ale tvar nebeského tělesa, poněvadž vyplňuje celou možnost hmoty, takže v ní nezůstává možnosti k jinému tvaru, je v něm nepomíjivě - Tak tedy láska otčiny, poněvadž vyplňuje celou možnost rozumové mysli, pokud se totiž každý· skutečný její pohyb nese k Bohu, má se nepomíjivě: Láska však cesty nevyplňuje tak mohoucnost svého podmětu, poněvadž ne vždy v uskutečnění se nese k Bohu; pročež když se nenese v uskutečnění k Bohu, může se něco namanouti, čím se láska ztratí.

Zběhlosti je však vlastní, že kloní možnost ke konání, což náleží zběhlosti, pokud dává viděti jako dobro, co jest jí vhodné, jako zlo pak, co jí odporuje. Jako totiž okusení rozlišuje chuti podle svého uzpůsobení, tak mysl člověka rozhoduje o vykonání něčeho podle zběhlostního uzpůsobení. Proto i Filosof praví, v III. Ethic., že "jaký kdo jest, takový cíl se mu jeví". Tam tedy se má láska nepomíjivě, kde to, co je vhodné lásce, nemůže se viděti než jako dobro, totiž v otčině, kde Bůh je viděn skrze bytnost, jež je bytnost dobroty sama. A proto lásku otčiny nelze ztratiti. Láska však cesty, v jejímž stavu se nevidí sama Boží bytnost, jež jest bytnost dobroty, se může ztratiti.

Praeterea, Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, quod *amor Dei magna operatur, si est, si desinit operari, caritas non est*. Sed nullus magna operando amittit caritatem. Ergo, si caritas insit, amitti non potest.

II-II q. 24 a. 11 arg. 4

Praeterea, liberum arbitrium non inclinatur ad peccatum nisi per aliquod motivum ad peccandum. Sed caritas excludit omnia motiva ad peccandum, et amorem sui, et cupiditatem, et quidquid aliud huiusmodi est. Ergo caritas amitti non potest.

II-II q. 24 a. 11 s. c.

Sed contra est quod dicitur Apoc. II, *habeo adversum te pauca, quod caritatem primam reliquisti*.

II-II q. 24 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod per caritatem spiritus sanctus in nobis habitat, ut ex supradictis patet. Tripliciter ergo possumus considerare caritatem. Uno modo, ex parte spiritus sancti moventis animam ad diligendum Deum. Et ex hac parte caritas impeccabilitatem habet ex virtute spiritus sancti, qui infalliblier operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est haec duo simul esse vera, quod spiritus sanctus aliquem velit movere ad actum caritatis, et quod ipse caritatem amittat peccando, nam donum perseverantiae computatur inter *beneficia Dei quibus certissime liberantur quicumque liberantur*, ut Augustinus dicit, in libro de Praed. Sanct. Alio modo potest considerari caritas secundum propriam rationem. Et sic caritas non potest nisi illud quod pertinet ad caritatis rationem. Unde caritas nullo modo potest peccare, sicut nec calor potest infrigidare; et sicut etiam iniustitia non potest bonum facere, ut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte. Tertio modo potest considerari caritas ex parte subiecti, quod est vertibile secundum arbitrii libertatem. Potest autem attendi comparatio caritatis ad hoc subiectum et secundum universalem rationem qua comparatur forma ad materiam; et secundum specialem rationem qua comparatur habitus ad potentiam. Est autem de ratione formae quod sit in subiecto amissibiliter quando non replet totam potentialitatem materiae, sicut patet in formis generabilium et corruptibilium. Quia materia horum sic recipit unam formam quod remanet in ea potentia ad aliam formam, quasi non repleta tota materiae potentialitate per unam formam; et ideo una forma potest amitti per acceptionem alterius. Sed forma corporis caelestis, quia replet totam materiae potentialitatem, ita quod non remanet in ea potentia ad aliam formam, inamissibiliter inest. Sic igitur caritas patriae, quia replet totam potentialitatem rationalis mentis, inquantum scilicet omnis actualis motus eius fertur in Deum, inamissibiliter habetur. Caritas autem viae non sic replet potentialitatem sui subiecti, quia non semper actu fertur in Deum. Unde quando actu in Deum non fertur, potest aliquid occurrere per quod caritas amittatur. Habitui vero proprium est ut inclinet potentiam ad agendum quod convenit habitui inquantum facit id videri bonum quod ei convenit, malum autem quod ei repugnat. Sicut enim gustus diiudicat sapores secundum suam dispositionem, ita mens hominis diiudicat de aliquo faciendo secundum suam habitualem dispositionem, unde et philosophus dicit, in III Ethic., quod *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*. Ibi ergo caritas inamissibiliter habetur, ubi id quod convenit caritati non potest videri nisi bonum, scilicet in patria, ubi Deus videtur per essentiam, quae est ipsa essentia bonitatis. Et ideo caritas patriae amitti

K prvnímu se tedy musí říci, že ona autorita mluví podle moci Ducha Svatého, jehož ochranou, jež on pohybuje, se stávají nepoddanými hříchu, kolik sám chce.

K druhému se musí říci, že láska, jež klesnouti může ze samého pojmu lásky, není pravou láskou. To by totiž bylo, kdyby to měla ve svém milování, že by milovala na čas, a pak by přestala milovati, což není pravé milování. Ale ztratí-li se láska pro měnivost podmětu, proti záměru lásky, jenž je skryt v jejím úkonu, to neodporuje pravdě lásky.

K třetímu se musí říci, že milování Boha vždy veliké koná v záměru, což patří k pojmu lásky; ale ne vždy koná skutečně veliké, pro podmínky podmětu.

Ke čtvrtému se musí říci, že láska podle rázu svého úkonu vylučuje každé pohybující ke hřešení. Ale někdy se přihodí, že láska nejedná skutečně; a tu může přijíti nějaké pohybující k hřešení, a souhlasí-li se s ním, láska se ztratí.

XXIV.12. Zda se láska ztrácí jedním úkonem smrtelného hříchu.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že se láska neztrácí jedním úkonem smrtelného hříchu. Praví totiž Origenes: "Zmocní-li se někdy sytost někoho z těch, kteří stanuli na nejvyšším a dokonalém stupni, nemyslím, že se kdo náhle vyprázdní nebo spadne; ale je nutné, aby zvolna a po částech padal." Ale člověk padá, ztratiV lásku. Tedy láska se neztrácí jen jedním úkonem smrtelného hříchu.

Mimo to papež Lev praví, v řeči o Utrpení oslovuje Petra: "Viděl v tobě Pán ne přemoženou víru, ne odvrácenou lásku, ale že vytrvalost byla uvedena ve zmatek. Přetékal pláč, kde nechyběl cit, a pramen lásky smyl slova strachu." Z toho pak vzal Bernard, co praví, že "v Petrovi láska nevyhasla, ale usnula". Ale zapřením Krista zhřešil Petr smrtelně Tedy láska se neztrácí jedním úkonem smrtelného hříchu.

Mimo to láska je silnější nežli ctnost získaná. Ale zběhlost získané ctnosti se nezničí jedním protivným úkonem hříchu. Tedy tím méně se zničí láska jedním protivným úkonem smrtelného hříchu.

Mimo to láska obnáší milování Boha a bližního. Ale někdo, dopouštěje se smrtelného hříchu, podržuje si milování Boha a bližního, jak se zdá; neboť nezřízenost citu v těch, jež jsou k cíli, neničí milování cíle, jak bylo řečeno nahoře. Tedy může zůstati láska k Bohu při smrtelném hříchu z nezřízeného citu pro nějaké časné dobro.

non potest. Caritas autem viae, in cuius statu non videtur ipsa Dei essentia, quae est essentia bonitatis, potest amitti.

II-II q. 24 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur secundum potestatem spiritus sancti, cuius conservatione a peccato immunes redduntur quos ipse movet quantum ipse voluerit.

II-II q. 24 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod caritas quae deseri potest ex ipsa ratione caritatis, vera caritas non est. Hoc enim esset si hoc in suo amore haberet, quod ad tempus amaret et postea amare desineret quod non esset verae dilectionis. Sed si caritas amittatur ex mutabilitate subiecti, contra propositum caritatis, quod in suo actu includitur; hoc non repugnat veritati caritatis.

II-II q. 24 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod amor Dei semper magna operatur in proposito, quod pertinet ad rationem caritatis. Non tamen semper magna operatur in actu, propter conditionem subiecti.

II-II q. 24 a. 11 ad 4

Ad quartum dicendum quod caritas, secundum rationem sui actus, excludit omne motivum ad peccandum. Sed quandoque contingit quod caritas actu non agit. Et tunc potest intervenire aliquod motivum ad peccandum, cui si consentiatur, caritas amittitur.

12. Utrum amittatur per unum actum peccati mortalis.

II-II q. 24 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod caritas non amittatur per unum actum peccati mortalis. Dicit enim Origenes, in I Periarch., *si aliquando satietas capit aliquem ex his qui in summo perfectoque constiterint gradu, non arbitror quod ad subitum quis evacuetur aut decidat, sed paulatim ac per partes eum decidere necesse est*. Sed homo decidit caritatem amittens. Ergo caritas non amittitur per unum solum actum peccati mortalis.

II-II q. 24 a. 12 arg. 2

Praeterea, Leo Papa dicit, in Serm. de passione, alloquens Petrum, *vidit in te dominus non fidem victam, non dilectionem aversam, sed constantiam fuisse turbatam. Abundavit fletus, ubi non defecit affectus, et fons caritatis lavit verba formidinis*. Et ex hoc accepit Bernardus quod dixit *in Petro caritatem non fuisse extinctam, sed sopitam*. Sed Petrus, negando Christum, peccavit mortaliter. Ergo caritas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

II-II q. 24 a. 12 arg. 3

Praeterea, caritas est fortior quam virtus acquisita. Sed habitus virtutis acquisitae non tollitur per unum actum peccati contrarium. Ergo multo minus caritas tollitur per unum actum peccati mortalis contrarium.

II-II q. 24 a. 12 arg. 4

Praeterea, caritas importat dilectionem Dei et proximi. Sed aliquis committens aliquod peccatum mortale retinet dilectionem Dei et proximi, ut videtur, inordinatio enim affectionis circa ea quae sunt ad finem non tollit amorem finis, ut supra dictum est. Ergo potest remanere caritas ad Deum, existente peccato mortali per inordinatam affectionem circa aliquod temporale bonum.

Mimo to předmětem božské ctnosti je poslední cíl. Ale jiné božské ctnosti, totiž víra a naděje, nevylučují se jedním smrtelným hříchem, ale zůstávají beztvaré. Tedy také láska může zůstati beztvará, i když byl spáchán jeden smrtelný hřích.

Avšak proti, smrtelným hříchem se stává člověk hodným věčné smrti, podle onoho Řím. 6: "Mzda hříchu smrt." Ale každý mající lásku má zásluhu života věčného; praví se totiž, Jan. 14: "Jestli mne kdo miluje, bude milován mým Otcem, a já ho budu milovati a zjevím mu sebe." A v tom zjevení záleží život věčný, podle onoho Jan. 17: "To je život věčný, aby poznali tebe, pravého Boha, a jehož jsi poslal, Ježíše Krista." Nikdo však nemůže býti zároveň hoden života věčného a smrti věčné. Tedy je nemožné, aby měl někdo lásku se smrtelným hříchem. Láska se tedy zničí jedním úkonem smrtelného hříchu.

Odpovídám: Musí se říci, že jedna protiva se odstraňuje přistupující jinou protivou. Ale každý úkon smrtelného hříchu se protiví lásce v jejím pojmu, jenž pozůstává v tom, že Bůh je milován nade všechno, a že člověk se mu zcela podrobuje, vztahuje vše své k němu. Je tedy v pojmu lásky, aby tak milovala Boha, že se mu chce ve všem podrobiti, a ve všem následovati pravidla jeho přikázání; neboť cokoliv se protiví jeho přikázání, zjevně se protiví lásce. Proto má samo v sobě, že může vyloučiti lásku.

A kdyby také byla láska zběhlostí nabytou, závislou na síle podmětu, nebylo by třeba, aby byla zničena jedním úkonem protivným. Neboť úkon se přímo neprotiví zběhlosti, nýbrž úkonu; avšak trvání zběhlosti v podmětu nevyžaduje trvání úkonu. Proto přistupujícím protivným úkonem se nevylučuje hned nabytá zběhlost. Ale láska, poněvadž je zběhlost vlitá, závisí na činnosti Boha vlévajícího, jenž se má tak při vlévání a zachovávání lásky, jako slunce při osvětlování vzduchu, jak bylo řečeno. A proto, jako by světlo hned přestalo býti ve vzduchu tím, že by se položila nějaká překážka osvětlování sluncem, tak i láska hned přestává býti v duši tím, že se položí nějaká překážka vlévání lásky do duše od Boha.

Je však jasné, že kterýkoliv smrtelný hřích, jenž se protiví božským přikázáním, klade se jako překážka řečenému vlévání. Neboť tím samým, že člověk volbou dává přednost hříchu před božským přátelstvím, jež vyžaduje, abychom následovali vůli Boží, je důsledkem, že jedním úkonem smrtelného hříchu hned se ztrácí láska. Pročež Augustin praví, v VIII. Ke Gen. Slov., že "člověk v přítomnosti Boha je osvěcován; v nepřítomnosti však neustále je zatemňován; od něho se totiž neodchází místními vzdálenostmi, nýbrž odvrácením vůle".

K prvnímu se tedy musí říci, že slovo Origenovo lze rozuměti jedním způsobem tak, že člověk, jenž je ve stavu dokonalém, nepřikročí hned ke smrtelnému hříchu, ale upravuje se k tomu nějakou předchozí nedbalostí. Pročež se říká, že i všední hříchy jsou přípravou ke smrtelnému, jak bylo řečeno nahoře. Ale přece, spáchal-li jeden smrtelný hřích, padá jím, ztratiV lásku.

Ale poněvadž sám přidává: "Přihodí-li se nějaký krátký pád, a rychle se vzpamatuje, zdá se, že se nezřítil úplně", lze jinak říci, že on myslí, že se úplně vyprázdní a padá ten,

II-II q. 24 a. 12 arg. 5

Praeterea, virtutis theologicae obiectum est ultimus finis. Sed aliae virtutes theologicae, scilicet fides et spes, non excluduntur per unum actum peccati mortalis, immo remanent informes. Ergo etiam caritas potest remanere informis, etiam uno peccato mortali perpetrato.

II-II q. 24 a. 12 s. c.

Sed contra, per peccatum mortale fit homo dignus morte aeterna, secundum illud Rom. VI, *stipendia peccati mors*. Sed quilibet habens caritatem habet meritum vitae aeternae, dicitur enim Ioan. XIV, *si quis diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum*; in qua quidem manifestatione vita aeterna consistit, secundum illud Ioan. XVII, *haec est vita aeterna, ut cognoscant te, verum Deum, et quem misisti, Iesum Christum*. Nullus autem potest esse simul dignus vita aeterna et morte aeterna. Ergo impossibile est quod aliquis habeat caritatem cum peccato mortali. Tollitur ergo caritas per unum actum peccati mortalis.

II-II q. 24 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod unum contrarium per aliud contrarium superveniens tollitur. Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur caritati secundum propriam rationem, quae consistit in hoc quod Deus diligatur super omnia, et quod homo totaliter se illi subiiciat, omnia sua referendo in ipsum. Est igitur de ratione caritatis ut sic diligat Deum quod in omnibus velit se ei subiicere, et praeceptorum eius regulam in omnibus sequi, quidquid enim contrariatur praeceptis eius, manifeste contrariatur caritati. Unde de se habet quod caritatem excludere possit. Et si quidem caritas esset habitus acquisitus ex virtute subiecti dependens, non oporteret quod statim per unum actum contrarium tolleretur. Actus enim non directe contrariatur habitui, sed actui, conservatio autem habitus in subiecto non requirit continuitatem actus, unde ex superveniente contrario actu non statim habitus acquisitus excluditur. Sed caritas, cum sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis, qui sic se habet in infusione et conservatione caritatis sicut sol in illuminatione aeris, ut dictum est. Et ideo, sicut lumen statim cessaret esse in aere quod aliquod obstaculum ponereturie illuminationi solis, ita etiam caritas statim deficit esse in anima quod aliquod obstaculum ponitur influentiae caritatis a Deo in animam. Manifestum est autem quod per quodlibet mortale peccatum, quod divinis praeceptis contrariatur, ponitur praedictae infusioni obstaculum, quia ex hoc ipso quod homo eligendo praefert peccatum divinae amicitiae, quae requirit ut Dei voluntatem sequamur, consequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus caritatis perdatur. Unde et Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt., quod *homo, Deo sibi praesente, illuminatur; absente autem, continuo tenebratur; a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur*.

II-II q. 24 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum Origenis potest uno modo sic intelligi quod homo qui est in statu perfecto non subito procedit in actum peccati mortalis, sed ad hoc disponitur per aliquam negligentiam praecedentem. Unde et peccata venialia dicuntur esse dispositio ad mortale, sicut supra dictum est. Sed tamen per unum actum peccati mortalis, si eum commiserit, decidit, caritate amissa. Sed quia ipse subdit, *si aliquis brevis lapsus acciderit, et cito resipiscat, non penitus ruere videtur*, potest aliter dici quod

jenž tak padá, že hřeší ze zloby, což se nestává hned na začátku u dokonalého muže.

K druhému se musí říci, že láska se ztrácí dvojmo. Jedním způsobem přímo, skutečným pohrdnutím. A tím způsobem neztratil Petr lásku. Jiným způsobem nepřímo, když se spáchá něco protivného lásce pro nějakou vášeň dychtivosti nebo bázně A tím způsobem Petr, jednaje proti lásce, ztratil lásku, ale brzy ji získal.

K třetímu je odpověď patrná z řečeného.

Ke čtvrtému se musí říci, že ne kterákoliv nezřízenost citu v těch, jež jsou k cíli, totiž ve stvořených dobrech, činí smrtelný hřích, ale jen když je taková nezřízenost, jež odporuje božské vůli. A tato nezřízenost se přímo protiví lásce, jak bylo řečeno.

K pátému se musí říci, že láska obnáší nějaké spojení s Bohem, ne však víra, ani naděje. Každý smrtelný hřích však pozůstává v odvrácení se od Boha, jak bylo řečeno nahoře. A proto každý smrtelný hřích se protiví lásce. Ne však každý smrtelný hřích se protiví víře a naději, nýbrž nějaké určité hříchy, jimiž se ničí zběhlost víry a naděje, jako i každý smrtelný hřích ničí zběhlost lásky. Z toho je patrné, že láska nemůže zůstati beztvará, poněvadž je posledním tvarem ctností, ježto přihlíží k Bohu, jako k poslednímu cíli, jak bylo řečeno.

XXV. O předmětě lásky.

Předmluva

Dělí se na dvanáct článků.

Potom je třeba uvažovati o předmětě lásky. O čemž se naskytují dvě úvahy: nejprve totiž o těch, jež se mají z lásky milovati, za druhé o pořadu milovaných.

O prvním je dvanáct otázek.

1. Zda se má z lásky milovati jedině Bůh nebo také bližní.
2. Zda se má láska milovati z lásky.
3. Zda nerozumoví tvorové se mají milovati z lásky.
4. Zda může někdo sám sebe milovati z lásky.
5. Zda vlastní tělo.
6. Zda se mají hříšníci milovati z lásky.
7. Zda hříšníci milují sami sebe.
8. Zda se mají nepřátelé milovati z lásky.
9. Zda se jim mají prokazovati známky lásky.
10. Zda se mají andělé milovati z lásky.
11. Zda démoni.
12. O vypočítávání těch, jež se mají milovati z lásky.

XXV.1. Zda se obliba lásky zastavuje v Bohu, či se rozšiřuje i na bližního.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že obliba lásky se zastavuje v Bohu, a nerozšiřuje se na bližního. Jako jsme totiž Bohu povinni milováním, tak i bázní, podle onoho

ipse intelligit eum penitus evacuari et decidere qui sic decidit ut ex malitia peccet. Quod non statim in viro perfecto a principio contingit.

II-II q. 24 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod caritas amittitur dupliciter. Uno modo, directe, per actualem contemptum. Et hoc modo Petrus caritatem non amisit. Alio modo, indirecte, quando committitur aliquod contrarium caritati propter aliquam passionem concupiscentiae vel timoris. Et hoc modo Petrus, contra caritatem faciens, caritatem amisit, sed eam cito recuperavit.

II-II q. 24 a. 12 ad 3

Ad tertium patet responsio ex dictis *(in corp.)*.

II-II q. 24 a. 12 ad 4

Ad quartum dicendum quod non quaelibet inordinatio affectionis quae est circa ea quae sunt ad finem, idest circa bona creata, constituit peccatum mortale, sed solum quando est talis inordinatio quae repugnat divinae voluntati. Et hoc directe contrariatur caritati, ut dictum est.

II-II q. 24 a. 12 ad 5

Ad quintum dicendum quod caritas importat unionem quandam ad Deum, non autem fides neque spes. Omne autem peccatum mortale consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est. Et ideo omne peccatum mortale contrariatur caritati. Non autem omne peccatum mortale contrariatur fidei vel spei, sed quaedam determinata peccata, per quae habitus fidei et spei tollitur, sicut et per omne peccatum mortale habitus caritatis. Unde patet quod caritas non potest remanere informis, cum sit ultima forma virtutum, ex hoc quod respicit Deum in ratione finis ultimi, ut dictum est.

25. De caritate quantum ad eius obiectum, quae scilicet.

Prooemium

II-II q. 25 pr.

Deinde considerandum est de obiecto caritatis. Circa quod duo consideranda occurrunt, primo quidem de his quae sunt ex caritate diligenda; secundo, de ordine diligendorum. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum solus Deus sit ex caritate diligendus, vel etiam proximus. Secundo, utrum caritas sit ex caritate diligenda. Tertio, utrum creaturae irrationales sint ex caritate diligendae. Quarto, utrum aliquis possit ex caritate seipsum diligere. Quinto, utrum corpus proprium. Sexto, utrum peccatores sint ex caritate diligendi. Septimo, utrum peccatores seipsos diligant. Octavo, utrum inimici sint ex caritate diligendi. Nono, utrum sint eis signa amicitiae exhibenda. Decimo, utrum Angeli sint ex caritate diligendi. Undecimo, utrum Daemones. Duodecimo, de enumeratione diligendorum ex caritate.

1. Utrum solus Deus sit ex caritate diligendus vel etiam proximus.

II-II q. 25 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dilectio caritatis sistat in Deo, et non se extendat ad proximum. Sicut enim

Deut. 10: "A teď, Izraeli, co Pán Bůh žádá, než aby ses ho bál a jej miloval." Ale jiná je bázeň, jíž se bojíme člověka, která se nazývá bázeň lidská, a jiná bázeň, jíž se bojíme Boha, která je buď otrocká nebo synovská, jak je patrné ze shora řečeného. Tedy také je jiné milování lásky, jímž se miluje Bůh, a jiné je milování, jímž se miluje bližní.

Mimo to Filosof praví, v VIII. Ethic., že "býti milován je býti ctěn". Ale jiná je čest, kterou jsme povinni Bohu, jež je čest bohopocty, a jiná je čest, kterou jsme povinni tvoru, jež je čest dulie. Tedy také jiné je milování, jímž se miluje Bůh, a jiné, jímž se miluje bližní.

Mimo to "naděje plodí lásku", jak máme v Glosse, Mat. 1. Ale tak máme naději o Bohu, že jsou kárání doufající v člověka, podle onoho Jerem. 17: "Zlořečený člověk, jenž důvěřuje v člověka." Tedy láska je tak povinná Bohu, že se nerozšiřuje na bližního.

Avšak proti jest, co se praví I. Jan. 4: "Toto přikázání máme od Boha, aby, kdo miluje Boha, miloval i bratra svého."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, zběhlosti se nerozlišují nežli z toho, že mění druh úkonu; neboť všechny úkony jednoho druhu patří k téže zběhlosti. Poněvadž však druh úkonu se béře z předmětu podle jeho tvarového rázu, je nutné, aby byl druhově týž úkon, jenž se odnáší k rázu předmětu, a jenž se odnáší k předmětu pod takovým rázem. Jako je druhově totéž vidění, jímž se vidí světlo, a jímž se vidí barva podle rázu světla. Rázem však milování bližního je Bůh; neboť to máme milovati v bližním, aby byl v Bohu. Proto jest jasné, že je druhově tentýž úkon, jímž se miluje Bůh, a jímž se miluje bližní. A proto zběhlost lásky se rozšiřuje nejenom na oblibu Boha, ale také na oblibu bližního.

K prvnímu se tedy musí říci, že bližního se lze báti dvojmo, jakož i milovati. Jedním způsobem pro to co je mu vlastní, třebas když se někdo bojí tyrana pro jeho krutost, nebo když ho miluje pro žádostivost něco od něho získati. A taková bázeň lidská se rozlišuje od bázně Boží, a podobně milování. Jiným způsobem jest člověk obáván a miláván pro to, co je v něm Božího. Jako když jest obávána světská moc pro službu Boží, kterou má na trestání zločinců, a miluje se pro spravedlnost. A taková bázeň lidská se nerozlišuje od bázně Boží, jakož ani milování.

K druhému se musí říci, že milování přihlíží k dobru obecně, ale čest přihlíží k vlastnímu dobru ctěného, neboť se vzdává někomu na osvědčení vlastní ctnosti. A proto se milování nerozlišuje druhově pro různou velikost dobroty různých, když se jen odnáší k nějakému jednomu dobru obecnému.

Ale čest se rozlišuje podle vlastních dober jednotlivců. Pročež tímže milováním lásky milujeme všechny bližní, pokud se vztahují k jednomu dobru obecnému, kterým je Bůh. Ale různé cti vzdáváme různým podle vlastní ctnosti jednotlivců. A podobně Bohu vzdáváme zvláštní čest

Deo debemus amorem, ita et timorem, secundum illud Deut. X, *et nunc, Israel, quid dominus Deus petit nisi ut timeas et diligas eum?* Sed alius est timor quo timetur homo, qui dicitur timor humanus; et alius timor quo timetur Deus, qui est vel servilis vel filialis; ut ex supradictis patet. Ergo etiam alius est amor caritatis, quo diligitur Deus; et alius est amor quo diligitur proximus.

II-II q. 25 a. 1 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in VIII Ethic., quod *amari est honorari*. Sed alius est honor qui debetur Deo, qui est honor latriae; et alius est honor qui debetur creaturae, qui est honor duliae. Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus.

II-II q. 25 a. 1 arg. 3

Praeterea, spes generat caritatem; ut habetur in Glossa, Matth. I. Sed spes ita habetur de Deo quod reprehenduntur sperantes in homine, secundum illud Ierem. XVII, *maledictus homo qui confidit in homine*. Ergo caritas ita debetur Deo quod ad proximum non se extendat.

II-II q. 25 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Ioan. IV, *hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum*.

II-II q. 25 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus non diversificantur nisi ex hoc quod variat speciem actus, omnes enim actus unius speciei ad eundem habitum pertinent. Cum autem species actus ex obiecto sumatur secundum formalem rationem ipsius, necesse est quod idem specie sit actus qui fertur in rationem obiecti, et qui fertur in obiectum sub tali ratione, sicut est eadem specie visio qua videtur lumen, et qua videtur color secundum luminis rationem. Ratio autem diligendi proximum Deus est, hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est quod idem specie actus est quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus caritatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.

II-II q. 25 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod proximus potest timeri dupliciter, sicut et amari. Uno modo, propter id quod est sibi proprium, puta cum aliquis timet tyrannum propter eius crudelitatem, vel cum amat ipsum propter cupiditatem acquirendi aliquid ab eo. Et talis timor humanus distinguitur a timore Dei, et similiter amor. Alio modo timetur homo et amatur propter id quod est Dei in ipso, sicut cum saecularis potestas timetur propter ministerium divinum quod habet ad vindictam malefactorum, et amatur propter iustitiam. Et talis timor hominis non distinguitur a timore Dei, sicut nec amor.

II-II q. 25 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod amor respicit bonum in communi, sed honor respicit proprium bonum honorati, defertur enim alicui in testimonium propriae virtutis. Et ideo amor non diversificatur specie propter diversam quantitatem bonitatis diversorum, dummodo referuntur ad aliquod unum bonum commune, sed honor diversificatur secundum propria bona singulorum. Unde eodem amore caritatis diligimus omnes proximos, inquantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus, sed diversos honores diversis deferimus, secundum propriam virtutem

bohopocty pro jeho zvláštní moc.

K třetímu se musí říci, že jsou kárání, kteří doufají v člověka, jako v hlavního původce spásy, ne však, kteří doufají v člověka jako pomáhajícího služebně pod Bohem. A podobně by bylo hanlivé, kdyby někdo miloval bližního jako hlavní cíl, ne však, když někdo miluje bližního pro Boha, což náleží lásce.

XXV.2. Zda láska se má milovati z lásky.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se láska nemá milovati z lásky. Ta totiž, jež se mají z lásky milovati, jsou zahrnuta dvěma příkazy lásky, jak je patrné Mat. 22. Ale pod žádným z nich není obsažena láska, poněvadž láska není ani Bůh, ani člověk. Tedy láska se nemá z lásky milovati.

Mimo to láska se zakládá na sdílení blaženosti, jak bylo shora řečeno. Ale láska nemůže býti účastna blaženosti. Tedy láska se nemá z lásky milovati.

Mimo to láska jest jakési přátelství, jak bylo shora řečeno. Ale nikdo nemůže míti přátelství s láskou nebo s nějakým případkem, poněvadž taková nemohou opětovati lásku, což je v pojmu lásky, jak se praví v VIII. Ethic. Tedy láska se nemá milovati z lásky.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v VIII. o Trojici: "Kdo miluje bližního, důsledkem jest, že i samu lásku miluje." Ale bližní jest miláván z lásky. Tedy je důsledek, že i láska se miluje z lásky.

Odpovídám: Musí se říci, že láska jest jakési milování. Avšak milování má z přirozenosti mohutnosti, jejímž, jest úkonem, že se může obraceti k sobě. Poněvadž totiž předmětem vůle je dobro všeobecné, cokoliv je obsaženo pod pojmem dobra, může spadati pod úkon vůle. A poněvadž samo chtění je nějaké dobro, může chtíti své chtění; jakož i rozum, jehož předmětem je pravdivo, rozumí, že rozumí, poněvadž i to jest nějaké pravdivo. Ale milování má i z rázu vlastního druhu, že se může obrátiti k sobě, poněvadž jest samovolný pohyb milujícího k milovanému. Pročež tím samým, že někdo miluje, miluje své milování. Ale láska není jednoduché milování, nýbrž má ráz přátelství, jak bylo shora řečeno. Přátelstvím se však něco miluje dvojmo. Jedním způsobem jako sám přítel, s nímž máme přátelství, a jemuž chceme dobra. Jiným způsobem jako dobro, jež chceme příteli. A tímto způsobem se láska miluje láskou a ne prvním, poněvadž láska je ono dobro, jež přejeme všem, které z lásky milujeme. A týž důvod je o blaženosti a jiných ctnostech.

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh a bližní jsou ti, s nimiž máme přátelství. Ale v oblibě jich je zahrnuta obliba lásky. Milujeme totiž bližního i Boha, pokud milujeme to, abychom my a bližní milovali Boha, což je míti lásku.

K druhému se musí říci, že láska je samo sdělení

singulorum. Et similiter Deo singularem honorem latriae exhibemus, propter eius singularem virtutem.

II-II q. 25 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod vituperantur qui sperant in homine sicut in principali auctore salutis, non autem qui sperant in homine sicut in adiuvante ministerialiter sub Deo. Et similiter reprehensibile esset si quis proximum diligeret tanquam principalem finem, non autem si quis proximum diligat propter Deum, quod pertinet ad caritatem.

2. Utrum caritas sit ex caritate diligenda.

II-II q. 25 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit ex caritate diligenda. Ea enim quae sunt ex caritate diligenda, duobus praeceptis caritatis concluduntur, ut patet Matth. XXII. Sed sub neutro eorum caritas continetur, quia nec caritas est Deus nec est proximus. Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

II-II q. 25 a. 2 arg. 2

Praeterea, caritas fundatur super communicatione beatitudinis, ut supra dictum est. Sed caritas non potest esse particeps beatitudinis. Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

II-II q. 25 a. 2 arg. 3

Praeterea, caritas est amicitia quaedam, ut supra dictum est. Sed nullus potest habere amicitiam ad caritatem, vel ad aliquod accidens, quia huiusmodi reamare non possunt, quod est de ratione amicitiae, ut dicitur in VIII Ethic. Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

II-II q. 25 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII de Trin., *qui diligit proximum, consequens est ut etiam ipsam dilectionem diligat*. Sed proximus diligitur ex caritate. Ergo consequens est ut etiam caritas ex caritate diligatur.

II-II q. 25 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod caritas amor quidam est. Amor autem ex natura potentiae cuius est actus habet quod possit supra seipsum reflecti. Quia enim voluntatis obiectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur potest cadere sub actu voluntatis; et quia ipsum velle est quoddam bonum, potest velle se velle, sicut etiam intellectus, cuius obiectum est verum, intelligit se intelligere, quia hoc etiam est quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriae speciei habet quod supra se reflectatur, quia est spontaneus motus amantis in amatum; unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare. Sed caritas non est simplex amor, sed habet rationem amicitiae, ut supra dictum est. Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter. Uno modo, sicut ipse amicus ad quem amicitiam habemus et cui bona volumus. Alio modo, sicut bonum quod amico volumus. Et hoc modo caritas per caritatem amatur, et non primo, quia caritas est illud bonum quod optamus omnibus quos ex caritate diligimus. Et eadem ratio est de beatitudine et de aliis virtutibus.

II-II q. 25 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus et proximus sunt illi ad quos amicitiam habemus. Sed in illorum dilectione includitur dilectio caritatis, diligimus enim proximum et Deum inquantum hoc amamus, ut nos et proximus Deum diligamus, quod est caritatem habere.

II-II q. 25 a. 2 ad 2

duchovního života, skrze nějž se přichází k blaženosti. A proto se miluje jako dobro toužené všem, které z lásky milujeme.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí, pokud jsou skrze přátelství milováni ti, s nimiž máme přátelství.

XXV.3. Zda se mají milovati z lásky také nerozumoví tvorové.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že také nerozumoví tvorové se mají z lásky milovati. Láskou se totiž nejvíce přizpůsobujeme Bohu. Ale Bůh miluje nerozumové z lásky: "milujeť vše, co jest", jak máme Moudr. 11, a vše, co miluje, miluje sebou, a on je láska. Tedy i my máme milovati nerozumové z lásky tvory.

Mimo to láska spěje hlavně k Bohu, na jiná se však rozšiřuje, pokud patří Bohu. Ale jako rozumový tvor patří Bohu, pokud má podobu obrazu, tak i nerozumový tvor, pokud má podobu stopy. Tedy láska se rozšiřuje také na nerozumové tvory.

Mimo to jako je Bůh předmětem lásky, tak i víry. Než víra se rozšiřuje na nerozumové tvory, pokud věříme, že nebe a země byla stvořena Bohem, a ryby i ptáci byli utvořeni z vod, a chodící zvířata a rostliny ze země Tedy láska se vztahuje také na nerozumové tvory.

Avšak proti jest, že obliba lásky se rozšiřuje toliko na Boha a bližního. Ale slovem bližní se nemůže rozuměti nerozumový tvor, poněvadž nesdílí s člověkem rozumový život. Tedy láska se nerozšiřuje na nerozumové tvory.

Odpovídám: Musí se říci, že láska podle řečeného jest nějaké přátelství. Přátelstvím se však něco miluje dvojmo. A to jedním způsobem přítel, s nímž máme přátelství; a jiným způsobem dobra, která žádáme příteli. Tedy prvním způsobem nijak nelze milovati z lásky žádného nerozumového tvora. A to z trojího důvodu. Z nichž dva náležejí obecně k přátelství, které nelze míti s nerozumovými tvory; a to nejprve, protože přátelství máme s tím, jemuž chceme dobro. Ale nerozumovému tvoru nemůžeme vlastně chtíti dobro, poněvadž jemu není vlastní, míti dobro, ale jen rozumovému tvoru, který je pánem užívání dobra, jež má, skrze svobodné rozhodování. A proto Filosof praví v II. Fysic., že "o takových věcech pravíme jen podle podobnosti, že se jim něco přihodilo dobře nebo zle".

Za druhé, poněvadž každé přátelství se zakládá na nějakém společenství života; "nic totiž není tak vlastní přátelství, jako spolužíti", jak je patrné z Filosofa v VIII. Ethic. Avšak nerozumoví tvorové nemohou míti společenství s lidským životem, který jest podle rozumu. Pročež nelze míti žádného přátelství s nerozumovými tvory, leč snad podle metafory.

Ad secundum dicendum quod caritas est ipsa communicatio spiritualis vitae, per quam ad beatitudinem pervenitur. Et ideo amatur sicut bonum desideratum omnibus quos ex caritate diligimus.

II-II q. 25 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit secundum quod per amicitiam amantur illi ad quos amicitiam habemus.

3. Utrum creaturae irrationales sint ex caritate diligendae sint ex caritate diligenda.

II-II q. 25 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod etiam creaturae irrationales sint ex caritate diligendae. Per caritatem enim maxime conformamur Deo. Sed Deus diligit creaturas irrationales ex caritate, diligit enim omnia quae sunt, ut habetur Sap. XI; et omne quod diligit, seipso diligit, qui est caritas. Ergo et nos debemus creaturas irrationales ex caritate diligere.

II-II q. 25 a. 3 arg. 2

Praeterea, caritas principaliter fertur in Deum, ad alia autem se extendit secundum quod ad Deum pertinent. Sed sicut creatura rationalis pertinet ad Deum inquantum habet similitudinem imaginis, ita etiam creatura irrationalis inquantum habet similitudinem vestigii. Ergo caritas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

II-II q. 25 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut caritatis obiectum est Deus, ita et fidei. Sed fides se extendit ad creaturas irrationales, inquantum credimus caelum et terram esse creata a Deo, et pisces et aves esse productos ex aquis, et gressibilia animalia et plantas ex terra. Ergo caritas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

II-II q. 25 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dilectio caritatis solum se extendit ad Deum et proximum. Sed nomine proximi non potest intelligi creatura irrationalis, quia non communicat cum homine in vita rationali. Ergo caritas non se extendit ad creaturas irrationales.

II-II q. 25 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod caritas, secundum praedicta, est amicitia quaedam. Per amicitiam autem amatur uno quidem modo, amicus ad quem amicitia habetur; et alio modo, bona quae amico optantur. Primo ergo modo nulla creatura irrationalis potest ex caritate amari. Et hoc triplici ratione. Quarum duae pertinent communiter ad amicitiam, quae ad creaturas irrationales haberi non potest. Primo quidem, quia amicitia ad eum habetur cui volumus bonum. Non autem proprie possum bonum velle creaturae irrationali, quia non est eius proprie habere bonum, sed solum creaturae rationalis, quae est domina utendi bono quod habet per liberum arbitrium. Et ideo philosophus dicit, in II Physic., quod huiusmodi rebus non dicimus aliquid bene vel male contingere nisi secundum similitudinem. Secundo, quia omnis amicitia fundatur super aliqua communicatione vitae, *nihil enim est ita proprium amicitiae sicut convivere*, ut patet per philosophum, VIII Ethic. Creaturae autem irrationales non possunt communicationem habere in vita humana, quae est secundum rationem. Unde nulla amicitia potest haberi ad creaturas irrationales, nisi forte secundum metaphoram. Tertia ratio est propria caritati, quia caritas fundatur super communicatione beatitudinis aeternae, cuius

Třetí důvod, vlastní lásce, poněvadž se láska zakládá na společenství blaženosti věčné, které není schopen nerozumový tvor. Pročež nelze míti přátelství lásky s nerozumovým tvorem.

Lze však milovati z lásky nerozumové tvory, jakožto dobrá chceme jiným, pokud totiž z lásky chceme, aby byly zacílováni ke cti Boží a užitku lidí. A tak je miluje z lásky i Bůh.

Z toho je patrná odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že podoba stopy nedává schopnosti života věčného, nýbrž podoba obrazu. Proto není podobného důvodu.

K třetímu se musí říci, že víra se může rozšiřovati na vše, co jest jakýmkoliv způsobem pravdivé. Ale přátelství lásky se rozšiřuje jedině na ta, jimž je vrozené míti dobro života věčného. Proto není podobnosti.

XXV.4. Zda člověk má milovati z lásky sám sebe.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že člověk nemiluje z lásky sám sebe. Praví totiž Řehoř v jedné homilii, že "lásku nelze míti mezi méně než dvěma". Tedy nikdo nemá lásky sám k sobě

Mimo to přátelství ve svém pojmu obnáší opětované milování a rovnost, jak je patrné v VIII. Ethic. To však nemůže míti člověk sám k sobě Ale láska jest nějaké přátelství, jak bylo řečeno. Tedy nemůže míti někdo lásku sám k sobě.

Mimo to, co patří k lásce, nemůže býti hanlivé, poněvadž "láska nejedná nesprávně", jak se praví I. Kor. 12. Ale milovati sám sebe je hanlivé; praví se totiž II. Tim. 3: "V posledních dnech nastanou nebezpečné doby a budou lidé milující sami sebe." Tedy člověk nemůže milovati z lásky sám sebe.

Avšak proti jest, co se praví Lev. 19: "Budeš milovati přítele svého jako sám sebe." Ale přítele milujeme z lásky. Tedy i sami sebe máme milovati z lásky.

Odpovídám: Musí se říci, že, poněvadž láska jest nějaké přátelství, jak bylo řečeno, můžeme mluviti o lásce dvojmo. Jedním způsobem pod obecným rázem přátelství. A podle tohoto se musí říci, že přátelství není vlastně se sebou, ale něco více než přátelství, poněvadž přátelství obnáší jakési sjednocení. Praví totiž Diviš, že milování je "síla jednotící". Avšak každý sám se sebou jest jednotka, která je mocnější než sjednocení s jiným. Pročež jako jednotka je původem sjednocení, tak milování, jímž někdo miluje sám sebe, je tvarem a kořenem přátelství. V tom totiž máme přátelství vůči jiným, že se k nim máme jako sami k sobě; praví se totiž, v IX. Ethic., že "přátelská, jež jsou vůči jiným, přicházejí z těch, jež jsou vůči sobě". Jako také o zásadách nemáme vědění, nýbrž něco více, totiž rozumění.

Jiným způsobem můžeme mluviti o lásce podle vlastního jejího pojmu, pokud je totiž přátelstvím člověka hlavně s

creatura irrationalis capax non est. Unde amicitia caritatis non potest haberi ad creaturam irrationalem. Possunt tamen ex caritate diligi creaturae irrationales sicut bona quae aliis volumus, inquantum scilicet ex caritate volumus eas conservari ad honorem Dei et utilitatem hominum. Et sic etiam ex caritate Deus eas diligit.

II-II q. 25 a. 3 ad 1

Unde patet responsio ad primum.

II-II q. 25 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod similitudo vestigii non causat capacitatem vitae aeternae, sicut similitudo imaginis. Unde non est similis ratio.

II-II q. 25 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod fides se potest extendere ad omnia quae sunt quocumque modo vera. Sed amicitia caritatis se extendit ad illa sola quae nata sunt habere bonum vitae aeternae. Unde non est simile.

4. Utrum aliquis ex caritate possit seipsum diligere.

II-II q. 25 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo non diligat seipsum ex caritate. Dicit enim Gregorius, in quadam homilia, quod *caritas minus quam inter duos haberi non potest*. Ergo ad seipsum nullus habet caritatem.

II-II q. 25 a. 4 arg. 2

Praeterea, amicitia de sui ratione importat reamationem et aequalitatem, ut patet in VIII Ethic., quae quidem non possunt esse homini ad seipsum. Sed caritas amicitia quaedam est, ut dictum est. Ergo ad seipsum aliquis caritatem habere non potest.

II-II q. 25 a. 4 arg. 3

Praeterea, illud quod ad caritatem pertinet non potest esse vituperabile, quia *caritas non agit perperam*, ut dicitur I ad Cor. XIII. Sed amare seipsum est vituperabile, dicitur enim II ad Tim. III, *in novissimis diebus instabunt tempora periculosa, et erunt homines amantes seipsos*. Ergo homo non potest seipsum ex caritate diligere.

II-II q. 25 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Levit. XIX, *diliges amicum tuum sicut teipsum*. Sed amicum ex caritate diligimus. Ergo et nosipsos ex caritate debemus diligere.

II-II q. 25 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, cum caritas sit amicitia quaedam, sicut dictum est, dupliciter possumus de caritate loqui. Uno modo, sub communi ratione amicitiae. Et secundum hoc dicendum est quod amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid maius amicitia, quia amicitia unionem quandam importat, dicit enim Dionysius quod amor est virtus unitiva; unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae, in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nosipsos; dicitur enim in IX Ethic. quod *amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex his quae sunt ad seipsum*. Sicut etiam de principiis non habetur scientia, sed aliquid maius, scilicet intellectus. Alio modo possumus loqui de caritate

Bohem a v důsledku s tím, co je Boží. A mezi těmi je i sám člověk, jenž má lásku. A tak mimo jiné, jež z lásky miluje, jakožto patřící Bohu, miluje z lásky i sám sebe.

K prvnímu se tedy musí říci, že Řehoř mluví o lásce podle obecného rázu přátelství.

A podle toho také platí druhý důvod.

K třetímu se musí říci, že milující sami sebe jsou haněni, pokud milují sebe podle smyslové přirozenosti, které vyhovují. Což není vpravdě milovati sebe podle přirozenosti rozumové, aby si chtěli ona dobra, jež patří k dokonalosti rozumu. A tím způsobem patří hlavně k lásce milovati sám sebe.

XXV.5. Zda člověk má z lásky milovati své tělo.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že člověk nemá z lásky milovati své tělo. Neboť nemilujeme toho, s nímž nechceme spolužíti. Ale lidé mající lásku utíkají před spolužitím s tělem, podle onoho Řím. 7: "Kdo mně vysvobodí z těla smrti této?" a Filip. 1: "Maje touhu odloučiti se a býti s Kristem." Tedy naše tělo se nemá milovati z lásky.

Mimo to přátelství lásky se zakládá na společenství božského požívání. Ale tělo nemůže býti účastno tohoto požívání. Tedy tělo se nemá milovati z lásky.

Mimo to lásku, poněvadž je nějaké přátelství, máme k těm, kteří mohou lásku opětovati. Ale naše tělo nás nemůže z lásky milovati. Tedy nemá se z lásky milovati.

Avšak proti jest, že Augustin, v 1. O nauce křesť., klade čtyři z lásky milované, a jedním z nich je vlastní tělo.

Odpovídám: Musí se říci, že o svém těle můžeme uvažovati podle dvojího. Jedním způsobem podle jeho přirozenosti; jiným způsobem podle porušenosti viny a trestu. Přirozenost však našeho těla není stvořena od zlého původce, jak bájí Manichejci, ale jest od Boha. Pročež ho můžeme užívati ke službě Boží, podle onoho Řím. 6: "Vydávejte svá těla za nástroje spravedlnosti Bohu." A proto z obliby lásky, jíž milujeme Boha, máme milovati také své tělo. Ale nákazu viny a porušenost trestu ve svém těle nemáme milovati, ale spíše dychtiti touhou po lásce.

K prvnímu se tedy musí říci, že Apoštol neutíkal před společenstvím těla co do přirozenosti těla, ano podle toho nechtěl býti o ně oloupen, podle onoho II. Kor. 5: "Nechceme býti vyloupeni, nýbrž přioděni." Ale chtěl nemíti nákazy dychtivosti, která zůstává v těle, a porušení jeho, které "zatěžuje duši", aby nemohla viděti Boha. Proto výstižně pravil "z těla smrti této".

secundum propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quae sunt Dei. Inter quae etiam est ipse homo qui caritatem habet. Et sic inter cetera quae ex caritate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex caritate diligit.

II-II q. 25 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur de caritate secundum communem amicitiae rationem.

II-II q. 25 a. 4 ad 2

Et secundum hoc etiam procedit secunda ratio.

II-II q. 25 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod amantes seipsos vituperantur inquantum amant se secundum naturam sensibilem, cui obtemperant. Quod non est vere amare seipsum secundum naturam rationalem, ut sibi velit ea bona quae pertinent ad perfectionem rationis. Et hoc modo praecipue ad caritatem pertinet diligere seipsum.

5. Utrum possit ex caritate diligere corpus proprium.

II-II q. 25 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo non debeat corpus suum ex caritate diligere. Non enim diligimus illum cui convivere non volumus. Sed homines caritatem habentes refugiunt corporis convictum, secundum illud Rom. VII, *quis me liberabit de corpore mortis huius?* Et Philipp. I, *desiderium habens dissolvi et cum Christo esse*. Ergo corpus nostrum non est ex caritate diligendum.

II-II q. 25 a. 5 arg. 2

Praeterea, amicitia caritatis fundatur super communicatione divinae fruitionis. Sed huius fruitionis corpus particeps esse non potest. Ergo corpus non est ex caritate diligendum.

II-II q. 25 a. 5 arg. 3

Praeterea, caritas, cum sit amicitia quaedam, ad eos habetur qui reamare possunt. Sed corpus nostrum non potest nos ex caritate diligere. Ergo non est ex caritate diligendum.

II-II q. 25 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, in I de Doct. Christ., ponit quatuor ex caritate diligenda, inter quae unum est corpus proprium.

II-II q. 25 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod corpus nostrum secundum duo potest considerari, uno modo, secundum eius naturam; alio modo, secundum corruptionem culpae et poenae. Natura autem corporis nostri non est a malo principio creata, ut Manichaei fabulantur, sed est a Deo. Unde possumus eo uti ad servitium Dei, secundum illud Rom. VI, *exhibete membra vestra arma iustitiae Deo*. Et ideo ex dilectione caritatis qua diligimus Deum, debemus etiam corpus nostrum diligere. Sed infectionem culpae et corruptionem poenae in corpore nostro diligere non debemus, sed potius ad eius remotionem anhelare desiderio caritatis.

II-II q. 25 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod apostolus non refugiebat corporis communionem quantum ad corporis naturam, immo secundum hoc nolebat ab eo spoliari, secundum illud II ad Cor. V, *nolumus expoliari, sed supervestiri*. Sed volebat carere infectione concupiscentiae, quae remanet in corpore; et corruptione ipsius, quae aggravat animam, ne

K druhému se musí říci, že naše tělo, ačkoliv nemůže požívati Boha jeho poznáním a miláním, přece skrze skutky, jež konáme skrze tělo, můžeme přijíti k dokonalému požívání Boha. Pročež z požívání duše přeplývá nějak blaženost do těla, totiž "svěžest zdraví a neporušnosti", jak praví Augustin, v listě Dioskorovi. A proto, poněvadž se tělo nějak účastní blaženosti, může býti milováno oblibou lásky.

K třetímu se musí říci, že opětovaná láska má místo v přátelství, jež jest s jiným, ne však v přátelství, které je k sobě samému, ať podle duše nebo podle těla.

XXV.6. Zda se mají hříšníci z lásky milovati.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že hříšníci se nemají z lásky milovati. Praví se totiž v Žalmu: "Nespravedlivé jsem měl v nenávisti." Ale David měl dokonalou lásku. Tedy se mají nepřátelé spíše z lásky nenáviděn než milovati.

Mimo to "zkouškou obliby je prokázání díla", jak praví Řehoř v homilii Svatod. Ale spravedliví neprokazují hříšníkům díla obliby, ale spíše díla, které se zdají býti nenávisti, podle onoho Žalmu: "Ráno jsem zabíjel všechny hříšníky země" A Pán přikázal, Exod. 22: "Zločinné nebudeš trpěti naživu." Tedy hříšníci se nemají z lásky milovati.

Mimo to k přátelství náleží, abychom přátelům přáli a chtěli dobra. Ale svatí přejí z lásky hříšníkům zla, podle onoho Žalmu: "Ať se obrátí hříšníci do pekla." Tedy hříšníci se nemají milovati z lásky.

Mimo to vlastní je přátelům z těchže se radovati a totéž chtíti. Ale láska nedává chtíti, co chtějí hříšníci, ani se nedává radovati z toho, z čeho se radují hříšníci, ale působí spíše opak. Tedy hříšníci se nemají milovati z lásky.

Mimo to "přátelům je vlastní zároveň spolužíti`, jak se praví v VIII. Ethic. Ale s hříšníky se nemá spolužíti, podle onoho II. Kor. 6: "Vyjděte z jejich středu." Tedy hříšníci se nemají z lásky milovati.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v I. O nauce křesť., že když se praví, ‚Budeš milovati svého bližního', "jest jasné, že každý člověk se má pokládati za bližního". Ale hříšníci nepřestávají býti lidmi, poněvadž hřích neodstraňuje přirozenost. Tedy hříšníci se mají milovati z lásky.

Odpovídám: Musí se říci, že na hříšnících možno považiti dvojí, totiž přirozenost a vinu. Podle přirozenosti pak, kterou mají od Boha, jsou schopni blaženosti, na jejímž společenství se zakládá láska, jak bylo shora řečeno. A proto podle své přirozenosti se mají z lásky milovati. Ale jejich vina se protiví Bohu a je překážkou blaženosti. Pročež podle viny, jíž se protiví Bohu, mají se nenáviděti kteříkoliv hříšníci, také otec a matka a příbuzní, jak máme

possit Deum videre. Unde signanter dixit, de corpore mortis huius.

II-II q. 25 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod corpus nostrum quamvis Deo frui non possit cognoscendo et amando ipsum, tamen per opera quae per corpus agimus ad perfectam Dei fruitionem possumus venire. Unde et ex fruitione animae redundat quaedam beatitudo ad corpus, scilicet sanitatis et incorruptionis vigor; ut Augustinus dicit, in epistola ad Diosc. Et ideo, quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione caritatis amari.

II-II q. 25 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod reamatio habet locum in amicitia quae est ad alterum, non autem in amicitia quae est ad seipsum, vel secundum animam vel secundum corpus.

6. Utrum peccatores sint ex caritate diligendi.

II-II q. 25 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatores non sint ex caritate diligendi. Dicitur enim in Psalm., *iniquos odio habui*. Sed David caritatem habebat. Ergo ex caritate magis sunt odiendi peccatores quam diligendi.

II-II q. 25 a. 6 arg. 2

Praeterea, probatio dilectionis exhibitio est operis; ut Gregorius dicit, in homilia Pentecostes. Sed peccatoribus iusti non exhibent opera dilectionis, sed magis opera quae videntur esse odii, secundum illud Psalm., *in matutino interficiebam omnes peccatores terrae*. Et dominus praecepit, Exod. XXII, *maleficos non patieris vivere*. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

II-II q. 25 a. 6 arg. 3

Praeterea, ad amicitiam pertinet ut amicis velimus et optemus bona. Sed sancti ex caritate optant peccatoribus mala, secundum illud Psalm., *convertantur peccatores in Infernum*. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

II-II q. 25 a. 6 arg. 4

Praeterea, proprium amicorum est de eisdem gaudere et idem velle. Sed caritas non facit velle quod peccatores volunt, neque facit gaudere de hoc de quo peccatores gaudent; sed magis facit contrarium. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

II-II q. 25 a. 6 arg. 5

Praeterea, proprium est amicorum simul convivere, ut dicitur in VIII Ethic. Sed cum peccatoribus non est convivendum, secundum illud II ad Cor. VI, *recedite de medio eorum*. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

II-II q. 25 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., quod cum dicitur, diliges proximum tuum, *manifestum est omnem hominem proximum esse deputandum*. Sed peccatores non desinunt esse homines, quia peccatum non tollit naturam. Ergo peccatores sunt ex caritate diligendi.

II-II q. 25 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura, et culpa. Secundum naturam quidem, quam a Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cuius communicatione caritas fundatur, ut supra dictum est. Et ideo secundum naturam suam sunt ex caritate diligendi. Sed culpa eorum Deo contrariatur, et est

Luk. 14. Neboť máme v hříšnících nenáviděti, že jsou hříšníky, a milovati, poněvadž jsou lidmi, schopnými blaženosti. A to jest vpravdě je z lásky milovati pro Boha.

K prvnímu se tedy musí říci, že Prorok nenáviděl nespravedlivé, pokud jsou nespravedliví, maje v nenávisti jejich nepravost, která jest jejich zlem. A to je dokonalá nenávist, o níž sám praví: "Dokonalou nenávistí jsem je nenáviděl." Avšak téhož rázu jest nenáviděti něčí zlo, a milovati jeho dobro. Proto i ona dokonalá nenávist patří k lásce.

K druhému se musí říci, že, jak praví Filosof v IX. Ethic., hřešícím přátelům se nemají odnímati přátelská dobrodiní, až dokud jest naděje na jejich uzdravení, ale spíše se jim má dáti pomoc k nabytí ctnosti než k nabytí peněz, kdyby je byli ztratili, čím ctnost je přátelství bližší než peníze. Ale když upadnou do největší špatnosti a stanou se nevyléčitelnými, tu se jim nemá prokazovati důvěrnost přátelská. A proto takové hříšné, od nichž se spíše očekává škoda druhých, než jejich polepšení, podle zákona božského a lidského se káže zabíti. A přece to nečiní soudce z nenávisti k nim, ale z milování lásky, kterým se dává přednost veřejnému dobru před životem soukromé osoby. A přece smrt, určená soudcem, hříšníkovi prospívá k smytí viny, obrátí-li se, anebo k ukončení viny, poněvadž se mu takto odnímá možnost dále hřešiti.

K třetímu se musí říci, že takovým přáním, která se nacházejí v Písmě svatém, možno rozuměti trojmo. Jedním způsobem na způsob předpovídání, ne na způsob přání, takže je smysl: "Ať se obrátí hříšníci do pekel," to jest "obrátí se". Jiným způsobem na způsob přání, když se však touha přejícího nevztahuje na trest lidí, ale na spravedlnost trestajícího, podle onoho Žalm. 57: "Bude se radovati spravedlivý, až uvidí pomstu," poněvadž ani sám Bůh, trestaje, "neraduje se ze zkázy bezbožných," jak se praví Moudr. 1; ale ze své spravedlnosti, "poněvadž je spravedlivý Pán a spravedlnosti miloval". Za třetí, že se touha vztahuje k odstranění viny, ne k samému trestu, aby totiž byly zničeny hříchy, a lidé zůstali.

Ke čtvrtému se musí říci, že hříšníky milujeme z lásky, ne sice, že chceme, co oni chtějí, nebo se radujeme z těch, z nichž se oni radují, ale že činíme, by chtěli, co chceme, radovali se z těch, z nichž se radujeme. Proto se praví, Jerem. 15: "Oni se obrátí k tobě, a ty se neobrátíš k nim."

K pátému se musí říci, že slabí se sice mají varovati spolužiti s hříšníky, pro nebezpečí, jež jim hrozí, aby jich nezvrátili. Avšak dokonalým, o jejichž pokažení není strachu, je chvályhodné, že obcují s hříšníky, aby je obrátili. Neboť Pán jedl a pil s hříšníky, jak se praví, Mat.9. Avšak spolužití s hříšníky co do podílu na hříchu mají se všichni varovati. A proto se praví, II. Kor. 6: "Vyjděte z jejich středu a nečistého se nedotkněte," totiž podle souhlasu v hříchu.

beatitudinis impedimentum. Unde secundum culpam, qua Deo adversantur, sunt odiendi quicumque peccatores, etiam pater et mater et propinqui, ut habetur Luc. XIV. Debemus enim in peccatoribus odire quod peccatores sunt, et diligere quod homines sunt beatitudinis capaces. Et hoc est eos vere ex caritate diligere propter Deum.

II-II q. 25 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod iniquos propheta odio habuit inquantum iniqui sunt, habens odio iniquitatem ipsorum, quod est ipsorum malum. Et hoc est perfectum odium, de quo ipse dicit, perfecto odio oderam illos. Eiusdem autem rationis est odire malum alicuius et diligere bonum eius. Unde etiam istud odium perfectum ad caritatem pertinet.

II-II q. 25 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod amicis peccantibus, sicut philosophus dicit, in IX Ethic., non sunt subtrahenda amicitiae beneficia, quousque habeatur spes sanationis eorum, sed magis est eis auxiliandum ad recuperationem virtutis quam ad recuperationem pecuniae, si eam amisissent, quanto virtus est magis amicitiae affinis quam pecunia. Sed quando in maximam malitiam incidunt et insanabiles fiunt, tunc non est eis amicitiae familiaritas exhibenda. Et ideo huiusmodi peccantes, de quibus magis praesumitur nocumentum aliorum quam eorum emendatio, secundum legem divinam et humanam praecipiuntur occidi. Et tamen hoc facit iudex non ex odio eorum, sed ex caritatis amore quo bonum publicum praefertur vitae singularis personae. Et tamen mors per iudicem inflicta peccatori prodest, sive convertatur, ad culpae expiationem; sive non convertatur, ad culpae terminationem, quia per hoc tollitur ei potestas amplius peccandi.

II-II q. 25 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod huiusmodi imprecationes quae in sacra Scriptura inveniuntur, tripliciter possunt intelligi. Uno modo, per modum praenuntiationis, non per modum optationis, ut sit sensus, convertantur peccatores in Infernum, idest convertentur. Alio modo, per modum optationis, ut tamen desiderium optantis non referatur ad poenam hominum, sed ad iustitiam punientis, secundum illud, *laetabitur iustus cum viderit vindictam*. Quia nec ipse Deus puniens laetatur in perditione impiorum, ut dicitur Sap. I, sed in sua iustitia, quia iustus dominus, et iustitias dilexit. Tertio, ut desiderium referatur ad remotionem culpae, non ad ipsam poenam, ut scilicet peccata destruantur et homines remaneant.

II-II q. 25 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod ex caritate diligimus peccatores non quidem ut velimus quae ipsi volunt, vel gaudeamus de his de quibus ipsi gaudent, sed ut faciamus eos velle quod volumus, et gaudere de his de quibus gaudemus. Unde dicitur Ierem. XV, *ipsi convertentur ad te, et tu non converteris ad eos*.

II-II q. 25 a. 6 ad 5

Ad quintum dicendum quod convivere peccatoribus infirmis quidem est vitandum, propter periculum quod eis imminet ne ab eis subvertantur. Perfectis autem, de quorum corruptione non timetur, laudabile est quod cum peccatoribus conversentur, ut eos convertant. Sic enim dominus cum peccatoribus manducabat et bibebat, ut habetur Matth. IX. Convictus tamen peccatorum quantum ad consortium peccati vitandus est omnibus. Et sic dicitur II ad Cor. VI, *recedite de medio eorum, et immundum ne tetigeritis*, scilicet secundum peccati consensum.

XXV.7. Zda hříšníci milují sami sebe.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že hříšníci milují sami sebe. Neboť to, co je původem hříchu, nejvíce se nachází v hříšnících. Než sebeláska je původem hříchu; praví totiž Augustin, v XIV. O Městě Bož., že "činí město Babylon". Tedy hříšníci nejvíce milují sami sebe.

Mimo to hřích neničí přirozenost. Ale to přísluší každému podle jeho přirozenosti, že miluje sám sebe. Proto i nerozumoví tvorové přirozeně žádají vlastní dobro, totiž zachování svého bytí a jiná taková. Tedy hříšníci milují sami sebe.

Mimo to "všem je milé dobro", jak praví Diviš ve 4. hl. O Bož. Jmén. Ale mnozí hříšníci se považují za dobré. Tedy mnozí hříšníci milují sami sebe.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu: "Kdo miluje nepravost, nenávidí svou duši."

Odpovídám: Musí se říci, že milovati sebe jest jedním způsobem společné všem, jiným způsobem je vlastní dobrým, třetím způsobem je vlastní zlým. Neboť, že někdo miluje to, co myslí, že je sám, to je společné všem. Praví se pak, že člověk něco jest, dvojím způsobem. Jedním způsobem podle své podstaty a přirozenosti. A podle toho všichni považují za společné dobro, že jsou to, co jsou, totiž složení z duše a těla. A takto všichni lidé, dobří i zlí, milují sebe, pokud milují zachování sebe samých.

Jiným způsobem se praví, že člověk něco jest, podle prvenství, jak se praví o náčelníku obce, že je městem; proto se praví, že, co činí předáci, činí obec. Avšak tak nemyslí všichni, že jsou to, co jsou. Neboť přední v člověku jest rozumová mysl, druhotným pak jest přirozenost smyslová a tělesná; a první z nich nazývá Apoštol "vnitřním člověkem", druhé "vnějším", jak je patrné II. Kor. 4. Dobří, pak v sobě považují za přední rozumovou přirozenost, čili vnitřního člověka. Proto podle toho myslí, že jsou to, co jsou. Špatní však v sobě považují za přední přirozenost smyslovou a tělesnou, totiž vnějšího člověka. Proto neznajíce se správně, nemilují sami sebe pravdivě, ale milují to, co myslí, že jsou. Avšak dobří pravdivě se znajíce, pravdivě sami sebe milují.

A to dokazuje Filosof v IX. Ethic. paterým, co jest přátelství vlastní. Každý totiž přítel chce nejprve, aby jeho přítel byl a žil. Za druhé mu chce dobra. Za třetí mu prokazuje dobro. Za čtvrté spolužije s ním s potěšením. Za páté je svorný s ním, ježto se z téhož těší a rmoutí. A podle toho dobří milují sami sebe co do vnitřního člověka, poněvadž chtějí, aby byl zachován ve své nedotčenosti, a přejí mu dobra, což jsou dobra duchovní, a také vynakládají práci k dosažení jich; a s potěšením se vracejí do svého srdce, poněvadž tam nacházejí i dobré myšlenky v přítomnosti, i paměť dober minulých, i naději budoucích, z čehož vzniká potěšení. Podobně také v sobě nezakoušejí nesouhlasu vůle, poněvadž celá jejich duše spěje k jednomu. Naproti tomu však zlí nechtějí býti zachováni v nedotčenosti vnitřního člověka, ani mu nežádají

7. Utrum peccatores seipsos diligant.

II-II q. 25 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod peccatores seipsos diligant. Illud enim quod est principium peccati maxime in peccatoribus invenitur. Sed amor sui est principium peccati, dicit enim Augustinus, XIV de Civ. Dei, quod facit civitatem Babylonis. Ergo peccatores maxime amant seipsos.

II-II q. 25 a. 7 arg. 2

Praeterea, peccatum non tollit naturam. Sed hoc unicuique convenit ex sua natura quod diligat seipsum, unde etiam creaturae irrationales naturaliter appetunt proprium bonum, puta conservationem sui esse et alia huiusmodi. Ergo peccatores diligunt seipsos.

II-II q. 25 a. 7 arg. 3

Praeterea, omnibus est diligibile bonum; ut Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom. Sed multi peccatores reputant se bonos. Ergo multi peccatores seipsos diligunt.

II-II q. 25 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalm., *qui diligit iniquitatem, odit animam suam*.

II-II q. 25 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod amare seipsum uno modo commune est omnibus; alio modo proprium est bonorum; tertio modo proprium est malorum. Quod enim aliquis amet id quod seipsum esse aestimat, hoc commune est omnibus. Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, secundum suam substantiam et naturam. Et secundum hoc omnes aestimant bonum commune se esse id quod sunt, scilicet ex anima et corpore compositos. Et sic etiam omnes homines, boni et mali, diligunt seipsos, inquantum diligunt sui ipsorum conservationem. Alio modo dicitur esse homo aliquid secundum principalitatem, sicut princeps civitatis dicitur esse civitas; unde quod principes faciunt, dicitur civitas facere. Sic autem non omnes aestimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis, secundarium autem est natura sensitiva et corporalis, quorum primum apostolus nominat interiorem hominem, secundum exteriorem, ut patet II ad Cor. IV. Boni autem aestimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem, unde secundum hoc aestimant se esse quod sunt. Mali autem aestimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet exteriorem hominem. Unde non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem, vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt. Et hoc probat philosophus, in IX Ethic., per quinque quae sunt amicitiae propria. Unusquisque enim amicus primo quidem vult suum amicum esse et vivere; secundo, vult ei bona; tertio, operatur bona ad ipsum; quarto, convivit ei delectabiliter; quinto, concordat cum ipso, quasi in iisdem delectatus et contristatus. Et secundum hoc boni diligunt seipsos quantum ad interiorem hominem, quia etiam volunt ipsum servari in sua integritate; et optant ei bona eius, quae sunt bona spiritualia; et etiam ad assequenda operam impendunt; et delectabiliter ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt et bonas cogitationes in praesenti, et memoriam bonorum praeteritorum, et spem futurorum bonorum, ex quibus delectatio causatur; similiter duchovních dober, ani k tomu nepracují, ani jim není potěšením, žíti se sebou návratem do srdce, poněvadž tam nacházejí zla, i přítomná, i minulá, i budoucí, kterých se hrozí. Ani nejsou sami se sebou svorní pro hryzoucí svědomí, podle onoho Žalmu 49: "Obviním tě a postavím před tvou tvář." A z týchž mnohou dokázati, že zlí milují sami sebe podle porušenosti vnějšího člověka. Avšak dobří tak nemilují sami sebe.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono milování sebe, které je původem hříchu, jest ono, které je vlastní zlým, a dochází až k pohrdání Bohem, jak se tamtéž praví; poněvadž zlí též tak touží po vnějších dobrech, že pohrdají duchovními.

K druhému se musí říci, že přirozené milování, třebaže se zlým úplně neztrácí, přece se v nich převrací, řečeným již způsobem.

K třetímu se musí říci, že zlí, pokud se cení za dobré, mají takto nějakou účast na milování sebe. Přece však to není pravá obliba sebe, ale zdánlivá; a ta také není možná v těch, kteří jsou velmi zlí.

XXV.8. Zda je z nutnosti lásky, aby byli nepřátelé milováni.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že není z nutnosti lásky, aby byli nepřátelé milováni. Praví totiž Augustin,' v Enchirid., že "toho tak velikého dobra", totiž milovati nepřátele, "nemá takové množství, jaké věříme, že jest vyslyšení, když se v modlitbě praví: Odpusť nám naše viny". Ale nikomu se neodpouští hřích bez lásky, poněvadž, jak se praví, Přísl. 10: "všechna provinění přikrývá láska". Tedy není z nutnosti lásky, aby byli nepřátelé milováni.

Mimo to láska neničí přirozenost. Ale každá věc, i nerozumová, přirozeně nenávidí svoji protivu, jako ovce vlka, a voda oheň. Tedy láska neničí, aby nepřátelé byli milováni.

Mimo to "láska nejedná nesprávně". Ale to se zdá býti převrácené, aby někdo miloval nepřátele, jakož aby někdo měl přátele v nenávisti. Proto v II. Král. 19 s výčitkou praví Joab Davidovi: "Miluješ nenávidící tebe, a máš v nenávisti milující tebe." Tedy láska neničí, aby byli nepřátelé milováni.

Avšak proti jest, co praví Pán, Mat. 5: "Milujte své nepřátele."

Odpovídám: Musí se říci, že o oblibě nepřátel možno uvažovati trojmo. Jedním totiž způsobem, že nepřátelé jsou milováni jakožto nepřátelé. A to je převrácené a odporuje lásce, poněvadž je to milovati zlo druhého. Jiným způsobem možno bráti oblibu nepřátel co do přirozenosti, ale povšechně A taková obliba nepřátel je z nutnosti lásky, aby totiž někdo, milující Boha a bližního, nevyjímal etiam non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima eorum tendit in unum. E contrario autem mali non volunt conservari integritatem interioris hominis; neque appetunt spiritualia eius bona; neque ad hoc operantur; neque delectabile est eis secum convivere redeundo ad cor, quia inveniunt ibi mala et praesentia et praeterita et futura, quae abhorrent; neque etiam sibi ipsis concordant, propter conscientiam remordentem, secundum illud Psalm., *arguam te, et statuam contra faciem tuam*. Et per eadem probari potest quod mali amant seipsos secundum corruptionem exterioris hominis. Sic autem boni non amant seipsos.

II-II q. 25 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod amor sui qui est principium peccati, est ille qui est proprius malorum, perveniens usque ad contemptum Dei, ut ibi dicitur, quia mali sic etiam cupiunt exteriora bona quod spiritualia contemnunt.

II-II q. 25 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod naturalis amor, etsi non totaliter tollatur a malis, tamen in eis pervertitur per modum iam dictum.

II-II q. 25 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod mali, inquantum aestimant se bonos, sic aliquid participant de amore sui. Nec tamen ista est vera sui dilectio, sed apparens. Quae etiam non est possibilis in his qui valde sunt mali.

8. Utrum mimici sint ex caritate diligendi.

II-II q. 25 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sit de necessitate caritatis ut inimici diligantur. Dicit enim Augustinus, in Enchirid., quod hoc tam magnum bonum, scilicet diligere inimicos, *non est tantae multitudinis quantam credimus exaudiri cum in oratione dicitur, dimitte nobis debita nostra*. Sed nulli dimittitur peccatum sine caritate, quia, ut dicitur Proverb. X, *universa delicta operit caritas*. Ergo non est de necessitate caritatis diligere inimicos.

II-II q. 25 a. 8 arg. 2

Praeterea, caritas non tollit naturam. Sed unaquaeque res, etiam irrationalis, naturaliter odit suum contrarium, sicut ovis lupum, et aqua ignem. Ergo caritas non facit quod inimici diligantur.

II-II q. 25 a. 8 arg. 3

Praeterea, caritas non agit perperam. Sed hoc videtur esse perversum quod aliquis diligat inimicos, sicut et quod aliquis odio habeat amicos, unde II Reg. XIX exprobrando dicit Ioab ad David, *diligis odientes te, et odio habes diligentes te*. Ergo caritas non facit ut inimici diligantur.

II-II q. 25 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Matth. V, *diligite inimicos vestros*.

II-II q. 25 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod dilectio inimicorum tripliciter potest considerari. Uno quidem modo, ut inimici diligantur inquantum sunt inimici. Et hoc est perversum et caritati repugnans, quia hoc est diligere malum alterius. Alio modo potest accipi dilectio inimicorum quantum ad naturam, sed in universali. Et sic dilectio inimicorum est de necessitate

nepřátele z oné všeobecnosti obliby bližního. Třetím způsobem možno uvažovati o oblibě nepřátel jednotlivě, aby totiž někdo zvláštním pohybem obliby tíhnul k nepříteli. A toto není z nutnosti lásky naprostě, poněvadž též ani není z nutnosti lásky, tíhnouti zvláštním pohybem lásky k některým jednotlivým lidem, poněvadž by to bylo nemožně Avšak je z nutnosti lásky podle připravenosti ducha, aby totiž člověk měl ducha připraveného k tomu, aby v jednotlivosti miloval nepřítele, kdyby se naskytla nutnost.

Ale aby člověk bez okamžité potřeby skutečně to splnil, že by miloval nepřítele pro Boha, to patří k dokonalosti lásky. Ježto totiž z lásky jest bližní milován pro Boha, čím více někdo miluje Boha, tím více také ukazuje lásku k bližnímu a žádné nepřátelství nevadí. Jako kdyby někdo velmi miloval některého člověka, pro milování jeho miloval by jeho děti, byť jemu nepřátelské. A podle toho způsobu mluví Augustin.

Z toho je patrná odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že každá věc má přirozeně v nenávisti to, co je jí protivné, pokud je jí protivné. Avšak nepřátelé jsou nám protivní, pokud jsou nepřátelé. Pročež to v nich musíme nenáviděti; musí se nám totiž nelíbiti, že jsou nám nepřátelští. Avšak nejsou proti nám, pokud jsou lidmi a schopní blaženosti. A podle toho je máme milovati.

K třetímu se musí říci, že milovati nepřátele, pokud jsou nepřáteli, to je hanlivé; a to láska nečiní, jak bylo řečeno.

XXV.9. Zda je z nutnosti lásky, aby někdo projevoval nepříteli znamení a účinky obliby.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že je z nutnosti lásky, aby někdo projevoval nepříteli znamení a účinky obliby. Praví se totiž, 1. Jan. 3: "Nemilujme slovem ani jazykem, ale skutkem a pravdou." Ale skutkem někdo miluje, když projevuje znamení a účinky obliby tomu, jehož miluje. Tedy je z nutnosti lásky, aby někdo projevoval nepřátelům taková znamení a účinky.

Mimo to Mat. 5 Pán praví zároveň: "Milujte své nepřátele" a "Dobře čiňte těm, kteří vás nenávidí". Ale milovati nepřátele je z nutnosti lásky. Tedy i dobře činiti nepřátelům.

Mimo to láskou je milován nejen Bůh, ale také bližní. Ale Řehoř praví, v homilii Svatod., že "milování Boha nemůže býti nečinné, neboť, je-li, jedná obsáhle; přestane-li jednati, milováním není". Tedy láska, kterou máme k bližnímu, nemůže býti bez účinku skutkem. Ale je z nutnosti lásky, aby byl milován každý bližní, i nepřítel. Tedy je z nutnosti lásky, abychom rozšiřovali znamení a účinky obliby také na nepřátele.

caritatis, ut scilicet aliquis diligens Deum et proximum ab illa generalitate dilectionis proximi inimicos suos non excludat. Tertio modo potest considerari dilectio inimicorum in speciali, ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum. Et istud non est de necessitate caritatis absolute, quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate caritatis, quia hoc esset impossibile. Est tamen de necessitate caritatis secundum praeparationem animi, ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc quod in singulari inimicum diligeret si necessitas occurreret. Sed quod absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat ut diligat inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem caritatis. Cum enim ex caritate diligatur proximus propter Deum, quanto aliquis magis diligit Deum, tanto etiam magis ad proximum dilectionem ostendit, nulla inimicitia impediente. Sicut si aliquis multum diligeret aliquem hominem, amore ipsius filios eius amaret etiam sibi inimicos. Et secundum hunc modum loquitur Augustinus.

II-II q. 25 a. 8 ad 1

Unde patet responsio ad primum.

II-II q. 25 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod unaquaeque res naturaliter odio habet id quod est sibi contrarium inquantum est sibi contrarium. Inimici autem sunt nobis contrarii inquantum sunt inimici. Unde hoc debemus in eis odio habere, debet enim nobis displicere quod nobis inimici sunt. Non autem sunt nobis contrarii inquantum homines sunt et beatitudinis capaces. Et secundum hoc debemus eos diligere.

II-II q. 25 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod diligere inimicos inquantum sunt inimici, hoc est vituperabile. Et hoc non facit caritas, ut dictum est.

9. Utrum sint eis signa amicitiae exhibenda.

II-II q. 25 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod de necessitate caritatis sit quod aliquis homo signa vel effectus dilectionis inimico exhibeat. Dicitur enim I Ioan. III, *non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate*. Sed opere diligit aliquis exhibendo ad eum quem diligit signa et effectus dilectionis. Ergo de necessitate caritatis est ut aliquis huiusmodi signa et effectus inimicis exhibeat.

II-II q. 25 a. 9 arg. 2

Praeterea, Matth. V dominus simul dicit, *diligite inimicos vestros, et, benefacite his qui oderunt vos*. Sed diligere inimicos est de necessitate caritatis. Ergo et benefacere inimicis.

II-II q. 25 a. 9 arg. 3

Praeterea, caritate amatur non solum Deus, sed etiam proximus. Sed Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, quod *amor Dei non potest esse otiosus, magna enim operatur, si est; si desinit operari, amor non est*. Ergo caritas quae habetur ad proximum non potest esse sine operationis effectu. Sed de necessitate caritatis est ut omnis proximus diligatur, etiam inimicus. Ergo de necessitate caritatis est ut etiam ad inimicos signa et effectus dilectionis extendamus.

Avšak proti jest, co k onomu Mat. 5 "dobře čiňte těm, kteří vás nenávidí", praví Glossa, že "dobře činiti nepřátelům je vrchol dokonalosti". Ale to, co patří k dokonalosti lásky, není z její nutnosti. ledy není z nutnosti lásky, aby někdo projevoval nepřátelům znamení a účinky obliby.

Odpovídám: Musí se říci, že účinky a znamení lásky vycházejí z vnitřní obliby a jsou jí úměrně Avšak vnitřní obliba nepřítele obecně je sice z nutnosti příkazu naprostě, jednotlivě však jest ne naprostě, ale podle připravenosti ducha, jak bylo shora řečeno. Tak se tedy musí říci o zevnějším projevu účinku nebo znamení obliby. Jsou totiž některá znamení nebo dobrodiní obliby, která jsou prokazována bližním obecně, třebas když se někdo modlí za všechny věřící nebo za celý národ, nebo když někdo prokáže nějaké dobrodiní celé obci. A prokazovati nepřátelům taková dobrodiní nebo znamení obliby je z nutnosti přikázání. Kdyby se totiž neprokazovala nepřátelům, patřilo by to k jedovaté pomstě, proti tomu, co se praví Lev. 19: "Nebudeš hledati pomstu, a nebudeš pamětliv bezpráví svých spoluobčanů."

Jiná jsou však dobrodiní a znamení obliby, která někdo prokazuje jednotlivě některým osobám. A projevovati nepřátelům taková dobrodiní nebo znamení obliby není z nutnosti spásy, leč podle připravenosti ducha, aby se jim totiž připravil v okamžité potřebě, podle onoho Přísl. 25: "Hladoví-li tvůj nepřítel, nakrm ho, žízní-li, dej mu nápoj." Ale že někdo prokazuje nepřátelům taková dobrodiní mimo okamžitou potřebu, náleží k dokonalosti lásky, v níž se někdo nejen varuje "býti přemožen zlem", což jest nutnost, ale také chce "v dobrém přemoci zlé", což je dokonalost; když se totiž nejen střeží, aby se nedal strhnouti k nenávisti pro křivdu sobě způsobenou, ale svými dobrodiními se pokouší přitáhnouti nepřítele k milování sebe.

A tím je patrná odpověď k námitkám.

XXV.10. Zda máme anděly milovati z lásky.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že anděly nemáme milovati z lásky. Neboť, jak praví Augustin, v 1. knize O nauce křesť.: "dvojitá jest obliba lásky, totiž Boha a bližního". Ale obliba andělů není obsažena pod oblibou Boha, poněvadž jsou podstaty stvořené. Ani se také nezdá obsažena pod oblibou bližního, poněvadž nemají s námi společný druh. Tedy andělé se nemají milovati z lásky.

Mimo to více se s námi shodují pouzí živočichové než andělé, neboť my a pouzí živočichové jsme v témže nejbližším rodě Ale k pouhým živočichům nemáme lásky, jak bylo shora řečeno. Tedy ani k andělům.

Mimo to "nic není tak vlastní přátelům, jako spolužíti", jak se praví v VIII. Ethic. Ale andělé s námi nežijí, aniž také je můžeme viděti. Tedy nemůžeme s nimi míti přátelství lásky.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v I. O nauce křesťan.: "Nuže, jestli se správně nazývá bližním, jemuž se má od

II-II q. 25 a. 9 s. c.

Sed contra est quod Matth. V, super illud, *benefacite his qui oderunt vos*, dicit Glossa quod benefacere inimicis est cumulus perfectionis. Sed id quod pertinet ad perfectionem caritatis non est de necessitate ipsius. Ergo non est de necessitate caritatis quod aliquis signa et effectus dilectionis inimicis exhibeat.

II-II q. 25 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod effectus et signa caritatis ex interiori dilectione procedunt et ei proportionantur. Dilectio autem interior ad inimicum in communi quidem est de necessitate praecepti absolute; in speciali autem non absolute, sed secundum praeparationem animi, ut supra dictum est. Sic igitur dicendum est de effectu vel signo dilectionis exterius exhibendo. Sunt enim quaedam beneficia vel signa dilectionis quae exhibentur proximis in communi, puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus vel pro toto populo, aut cum aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati. Et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere est de necessitate praecepti, si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad livorem vindictae, contra id quod dicitur Levit. XIX, *non quaeres ultionem; et non eris memor iniuriae civium tuorum*. Alia vero sunt beneficia vel dilectionis signa quae quis exhibet particulariter aliquibus personis. Et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere non est de necessitate salutis nisi secundum praeparationem animi, ut scilicet subveniatur eis in articulo necessitatis, secundum illud Proverb. XXV, *si esurierit inimicus tuus, ciba illum, si sitit, da illi potum*. Sed quod praeter articulum necessitatis huiusmodi beneficia aliquis inimicis exhibeat, pertinet ad perfectionem caritatis, per quam aliquis non solum cavet vinci a malo, quod necessitatis est, sed etiam vult in bono vincere malum, quod est etiam perfectionis, dum scilicet non solum cavet propter iniuriam sibi illatam detrahi ad odium; sed etiam propter sua beneficia inimicum intendit pertrahere ad suum amorem.

II-II q. 25 a. 9 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

10. Utrum angeli sint ex caritate diligendi.

II-II q. 25 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod Angelos non debeamus ex caritate diligere. Ut enim Augustinus dicit, in libro de Doct. Christ., *gemina est dilectio caritatis, scilicet Dei et proximi*. Sed dilectio Angelorum non continetur sub dilectione Dei, cum sint substantiae creatae, nec etiam videtur contineri sub dilectione proximi, cum non communicent nobiscum in specie. Ergo Angeli non sunt ex caritate diligendi.

II-II q. 25 a. 10 arg. 2

Praeterea, magis conveniunt nobiscum bruta animalia quam Angeli, nam nos et bruta animalia sumus in eodem genere propinquo. Sed ad bruta animalia non habemus caritatem, ut supra dictum est. Ergo etiam neque ad Angelos.

II-II q. 25 a. 10 arg. 3

Praeterea, nihil est ita proprium amicorum sicut convivere, ut dicitur in VIII Ethic. Sed Angeli non convivunt nobiscum, nec etiam eos videre possumus. Ergo ad eos caritatis amicitiam habere non valemus.

II-II q. 25 a. 10 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Doct. Christ.,

nás poskytnouti, nebo od něhož nám se má poskytnouti služba milosrdenství, jest jasné, že v přikázání, jež káže milovati bližního, jsou obsaženi také svatí andělé, kteří na nás vynakládají mnohé služby milosrdenství."

Odpovídám: Musí se říci, že přátelství lásky, jak bylo shora řečeno, zakládá se na společenství věčné blaženosti, jejíž podíl mají společný lidé s anděly; praví se totiž Mat. 22, že "při vzkříšení budou lidé jako andělé v nebi". A proto jest jasné, že přátelství lásky se rozšiřuje také na anděly.

K prvnímu se tedy musí říci, že se říká bližní nejen pro společenství druhu, ale také pro společenství dobrodiní, patřících k životu věčnému. A na tomto společenství se zakládá přátelství lásky.

K druhému se musí říci, že pouzí živočichové se s námi scházejí v blízkém rodě z důvodu smyslové přirozenosti, podle níž nejsme účastni věčné blaženosti, ale podle rozumové mysli, v níž máme společenství s anděly.

K třetímu se musí říci, že andělé s námi nežijí vnějším obcováním, které máme podle smyslové přirozenosti. Spolužijeme však s anděly podle mysli, nedokonale sice v tomto životě, dokonale však v otčině, jak bylo i shora řečeno.

XXV.11. Zda máme démony milovati z lásky.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že démony máme milovati z lásky. Neboť andělé jsou nám bližními, pokud máme s nimi společenství rozumové mysli. Ale takto s námi mají společenství také démoni, poněvadž přirozené dary v nich zůstávají nedotčené, totiž býti, žíti a rozuměti, jak Diviš praví, ve IV. hl, o Bož. Jmén. Tedy máme démony milovati z lásky.

Mimo to démoni se různí od blažených andělů odlišností hříchu, jakož i hříšní lidé od spravedlivých. Ale spravedliví lidé milují z lásky hříšníky. Tedy mají z lásky milovati také démony.

Mimo to máme z lásky milovati jakožto bližní ty, kteří nám prokazují dobrodiní, jak je patrné ze svrchu uvedené autority Augustinovy. Ale démoni nám jsou v mnohém užiteční, když "pokoušejíce nás, zhotovují nám koruny", jak praví Augustin v XI. O Městě Božím. Tedy démony máme milovati z lásky.

Avšak proti jest, co se praví Isai. 28: "Bude zničena vaše úmluva se smrtí a vaše dohoda s peklem neobstojí." Ale dokonalost míru a úmluvy je skrze lásku. Tedy k démonům, kteří jsou obyvateli pekla a strůjci smrti, nemáme míti lásky.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, v hříšnících máme z lásky milovati přirozenost, hřích však nenáviděti. Avšak jménem démona se označuje přirozenost hříchem znetvořená. A proto démoni se nemají milovati z

iam vero si vel cui praebendum, vel a quo nobis praebendum est officium misericordiae, recte proximus dicitur; manifestum est praecepto quo iubemur diligere proximum, etiam sanctos Angelos contineri, a quibus multa nobis misericordiae impenduntur officia.

II-II q. 25 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod amicitia caritatis, sicut supra dictum est, fundatur super communicatione beatitudinis aeternae, in cuius participatione communicant cum Angelis homines, dicitur enim Matth. XXII quod *in resurrectione erunt homines sicut Angeli in caelo*. Et ideo manifestum est quod amicitia caritatis etiam ad Angelos se extendit.

II-II q. 25 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod proximus non solum dicitur communicatione speciei, sed etiam communicatione beneficiorum pertinentium ad vitam aeternam; super qua communicatione amicitia caritatis fundatur.

II-II q. 25 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod bruta animalia conveniunt nobiscum in genere propinquo ratione naturae sensitivae, secundum quam non sumus participes aeternae beatitudinis, sed secundum mentem rationalem; in qua communicamus cum Angelis.

II-II q. 25 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod Angeli non convivunt nobis exteriori conversatione, quae nobis est secundum sensitivam naturam. Convivimus tamen Angelis secundum mentem, imperfecte quidem in hac vita, perfecte autem in patria, sicut et supra dictum est.

11. Utrum daemones.

II-II q. 25 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod Daemones ex caritate debeamus diligere. Angeli enim sunt nobis proximi inquantum communicamus cum eis in rationali mente. Sed etiam Daemones sic nobiscum communicant, quia data naturalia in eis manent integra, scilicet esse, vivere et intelligere, ut dicitur in IV cap. de Div. Nom. Ergo debemus Daemones ex caritate diligere.

II-II q. 25 a. 11 arg. 2

Praeterea, Daemones differunt a beatis Angelis differentia peccati, sicut et peccatores homines a iustis. Sed iusti homines ex caritate diligunt peccatores. Ergo etiam ex caritate debent diligere Daemones.

II-II q. 25 a. 11 arg. 3

Praeterea, illi a quibus beneficia nobis impenduntur debent a nobis ex caritate diligi tanquam proximi, sicut patet ex auctoritate Augustini supra inducta. Sed Daemones nobis in multis sunt utiles, dum nos tentando nobis coronas fabricant, sicut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei. Ergo Daemones sunt ex caritate diligendi.

II-II q. 25 a. 11 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae XXVIII, *delebitur foedus vestrum cum morte, et pactum vestrum cum Inferno non stabit*. Sed perfectio pacis et foederis est per caritatem. Ergo ad Daemones, qui sunt Inferni incolae et mortis procuratores, caritatem habere non debemus.

II-II q. 25 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in peccatoribus ex caritate debemus diligere naturam,

lásky.

Neklade-li se pak důraz na jméno, a otázka se vztáhne na ony duchy, kteří se nazývají démony, mají-li se z lásky milovati, musí se odpověděti podle dřívějšího, že se něco miluje z lásky dvojmo. Jedním způsobem, jakožto ono, k čemu máme přátelství. A takto nemůžeme míti s oněmi duchy přátelství lásky. K pojmu přátelství totiž náleží, abychom chtěli svým přátelům dobro. Avšak ono dobro života věčného, ke kterému přihlíží láska, nemůžeme z lásky chtíti oněm duchům věčně od Boha zavrženým, neboť by to odporovalo lásce k Bohu, skrze níž schvalujeme jeho spravedlnost.

Jiným způsobem se něco miluje, jakožto ono, co chceme, aby zůstalo dobrem druhého; a tím způsobem milujeme z lásky nerozumové tvory, pokud chceme, aby zůstali ke slávě Boží a k užitku lidí, jak bylo shora řečeno. A tímto způsobem můžeme milovati z lásky také přirozenost démonů, pokud totiž chceme, aby byli zachováni ve své přirozenosti ke slávě Boží.

K prvnímu se tedy musí říci, že andělská mysl nemá nemožnosti obdržeti život věčný, jako ji má mysl démonů. A proto přátelství lásky, které se více zakládá na společenství života věčného, než na společenství přirozenosti, máme s anděly, ne však s démony.

K druhému se musí říci, že hříšní lidé mají v tomto životě možnost přijíti do života věčného. Té však nemají zavržení v pekle a proto v tom je tentýž důvod o nich, jakož i o démonech.

K třetímu se musí říci, že užitek, který nám vzchází od démonů, není z jejich úmyslu, ale ze zařízení Boží prozřetelnosti. A proto nejsme tímto vedeni k chování přátelství, k nim, ale k tomu, abychom byli přáteli Boha, který obrací jejich zvrácený úmysl k našemu užitku.

XXV.12. Zda se vhodně vypočítává čtveré z lásky milované: totiž Bůh, bližní, naše tělo a my sami.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně vypočítává čtveré z lásky milované: totiž Bůh, bližní, naše tělo a my sami. Neboť, jak praví Augustin K Jan.: "kdo nemiluje Boha, nemiluje ani sám sebe". Tedy v oblibě Boha je uzavřena obliba sebe sama. Není tedy jiná obliba sebe sama a jiná obliba Boha.

Mimo to část se nemá oddělovati proti celku. Ale naše tělo jest nějakou částí nás. Nemá se proto oddělovati naše tělo proti nám samým, jako jiné milované.

Mimo to, jako máme tělo, tak i bližní. Jako se proto odlišuje obliba, kterou kdo miluje bližního, od obliby, kterou kdo miluje sám sebe, tak obliba, kterou kdo miluje tělo bližního, má se odlišiti od obliby, kterou kdo miluje své tělo. Tedy vhodně se nerozlišuje čtveré, z lásky peccatum odire. In nomine autem Daemonis significatur natura peccato deformata. Et ideo Daemones ex caritate non sunt diligendi. Et si non fiat vis in nomine, et quaestio referatur ad illos spiritus qui Daemones dicuntur, utrum sint ex caritate diligendi, respondendum est, secundum praemissa, quod aliquid ex caritate diligitur dupliciter. Uno modo, sicut ad quem amicitia habetur. Et sic ad illos spiritus caritatis amicitiam habere non possumus. Pertinet enim ad rationem amicitiae ut amicis nostris bonum velimus. Illud autem bonum vitae aeternae quod respicit caritas, spiritibus illis a Deo aeternaliter damnatis ex caritate velle non possumus, hoc enim repugnaret caritati Dei, per quam eius iustitiam approbamus. Alio modo diligitur aliquid sicut quod volumus permanere ut bonum alterius, per quem modum ex caritate diligimus irrationales creaturas, inquantum volumus eas permanere ad gloriam Dei et utilitatem hominum, ut supra dictum est. Et per hunc modum et naturam Daemonum etiam ex caritate diligere possumus, inquantum scilicet volumus illos spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei.

II-II q. 25 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod mens Angelorum non habet impossibilitatem ad aeternam beatitudinem habendam, sicut habet mens Daemonum. Et ideo amicitia caritatis, quae fundatur super communicatione vitae aeternae magis quam super communicatione naturae, habetur ad Angelos, non autem ad Daemones.

II-II q. 25 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod homines peccatores in hac vita habent possibilitatem perveniendi ad beatitudinem aeternam. Quod non habent illi qui sunt in Inferno damnati; de quibus, quantum ad hoc, est eadem ratio sicut et de Daemonibus.

II-II q. 25 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod utilitas quae nobis ex Daemonibus provenit non est ex eorum intentione, sed ex ordinatione divinae providentiae. Et ideo ex hoc non inducimur ad habendum amicitiam eorum, sed ad hoc quod simus Deo amici, qui eorum perversam intentionem convertit in nostram utilitatem.

12. Utrum convenienter enumerentur quatuor ex caritate diligenda scilicet Deus proximus corpus proprium et nosips.

II-II q. 25 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter enumerentur quatuor ex caritate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi. Ut enim Augustinus dicit, super Ioan., *qui non diligit Deum, nec seipsum diligit*. In Dei ergo dilectione includitur dilectio sui ipsius. Non ergo est alia dilectio sui ipsius, et alia dilectio Dei.

II-II q. 25 a. 12 arg. 2

Praeterea, pars non debet dividi contra totum. Sed corpus nostrum est quaedam pars nostri. Non ergo debet dividi, quasi aliud diligibile, corpus nostrum a nobis ipsis.

II-II q. 25 a. 12 arg. 3

Praeterea, sicut nos habemus corpus, ita etiam et proximus. Sicut ergo dilectio qua quis diligit proximum, distinguitur a dilectione qua quis diligit seipsum; ita dilectio qua quis diligit corpus proximi, debet distingui a dilectione qua quis

milované.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v I. o Křest. Nauce: "Čtveré jest milovati: jedno, které je nad námi," totiž Bůh; "druhé, kterým jsme my; třetí, které je vedle nás," totiž bližní; "čtvrté, které je pod námi," totiž vlastní tělo.

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo řečeno, že přátelství lásky se zakládá na společenství blaženosti. V tomto společenství je pak jedno, které se považuje za prvek vlévající blaženost, totiž Bůh; jiné jest přímo účastné blaženosti, totiž člověk a anděl; třetí pak jest to, do čeho blaženost pro jakýsi nadbytek přeteká, totiž tělo lidské. To pak, co vlévá blaženost, jest milé tím samým, že jest příčinou blaženosti. To pak, co jest účastno blaženosti, může býti milé z dvojího důvodu, buď že jest jedno s námi, buď že společně s námi jest účastno blaženosti. A podle toho se berou dvě z lásky milovaná, pokud totiž člověk miluje i sám sebe, i bližního.

K prvnímu se tedy musí říci, že různý poměr milujícího k milým tvoří různý ráz milovanosti. A podle toho, poněvadž jest jiný poměr milujícího člověka k Bohu a sobě samému, pro to se stanoví dvě milá, poněvadž obliba jednoho je příčinou obliby druhého. Proto, odstraní-li se jedna, odstraní se druhá.

K druhému se musí říci, že podmětem lásky je rozumová mysl, která může býti schopna blaženosti, které tělo nedosáhne přímo, ale jen skrze nějaké přetékání. A proto podle rozumové mysli, která je v člověku hlavní, jiným způsobem miluje člověk sebe podle lásky, a jiným způsobem vlastní tělo.

K třetímu se musí říci, že člověk miluje bližního i podle duše i podle těla pro nějaké sdružení v blaženosti. A proto se strany bližního jest jen jeden důvod obliby. Proto tělo bližního se nestanoví jako zvláštní milé.

XXVI. O řádu lásky.

Předmluva

Dělí se na třináct článků.

Pak se má uvažovati o řádu lásky.

A o tom jest třináct otázek.

1. Zda je v lásce nějaký řád.
2. Zda člověk má více milovati Boha než bližního.
3. Zda více než sám sebe.
4. Zda sebe více než bližního.
5. Zda má člověk více milovati bližního než vlastní tělo.
6. Zda jednoho bližního více než druhého.
7. Zda více lepšího bližního nebo více se sebou spojeného.
8. Zda více spojeného se sebou podle tělesného

diligit corpus suum. Non ergo convenienter distinguuntur quatuor ex caritate diligenda.

II-II q. 25 a. 12 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., quatuor sunt diligenda, unum quod supra nos est, scilicet Deus; alterum quod nos sumus; tertium quod iuxta nos est, scilicet proximus; quartum quod infra nos est, scilicet proprium corpus.

II-II q. 25 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, amicitia caritatis super communicatione beatitudinis fundatur. In qua quidem communicatione unum quidem est quod consideratur ut principium influens beatitudinem, scilicet Deus; aliud est beatitudinem directe participans, scilicet homo et Angelus; tertium autem est id ad quod per quandam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum. Id quidem quod est beatitudinem influens est ea ratione diligibile quia est beatitudinis causa. Id autem quod est beatitudinem participans potest esse duplici ratione diligibile, vel quia est unum nobiscum; vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione. Et secundum hoc sumuntur duo ex caritate diligibilia, prout scilicet homo diligit et seipsum et proximum.

II-II q. 25 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod diversa habitudo diligentis ad diversa diligibilia facit diversam rationem diligibilitatis. Et secundum hoc, quia alia est habitudo hominis diligentis ad Deum et ad seipsum, propter hoc ponuntur duo diligibilia, cum dilectio unius sit causa dilectionis alterius. Unde, ea remota, alia removetur.

II-II q. 25 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod subiectum caritatis est mens rationalis quae potest beatitudinis esse capax, ad quam corpus directe non attingit, sed solum per quandam redundantiam. Et ideo homo secundum rationalem mentem, quae est principalis in homine, alio modo se diligit secundum caritatem, et alio modo corpus proprium.

II-II q. 25 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod homo diligit proximum et secundum animam et secundum corpus ratione cuiusdam consociationis in beatitudine. Et ideo ex parte proximi est una tantum ratio dilectionis. Unde corpus proximi non ponitur speciale diligibile.

26. De caritate quantum ad ordinem diligendorum.

Prooemium

II-II q. 26 pr.

Deinde considerandum est de ordine caritatis. Et circa hoc quaeruntur tredecim. Primo, utrum sit aliquis ordo in caritate. Secundo, utrum homo debeat Deum diligere plus quam proximum. Tertio, utrum plus quam seipsum. Quarto, utrum se plus quam proximum. Quinto, utrum homo debeat plus diligere proximum quam corpus proprium. Sexto, utrum unum proximum plus quam alterum. Septimo, utrum plus proximum meliorem, vel sibi magis coniunctum. Octavo, utrum coniunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines. Nono, utrum ex caritate plus debeat diligere filium quam patrem. Decimo, utrum magis debeat diligere matrem quam patrem. Undecimo, utrum uxorem plus quam patrem vel matrem.

příbuzenství nebo podle jiných svazků.

9. Zda má více milovati z lásky syna než otce.
10. Zda má více milovati otce než matku.
11. Zda více manželku než otce nebo matku.
12. Zda více dobrodince než obdarovaného.
13. Zda řád lásky zůstává v otčině.

XXVI.1. Zda je v lásce řád.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v lásce není nějaký řád. Neboť láska jest nějaká ctnost. Ale v jiných ctnostech se neoznačuje nějaký řád. Tedy ani v lásce se nemá označovati nějaký řád.

Mimo to jako předmětem víry je první pravda, tak předmětem lásky je nejvyšší dobrota. Ale ve víře se nestanoví nějaký řád, ale vše se věří stejně Tedy ani v lásce se nemá stanoviti nějaký řád.

Mimo to láska je ve vůli. Pořádati však není vůle, nýbrž rozumu. Tedy řád se nemá přidělovati lásce.

Avšak proti jest, co se praví ve Velep. 2: "Uvedl mne do sklepa vinného, uspořádal ve mně lásku."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Filosof v V. Metafys., že prvnější a pozdější se říká podle vztahu k nějakému původu. Řád však v sobě uzavírá nějaký způsob prvnějšího a pozdějšího. Proto je třeba, aby byl také nějaký řád, kde jest nějaký původ. Nahoře však bylo řečeno, že obliba lásky spěje k Bohu jako k původu blaženosti, na jejímž společenství se zakládá přátelství lásky. A proto je třeba, aby se v těch, která se milují z lásky, přihlíželo k nějakému řádu podle vztahu k prvnímu původu této obliby, kterým je Bůh.

K prvnímu se tedy musí říci, že láska spěje k poslednímu cíli pod rázem posledního cíle, což nepřináleží některé jiné ctnosti, jak bylo shora řečeno. Avšak cíl má ráz původu v žádoucích, jak je patrné ze shora řečeného. A proto láska nejvíce obnáší srovnání s prvním původcem. A tedy v ní se nejvíce uvažuje řád podle vztahu k prvnímu původu.

K druhému se musí říci, že víra patří k síle poznávací, jejíž činnost je podle toho, že poznané věci jsou v poznávajícím. Avšak láska je v síle citové, jejíž činnost záleží v tom, že duše spěje k samým věcem. Řád se však hlavněji nachází v samých věcech, a od nich se odvozuje do našeho poznání. A proto se řád více přivlastňuje lásce než víře. Ač jest i ve víře nějaký řád tím, že je hlavně o Bohu, podružně však o jiných, která se vztahují k Bohu.

K třetímu se musí říci, že řád náleží rozumu jakožto pořádajícímu, ale síle žádostivé náleží jako pořádanému. A takto se stanoví v lásce řád.

Duodecimo, utrum magis benefactorem quam beneficiatum. Decimotertio, utrum ordo caritatis maneat in patria.

1. Utrum aliquis ordo sit in caritate.

II-II q. 26 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in caritate non sit aliquis ordo. Caritas enim quaedam virtus est. Sed in aliis virtutibus non assignatur aliquis ordo. Ergo neque in caritate aliquis ordo assignari debet.

II-II q. 26 a. 1 arg. 2

Praeterea, sicuti fidei obiectum est prima veritas, ita caritatis obiectum est summa bonitas. Sed in fide non ponitur aliquis ordo, sed omnia aequaliter creduntur. Ergo nec in caritate debet poni aliquis ordo.

II-II q. 26 a. 1 arg. 3

Praeterea, caritas in voluntate est. Ordinare autem non est voluntatis, sed rationis. Ergo ordo non debet attribui caritati.

II-II q. 26 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Cant. II, *introduxit me rex in cellam vinariam; ordinavit in me caritatem*.

II-II q. 26 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in V Metaphys., prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. Dictum autem est supra quod dilectio caritatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione amicitia caritatis fundatur. Et ideo oportet quod in his quae ex caritate diliguntur attendatur aliquis ordo, secundum relationem ad primum principium huius dilectionis, quod est Deus.

II-II q. 26 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caritas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi, quod non convenit alicui alii virtuti, ut supra dictum est. Finis autem habet rationem principii in appetibilibus et in agendis, ut ex supradictis patet. Et ideo caritas maxime importat comparationem ad primum principium. Et ideo in ea maxime consideratur ordo secundum relationem ad primum principium.

II-II q. 26 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod fides pertinet ad vim cognitivam, cuius operatio est secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. Caritas autem est in vi affectiva, cuius operatio consistit in hoc quod anima tendit in ipsas res. Ordo autem principalius invenitur in ipsis rebus; et ex eis derivatur ad cognitionem nostram. Et ideo ordo magis appropriatur caritati quam fidei. Licet etiam in fide sit aliquis ordo, secundum quod principaliter est de Deo, secundario autem de aliis quae referuntur ad Deum.

II-II q. 26 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ordo pertinet ad rationem sicut ad ordinantem, sed ad vim appetitivam pertinet sicut ad ordinatam. Et hoc modo ordo in caritate ponitur.

XXVI.2. Zda se má více milovati Bůh než bližní.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Bůh se nemá více milovati než bližní. Praví se totiž I. Jan. 4: "Kdo nemiluje bratra svého, kterého vidí, Boha, kterého nevidí, jak může milovati?" Z toho se zdá, že to jest milejší, co jest viditelnější; neboť i vidění je počátkem milování, jak se praví v IX. Ethic. Ale Bůh je méně viditelný než bližní. Tedy je také méně z lásky milý.

Mimo to podobnost je příčinou obliby, podle onoho Eccli. 13: "Každý živočich miluje sobě podobně" Ale větší jest podobnost člověka s jeho bližním než s Bohem. Tedy člověk více miluje z lásky bližního než Boha.

Mimo to, co láska miluje v bližním, jest Bůh, jak je patrné z Augustina, v I. O nauce křesť. Ale Bůh není větší sám v sobě než v bližním. Tedy se nemá více milovati sám v sobě než v bližním. Tedy se nemá více milovati Bůh než bližní.

Avšak proti, to se má více milovati, pro co se mají některá nenáviděti. Ale bližní se mají nenáviděti pro Boha, když totiž od Boha odvádějí podle onoho Luk. 14: "Jde-li kdo ke mně a nemá nenávisti k otci a matce a manželce a synům a bratřím a sestrám, nemůže býti mým učedníkem." Tedy Bůh se má více milovati z lásky než bližní.

Odpovídám: Musí se říci, že každé přátelství přihlíží hlavně k tomu, v čem se hlavně nachází ono dobro, na jehož společenství se zakládá, jako přátelství občanské přihlíží hlavněji k náčelníku obce, od něhož závisí celé dobro obce. Proto jemu jsou občané nejvíce povinni důvěrou a poslušností.

Avšak přátelství lásky se zakládá na společenství blaženosti, která spočívá bytostně v Bohu, jakožto v prvním původu, z něhož plyne ke všem, kteří jsou schopni blaženosti. A proto se má hlavně a nejvíce milovati z lásky Bůh, neboť on jest milován jako příčina blaženosti, bližní však jako s námi zároveň účastný blaženosti od něho.

K prvnímu se tedy musí říci, že příčinou obliby je něco dvojmo. Jedním způsobem jako to, co je důvodem milovati. A takto je dobro příčinou milování, neboť každé jest milováno, pokud má ráz dobra. Jiným způsobem, poněvadž jest jakousi cestou k získání obliby. A tím způsobem je vidění příčinou obliby. Ne sice tak, že proto je něco milé, poněvadž je viditelné, ale poněvadž viděním jsme vedeni k oblibě Není proto třeba, aby bylo milejší to, co je viditelnější, ale co se nám dříve naskytne k milování. A tímto způsobem dovozuje Apoštol. Bližní totiž, protože je viditelnější, nejprve se nám naskytne k milování. Neboť "z těch, která zná duch, učí se milovati nepoznaná", jak praví Řehoř v kterési homilii. Proto nemiluje-li někdo bližního, možno dokazovati, že nemiluje ani Boha, ne proto, že by byl bližní milejší, ale poněvadž se první namane k milování. Bůh je však milejší pro větší dobrotu.

2. Utrum homo debeat Deum plus diligere quam proximum.

II-II q. 26 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit magis diligendus quam proximus. Dicitur enim I Ioan. IV, *qui non diligit fratrem suum, quem videt, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Ex quo videtur quod illud sit magis diligibile quod est magis visibile, nam et visio est principium amoris, ut dicitur IX Ethic. Sed Deus est minus visibilis quam proximus. Ergo etiam est minus ex caritate diligibilis.

II-II q. 26 a. 2 arg. 2

Praeterea, similitudo est causa dilectionis, secundum illud Eccli. XIII, *omne animal diligit simile sibi*. Sed maior est similitudo hominis ad proximum suum quam ad Deum. Ergo homo ex caritate magis diligit proximum quam Deum.

II-II q. 26 a. 2 arg. 3

Praeterea, illud quod in proximo caritas diligit, Deus est; ut patet per Augustinum, in I de Doct. Christ. Sed Deus non est maior in seipso quam in proximo. Ergo non est magis diligendus in seipso quam in proximo. Ergo non debet magis diligi Deus quam proximus.

II-II q. 26 a. 2 s. c.

Sed contra, illud magis est diligendum propter quod aliqua odio sunt habenda. Sed proximi sunt odio habendi propter Deum, si scilicet a Deo abducunt, secundum illud Luc. XIV, *si quis venit ad me et non odit patrem et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores, non potest meus esse discipulus*. Ergo Deus est magis ex caritate diligendus quam proximus.

II-II q. 26 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod unaquaeque amicitia respicit principaliter illud in quo principaliter invenitur illud bonum super cuius communicatione fundatur, sicut amicitia politica principalius respicit principem civitatis, a quo totum bonum commune civitatis dependet; unde et ei maxime debetur fides et obedientia a civibus. Amicitia autem caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, quae consistit essentialiter in Deo sicut in primo principio, a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces. Et ideo principaliter et maxime Deus est ex caritate diligendus, ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa; proximus autem sicut beatitudinem simul nobiscum ab eo participans.

II-II q. 26 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dupliciter est aliquid causa dilectionis. Uno modo, sicut id quod est ratio diligendi. Et hoc modo bonum est causa diligendi, quia unumquodque diligitur inquantum habet rationem boni. Alio modo, quia est via quaedam ad acquirendum dilectionem. Et hoc modo visio est causa dilectionis, non quidem ita quod ea ratione sit aliquid diligibile quia est visibile; sed quia per visionem perducimur ad dilectionem non ergo oportet quod illud quod est magis visibile sit magis diligibile, sed quod prius occurrat nobis ad diligendum. Et hoc modo argumentatur apostolus. Proximus enim, quia est nobis magis visibilis, primo occurrit nobis diligendus, *ex his enim quae novit animus discit incognita amare*, ut Gregorius dicit, in quadam homilia. Unde si aliquis proximum non diligit, argui potest quod nec Deum diligit, non propter hoc quod proximus sit magis diligibilis; sed quia prius diligendus occurrit. Deus

K druhému se musí říci, že podobnost, kterou máme s Bohem, je prvnější, a příčinou podobnosti, kterou máme s bližním. Z toho totiž, že se účastníme od Boha toho, co má od něho také bližní, stáváme se podobnými bližnímu. A proto k vůli podobnosti máme více milovati Boha než bližního.

K třetímu se musí říci, že Bůh, vzatý podle své podstaty, ať je v komkoliv, jest stejný, poněvadž tím se nezmenšuje, že je v někom. Ale přece nemá bližní stejně dobrotu Boží, jako ji má Bůh, neboť Bůh ji má podstatně, bližní však účastí.

XXVI.3. Zda má člověk milovati z lásky více Boha než sám sebe.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že člověk nemá milovati z lásky více Boha než sám sebe. Neboť Filosof praví v IX. Ethic., že "přátelská, která jsou k jinému, přicházejí z přátelských, která jsou k sobě samému". Ale příčina je více než účinek. Tedy větší je přátelství člověka k sobě samému než ke komukoliv jinému. Tedy více má milovati sebe než Boha.

Mimo to, každé je milováno, pokud je vlastním dobrem_

Ale to, co je důvodem milovati, miluje se více, než to, co je milováno z tohoto důvodu, jako zásady, které jsou důvodem poznávání, více se znají. Tedy člověk miluje více sám sebe než jakékoliv jiné milované dobro. Tedy nemiluje více Boha než sám sebe.

Mimo to, kolik někdo miluje Boha, tolik miluje požívání jeho. Ale, kolik někdo miluje požívání Boha, tolik miluje sám sebe, poněvadž to je nejvyšší dobro, které může někdo sobě chtíti. Tedy člověk nemá více milovati z lásky Boha než sám sebe. '

Avšak proti jest, co praví Augustin, v I. O nauce křesť.: "Když sebe samého nemáš milovati pro sebe, ale pro to, v čem je nejsprávnější cíl tvojí obliby, ať nezazlívá nějaký jiný člověk, že i jeho pro Boha miluješ." Ale "pro co každé, ono i více". Tedy více má člověk milovati Boha než sám sebe.

Odpovídám: Musí se říci, že od Boha můžeme přijmouti dvojí dobro, totiž dobro přirozenosti a dobro milosti. Avšak na společenství přirozených dober, od Boha nám učiněném, se zakládá přirozené milování, jímž miluje Boha. nade všechno a více než sebe nejen člověk ve své neporušené přirozenosti, ale také kterýkoliv tvor svým způsobem, to jest buď rozumovým miláváním nebo umovým nebo živočišným nebo aspoň přírodním, jako kameny a jiná, která nemají poznání, poněvadž každá část přirozeně více miluje obecné dobro celku než jednotlivé dobro vlastní. A to se jeví v jednání; neboť kterákoliv část má hlavní sklon k společné činnosti, užitečné celku. Také je to patrné při občanských ctnostech, podle nichž někdy snášejí občané ztráty i vlastních věcí, i osob. Proto je to tím více pravdou v autem est magis diligibilis propter maiorem bonitatem.

II-II q. 26 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod similitudo quam habemus ad Deum est prior et causa similitudinis quam habemus ad proximum, ex hoc enim quod participamus a Deo id quod ab ipso etiam proximus habet similes proximo efficimur. Et ideo ratione similitudinis magis debemus Deum quam proximum diligere.

II-II q. 26 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deus, secundum substantiam suam consideratus, in quocumque sit, aequalis est, quia non minuitur per hoc quod est in aliquo. Sed tamen non aequaliter habet proximus bonitatem Dei sicut habet ipsam Deus, nam Deus habet ipsam essentialiter, proximus autem participative.

3. Utrum plus quam seipsum.

II-II q. 26 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo non debeat ex caritate plus Deum diligere quam seipsum. Dicit enim philosophus, in IX Ethic., quod *amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum*. Sed causa est potior effectu. Ergo maior est amicitia hominis ad seipsum quam ad quemcumque alium. Ergo magis se debet diligere quam Deum.

II-II q. 26 a. 3 arg. 2

Praeterea, unumquodque diligitur inquantum est proprium bonum. Sed id quod est ratio diligendi magis diligitur quam id quod propter hanc rationem diligitur, sicut principia, quae sunt ratio cognoscendi, magis cognoscuntur. Ergo homo magis diligit seipsum quam quodcumque aliud bonum dilectum. Non ergo magis diligit Deum quam seipsum.

II-II q. 26 a. 3 arg. 3

Praeterea, quantum aliquis diligit Deum, tantum diligit frui eo. Sed quantum aliquis diligit frui Deo, tantum diligit seipsum, quia hoc est summum bonum quod aliquis sibi velle potest. Ergo homo non plus debet ex caritate Deum diligere quam seipsum.

II-II q. 26 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., *si teipsum non propter te debes diligere, sed propter ipsum ubi dilectionis tuae rectissimus finis est, non succenseat aliquis alius homo si et ipsum propter Deum diligas*. Sed propter quod unumquodque, illud magis. Ergo magis debet homo diligere Deum quam seipsum.

II-II q. 26 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod a Deo duplex bonum accipere possumus, scilicet bonum naturae, et bonum gratiae. Super communicatione autem bonorum naturalium nobis a Deo facta fundatur amor naturalis, quo non solum homo in suae integritate naturae super omnia diligit Deum et plus quam seipsum, sed etiam quaelibet creatura suo modo, idest vel intellectuali vel rationali vel animali, vel saltem naturali amore, sicut lapides et alia quae cognitione carent, quia unaquaeque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium. Quod manifestatur ex opere, quaelibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum

přátelství lásky, které se zakládá na společenství darů milosti. A proto má člověk milovati z lásky více Boha, který je společným dobrem všech, než sám sebe, poněvadž blaženost je v Bohu jako ve společném a zdrojovém původu všech, kteří mohou býti účastni blaženosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof mluví o přátelských, která jsou k druhému, v němž dobro, které je předmětem přátelství, nachází se podle nějakého částečného způsobu, ne však o přátelských, která jsou k druhému, v němž se řečené dobro nachází podle rázu celku.

K druhému se musí říci, že část sice miluje dobro celku, pokud jest jí vhodné, ne však tak, že vtahuje dobro celku k sobě, ale spíše tak, že sebe vztahuje k dobru celku.

K třetímu se musí říci, že to, že někdo chce požívati Boha, patří k milování, jímž se Bůh miluje miláváním dychtivým. Avšak více milujeme Boha miláváním přátelským než miláváním dychtivým, poněvadž větší je dobro Boží o sobě, než dobro, jež můžeme sdíleti, požívajíce jeho. A proto jednoduše člověk více miluje Boha z lásky nežli sám sebe.

XXVI.4. Zda má člověk více milovati z lásky sebe než bližního.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že člověk nemá více milovati z lásky sebe než bližního. Neboť hlavním předmětem lásky je Bůh, jak bylo shora řečeno. Ale někdy má člověk bližního více s Bohem spojeného než je sám. Tedy takového má každý více milovati než sebe.

Mimo to více se varujeme škody toho, koho více milujeme.. Ale z lásky člověk snáší škodu pro bližního, podle onoho Přísl. 12: "Kdo nedbá škody pro přítele, jest spravedlivý." Tedy člověk má z lásky více milovati jiného než sebe.

Mimo to, I. Kor. 13, se praví, že "láska nehledá, co jest jejího". Ale to nejvíce milujeme, čí dobro nejvíce hledáme. Tedy láskou někdo nemiluje více sebe než bližního.

Avšak proti jest, co se praví Levit. 19 a Mat. 22: "Budeš milovati bližního svého jako sebe samého"; z čehož se zdá, že obliba člověka k sobě samému jest jako vzor obliby, kterou má k druhému. Ale vzor je více než napodobené. Tedy člověk má více milovati z lásky sebe než bližního.

Odpovídám: Musí se říci, že v člověku je dvojí, totiž přirozenost duchová a přirozenost tělesná. Avšak proto se praví že člověk miluje sebe, že se miluje podle přirozenosti duchové, jak bylo shora řečeno. A podle toho má člověk po Bohu více milovati sebe než kohokoliv jiného. A to jest quas cives pro bono communi et dispendia propriarum rerum et personarum interdum sustinent. Unde multo magis hoc verificatur in amicitia caritatis, quae fundatur super communicatione donorum gratiae. Et ideo ex caritate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum, quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali omnium principio qui beatitudinem participare possunt.

II-II q. 26 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur de amicabilibus quae sunt ad alterum in quo bonum quod est obiectum amicitiae invenitur secundum aliquem particularem modum, non autem de amicabilibus quae sunt ad alterum in quo bonum praedictum invenitur secundum rationem totius.

II-II q. 26 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens, non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsum refert in bonum totius.

II-II q. 26 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem quo Deus amatur amore concupiscentiae. Magis autem amamus Deum amore amicitiae quam amore concupiscentiae, quia maius est in se bonum Dei quam participare possumus fruendo ipso. Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex caritate quam seipsum.

4. Utrum se plus quam proximum.

II-II q. 26 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo ex caritate non magis debeat diligere seipsum quam proximum. Principale enim obiectum caritatis est Deus, ut supra dictum est. Sed quandoque homo habet proximum magis Deo coniunctum quam sit ipse. Ergo debet aliquis magis talem diligere quam seipsum.

II-II q. 26 a. 4 arg. 2

Praeterea, detrimentum illius quem magis diligimus, magis vitamus. Sed homo ex caritate sustinet detrimentum pro proximo, secundum illud Proverb. XII, *qui negligit damnum propter amicum, iustus est*. Ergo homo debet ex caritate magis alium diligere quam seipsum.

II-II q. 26 a. 4 arg. 3

Praeterea, I ad Cor. XIII dicitur quod *caritas non quaerit quae sua sunt*. Sed illud maxime amamus cuius bonum maxime quaerimus. Ergo per caritatem aliquis non amat seipsum magis quam proximum.

II-II q. 26 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Levit. XIX, et Matth. XXII, *diliges proximum tuum sicut teipsum*, ex quo videtur quod dilectio hominis ad seipsum est sicut exemplar dilectionis quae habetur ad alterum. Sed exemplar potius est quam exemplatum. Ergo homo ex caritate magis debet diligere seipsum quam proximum.

II-II q. 26 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod in homine duo sunt, scilicet natura spiritualis, et natura corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere seipsum quod diligit se secundum naturam spiritualem, ut supra dictum est. Et secundum hoc debet

patrné ze samého pojmu milování. Neboť, jak bylo shora řečeno, Bůh jest milován jakožto původ dobra, na němž se zakládá obliba lásky. Avšak člověk miluje sebe z lásky podle způsobu, jímž jest účasten řečeného dobra. Bližní však jest milován podle rázu společenství v onom dobru. Avšak sdružení je důvodem obliby podle jakéhosi sjednocení v zařízení k Bohu. Pročež jako jednota je více než sjednocení, tak to, že člověk sám jest účasten božského dobra, je větší důvod milování, nežli že jiného má společníkem v této účasti. A proto člověk má více milovati z lásky sebe než bližního. A známkou toho jest, že člověk nemá podstoupiti nějaké zlo hříchu, které odporuje účasti na blaženosti, aby vysvobodil bližního z hříchu.

K prvnímu se tedy musí říci, že obliba lásky nemá jenom velikost se strany předmětu, kterým jest Bůh, ale se strany milujícího, kterým jest sám člověk, mající lásku; jako i velikost kteréhokoliv skutku závisí nějak na samém podmětu. A proto, třebaže lepší bližní jest bližší Bohu, poněvadž není tak blízký majícímu lásku, jako on sobě, nenásleduje, že má někdo více milovati bližního než sám sebe.

K druhému se musí říci, že tělesné škody má člověk snésti pro přítele; a právě v tom více miluje sám sebe podle duchové mysli, poněvadž to náleží k dokonalosti ctnosti, která jest dobrem mysli. Ale v duchovních nesmí člověk utrpěti škodu hříchem, aby vysvobodil bližního od hříchu, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že, jak Augustin praví v Řeholi, "když se praví, že láska nehledá, co jest jejího, tak se rozumí, že společná klade před vlastní". Avšak společné dobro je každému vždy milejší než vlastní; jako i samé části je milejší dobro celku než částečné dobro jí samé, jak bylo řečeno.

XXVI.5. Zda má člověk více milovati bližního než vlastní tělo.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že člověk nemá více milovati bližního než vlastní tělo. Neboť v bližním se rozumí tělo našeho bližního. Má-li tedy člověk více milovati bližního než vlastní tělo, následuje, že má více milovati tělo bližního než vlastní tělo.

Mimo to člověk má více milovati vlastní duši než duši bližního, jak bylo řečeno. Ale vlastní tělo jest bližší naší duši než bližní. Tedy více máme milovati vlastní tělo než bližního.

Mimo to každý vydává to, co méně miluje, místo toho, co více miluje. Ale každý člověk není povinen vydávati vlastní tělo za spásu bližního, ale je to dokonalých, podle onoho Jan. 15: "Větší lásky nemá nikdo než aby kdo položil duši svou za své přátele." Tedy člověk není vázán více milovati z lásky bližního než vlastní tělo.

homo magis se diligere, post Deum, quam quemcumque alium. Et hoc patet ex ipsa ratione diligendi. Nam sicut supra dictum est, Deus diligitur ut principium boni super quo fundatur dilectio caritatis; homo autem seipsum diligit ex caritate secundum rationem qua est particeps praedicti boni; proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono. Consociatio autem est ratio dilectionis secundum quandam unionem in ordine ad Deum. Unde sicut unitas potior est quam unio, ita quod homo ipse participet bonum divinum est potior ratio diligendi quam quod alius associetur sibi in hac participatione. Et ideo homo ex caritate debet magis seipsum diligere quam proximum. Et huius signum est quod homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet a peccato.

II-II q. 26 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dilectio caritatis non solum habet quantitatem a parte obiecti, quod est Deus; sed ex parte diligentis qui est ipse homo caritatem habens, sicut et quantitas cuiuslibet actionis dependet quodammodo ex ipso subiecto. Et ideo, licet proximus melior sit Deo propinquior, quia tamen non est ita propinquus caritatem habenti sicut ipse sibi, non sequitur quod magis debeat aliquis proximum quam seipsum diligere.

II-II q. 26 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum, et in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quae est bonum mentis. Sed in spiritualibus non debet homo pati detrimentum peccando ut proximum liberet a peccato, sicut dictum est.

II-II q. 26 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in regula, *quod dicitur, caritas non quaerit quae sua sunt, sic intelligitur quia communia propriis anteponit*. Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium bonum, sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum partiale sui ipsius, ut dictum est.

5. Utrum debeat homo plus diligere proximum quam corpus proprium.

II-II q. 26 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo non magis debeat diligere proximum quam corpus proprium. In proximo enim intelligitur corpus nostri proximi. Si ergo debet homo diligere proximum plus quam corpus proprium, sequitur quod plus debeat diligere corpus proximi quam corpus proprium.

II-II q. 26 a. 5 arg. 2

Praeterea, homo plus debet diligere animam propriam quam proximum, ut dictum est. Sed corpus proprium propinquius est animae nostrae quam proximus. Ergo plus debemus diligere corpus proprium quam proximum.

II-II q. 26 a. 5 arg. 3

Praeterea, unusquisque exponit id quod minus amat pro eo quod magis amat. Sed non omnis homo tenetur exponere corpus proprium pro salute proximi, sed hoc est perfectorum, secundum illud Ioan. XV, *maiorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Ergo homo non tenetur ex caritate plus diligere

Avšak proti jest, co praví Augustin v I. O nauce křesť., že "více máme milovati bližního než vlastní tělo".

Odpovídám: Musí se říci, že to se má více milovati z lásky, pro co je plnější ráz milého z lásky, jak bylo řečeno. Avšak sdružení v plné účasti blaženosti, které jest důvodem milovati bližního, je větší důvod milovati bližního než podíl blaženosti skrze přetékání, což je důvodem milovati vlastní tělo. A proto bližního, co do spásy duše, máme více milovati než vlastní tělo.

K prvnímu se tedy musí říci, že podle Filosofa, v IX. Ethic., "každé se zdá býti tím, co je v něm přednější". Proto, když se praví, že bližního máme více milovati než vlastní tělo, rozumí se to co do duše, která je přednější jeho částí. '

K druhému se musí říci, že naše tělo je bližší naší duši než bližní, co do soustavy vlastní přirozenosti. Ale co do účasti blaženosti větší je sdružení duše bližního s naší duší než i vlastního těla.

K třetímu se musí říci, že každého člověka se týká starost o vlastní tělo, netýká se však každého starost o spásu bližního, leč snad v pádu nutnosti. A proto není z nutnosti lásky, aby člověk vydával vlastní tělo za spásu bližního, než jen v případě, kdy je vázán opatřiti jeho spásu. Ale, že se k tomu někdo sám nabídne, patří k dokonalosti lásky.

XXVI.6. Zda se má jeden bližní více milovati než jiný.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že jeden bližní se nemá více milovati než jiný. Neboť Augustin praví, v 1. O nauce křesť.: "Všichni lidé se mají stejně milovati. Ale, poněvadž nemůžeš všem prospěti, především se třeba starati o ty, kteří pro okolnosti místní a časové nebo jakékoliv jiné úžeji, jakoby jakýmsi losem, jsou ti připojeni." Tedy z bližních se nemá jeden více milovati než jiný.

Mimo to, kde jest jeden a týž důvod milovati různé, nemá býti nestejná obliba. Ale jeden a týž je důvod milovati všechny bližní, totiž Bůh, jak je patrné z Augustina, v I. O nauce křesť. Tedy všechny bližní máme milovati stejně

Mimo to "milovati je chtíti někomu dobro", jak je patrné z Filosofa, v II. Rhet. Ale všem bližním chceme stejné dobro, totiž život věčný. Tedy všechny bližní máme stejně milovati.

Avšak proti jest, že tím více má býti někdo milován, čím tíže ji hřeší ten, kdo jedná proti lásce k němu. Ale tíže ji hřeší ten, kdo jedná proti lásce k některým bližním, než ten, proximum quam corpus proprium.

II-II q. 26 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., quod *plus debemus diligere proximum quam corpus proprium*.

II-II q. 26 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod illud magis est ex caritate diligendum quod habet pleniorem rationem diligibilis ex caritate, ut dictum est. Consociatio autem in plena participatione beatitudinis, quae est ratio diligendi proximum, est maior ratio diligendi quam participatio beatitudinis per redundantiam, quae est ratio diligendi proprium corpus. Et ideo proximum, quantum ad salutem animae, magis debemus diligere quam proprium corpus.

II-II q. 26 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quia, secundum philosophum, in IX Ethic., unumquodque videtur esse id quod est praecipuum in ipso; cum dicitur proximus esse magis diligendus quam proprium corpus, intelligitur hoc quantum ad animam, quae est potior pars eius.

II-II q. 26 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod corpus nostrum est propinquius animae nostrae quam proximus quantum ad constitutionem propriae naturae. Sed quantum ad participationem beatitudinis maior est consociatio animae proximi ad animam nostram quam etiam corporis proprii.

II-II q. 26 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod cuilibet homini imminet cura proprii corporis, non autem imminet cuilibet homini cura de salute proximi, nisi forte in casu. Et ideo non est de necessitate caritatis quod homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu quod tenetur eius saluti providere. Sed quod aliquis sponte ad hoc se offerat, pertinet ad perfectionem caritatis.

6. Utrum plus unum proximum quam alium.

II-II q. 26 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod unus proximus non sit magis diligendus quam alius. Dicit enim Augustinus, in I de Doct. Christ., *omnes homines aeque diligendi sunt. Sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur*. Ergo proximorum unus non est magis diligendus quam alius.

II-II q. 26 a. 6 arg. 2

Praeterea, ubi una et eadem est ratio diligendi diversos, non debet esse inaequalis dilectio. Sed una est ratio diligendi omnes proximos, scilicet Deus; ut patet per Augustinum, in I de Doct. Christ. Ergo omnes proximos aequaliter diligere debemus.

II-II q. 26 a. 6 arg. 3

Praeterea, amare est velle bonum alicui; ut patet per philosophum, in II Rhet. Sed omnibus proximis aequale bonum volumus, scilicet vitam aeternam. Ergo omnes proximos aequaliter debemus diligere.

II-II q. 26 a. 6 s. c.

Sed contra est quod tanto unusquisque magis debet diligi, quanto gravius peccat qui contra eius dilectionem operatur.

kdo jedná proti lásce k jiným. Proto Levit. 20 se přikazuje, že, "kdo zlořečí otci nebo matce, smrtí zemře", což se nepřikazuje o těch, kteří zlořečí jiným lidem. Tedy některé z bližních máme více milovati než jiné.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom bylo dvojí mínění. Neboť někteří pravili, že všichni bližní se mají stejně z lásky milovati v citu, ale ne v zevnějším účinku, tvrdíce, že řádu lásky se má rozuměti podle vnějších dobrodiní, která máme více prokazovati bližším než cizím, ne však podle vnitřního citu, který máme stejně dávati všem, i nepřátelům. Ale to se praví bezdůvodně. Neboť cit lásky, který je sklon milosti. není méně spořádaný, než přirozený cit, který je sklon přirozenosti; obojí sklon totiž pochází od božské moudrosti. Vidíme však v přirozených, že přirozený sklon je úměrný úkonu nebo pohybu, který přísluší přirozenosti každého; jako země má větší sklon tíže než voda, poněvadž jí přísluší, býti pod vodou. Proto je třeba, aby také sklon milosti, který je cit lásky, byl úměrný těm, která se mají navenek konati, tak totiž, abychom měli silnější cit lásky k těm, k nimž nám přísluší býti dobročinnějšími. A proto se musí říci, že je třeba také podle citu milovati jednoho bližního více než jiného. A důvod je, že, ježto původem obliby je Bůh, i sám milující, je nutné, aby podle větší blízkosti k jednomu z těchto původů byl také větší cit obliby. Jak bylo totiž shora řečeno, ve všech, v nichž se nachází nějaký původ, řád se béře podle srovnání s oním původem.

K prvnímu se tedy musí říci, že obliba může býti nestejná dvojmo. Jedním způsobem se strany toho dobra, které přejeme příteli. A v tom milujeme z lásky všechny lidi stejně, poněvadž všem přejeme dobro totéž v rodě, totiž věčnou blaženost. Jiným způsobem se říká větší obliba pro silnější úkon obliby. A takto není třeba všechny stejně milovati. Nebo se musí jinak říci, že nestejnou oblibu k jiným možno míti dvojmo. Jedním způsobem z toho, že jedni jsou milováni a jiní nejsou milováni. A tuto nerovnost třeba zachovávati v dobročinnosti, poněvadž nemůžeme všem prospěti. Ale v blahovůli obliby nemá býti taková nestejnost. Jiná pak nestejnost obliby je odtud, že jedni jsou více milováni než jiní. Tedy Augustin nemíní vyloučiti tuto nestejnost, ale první, jak je patrné z toho, co praví o dobročinnosti.

K druhému se musí říci, že všichni bližní se nemají stejně k Bohu, ale někteří jsou mu blíže skrze větší dobrotu, a ti se mají více milovati z lásky než jiní, kteří jsou mu méně blízcí.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o velikosti obliby se strany dobra, které přejeme přátelům.

Sed gravius peccat qui agit contra dilectionem aliquorum proximorum quam qui agit contra dilectionem aliorum, unde Levit. XX praecipitur quod *qui maledixerit patri aut matri, morte moriatur*, quod non praecipitur de his qui alios homines maledicunt. Ergo quosdam proximorum magis debemus diligere quam alios.

II-II q. 26 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod omnes proximi sunt aequaliter ex caritate diligendi quantum ad affectum, sed non quantum ad exteriorem effectum; ponentes ordinem dilectionis esse intelligendum secundum exteriora beneficia, quae magis debemus impendere proximis quam alienis; non autem secundum interiorem affectum, quem aequaliter debemus impendere omnibus, etiam inimicis. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Non enim minus est ordinatus affectus caritatis, qui est inclinatio gratiae, quam appetitus naturalis, qui est inclinatio naturae, utraque enim inclinatio ex divina sapientia procedit. Videmus autem in naturalibus quod inclinatio naturalis proportionatur actui vel motui qui convenit naturae uniuscuiusque, sicut terra habet maiorem inclinationem gravitatis quam aqua, quia competit ei esse sub aqua. Oportet igitur quod etiam inclinatio gratiae, quae est affectus caritatis, proportionetur his quae sunt exterius agenda, ita scilicet ut ad eos intensiorem caritatis affectum habeamus quibus convenit nos magis benefícos esse. Et ideo dicendum est quod etiam secundum affectum oportet magis unum proximorum quam alium diligere. Et ratio est quia, cum principium dilectionis sit Deus et ipse diligens, necesse est quod secundum propinquitatem maiorem ad alterum istorum principiorum maior sit dilectionis affectus, sicut enim supra dictum est, in omnibus in quibus inventur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparationem ad illud principium.

II-II q. 26 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dilectio potest esse inaequalis dupliciter. Uno modo, ex parte eius boni quod amico optamus. Et quantum ad hoc, omnes homines aeque diligimus ex caritate, quia omnibus optamus bonum idem in genere, scilicet beatitudinem aeternam. Alio modo dicitur maior dilectio propter intensiorem actum dilectionis. Et sic non oportet omnes aeque diligere. Vel aliter dicendum quod dilectio inaequaliter potest ad aliquos haberi dupliciter. Uno modo, ex eo quod quidam diliguntur et alii non diliguntur. Et hanc inaequalitatem oportet servare in beneficentia, quia non possumus omnibus prodesse, sed in benevolentia dilectionis talis inaequalitas haberi non debet. Alia vero est inaequalitas dilectionis ex hoc quod quidam plus aliis diliguntur. Augustinus ergo non intendit hanc excludere inaequalitatem, sed primam, ut patet ex his quae de beneficentia dicit.

II-II q. 26 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod non omnes proximi aequaliter se habent ad Deum, sed quidam sunt ei propinquiores, propter maiorem bonitatem. Qui sunt magis diligendi ex caritate quam alii, qui sunt ei minus propinqui.

II-II q. 26 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de quantitate dilectionis ex parte boni quod amicis optamus.

XXVI.7. Zda máme více milovati lepší než s námi více spojené.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že máme více milovati lepší než s námi více spojené. Zdá se totiž, že to, co žádným způsobem se nemá nenáviděti, má se více milovati než to, co se má z nějakého důvodu nenáviděn, jakož též je bělejší to, co je s černým méně smíchané. Ale osoby s námi spojené mají se podle nějakého způsobu nenáviděn, podle onoho Luk. 14: "Přichází-li někdo ke mně a nemá v nenávisti otce a matku", atd. Avšak dobří lidé se nemají žádným způsobem nenáviděti. Tedy se zdá, že lepší se mají více milovati než spojenější.

Mimo to skrze lásku se člověk nejvíce podobá Bohu. Ale Bůh více miluje lepšího. Tedy i člověk skrze lásku má více milovati lepšího než se sebou více spojeného.

Mimo to podle každého přátelství se má více milovati to, co více náleží k tomu, na čem se zakládá přátelství; neboť přirozeným přátelstvím milujeme více ty, kteří jsou s námi více spojeni podle přirozenosti, třebas rodiče nebo děti. Ale přátelství lásky se zakládá na společenství blaženosti, k níž více patří lepší než s námi více spojení. Tedy z lásky máme více milovati lepší než s námi více spojené.

Avšak proti jest, co se praví I. Tim. 5: "Nemá-li kdo péči o své, a hlavně domácí, zapřel víru, a je horší než nevěřící." Ale vnitřní cítění lásky musí odpovídati vnějšímu účinku. Tedy více lásky třeba míti k bližším než k lepším.

Odpovídám: Musí se říci, že je třeba, aby každý úkon byl úměrný i předmětu i jednajícímu; ale od předmětu má druh, kdežto ze síly jednajícího má způsob svého napětí. Jako pohyb má druh od konce, k němuž jest, ale napětí rychlosti má od uzpůsobení hýbaného a síly hýbajícího. Tak tedy obliba má druh od předmětu, ale napětí má se strany samého milujícího. Avšak předmětem milující obliby jest Bůh, člověk je však milující. Tedy různost obliby, která je podle lásky, co do druhu se má pozorovati v milování bližních podle přirovnání s Bohem, abychom totiž chtěli z lásky větší dobro tomu, který je blíže Bohu. Poněvadž, ač dobro, které láska chce všem, totiž věčná blaženost, jest jedno o sobě, má přece různé stupně podle různých podílů blaženosti. A to náleží k lásce, aby chtěla zachování Boží spravedlnosti, podle níž jsou lepší dokonaleji účastni blaženosti. A to patří k druhu obliby; jsou totiž různé druhy obliby podle různých dober, které přejeme těm, jež milujeme.

Ale napětí obliby má se brát za srovnání s člověkem samým, který miluje. A podle toho ty, kteří jsou mu bližší, miluje člověk napjatějším citem vzhledem k onomu dobru, k němuž je miluje, než lepší k většímu dobru. Má se tu však dbáti i jiné odlišnosti. Neboť někteří bližní jsou nám blízcí podle přirozeného pocházení, od kterého nemohou odstoupiti, poněvadž podle něho jsou to, co jsou. Ale dobrota ctnosti, podle níž se někteří přibližují Bohu, může přistupovati a odstupovati, zvětšovati se a zmenšovati, jak je patrné ze shora řečeného. A proto mohu z lásky chtíti,

7. Utrum plus proximum meliorem quam magis sibi coniunctum.

II-II q. 26 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod magis debeamus diligere meliores quam nobis coniunctiores. Illud enim videtur esse magis diligendum quod nulla ratione debet odio haberi, quam illud quod aliqua ratione est odiendum, sicut et albius est quod est nigro impermixtius. Sed personae nobis coniunctae sunt secundum aliquam rationem odiendae, secundum illud Luc. XIV, *si quis venit ad me et non odit patrem et matrem*, etc., homines autem boni nulla ratione sunt odiendi. Ergo videtur quod meliores sint magis amandi quam coniunctiores.

II-II q. 26 a. 7 arg. 2

Praeterea, secundum caritatem homo maxime conformatur Deo. Sed Deus diligit magis meliorem. Ergo et homo per caritatem magis debet meliorem diligere quam sibi coniunctiorem.

II-II q. 26 a. 7 arg. 3

Praeterea, secundum unamquamque amicitiam illud est magis amandum quod magis pertinet ad id supra quod amicitia fundatur, amicitia enim naturali magis diligimus eos qui sunt magis nobis secundum naturam coniuncti, puta parentes vel filios. Sed amicitia caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, ad quam magis pertinent meliores quam nobis coniunctiores. Ergo ex caritate magis debemus diligere meliores quam nobis coniunctiores.

II-II q. 26 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur I ad Tim. V, *si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior*. Sed interior caritatis affectio debet respondere exteriori effectui. Ergo caritas magis debet haberi ad propinquiores quam ad meliores.

II-II q. 26 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod omnis actus oportet quod proportionetur et obiecto et agenti, sed ex obiecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum suae intensionis; sicut motus habet speciem ex termino ad quem est, sed intensionem velocitatis habet ex dispositione mobilis et virtute moventis. Sic igitur dilectio speciem habet ex obiecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis. Obiectum autem caritativae dilectionis Deus est; homo autem diligens est. Diversitas igitur dilectionis quae est secundum caritatem, quantum ad speciem est attendenda in proximis diligendis secundum comparationem ad Deum, ut scilicet ei qui est Deo propinquior maius bonum ex caritate velimus. Quia licet bonum quod omnibus vult caritas, scilicet beatitudo aeterna, sit unum secundum se, habet tamen diversos gradus secundum diversas beatitudinis participationes, et hoc ad caritatem pertinet, ut velit iustitiam Dei servari, secundum quam meliores perfectius beatitudinem participant. Et hoc pertinet ad speciem dilectionis, sunt enim diversae dilectionis species secundum diversa bona quae optamus his quos diligimus. Sed intensio dilectionis est attendenda per comparationem ad ipsum hominem qui diligit. Et secundum hoc illos qui sunt sibi propinquiores intensiori affectu diligit homo ad illud bonum ad quod eos diligit, quam meliores ad maius bonum. Est etiam ibi et alia differentia attendenda. Nam aliqui proximi sunt propinqui nobis secundum naturalem originem, a qua discedere non

aby tento, který je se mnou spojen, byl lepší než jiný, aby tak mohl přijíti k většímu stupni blaženosti.

Avšak jest i jiný způsob, jímž více z lásky milujeme s námi spojené, poněvadž je milujeme více způsoby. Neboť k těm, kteří s námi nejsou spojeni, nemáme než přátelství lásky. Avšak k těm, kteří jsou s námi spojeni, máme některá jiná přátelství, podle způsobu jejich spojení s námi. Ježto pak dobro, na němž se zakládá kterékoliv jiné čestné přátelství, je zařízeno jako k cíli k dobru, na němž se zakládá láska, důsledkem jest, že láska poroučí úkonu kteréhokoliv jiného přátelství, jako umění, které je o cíli, poroučí umění, které jest o těch, jež jsou k cíli. A tak právě to může býti pod rozkazem lásky, co je milovati někoho, poněvadž je příbuzný nebo poněvadž je spojený nebo spoluobčan anebo pro cokoliv takového jiného dovoleného zařiditelného k cíli lásky. A takto z lásky, jak vykonávající, tak rozkazující, milujeme více způsoby ty, kteří jsou s námi spojeni.

K prvnímu se tedy musí říci, že nám není přikázáno v příbuzných nenáviděti, že jsou našimi příbuznými, ale jedině to, že nás zdržují od Boha. A v tomto nejsou příbuznými, ale nepřáteli, podle onoho Mich. 7: "Nepřátelé člověka jeho domácí."

K druhému se musí říci, že láska působí připodobnění člověka Bohu podle úměrnosti, aby se totiž člověk tak měl k tomu, co jeho jest, jako se má Bůh k tomu, co jeho jest. Neboť některá můžeme chtíti z lásky; poněvadž jsou nám vhodná, avšak Bůh jich nechce, poněvadž mu není vhodné, aby je chtěl, jak jsme měli shora, když se jednalo o dobrotě vůle.

K třetímu se musí říci, že láska vykonává úkon obliby nejen podle rázu předmětu, ale také podle rázu milujícího, jak bylo řečeno. A tím se stává, že více spojený je více milován.

XXVI.8. Zda se má více milovati ten, který je s námi více spojen podle tělesného původu.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že se nemá více milovati ten, který je s námi více spojen podle tělesného původu. Praví se totiž Přísl. 18: "Muž přátelský ke spolčení bude větším přítelem než bratr." A Valerius Maximus praví, že "pouto přátelství je přemocné, a se žádné strany pod silami krve. To sice je jistější a známější, že ono dílo los zrození náhodou dal, toto uzavírá nenucená vůle každého z vážného pozorování". Tedy ti, kteří jsou spojeni krví, nemají se milovati více než jiní.

Mimo to Ambrož praví, v I. O povin.: "Nemiluji méně vás, které jsem zrodil v evangeliu, než kdybych dostal v manželství. Neboť k milování není prudší přirozenost než milost. Jistě máme více milovati ty, o nichž myslíme, že s námi neustále budou, než ty, kteří jen v tomto věku." Tedy pokrevenci se nemají více milovati než ti, kteří jsou s námi

possunt, quia secundum eam sunt id quod sunt. Sed bonitas virtutis, secundum quam aliqui appropinquant Deo, potest accedere et recedere, augeri et minui, ut ex supradictis patet. Et ideo possum ex caritate velle quod iste qui est mihi coniunctus sit melior alio, et sic ad maiorem beatitudinis gradum pervenire possit. Est autem et alius modus quo plus diligimus ex caritate magis nobis coniunctos, quia pluribus modis eos diligimus. Ad eos enim qui non sunt nobis coniuncti non habemus nisi amicitiam caritatis. Ad eos vero qui sunt nobis coniuncti habemus aliquas alias amicitias, secundum modum coniunctionis eorum ad nos. Cum autem bonum super quod fundatur quaelibet alia amicitia honesta ordinetur sicut ad finem ad bonum super quod fundatur caritas, consequens est ut caritas imperet actui cuiuslibet alterius amicitiae, sicut ars quae est circa finem imperat arti quae est circa ea quae sunt ad finem. Et sic hoc ipsum quod est diligere aliquem quia consanguineus vel quia coniunctus est vel concivis, vel propter quodcumque huiusmodi aliud licitum ordinabile in finem caritatis, potest a caritate imperari. Et ita ex caritate eliciente cum imperante pluribus modis diligimus magis nobis coniunctos.

II-II q. 26 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in propinquis nostris non praecipimur odire quod propinqui nostri sunt; sed hoc solum quod impediunt nos a Deo. Et in hoc non sunt propinqui, sed inimici, secundum illud Mich. VII, *inimici hominis domestici eius*.

II-II q. 26 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod caritas facit hominem conformari Deo secundum proportionem, ut scilicet ita se habeat homo ad id quod suum est, sicut Deus ad id quod suum est. Quaedam enim possumus ex caritate velle, quia sunt nobis convenientia, quae tamen Deus non vult, quia non convenit ei ut ea velit, sicut supra habitum est, cum de bonitate voluntatis ageretur.

II-II q. 26 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod caritas non solum elicit actum dilectionis secundum rationem obiecti, sed etiam secundum rationem diligentis, ut dictum est. Ex quo contingit quod magis coniunctus magis amatur.

8. Utrum magis coniunctum sibi secundum carnis aWnitatem vel secundum alias necessitudines.

II-II q. 26 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sit maxime diligendus ille qui est nobis coniunctus secundum carnalem originem. Dicitur enim Proverb. XVIII, *vir amicabilis ad societatem magis erit amicus quam frater*. Et maximus Valerius dicit quod *amicitiae vinculum praevalidum est, neque ulla ex parte sanguinis viribus inferius. Hoc etiam certius et exploratius, quod illud nascendi sors fortuitum opus dedit; hoc uniuscuiusque solido iudicio incoacta voluntas contrahit*. Ergo illi qui sunt coniuncti sanguine non sunt magis amandi quam alii.

II-II q. 26 a. 8 arg. 2

Praeterea, Ambrosius dicit, in I de Offic., *non minus vos diligo, quos in Evangelio genui, quam si in coniugio suscepissem. Non enim vehementior est natura ad diligendum quam gratia. Plus certe diligere debemus quos perpetuo nobiscum putamus futuros, quam quos in hoc*

jinak spojeni.

Mimo to "důkazem obliby je prokázání skutku", jak praví Řehoř v homilii. Ale některým musíme prokazovati skutky obliby ještě více než pokrevencům, jako ve vojsku se má více poslouchati vůdce než otce. Tedy ti, kteří jsou spojeni krví, nemají se nejvíce milovati.

Avšak proti jest, že v přikázáních desatera je zvláštní nařízení o uctívání rodičů, jak je patrné Ex. 20. Tedy ti, kteří jsou s námi spojeni podle tělesného původu, mají se obzvláště milovati.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, ti, kteří jsou s námi více spojeni, mají býti z lásky více milováni, jak proto, že jsou silněji milováni, tak také, že jsou milováni z více důvodů. Avšak síla obliby je ze spojení milovaného s milujícím. A proto oblibu různých jest měřiti podle různého rázu spojení, aby totiž byl každý více milován v tom, co patří k onomu spojení, podle něhož je milován: A dále se má srovnávati obliba s oblibou podle srovnání spojení se spojením. Tak se tedy musí říci, že přátelství pokrevenců se zakládá na spojení přirozeného původu, avšak přátelství spoluobčanů na společenství občanském a přátelství spoluvojínů na společenství válečném. A proto v tom, co patří k přirozenosti, více máme milovati pokrevence, avšak v tom, co patří k občanským stykům, více máme milovati spoluobčany, a ve válečných více spoluvojíny. Proto i Filosof praví, v IX. Ethic., že "každému se má přidělit vlastní a příhodně. Zdá se pak, že též tak činí: na svatbu totiž zvou příbuzné: uvidí se ovšem též, že rodičům je třeba poskytnouti pokrmu i úcty". A podobné je také u jiných.

Avšak rovnáme-li spojení ke spojení, je známé, že spojení přirozeným původem je prvnější a nehybnější, poněvadž je podle toho, co patří k podstatě, kdežto jiná spojení jsou přibylá a mohou se odstraniti. A proto přátelství pokrevenců je stálejší. Ale jiná přátelství mohou býti větší podle toho, co je vlastní každému přátelství.

K prvnímu se tedy musí říci, že, poněvadž přátelství druhů se uzavírá vlastní volbou v těch, která spadají pod naší volbu, třebas ve skutcích, převažuje tato obliba oblibu pokrevenců, abychom se totiž s nimi více shodovali ve skutcích. Avšak přátelství pokrevenců je stálejší, jakožto jsouc přirodnější, a převládá v těch, která se týkají přirozenosti. Proto jsme jim více povinni v obstarávání nutných.

K druhému se musí říci, že Ambrož mluví o oblibě vzhledem k dobrodiním, která patří ke společenství milosti, totiž o mravním poučení. Neboť v tomto má člověk spíše přispěti duchovním synům, které zrodil duchovně, než synům tělesným, jimž je spíše zavázán opatřiti potřeby tělesně

tantum saeculo. Non ergo consanguinei sunt magis diligendi his qui sunt aliter nobis coniuncti.

II-II q. 26 a. 8 arg. 3

Praeterea, probatio dilectionis est exhibitio operis; ut Gregorius dicit, in homilia. Sed quibusdam magis debemus impendere dilectionis opera quam etiam consanguineis, sicut magis est obediendum in exercitu duci quam patri. Ergo illi qui sunt sanguine iuncti non sunt maxime diligendi.

II-II q. 26 a. 8 s. c.

Sed contra est quod in praeceptis Decalogi specialiter mandatur de honoratione parentum; ut patet Exod. XX. Ergo illi qui sunt nobis coniuncti secundum carnis originem sunt a nobis specialius diligendi.

II-II q. 26 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, illi qui sunt nobis magis coniuncti, sunt ex caritate magis diligendi, tum quia intensius diliguntur; tum etiam quia pluribus rationibus diliguntur. Intensio autem dilectionis est ex coniunctione dilecti ad diligentem. Et ideo diversorum dilectio est mensuranda secundum diversam rationem coniunctionis, ut scilicet unusquisque diligatur magis in eo quod pertinet ad illam coniunctionem secundum quam diligitur. Et ulterius comparanda est dilectio dilectioni secundum comparationem coniunctionis ad coniunctionem. Sic igitur dicendum est quod amicitia consanguineorum fundatur in coniunctione naturalis originis; amicitia autem concivium in communicatione civili; et amicitia commilitantium in communicatione bellica. Et ideo in his quae pertinent ad naturam plus debemus diligere consanguineos; in his autem quae pertinent ad civilem conversationem plus debemus diligere concives; et in bellicis plus commilitones. Unde et philosophus dicit, in IX Ethic., quod *singulis propria et congruentia est attribuendum. Sic autem et facere videntur. Ad nuptias quidem vocant cognatos, videbitur utique et nutrimento parentibus oportere maxime sufficere, et honorem paternum*. Et simile etiam in aliis. Si autem comparemus coniunctionem ad coniunctionem, constat quod coniunctio naturalis originis est prior et immobilior, quia est secundum id quod pertinet ad substantiam; aliae autem coniunctiones sunt supervenientes, et removeri possunt. Et ideo amicitia consanguineorum est stabilior. Sed aliae amicitiae possunt esse potiores secundum illud quod est proprium unicuique amicitiae.

II-II q. 26 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quia amicitia sociorum propria electione contrahitur in his quae sub nostra electione cadunt, puta in agendis, praeponderat haec dilectio dilectioni consanguineorum, ut scilicet magis cum illis consentiamus in agendis. Amicitia tamen consanguineorum est stabilior, utpote naturalior existens, et praevalet in his quae ad naturam spectant. Unde magis eis tenemur in provisione necessariorum.

II-II q. 26 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod Ambrosius loquitur de dilectione quantum ad beneficia quae pertinent ad communicationem gratiae, scilicet de instructione morum. In hac enim magis debet homo subvenire filiis spiritualibus, quos spiritualiter genuit, quam filiis corporalibus, quibus tenetur magis providere in corporalibus subsidiis.

K třetímu se musí říci, že tím, že se ve válce více poslouchá vůdce než otce, se nedokazuje, že otec je méně milován jednoduše, ale že je méně milován z části, totiž podle obliby válečného společenství.

XXVI.9. Zda má člověk milovati z lásky více syna než otce.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že člověk má z lásky milovati více syna než otce. Neboť toho máme více milovati, komu máme více dobře činiti. Ale více máme dobře činiti synům než rodičům; praví totiž Apoštol, II. Kor. 12: "Nemají synové shromažďovati rodičům, ale rodiče synům." Tedy více se mají milovati synové než rodiče.

Mimo to milost zdokonaluje přirozenost. Ale rodičové milují přirozeně více syny, než jsou od nich milováni, jak praví Filosof, v VIII. Ethic. Tedy více máme milovati syny než rodiče.

Mimo to láskou se přitvařuje cit člověka Bohu. Ale Bůh více miluje syny než jest od nich milován. Tedy i my máme více milovati syny než rodiče.

Avšak proti jest, co praví Ambrož: "Nejprve má býti milován Bůh, za druhé rodiče, pak syni, potom domácí."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, stupeň obliby si možno odhadovati ze dvou. Jedním způsobem se strany předmětu. A tak má se více milovati to, co má větší ráz dobra, a co je Bohu podobnější. A takto se má více milovati otec než syn, poněvadž totiž otce milujeme pod pojmem původu, což má ráz dobra vynikajícího a Bohu podobnějšího. Jiným způsobem se počítají stupně obliby se strany samého milujícího. A takto se více miluje to, co je spojenější. A takto se má více milovati syn než otec, jak praví Filosof, v VIII. Ethic. A to nejprve poněvadž rodiče milují syny jako nějakou část sebe, otec však není částí syna. A proto obliba, podle níž otec miluje syna, je podobnější oblibě, kterou někdo miluje sebe. Za druhé, poněvadž rodiče spíše vědí, že někteří jsou jejich syny, než naopak. Za třetí, poněvadž syn je bližší rodičovi, jakožto část jeho, než otec synovi, k němuž má vztah původu. Za čtvrté, poněvadž rodiče milovali déle; neboť otec počíná hned milovati syna, syn však začíná milovati otce až po čase. Avšak obliba čím déle trvá, tím je silnější podle onoho Eccli 9: "Neopouštěj starého přítele, neboť nový mu nebude podobný."

K prvnímu se tedy musí říci, že původu patří podrobení, úcta a čest; účinku však náleží úměrně přijímati vliv původu a jeho péči. A proto rodičům patří od synů více úcta, synům však více jest povinná opatřující péče.

K druhému se musí říci, že otec miluje přirozeně více syna pod dojmem spojení se sebou. Ale pod dojmem

II-II q. 26 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod duci exercitus magis obeditur in bello quam patri, non probatur quod simpliciter pater minus diligatur, sed quod minus diligatur secundum quid, idest secundum dilectionem bellicae communicationis.

9. Litrum magis filium quam patrem.

II-II q. 26 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod homo ex caritate magis debeat diligere filium quam patrem. Illum enim magis debemus diligere cui magis debemus benefacere. Sed magis debemus benefacere filiis quam parentibus, dicit enim apostolus, II ad Cor. XII, *non debent filii thesaurizare parentibus, sed parentes filiis*. Ergo magis sunt diligendi filii quam parentes.

II-II q. 26 a. 9 arg. 2

Praeterea, gratia perficit naturam. Sed naturaliter parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur; ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Ergo magis debemus diligere filios quam parentes.

II-II q. 26 a. 9 arg. 3

Praeterea, per caritatem affectus hominis Deo conformatur. Sed Deus magis diligit filios quam diligatur ab eis. Ergo etiam et nos magis debemus diligere filios quam parentes.

II-II q. 26 a. 9 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, *primo Deus diligendus est, secundo parentes, inde filii, post domestici*.

II-II q. 26 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, gradus dilectionis ex duobus pensari potest. Uno modo, ex parte obiecti. Et secundum hoc id quod habet maiorem rationem boni est magis diligendum, et quod est Deo similius. Et sic pater est magis diligendus quam filius, quia scilicet patrem diligimus sub ratione principii, quod habet rationem eminentioris boni et Deo similioris. Alio modo computantur gradus dilectionis ex parte ipsius diligentis. Et sic magis diligitur quod est coniunctius. Et secundum hoc filius est magis diligendus quam pater; ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Primo quidem, quia parentes diligunt filios ut aliquid sui existentes; pater autem non est aliquid filii; et ideo dilectio secundum quam pater diligit filium similior est dilectioni qua quis diligit seipsum. Secundo, quia parentes magis sciunt aliquos esse suos filios quam e converso. Tertio, quia filius est magis propinquus parenti, utpote pars existens, quam pater filio, ad quem habet habitudinem principii. Quarto, quia parentes diutius amaverunt, nam statim pater incipit diligere filium; filius autem tempore procedente incipit diligere patrem. Dilectio autem quanto est diuturnior, tanto est fortior, secundum illud Eccli. IX, *non derelinquas amicum antiquum, novus enim non erit similis illi*.

II-II q. 26 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod principio debetur subiectio reverentiae et honor, effectui autem proportionaliter competit recipere influentiam principii et provisionem ipsius. Et propter hoc parentibus a filiis magis debetur honor, filiis autem magis debetur cura provisionis.

II-II q. 26 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod pater naturaliter plus diligit vynikajícího dobra syn miluje přirozeně více otce.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Augustin v I. O nauce křesť.: "Bůh nás miluje k našemu užitku a své cti." A proto, poněvadž otec se k nám přirovnává ve smyslu původu, jakož i Bůh, otci vlastně patří, aby mu synové vzdávali úctu; synu pak, aby rodiče opatřovali jeho užitek. Ačkoliv ve chvíli potřeby je syn za přijatá dobrodiní vázán, přispěti nejvíce rodičům.

XXVI.10. Zda má člověk více milovati matku než otce.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že člověk má více milovati matku než otce. Neboť jak praví Filosof v I. O Rození zvířat, "samice dává při rození tělo". Ale člověk nemá duši od otce, ale stvořením od Boha, jak jsme měli v První Části. Tedy člověk má více od matky než od otce. Tedy má více milovati matku než otce.

Mimo to, více milujícího má člověk více milovati. Ale matka miluje syna více než otec, neboť Filosof praví v IX. Ethic., že "matky mají větší lásku k dětem. Neboť rození je matkám těžší a vědí lépe než otcové, že jsou to jejich děti". Tedy matka se má více milovati než otec.

Mimo to, tomu patří větší cit obliby, kdo pro nás více pracoval, podle onoho Řím. posl.: "Pozdravujte Marii, která mezi vámi mnoho pracovala." Ale matka pracuje více při rození a vychování než otec, pročež se praví Eccli. 7: "Nezapomínej na stenání své matky." Tedy člověk má více milovati matku než otce.

Avšak proti jest, co praví Jeronym, K Ezech., že "po Bohu, Otci všech, má se milovati otec", a pak dodává o matce.

Odpovídám: Musí se říci, že co se praví v těchto srovnáváních, má se rozuměti o sobě, aby se totiž rozumělo, že jest otázka o otci, pokud jest otcem, zda se má více milovati než matka, pokud je matkou. Neboť ve všech takových může býti takový rozdíl ctnosti a zloby, že přátelství se zruší nebo zmenší, jak praví Filosof, v VIII. Ethic. A proto, jak praví Ambrož, "dobrým domácím se má dáti přednost před špatnými syny". Ale řečeno o sobě, otec se má více milovati než matka. Neboť otec a matka jsou milováni jako nějaké původy přirozeného pocházení. Avšak otec má vyšší ráz původu než matka, poněvadž otec je původ na způsob činného, kdežto matka více na způsob trpného a hmoty. A proto, řečeno o sobě, otec má býti více milován.

K prvnímu se tedy musí říci, že při plození člověka matka poskytuje beztvarou hmotu těla, utváří se pak tvárnou silou, která jest v semeni otcově Ačkoliv pak taková síla nemůže stvořiti duši rozumovou, přece upravuje tělesnou hmotu k přijetí takového tvaru.

filium secundum rationem coniunctionis ad seipsum. Sed secundum rationem eminentioris boni filius naturaliter plus diligit patrem.

II-II q. 26 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., *Deus diligit nos ad nostram utilitatem et suum honorem*. Et ideo, quia pater comparatur ad nos in habitudine principii, sicut et Deus, ad patrem proprie pertinet ut ei a filiis honor impendatur, ad filium autem ut eius utilitati a parentibus provideatur. Quamvis in articulo necessitatis filius obligatus sit ex beneficiis susceptis, ut parentibus maxime provideat.

10. Utrum magis patrem quam matrem.

II-II q. 26 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod homo magis debeat diligere matrem quam patrem. Ut enim philosophus dicit, in I de Gen. Animal., *femina in generatione dat corpus*. Sed homo non habet animam a patre, sed per creationem a Deo, ut in primo dictum est. Ergo homo plus habet a matre quam a patre. Plus ergo debet diligere matrem quam patrem.

II-II q. 26 a. 10 arg. 2

Praeterea, magis amantem debet homo magis diligere. Sed mater plus diligit filium quam pater, dicit enim philosophus, in IX Ethic., quod *matres magis sunt amatrices filiorum. Laboriosior enim est generatio matrum; et magis sciunt quoniam ipsarum sunt filii quam patres*. Ergo mater est magis diligenda quam pater.

II-II q. 26 a. 10 arg. 3

Praeterea, ei debetur maior dilectionis affectus qui pro nobis amplius laboravit, secundum illud Rom. ult., *salutate Mariam, quae multum laboravit in vobis*. Sed mater plus laborat in generatione et educatione quam pater, unde dicitur Eccli. VII, *gemitum matris tuae ne obliviscaris*. Ergo plus debet homo diligere matrem quam patrem.

II-II q. 26 a. 10 s. c.

Sed contra est quod Hieronymus dicit, super Ezech., quod *post Deum, omnium patrem, diligendus est pater*, et postea addit de matre.

II-II q. 26 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod in istis comparationibus id quod dicitur est intelligendum per se, ut videlicet intelligatur esse quaesitum de patre inquantum est pater, an sit plus diligendus matre inquantum est mater. Potest enim in omnibus huiusmodi tanta esse distantia virtutis et malitiae ut amicitia solvatur vel minuatur; ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Et ideo, ut Ambrosius dicit, *boni domestici sunt malis filiis praeponendi*. Sed per se loquendo, pater magis est amandus quam mater. Amantur enim pater et mater ut principia quaedam naturalis originis. Pater autem habet excellentiorem rationem principii quam mater, quia pater est principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis et materiae. Et ideo, per se loquendo, pater est magis diligendus.

II-II q. 26 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in generatione hominis mater ministrat materiam corporis informem, formatur autem per virtutem formativam quae est in semine patris. Et quamvis huiusmodi virtus non possit creare animam

K druhému se musí říci, že to patří k jinému pojetí obliby, neboť jiný je druh přátelství, kterým máme v oblibě milujícího, a kterým máme v oblibě plodícího. Nyní však mluvíme o přátelství, kterým jsme povinni otci a matce pod pojmem plození.

K třetímu (resp. ad 3; chybí v Mss; takto doplňuje Cajetanus) se musí říci, že větší znamenitost (přednost) původu při účasti převažuje nad větší námahou (úsilím, starostí) při vzniku potomstva; protože účel dobra se více projevuje v předmětu lásky skrze ni samotnou než účel obtížnosti neboli strasti.

XXVI.11. Zda má člověk více milovati manželku než otce a matku.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že člověk má více milovati manželku než otce a matku. Neboť nikdo neopouští nějakou věc než pro věc více milovanou. Ale Gen. 2 se praví, že pro manželku "opustí člověk otce a matku". Tedy více má milovati manželku než otce a matku.

Mimo to Apoštol praví Efes. 5, že "mužové mají milovati manželky jako sebe". Ale člověk má více milovati sebe než rodiče. Tedy má také více milovati manželku než rodiče.

Mimo to, kde je více důvodů obliby, má býti větší obliba.

Ale v přátelství, které je k manželce, je více důvodů obliby, neboť praví Filosof v VIII. Ethic., že "zdá se býti v tomto přátelství užitek i potěšení i důvod ctnosti, jsou-li manželé ctnostní". Tedy větší má býti obliba k manželce než k rodičům.

Avšak proti jest, že "muž má milovati svou manželku jako své tělo", jak se praví Efes. 5. Ale člověk má méně milovati své tělo než bližního, jak bylo řečeno shora. Mezi bližními pak máme nejvíce milovati rodiče. Tedy více máme milovati rodiče než manželku.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, stupeň obliby lze pozorovati i podle rázu dobra i podle spojení s milujícím. Tedy podle rázu dobra, které je předmětem obliby, více se mají milovati rodiče než manželka, poněvadž jsou milováni pod pojmem původu a nějakého vyššího dobra. Avšak podle pojmu spojení více se má milovati manželka, poněvadž manželka je spojena s mužem jakožto jedno tělo, podle onoho Mat. 19: "Proto již nejsou dvě, ale jedno tělo." A proto manželka se miluje silněji, ale rodičům se má vzdávati větší úcta.

K prvnímu se tedy musí říci, že k vůli manželce se neopouští otec a matka ve všem, neboť v některých má člověk více státi při rodičích než při manželce. Ale vzhledem co do sjednocení tělesného spojení a spolubydlení člověk opouští všechny rodiče a lne k manželce.

rationalem, disponit tamen materiam corporalem ad huiusmodi formae susceptionem.

II-II q. 26 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis, alia enim est species amicitiae qua diligimus amantem, et qua diligimus generantem. Nunc autem loquimur de amicitia quae debetur patri et matri secundum generationis rationem.

II-II q. 26 a. 10 ad 3

Ad tertium *(resp. ad 3.: deest in Mss.; sic supplet Cajetanus)* dicendum, quod major excellentia principii in parte praeponderat majori labori matris in generatione; quoniam ratio boni magis attenditur in objecto per se dilectionis, quam ratio difficilis, seu laboris, etc.

11. Utrum uxorem plus quam patrem vel matrem.

II-II q. 26 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod homo plus debeat diligere uxorem quam patrem et matrem. Nullus enim dimittit rem aliquam nisi pro re magis dilecta. Sed Gen. II dicitur quod propter uxorem relinquet homo patrem et matrem. Ergo magis debet diligere uxorem quam patrem vel matrem.

II-II q. 26 a. 11 arg. 2

Praeterea, apostolus dicit, ad Ephes. V, quod *viri debent diligere uxores sicut seipsos*. Sed homo magis debet diligere seipsum quam parentes. Ergo etiam magis debet diligere uxorem quam parentes.

II-II q. 26 a. 11 arg. 3

Praeterea, ubi sunt plures rationes dilectionis, ibi debet esse maior dilectio. Sed in amicitia quae est ad uxorem sunt plures rationes dilectionis, dicit enim philosophus, in VIII Ethic., quod *in hac amicitia videtur esse utile et delectabile et propter virtutem, si virtuosi sint coniuges*. Ergo maior debet esse dilectio ad uxorem quam ad parentes.

II-II q. 26 a. 11 s. c.

Sed contra est quod vir debet diligere uxorem suam sicut carnem suam, ut dicitur ad Ephes. V. Sed corpus suum minus debet homo diligere quam proximum, ut supra dictum est. Inter proximos autem magis debemus diligere parentes. Ergo magis debemus diligere parentes quam uxorem.

II-II q. 26 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, gradus dilectionis attendi potest et secundum rationem boni, et secundum coniunctionem ad diligentem. Secundum igitur rationem boni, quod est obiectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes quam uxores, quia diliguntur sub ratione principii et eminentioris cuiusdam boni. Secundum autem rationem coniunctionis magis diligenda est uxor, quia uxor coniungitur viro ut una caro existens, secundum illud Matth. XIX, *itaque iam non sunt duo, sed una caro*. Et ideo intensius diligitur uxor, sed maior reverentia est parentibus exhibenda.

II-II q. 26 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non quantum ad omnia deseritur pater et mater propter uxorem, in quibusdam enim magis debet homo assistere parentibus quam uxori. Sed quantum ad unionem carnalis copulae et cohabitationis,

K druhému se musí říci, že ze slov Apoštolových se nemá rozuměti, že člověk má milovati manželku stejně jako sebe, ale že obliba, kterou má někdo k sobě, je důvodem obliby, kterou má někdo k manželce se sebou spojené.

K třetímu se musí říci, že také v oteckém přátelství se nacházejí mnohé důvody obliby, a v něčem převažují důvod obliby, která jest vůči manželce, totiž podle rázu dobra; ačkoliv ony převažují podle rázu spojení.

Ke čtvrtému se musí říci, že onomu se také nemá tak rozumět, jako byly "jako" obnášelo rovnost, nýbrž důvod obliby. Neboť člověk miluje svou manželku hlavně z důvodu tělesného spojení.

XXVI.12. Zda člověk má více milovati dobrodince než obdarovaného.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že člověk má více milovati dobrodince než obdarovaného. Poněvadž, jak praví Augustin v knize O katech. nevědom.: "Není větší výzvy k milování, než předcházeti milováním; neboť je příliš tvrdý duch, který, třebaže nechce oblibu věnovati, nechce ji opakovati." Ale dobrodinci nás předcházejí v dobrodiní lásky. Tedy dobrodince máme nejvíce milovati.

Mimo to tím více se má někdo milovati, čím více člověk hřeší, když od jeho obliby ustává, nebo jedná proti ní. Ale tížeji hřeší, kdo nemiluje dobrodince nebo jedná proti němu, než přestane-li milovati toho, komu doposud dobře činil. Tedy více se mají milovati dobrodinci než ti, kterým dobře činíme.

Mimo to mezi všemi, které máme milovati, nejvíce se má milovati Bůh a po něm otec, jak praví Jeronym. Ale tito jsou největší dobrodinci. Tedy dobrodince se má nejvíce milovati.

Avšak proti jest, co praví Filosof v IX. Ethic., že "se zdá, že dobrodinci více milují obdarované než naopak".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak se řeklo nahoře, něco se miluje více dvojmo: jedním způsobem, poněvadž má ráz vyššího dobra; jiným způsobem pro větší spojení. Prvním způsobem má se ovšem více milovati dobrodince, poněvadž má ráz vyššího dobra, ježto jest původ dobra v obdarovaném, jak se řeklo i o otci.

Avšak druhým způsobem milujeme více obdarované, jak dokazuje Filosof v IX. Ethic. čtyřmi důvody. A to nejprve, poněvadž obdarovaný jest jakýmsi dílem dobrodincovým; proto se také o někom říká: "Tento jest jeho stvůra." Avšak je přirozené každému, aby miloval své dílo; jako vidíme, že básníci milují své básně. A proto, že každý miluje své bytí a žití, které se nejvíce projevuje v jeho konání. Za druhé, poněvadž každý přirozeně miluje to, v čem spatřuje své dobro. Má sice i dobrodinec v obdařeném nějaké dobro a

relictis omnibus parentibus, homo adhaeret uxori.

II-II q. 26 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod in verbis apostoli non est intelligendum quod homo debeat diligere uxorem suam aequaliter sibi ipsi, sed quia dilectio quam aliquis habet ad seipsum est ratio dilectionis quam quis habet ad uxorem sibi coniunctam.

II-II q. 26 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam in amicitia paterna inveniuntur multae rationes dilectionis. Et quantum ad aliquid praeponderant rationi dilectionis quae habetur ad uxorem, secundum scilicet rationem boni, quamvis illae praeponderent secundum coniunctionis rationem.

II-II q. 26 a. 11 ad 4

Ad quartum dicendum quod illud etiam non est sic intelligendum quod ly sicut importet aequalitatem, sed rationem dilectionis. Diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnalis coniunctionis.

12. Utrum magis benefactorem quam beneficiatum.

II-II q. 26 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod homo magis debeat diligere benefactorem quam beneficiatum. Quia ut dicit Augustinus, in libro de Catechiz. Rud., *nulla est maior provocatio ad amandum quam praevenire amando, nimis enim durus est animus qui dilectionem, etsi non vult impendere, nolit rependere*. Sed benefactores praeveniunt nos in beneficio caritatis. Ergo benefactores maxime debemus diligere.

II-II q. 26 a. 12 arg. 2

Praeterea, tanto aliquis est magis diligendus quanto gravius homo peccat si ab eius dilectione desistat, vel contra eam agat. Sed gravius peccat qui benefactorem non diligit, vel contra eum agit, quam si diligere desinat eum cui hactenus benefecit. Ergo magis sunt amandi benefactores quam hi quibus benefacimus.

II-II q. 26 a. 12 arg. 3

Praeterea, inter omnia diligenda maxime diligendus est Deus et post eum pater, ut Hieronymus dicit. Sed isti sunt maximi benefactores. Ergo benefactor est maxime diligendus.

II-II q. 26 a. 12 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in IX Ethic., quod *benefactores magis videntur amare beneficiatos quam e converso*.

II-II q. 26 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, aliquid magis diligitur dupliciter, uno quidem modo, quia habet rationem excellentioris boni; alio modo, ratione maioris coniunctionis. Primo quidem igitur modo benefactor est magis diligendus, quia, cum sit principium boni in beneficiato, habet excellentioris boni rationem; sicut et de patre dictum est. Secundo autem modo magis diligimus beneficiatos, ut philosophus probat, in IX Ethic., per quatuor rationes. Primo quidem, quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris, unde consuevit dici de aliquo, iste est factura illius. Naturale autem est cuilibet quod diligat opus suum, sicut videmus quod poetae diligunt poemata sua. Et hoc ideo quia unumquodque diligit suum esse et suum vivere, quod maxime manifestatur in suo

naopak. Ale dobrodinec spatřuje v obdařeném své dobro čestné, a obdarovaný v dobrodinci své dobro užitečné. Avšak o dobru čestném se uvažuje s větším potěšením než o dobru užitečném, jak proto, že déle trvá, neboť užitečnost rychle pomine, a potěšení vzpomínky není jako potěšení z přítomné věci; tak i proto, že o čestných dobrech přemítáme s větším potěšením než o užitcích, které nám přišly od jiných. -- Za třetí, poněvadž, milujícímu náleží jednati, neboť chce a působí dobro milovanému; milovanému však náleží trpěti; a proto vznešenější jest milovati. A proto náleží dobrodinci, aby více miloval. - Za čtvrté, poněvadž je nesnadnější prokazovati dobrodiní, než přijímati. Ta však, v nichž se namáháme, máme ve větší oblibě, co se nám snadno daří, tím jaksi pohrdáme.

K prvnímu se tedy musí říci, že jest na dobrodinci, aby byl obdarovaný vyzýván jej milovati. Avšak dobrodinec miluje obdarovaného ne jako od něho vyzýván, ale od sebe pohnut. Co je však ze sebe, je mocnější než to, co je skrze jiné.

K druhému se musí říci, že láska obdarovaného k dobrodinci je více povinná, pročež protiva má ráz většího hříchu. Ale láska dobrodince k obdarovanému je spíše samovolná, pročež jest ochotnější.

K třetímu se musí říci, že Bůh nás také více miluje, než my milujeme jeho. Rodiče pak více milují ditky, než jsou od nich milováni. Není však třeba, abychom kterékoliv obdarované více milovali než kterékoliv dobrodince. Neboť dobrodincům. od nichž dostáváme největší dobrodiní, totiž Bohu a rodičům, dáváme přednost před těmi, jimž prokazujeme menší dobrodiní.

XXVI.13. Zda řád lásky trvá v otčině.

Při třináctém se postupuje takto: Zdá se, že řád lásky netrvá v otčině. Neboť Augustin praví v knize O pravém nábož.: "Dokonalá láska jest, abychom více milovali větší dobra, a méně menší." Ale v otčině bude dokonalá láska. Tedy více bude někdo milovati lepšího než sebe, nebo více se sebou spojeného.

Mimo to ten je více milován, jemuž chceme větší dobro. Ale každý, jsoucí v otčině, chce větší dobro tomu, kdo má více dobra, jinak by se jeho vůle nesrovnávala ve všem s vůlí Boží. Avšak tam má větší dobro, kdo je lepší. Tedy v otčině bude každý více milovati lepšího. A takto více jiného než sebe sama a cizího než blízkého.

Mimo to celým obsahem obliby v otčině bude Bůh, neboť tehdy se naplní, co se praví I. Kor. 15: "Aby byl Bůh všechno ve všem." Tedy více bude milován, kdo je Bohu bližší. A takto bude někdo více milovati lepšího než sebe sama, a cizího než spojeného.

Avšak proti jest, že přirozenost se slávou neodnímá, ale zdokonaluje. Avšak řád lásky shora položený vychází ze

agere. Secundo, quia unusquisque naturaliter diligit illud in quo inspicit suum bonum. Habet quidem igitur et benefactor in beneficiato aliquod bonum, et e converso, sed benefactor inspicit in beneficiato suum bonum honestum, beneficiatus in benefactore suum bonum utile. Bonum autem honestum delectabilius consideratur quam bonum utile, tum quia est diuturnius, utilitas enim cito transit, et delectatio memoriae non est sicut delectatio rei praesentis; tum etiam quia bona honesta magis cum delectatione recolimus quam utilitates quae nobis ab aliis provenerunt. Tertio, quia ad amantem pertinet agere, vult enim et operatur bonum amato, ad amatum autem pertinet pati. Et ideo excellentioris est amare. Et propter hoc ad benefactorem pertinet ut plus amet. Quarto, quia difficilius est beneficia impendere quam recipere. Ea vero in quibus laboramus magis diligimus; quae vero nobis de facili proveniunt quodammodo contemnimus.

II-II q. 26 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in benefactore est ut beneficiatus provocetur ad ipsum amandum. Benefactor autem diligit beneficiatum non quasi provocatus ab illo, sed ex seipso motus. Quod autem est ex se potius est eo quod est per aliud.

II-II q. 26 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod amor beneficiati ad benefactorem est magis debitus, et ideo contrarium habet rationem maioris peccati. Sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus, et ideo habet maiorem promptitudinem.

II-II q. 26 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deus etiam plus nos diligit quam nos eum diligimus, et parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur. Nec tamen oportet quod quoslibet beneficiatos plus diligamus quibuslibet benefactoribus. Benefactores enim a quibus maxima beneficia recepimus, scilicet Deum et parentes, praeferimus his quibus aliqua minora beneficia impendimus.

13. Utrum ordo caritatis maneat in patria.

II-II q. 26 a. 13 arg. 1

Ad tertiumdecimum sic proceditur. Videtur quod ordo caritatis non remaneat in patria. Dicit enim Augustinus, in libro de vera Relig., *perfecta caritas est ut plus potiora bona, et minus minora diligamus*. Sed in patria erit perfecta caritas. Ergo plus diliget aliquis meliorem quam seipsum vel sibi coniunctum.

II-II q. 26 a. 13 arg. 2

Praeterea, ille magis amatur cui maius bonum volumus. Sed quilibet in patria existens vult maius bonum ei qui plus bonum habet, alioquin voluntas eius non per omnia divinae voluntati conformaretur. Ibi autem plus bonum habet qui melior est. Ergo in patria quilibet magis diliget meliorem. Et ita magis alium quam seipsum, et extraneum quam propinquum.

II-II q. 26 a. 13 arg. 3

Praeterea, tota ratio dilectionis in patria Deus erit, tunc enim implebitur quod dicitur I ad Cor. XV, *ut sit Deus omnia in omnibus*. Ergo magis diligitur qui est Deo propinquior. Et ita aliquis magis diliget meliorem quam seipsum, et extraneum quam coniunctum.

II-II q. 26 a. 13 s. c.

samé přirozenosti. Vše totiž miluje přirozeně více sebe než jiné. Tedy onen řád lásky zůstane v otčině

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné, aby řád lásky zůstal v otčině vzhledem k tomu, že Bůh se má nade všechno milovati. Neboť to jednoduše bude tehdy, až ho bude člověk dokonale požívati. Ale o řádu sebe sama k jiným zdá se, že se musí rozlišovati, poněvadž, jak bylo řečeno shora, stupeň obliby se může rozlišovati buď podle odlišnosti dobra, které někdo jinému přeje, nebo podle napětí obliby. A to prvním způsobem bude více milovati lepší než sebe, méně však méně dobré. Neboť každý blažený pro shodnost lidské vůle s božskou bude chtíti, aby každý měl, co mu patří podle božské spravedlnosti. Tehdy nebude ani doba přijíti zásluhou k větší odměně, jak se nyní přihází, když si může člověk přáti i ctnost i odměnu lepšího, ale tehdy vůle každého ustane na tom, co je božsky určeno. Druhým pak způsobem bude někdo více milovati více sebe než bližního, i lepšího, poněvadž napětí úkonu obliby přichází se strany milujícího podmětu; jak bylo shora řečeno. A na to je také každému dán od Boha dar lásky, aby nejprve zařídil sice svou mysl k Bohu, což patří k oblibě sebe samého, za druhé pak aby chtěl zařízení jiných k Bohu, nebo také aby jednal podle svého způsobu.

Ale co do řádu bližních navzájem bude někdo jednoduše více milovati lepšího podle milování láskou. Neboť celý blažený život pozůstává v zařízení mysli k Bohu. Pročež celý řád obliby blažených bude se zachovávati podle srovnání s Bohem, aby od každého byl totiž více milován a byl pokládán za bližšího ten, který je Bohu bližší. Tehdy totiž přestane opatřování, které je v tomto životě nutné, a jímž je nutné, aby každý více opatřoval v jakékoliv nutnosti se sebou spojenému než cizímu; z toho důvodu ze samé náklonnosti lásky člověk miluje více v tomto životě více se sebou spojeného, jemuž má spíše prokazovati účinek lásky. Nastane pak v otčině, že někdo bude milovati se sebou spojeného více způsoby, neboť neustanou v duši blaženého čestné důvody obliby. Avšak všecky tyto důvody nesrovnatelně předchází důvod obliby, který se béře z blízkosti k Bohu.

K prvnímu se tedy musí říci, že vzhledem ke spojeným se sebou onen důvod se připustí. Ale vůči sobě samému je třeba, aby někdo více miloval sebe než jiné, tím více, čím dokonalejší je láska; poněvadž dokonalost lásky zařizuje člověka dokonale k Bohu, což patří k oblibě sebe samého, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o řádu obliby podle stupně dobra, které chce někdo milovanému.

K třetímu se musí říci, že každému bude Bůh celým obsahem lásky; protože Bůh je celým dobrem člověka; neboť v nemožném případě, kdyby Bůh nebyl dobrem člověka, nebyl by obsahem jeho lásky. A proto v řádu obliby je třeba, aby po Bohu. miloval člověk nejvíce sebe.

Sed contra est quia natura non tollitur per gloriam, sed perficitur. Ordo autem caritatis supra positus ex ipsa natura procedit. Omnia autem naturaliter plus se quam alia amant. Ergo iste ordo caritatis remanebit in patria.

II-II q. 26 a. 13 co.

Respondeo dicendum quod necesse est ordinem caritatis remanere in patria quantum ad hoc quod Deus est super omnia diligendus. Hoc enim simpliciter erit tunc, quando homo perfecte eo fruetur. Sed de ordine sui ipsius ad alios distinguendum videtur. Quia sicut supra dictum est, dilectionis gradus distingui potest vel secundum differentiam boni quod quis alii exoptat; vel secundum intensionem dilectionis. Primo quidem modo plus diliget meliores quam seipsum, minus vero minus bonos. Volet enim quilibet beatus unumquemque habere quod sibi debetur secundum divinam iustitiam, propter perfectam conformitatem voluntatis humanae ad divinam. Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad maius praemium, sicut nunc accidit, quando potest homo melioris et virtutem et praemium desiderare, sed tunc voluntas uniuscuiusque infra hoc sistet quod est determinatum divinitus. Secundo vero modo aliquis plus seipsum diliget quam proximum, etiam meliorem. Quia intensio actus dilectionis provenit ex parte subiecti diligentis, ut supra dictum est. Et ad hoc etiam donum caritatis unicuique confertur a Deo, ut primo quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius; secundario vero ordinem aliorum in Deum velit, vel etiam operetur secundum suum modum. Sed quantum ad ordinem proximorum ad invicem simpliciter quis magis diliget meliorem, secundum caritatis amorem. Tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum. Unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparationem ad Deum, ut scilicet ille magis diligatur et propinquior sibi habeatur ab unoquoque qui est Deo propinquior. Cessabit enim tunc provisio, quae est in praesenti vita necessaria, qua necesse est ut unusquisque magis sibi coniuncto, secundum quamcumque necessitudinem, provideat magis quam alieno; ratione cuius in hac vita ex ipsa inclinatione caritatis homo plus diligit magis sibi coniunctum, cui magis debet impendere caritatis effectum. Continget tamen in patria quod aliquis sibi coniunctum pluribus rationibus diliget, non enim cessabunt ab animo beati honestae dilectionis causae. Tamen omnibus istis rationibus praefertur incomparabiliter ratio dilectionis quae sumitur ex propinquitate ad Deum.

II-II q. 26 a. 13 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quantum ad coniunctos sibi ratio illa concedenda est. Sed quantum ad seipsum oportet quod aliquis plus se quam alios diligat, tanto magis quanto perfectior est caritas, quia perfectio caritatis ordinat hominem perfecte in Deum quod pertinet ad dilectionem sui ipsius, ut dictum est.

II-II q. 26 a. 13 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de ordine dilectionis secundum gradum boni quod aliquis vult amato.

II-II q. 26 a. 13 ad 3

Ad tertium dicendum quod unicuique erit Deus tota ratio diligendi eo quod Deus est totum hominis bonum, dato enim, per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet quod post Deum homo maxime diligat seipsum.

XXVII. O hlavním úkonu lásky, kterým je obliba.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom se má uvažovati o úkonu lásky.

A nejprve o hlavním úkonu lásky, kterým je obliba; za druhé o jiných úkonech nebo účincích následných.

O prvním je osm otázek:

1. Co je více vlastní lásce: býti milován nebo milovati.
2. Zda milovati, pokud je úkonem lásky, je totéž co blahovolnost.
3. Zda Bůh se má milovati sám pro sebe.
4. Zda může býti v tomto životě bezprostředně milován.
5. Zda může býti zcela milován.
6. Zda jeho obliba má míru.
7. Co je lepší, zda milovati přítele nebo milovati nepřítele.
8. Co je lepší, zda milovati Boha nebo bližního.

XXVII.1. Zda lásce je vlastnější býti milován, než milovati.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že lásce je vlastnější býti milován, než milovati. Neboť v lepších se nachází lepší láska. Ale lepší mají býti více milováni. Tedy vlastnější lásce je býti milován.

Mimo to, co se nachází ve více, zdá se, že je shodnější s přirozeností a tedy lepší. Ale, jak praví Filosof v VIII. Ethic. "mnozí chtějí býti spíše milováni než milovati, pročež pochlebování je mnoho". Tedy lepší je býti milován než milovati, a tedy vhodnější lásce.

Mimo to, pro co každé, ono i více. Ale lidé pro to, že jsou milováni, milují. Augustin totiž praví v knize O katechisování nevědomých, že "žádné podněcování k lásce není větší, než předcházeti láskou". Tedy láska pozůstává více v milovanosti než v milování.

Avšak proti jest, co praví Filosof v VIII. Ethic., že "přátelství pozůstává více v milování, než v milovanosti". Ale láska jest jakési přátelství. Tedy láska pozůstává více v milování než v milovanosti.

Odpovídám: Musí se říci, že milovati přísluší lásce, pokud je láskou. Neboť láska, poněvadž je nějaká ctnost, podle své bytnosti má sklon k vlastnímu úkonu. Milovanost však není úkonem lásky toho, který je milován, nýbrž úkonem jeho lásky je milovati, milovanost pak mu patří podle obecného rázu dobra, pokud totiž k jeho dobru jiný je hýbán úkonem lásky. Z toho jest jasné, že lásce více přísluší milovati než býti milován, neboť více přísluší každému, co mu přísluší samo sebou a podstatně, než co mu přísluší skrze jiné. A toho je dvojí známka: první totiž, že přátelé jsou více chváleni proto, že milují, než proto, že jsou milováni; ano, nemilují-li a jsou milováni, kárají se. Druhá, že matky, které nejvíce milují, spíše chtějí milovati než býti milovány; jak praví Filosof v téže knize, že "totiž některé dávají své dítky kojné a milují sice, avšak

27. De caritate quantum ad eius actum principalem qui est dilectio.

Prooemium

II-II q. 27 pr.

Deinde considerandum est de actu caritatis. Et primo, de principali actu caritatis, qui est dilectio; secundo, de aliis actibus vel effectibus consequentibus. Circa primum quaeruntur octo. Primo, quid sit magis proprium caritatis, utrum amari vel amare. Secundo, utrum amare, prout est actus caritatis, sit idem quod benevolentia. Tertio, utrum Deus sit propter seipsum amandus. Quarto, utrum possit in hac vita immediate amari. Quinto, utrum possit amari totaliter. Sexto, utrum eius dilectio habeat modum. Septimo, quid sit melius, utrum diligere amicum vel diligere inimicum. Octavo, quid sit melius, utrum diligere Deum vel diligere proximum.

1. Utrum amare sit magis proprium caritatis quam amari.

II-II q. 27 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caritatis magis sit proprium amari quam amare. Caritas enim in melioribus melior invenitur. Sed meliores debent magis amari. Ergo caritatis magis est proprium amari.

II-II q. 27 a. 1 arg. 2

Praeterea, illud quod in pluribus invenitur videtur esse magis conveniens naturae, et per consequens melius. Sed sicut dicit philosophus, in VIII Ethic., *multi magis volunt amari quam amare, propter quod amatores adulationis sunt multi*. Ergo melius est amari quam amare, et per consequens magis conveniens caritati.

II-II q. 27 a. 1 arg. 3

Praeterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed homines propter hoc quod amantur, amant, dicit enim Augustinus, in libro de Catechiz. Rud., quod *nulla est maior provocatio ad amandum quam praevenire amando*. Ergo caritas magis consistit in amari quam in amare.

II-II q. 27 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in VIII Ethic., quod *magis existit amicitia in amare quam in amari*. Sed caritas est amicitia quaedam. Ergo caritas magis consistit in amare quam in amari.

II-II q. 27 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod amare convenit caritati inquantum est caritas. Caritas enim, cum sit virtus quaedam, secundum suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum. Amari autem non est actus caritatis ipsius qui amatur, sed actus caritatis eius est amare; amari autem competit ei secundum communem rationem boni, prout scilicet ad eius bonum alius per actum caritatis movetur. Unde manifestum est quod caritati magis convenit amare quam amari, magis enim convenit unicuique quod convenit ei per se et substantialiter quam quod convenit ei per aliud. Et huius duplex est signum. Primum quidem, quia amici magis laudantur ex hoc quod amant quam ex hoc quod amantur, quinimmo si non amant et amentur, vituperantur. Secundo, quia matres, quae maxime amant,

nevyhledávají opětování lásky, nenastane-li".

K prvnímu se tedy musí říci, že lepší, protože jsou lepší, jsou více milováni. Ale proto, že je v nich dokonalejší láska, jsou více milující, avšak podle úměrnosti milovaného. Neboť lepší nemiluje to, co je pod ním, méně než je milé, i jako kdo je méně dobrý, nedosáhne milování lepšího, kolik je milý

K druhému se musí říci, že, jak praví tamtéž Filosof, "lidé chtějí býti milováni, pokud chtějí býti ctěni". Jako se totiž někomu vzdává čest jako nějaké osvědčení dobra v tom, který je ctěn, tak i tím, že někdo je milován, ukazuje se, že je v něm nějaké dobro; poněvadž jedině dobro lze milovati. Tak tedy lidé chtějí býti milováni a ctěni pro jiné, totiž pro zjevení dobra, jsoucího v milovaném. Avšak mající lásku chtějí právě milovati, jako by bylo dobrem lásky, jakož i každý úkon ctnosti je dobrem oné ctnosti. Proto k lásce více náleží chtíti milovati než chtíti milovanost.

K třetímu se musí říci, že někteří milují pro milovanost, ne tak, že by milovanost byla cílem toho, že se miluje, ale proto. poněvadž je jakousi cestou, uvádějící k tomu, aby člověk miloval.

XXVII.2. Zda milovati, pokud jest úkonem lásky, je totéž jako blahovolnost.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že milovati, pokud jest úkonem lásky, není nic jiného než blahovolnost. Neboť Filosof praví v II. Rhet., že "milovati je chtíti někomu dobro". Ale to je blahovolnost. Tedy úkon lásky není nic jiného než blahovolnost.

Mimo to, čí je zběhlost, toho jest úkon. Ale zběhlost lásky je v mohoucnosti vůle, jak bylo shora řečeno: Tedy i úkon lásky je úkonem vůle. Ale jest jen směřující k dobru, což je blahovolnost. Tedy úkon lásky není nic jiného než blahovolnost.

Mimo to Filosof stanoví v IX: Ethic. pět náležejících ku přátelství: z těchto první je, že člověk chce příteli dobro; druhé jest, že mu chce, aby byl a žil; třetí jest, že s ním utěšeně spolužije; čtvrté jest, že volí totéž; páté jest; že spolucítí bolest a spolu se raduje. Ale dvě první patří k blahovolnosti. Tedy prvním úkonem lásky je blahovolnost.

Avšak proti jest, co Filosof praví v téže knize, že blahovolnost není ani "přátelství" ani "milování", ale jest "počátkem přátelství". Ale láska je přátelství, jak bylo shora řečeno. Tedy blahovolnost není totéž co obliba, která jest úkonem lásky.

Odpovídám: Musí se říci, že blahovolnost se vlastně říká úkonu vůle, jímž chceme druhému dobro, Avšak tento úkon vůle se rozlišuje od skutku milování jak tím, že je v žádosti smyslové, tak i, že jest v žádosti rozumové, kterou je vůle, plus quaerunt amare quam amari, *quaedam enim*, ut philosophus dicit, in eodem libro, *filios suos dant nutrici, et amant quidem, reamari autem non quaerunt, si non contingat*.

II-II q. 27 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod meliores ex eo quod meliores sunt, sunt magis amabiles. Sed ex eo quod in eis est perfectior caritas, sunt magis amantes, secundum tamen proportionem amati. Non enim melior minus amat id quod infra ipsum est quam amabile sit, sed ille qui est minus bonus non attingit ad amandum meliorem quantum amabilis est.

II-II q. 27 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit ibidem, homines volunt amari inquantum volunt honorari. Sicut enim honor exhibetur alicui ut quoddam testimonium boni in ipso qui honoratur, ita per hoc quod aliquis amatur ostenditur in ipso esse aliquod bonum, quia solum bonum amabile est. Sic igitur amari et honorari quaerunt homines propter aliud, scilicet ad manifestationem boni in amato existentis. Amare autem quaerunt caritatem habentes secundum se, quasi ipsum sit bonum caritatis, sicut et quilibet actus virtutis est bonum virtutis illius. Unde magis pertinet ad caritatem velle amare quam velle amari.

II-II q. 27 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod propter amari aliqui amant, non ita quod amari sit finis eius quod est amare, sed eo quod est via quaedam ad hoc inducens quod homo amet.

2. Utrum amare prout est actus caritatis sit idem quod benevolentia.

II-II q. 27 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amare, secundum quod est actus caritatis, nihil sit aliud quam benevolentia. Dicit enim philosophus, in II Rhet. amare est velle alicui bona. Sed hoc est benevolentia. Ergo nihil aliud est actus caritatis quam benevolentia.

II-II q. 27 a. 2 arg. 2

Praeterea, cuius est habitus, eius est actus. Sed habitus caritatis est in potentia voluntatis, ut supra dictum est. Ergo etiam actus caritatis est actus voluntatis. Sed non nisi in bonum tendens, quod est benevolentia. Ergo actus caritatis nihil est aliud quam benevolentia.

II-II q. 27 a. 2 arg. 3

Praeterea, philosophus, in IX Ethic., ponit quinque ad amicitiam pertinentia, quorum primum est quod homo velit amico bonum; secundum est quod velit ei esse et vivere; tertium est quod ei convivat; quartum est quod eadem eligat; quintum est quod condoleat et congaudeat. Sed prima duo ad benevolentiam pertinent. Ergo primus actus caritatis est benevolentia.

II-II q. 27 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in eodem libro, quod benevolentia neque est amicitia neque est amatio, sed est amicitiae principium. Sed caritas est amicitia, ut supra dictum est. Ergo benevolentia non est idem quod dilectio, quae est caritatis actus.

II-II q. 27 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod benevolentia proprie dicitur actus voluntatis quo alteri bonum volumus. Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore tam secundum

Neboť milování, které je v žádosti smyslové, jest nějaká vášeň, Avšak každá vášeň kloní k svému úkonu s jakousi prudkostí. Vášeň však milování má to, že nepovstává hned, ale po nějakém bedlivém prohlížení věci milované. A proto Filosof, ukazuje v IX. Ethic. rozdíl mezi blahovolností a milováním, které jest vášní, praví, že blahovolnost "nemá rozlišování a žádosti", to jest nějaké prudkosti sklonu, ale z pouhého rozumového úsudku chce člověk někomu dobro. A stejně takové milování jest z jakéhosi návyku. Avšak blahovolnost vzniká mnohdy z nenadání, jak se nám přihází při zápasnících, když zápasí, a chtěli bychom, aby jeden z nich zvítězil.

Ale milování, které jest v žádosti rozumové, také se liší od blahovolnosti, neboť obnáší jakési spojení podle citu milujícího k milovanému, pokud totiž milující pokládá milované jaksi jako spojené se sebou nebo k sobě náležející a takto je hýbán k němu. Ale blahovolnost jest jednoduchý úkon vůle, kterým chceme někomu dobro, a bez předpokladu řečeného spojení citu s ním. Tak tedy v oblibě, pokud jest úkonem lásky, jest sice uzavřena blahovolnost, ale obliba či milování přidává sjednocení citu. A proto Filosof praví tamtéž, že blahovolnost je počátkem přátelství.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof tam vyměřuje milování, neudávaje celý jeho pojem, ale něco patřícího k jeho pojmu, v čem se nejvíce jeví úkon obliby.

K druhému se musí říci, že obliba jest úkon vůle, směřující k dobru, ale s jakýmsi spojením s milovaným, jež ovšem blahovolnost neobnáší.

K třetímu se musí říci, že ta, která tam klade Filosof, potud patří k přátelství, pokud vycházejí z milování, které má někdo sám k sobě, jak se praví tamtéž; že totiž toto všechno činí příteli jako sám sobě. A to patří k řečenému spojení citu.

XXVII.3. Zda Bůh se má milovati z lásky sám pro sebe.

Při třetí se postupuje takto. Zdá se, že Bůh není milován z lásky sám pro sebe, ale pro něco jiného. Neboť Řehoř praví v jedné homilii: "Z těch, které zná duch, učí se milovati neznámá." Avšak neznámými nazývá rozumová a božská, známými však smyslová. Tedy Bůh se má milovati pro jiné.

Mimo to milování sleduje poznání. Ale Bůh se poznává skrze jiné podle onoho Řím. 1: "Neviditelná Boží skrze ta, jež jsou učiněná, rozumem se uvidí." Tedy i pro něco jiného je milován a ne pro sebe.

Mimo to, "naděje rodí lásku", jak se praví v Glosse. Také "bázeň uvádí lásku", jak praví Augustin. Ale naděje očekává dosažení něčeho od Boha; bázeň však utíká před něčím, co může býti od Boha uvaleno. Tedy se zdá, že Bůh má býti milován pro nějaké dobro doufané nebo pro nějaké zlo obávané. Nemá se tedy milovati sám pro sebe.

quod est in appetitu sensitivo, quam etiam secundum quod est in appetitu intellectivo, qui est voluntas. Amor enim qui est in appetitu sensitivo passio quaedam est. Omnis autem passio cum quodam impetu inclinat in suum obiectum. Passio autem amoris hoc habet quod non subito exoritur, sed per aliquam assiduam inspectionem rei amatae. Et ideo philosophus, in IX Ethic., ostendens differentiam inter benevolentiam et amorem qui est passio, dicit quod benevolentia non habet distensionem et appetitum, idest aliquem impetum inclinationis, sed ex solo iudicio rationis homo vult bonum alicui. Similiter etiam talis amor est ex quadam consuetudine, benevolentia autem interdum oritur ex repentino, sicut accidit nobis de pugilibus qui pugnant, quorum alterum vellemus vincere. Sed amor qui est in appetitu intellectivo etiam differt a benevolentia. Importat enim quandam unionem secundum affectus amantis ad amatum, inquantum scilicet amans aestimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis quo volumus alicui bonum, etiam non praesupposita praedicta unione affectus ad ipsum. Sic igitur in dilectione, secundum quod est actus caritatis, includitur quidem benevolentia, sed dilectio sive amor addit unionem affectus. Et propter hoc philosophus dicit ibidem quod benevolentia est principium amicitiae.

II-II q. 27 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus ibi definit amare non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem eius pertinens in quo maxime manifestatur dilectionis actus.

II-II q. 27 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quadam unione ad amatum, quae quidem in benevolentia non importatur.

II-II q. 27 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod intantum illa quae philosophus ibi ponit ad amicitiam pertinent, inquantum proveniunt ex amore quem quis habet ad seipsum, ut ibidem dicitur, ut scilicet haec omnia aliquis erga amicum agat sicut ad seipsum. Quod pertinet ad praedictam unionem affectus.

3. Utrum Deus sit propter seipsum amandus.

II-II q. 27 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex caritate. Dicit enim Gregorius, in quadam homilia, *ex his quae novit animus discit incognita amare*. Vocat autem incognita intelligibilia et divina, cognita autem sensibilia. Ergo Deus est propter alia diligendus.

II-II q. 27 a. 3 arg. 2

Praeterea, amor sequitur cognitionem. Sed Deus per aliud cognoscitur, secundum illud Rom. I. *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*. Ergo etiam propter aliud amatur, et non propter se.

II-II q. 27 a. 3 arg. 3

Praeterea, spes generat caritatem, ut dicitur in Glossa Matth. I. *Timor etiam caritatem introducit*; ut Augustinus dicit, super Prim. Canonic. Ioan. Sed spes expectat aliquid adipisci a Deo, timor autem refugit aliquid quod a Deo infligi potest. Ergo videtur quod Deus propter aliquod bonum speratum, vel propter aliquod malum timendum sit

Avšak proti jest, že, jak praví Augustin v I. O učení Křest., "požívati jest na někom lpěti pro něho samého". Ale "Boha se má požívati", jak se praví v téže knize. Tedy Bůh má býti milován sám pro sebe.

Odpovídám: Musí se říci, že ly "pro" obnáší vztah nějaké příčiny. Avšak čtverý jest rod příčiny, totiž účelná, tvarová, účinná a látková, na niž se uvádí také látkové uzpůsobení, které není příčinou jednoduše, ale z části. A podle těchto čtyř rodů příčin se něco nazývá pro jiné milovaným. A to podle rodu příčiny účelné, jako milujeme lék pro zdraví; pak podle rodu příčiny tvarové, jako milujeme člověka pro ctnost, poněvadž totiž ctností je tvarově dobrý a tedy milý; pak podle příčiny účinné, jako milujeme některé, pokud jsou syny takového otce; pak podle uzpůsobení, které se uvádí na rod příčiny látkové, praví se, že milujeme něco pro to, co nás uzpůsobilo k jeho oblibě, třebas pro nějaká přijatá dobrodiní, ačkoliv, když jsme již začali milovati, nemilujeme přítele pro ona dobrodiní, ale pro jeho ctnost. Tedy prvními třemi způsoby nemilujeme Boha pro něco jiného, ale pro něho samého. Neboť není zařízen k jinému jako k cíli, ale sám je posledním cílem všech; ani není utvářen něčím jiným k tomu, aby byl dobrý, ale jeho podstata je jeho dobrota, podle jejíhož vzoru vše je dobré; ani zase nemá dobrotu od jiného, ale od něho vše ostatní. Ale čtvrtým způsobem může býti milován pro jiné, poněvadž totiž některými jinými jsme uzpůsobováni k tomu, abychom prospívali v Boží oblibě, třebas dobrodiními od něho přijatými nebo doufanými odměnami nebo i tresty, kterým se chceme skrze něho vyhnouti.

K prvnímu se tedy musí říci, že "z těch, které duch zná, učí se milovati nepoznaná", ne že poznaná jsou důvodem lásky oněch nepoznaných na způsob příčiny tvarové nebo účelné nebo účinné, ale poněvadž se tím člověk uzpůsobuje k milování nepoznaných.

K druhému se musí říci, že poznání Boha se sice získává skrze jiná, ale když jest již poznán, nepoznává se skrze jiná, ale sám skrze sebe, podle onoho Jan. 4: "Již nevěříme pro tvou řeč, neboť sami jsme slyšeli a víme, že tento jest vpravdě Spasitel světa."

K třetímu se musí říci, že naděje a bázeň vedou k lásce na způsob jakéhosi uzpůsobení, jak je patrné ze shora řečeného.

XXVII.4. Zda Bůh může býti v tomto životě bezprostředně milován.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh v tomto životě nemůže býti bezprostředně milován. Neboť "nepoznaná nemožno milovati", jak praví Augustin. Ale nepoznáváme v tomto životě bezprostředně, poněvadž "vidíme teď skrze zrcadlo v záhadě", jak se praví I. Kor. 13. Tedy ho ani bezprostředně nemilujeme.

amandus. Non ergo est amandus propter seipsum.

II-II q. 27 a. 3 s. c.

Sed contra est quod, sicut Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., *frui est amore inhaerere alicui propter seipsum*. Sed Deo fruendum est, ut in eodem libro dicitur. Ergo Deus diligendus est propter seipsum.

II-II q. 27 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ly propter importat habitudinem alicuius causae. Est autem quadruplex genus causae, scilicet finalis, formalis, efficiens et materialis, ad quam reducitur etiam materialis dispositio, quae non est causa simpliciter, sed secundum quid. Et secundum haec quatuor genera causarum dicitur aliquid propter alterum diligendum. Secundum quidem genus causae finalis, sicut diligimus medicinam propter sanitatem. Secundum autem genus causae formalis, sicut diligimus hominem propter virtutem, quia scilicet virtute formaliter est bonus, et per consequens diligibilis. Secundum autem causam efficientem, sicut diligimus aliquos inquantum sunt filii talis patris. Secundum autem dispositionem, quae reducitur ad genus causae materialis, dicimur aliquid diligere propter id quod nos disposuit ad eius dilectionem, puta propter aliqua beneficia suscepta, quamvis postquam iam amare incipimus, non propter illa beneficia amemus amicum, sed propter eius virtutem. Primis igitur tribus modis Deum non diligimus propter aliud, sed propter seipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem, sed ipse est finis ultimus omnium. Neque etiam informatur aliquo alio ad hoc quod sit bonus, sed eius substantia est eius bonitas, secundum quam exemplariter omnia bona sunt. Neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis. Sed quarto modo potest diligi propter aliud, quia scilicet ex aliquibus aliis disponimur ad hoc quod in Dei dilectione proficiamus, puta per beneficia ab eo suscepta, vel etiam per praemia sperata, vel per poenas quas per ipsum vitare intendimus.

II-II q. 27 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex his quae animus novit discit incognita amare, non quod cognita sint ratio diligendi ipsa incognita per modum causae formalis vel finalis vel efficientis, sed quia per hoc homo disponitur ad amandum incognita.

II-II q. 27 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod cognitio Dei acquiritur quidem per alia, sed postquam iam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum; secundum illud Ioan. IV. *Iam non propter tuam loquelam credimus, ipsi enim vidimus, et scimus quia hic est vere salvator mundi*.

II-II q. 27 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod spes et timor ducunt ad caritatem per modum dispositionis cuiusdam, ut ex supradictis patet.

4. Utrum possit in hac vita immediate amari.

II-II q. 27 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus in hac vita non possit immediate amari. Incognita enim amari non possunt; ut Augustinus dicit, X de Trin. Sed Deum non cognoscimus immediate in hac vita, quia *videmus nunc per speculum in aenigmate*, ut dicitur I ad Cor. XIII. Ergo neque etiam eum immediate amamus.

Mimo to, kdo nemůže, co jest menší, nemůže, co je větší. Ale větší je milovati Boha než ho poznávati, neboť "kdo lne k Bohu" skrze milování "jest s ním jeden duch", jak se praví I. Kor. 6. Ale člověk nemůže Boha bezprostředně poznávati. Tedy tím méně milovati.

Mimo to člověk se od Boha odděluje hříchem, podle onoho Isai. 59: "Vaše hříchy rozdělily mezi vámi a vaším Bohem." Ale hřích je spíše ve vůli než v rozumu. Tedy méně může člověk Boha bezprostředně milovati než Boha bezprostředně poznávati.

Avšak proti jest, že poznání Boha, poněvadž je zprostředkované, nazývá se záhadovým a přestane v otčině, jak je patrné v I. Kor. 13. Ale láska cesty nepřestane, jak se praví tamtéž. Tedy láska cesty tkví bezprostředně v Bohu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, úkon poznávací schopnosti dokonává se tím, že poznané jest v poznávajícím, avšak úkon žádostivé schopnosti dokonává se tím, že žádost se kloní k věci samé. A proto je třeba, aby pohyb žádostivé schopnosti byl k věcem podle stavu věcí samých, avšak úkon poznávací schopnosti jest podle způsobu poznávajícího. Než sám řád věcí je sám o sobě takový, že Bůh je sám sebou poznatelný a milý, jakožto bytostně jsoucí pravda a dobrota, skrze niž se poznávají a milují jiná. Ale pro nás, poněvadž naše poznání má původ od smyslu, dříve jsou poznatelná; která jsou smyslu bližší a poslední konec poznání je u toho, co jest od smyslu nejvíce vzdálené.

Podle toho se tedy musí říci, že obliba, která jest úkonem žádostivé síly, také ve stavu cesty tíhne nejprve k Bohu a z něho plyne k jiným. A podle toho láska miluje Boha bezprostředně, jiná pak prostřednictvím Boha. V poznání však je naopak, že totiž Boha poznáváme skrze jiná, jako příčinu skrze účinky nebo na způsob přesahujícího nebo záporu, jak jest patrné z Diviše, v Knize o Bož. Jménech.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoliv nepoznaná nemožno milovati, přece není třeba, aby byl týž řád poznání a obliby, neboť obliba jest zakončení poznání. A proto kde přestává poznání, totiž ve věci samé, která se poznává skrze jinou, tam může hned začíti obliba.

K druhému se musí říci, že, poněvadž obliba Boha je něco většího než poznávání jeho, zvláště podle stavu cesty proto ji předpokládá; a poněvadž poznání nespočine ve věcech stvořených, ale skrze ně spěje k něčemu jinému, v tom začíná obliba, a přes ně plyne na jiná na způsob jakéhosi kroužení, když poznání, začínajíc od tvorů, tíhne k Bohu, a obliba začínajíc od Boha, jako posledního cíle, plyne na tvory.

K třetímu se musí říci, že láskou se odnímá odvrácení od Boha, které jest skrze hřích, ne však pouhým poznáním; a proto láska je to, jež miláváním bezprostředně spojuje duši s Bohem poutem duchovního sjednocení.

II-II q. 27 a. 4 arg. 2

Praeterea, qui non potest quod minus est non potest quod maius est. Sed maius est amare Deum quam cognoscere ipsum, qui enim adhaeret Deo per amorem unus spiritus cum illo fit, ut dicitur I ad Cor. VI. Sed homo non potest Deum cognoscere immediate. Ergo multo minus amare.

II-II q. 27 a. 4 arg. 3

Praeterea, homo a Deo disiungitur per peccatum, secundum illud Isaiae LIX, *peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum*. Sed peccatum magis est in voluntate quam in intellectu. Ergo minus potest homo Deum diligere immediate quam immediate eum cognoscere.

II-II q. 27 a. 4 s. c.

Sed contra est quod cognitio Dei, quia est mediata, dicitur aenigmatica, et evacuatur in patria, ut patet I ad Cor. XIII. Sed caritas non evacuatur, ut dicitur I ad Cor. XIII. Ergo caritas viae immediate Deo adhaeret.

II-II q. 27 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, actus cognitivae virtutis perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente, actus autem virtutis appetitivae perficitur per hoc quod appetitus inclinatur in rem ipsam. Et ideo oportet quod motus appetitivae virtutis sit in res secundum conditionem ipsarum rerum, actus autem cognitivae virtutis est secundum modum cognoscentis. Est autem ipse ordo rerum talis secundum se quod Deus est propter seipsum cognoscibilis et diligibilis, utpote essentialiter existens ipsa veritas et bonitas, per quam alia et cognoscuntur et amantur. Sed quoad nos, quia nostra cognitio a sensu ortum habet, prius sunt cognoscibilia quae sunt sensui propinquiora; et ultimus terminus cognitionis est in eo quod est maxime a sensu remotum. Secundum hoc ergo dicendum est quod dilectio, quae est appetitivae virtutis actus, etiam in statu viae tendit in Deum primo, et ex ipso derivatur ad alia, et secundum hoc caritas Deum immediate diligit, alia vero mediante Deo. In cognitione vero est e converso, quia scilicet per alia Deum cognoscimus, sicut causam per effectus, vel per modum eminentiae aut negationis ut patet per Dionysium, in libro de Div. Nom.

II-II q. 27 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quamvis incognita amari non possint, tamen non oportet quod sit idem ordo cognitionis et dilectionis. Nam dilectio est cognitionis terminus. Et ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re quae per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest.

II-II q. 27 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod quia dilectio Dei est maius aliquid quam eius cognitio, maxime secundum statum viae, ideo praesupponit ipsam. Et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit, et per hoc ad alia derivatur, per modum cuiusdam circulationis, dum cognitio, a creaturis incipiens, tendit in Deum; et dilectio, a Deo incipiens sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur.

II-II q. 27 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod per caritatem tollitur aversio a Deo quae est per peccatum; non autem per solam cognitionem. Et ideo caritas est quae, diligendo, animam immediate Deo coniungit spiritualis vinculo unionis.

XXVII.5. Zda Bůh může býti zcela milován.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nemůže býti zcela milován. Neboť milování následuje poznání. Ale Boha nemůžeme zcela poznati, poněvadž by to bylo jej vystihnouti. Tedy nemůže býti od nás zcela milován.

Mimo to milování jest nějaké spojení, jak jest patrné z Diviše, ve IV. knize o Bož. Jménech. Ale srdce člověka se nemůže zcela spojiti s Bohem, poněvadž "Bůh je větší než naše srdce", jak se praví I. Jan. 3. Tedy Boha nemožno zcela milovati.

Mimo to Bůh se miluje zcela. Je-li tedy milován zcela od někoho jiného, někdo jiný miluje Boha tolik, kolik on sebe miluje. Tedy Bůh nemůže býti zcela milován od nějakého tvora.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 6: "Budeš milovati Pána Boha svého z celého srdce svého."

Odpovídám: Musí se říci, že, poněvadž se láska rozumí jako prostředek mezi milujícím a milovaným, když je otázka, zda možno Boha zcela milovati, může se rozuměti trojmo: jedním způsobem, aby způsob celosti se vztahoval k věci milované; a tak se má Bůh zcela milovati, poněvadž co patří Bohu, celé má člověk. milovati. Jiným způsobem možno rozuměti tak, že celost se vztahuje k milujícímu; a tak se má také Bůh zcela milovati, poněvadž člověk má milovati Boha z celé své možnosti, a cokoliv má, k milování Boha má zařídíti podle onoho Deut. 6: "Budeš milovati Pána Boha svého z celého srdce svého." Třetím způsobem možno rozuměti ve srovnání milujícího s věcí milovanou, aby totiž způsob milujícího se rovnal. způsobu věci milované. A toto nemůže býti; ježto totiž každé je potud milé, pokud je dobré, Bůh, jehož dobrota jest nekonečná, je nekonečně milý. Avšak žádný tvor nemůže Boha nekonečně milovati, poněvadž každá ctnost tvorova, ať přirozená či vlitá, je konečná.

A z toho je patrná odpověď na námitky, neboť první tři platí podle tohoto třetího smyslu, poslední však důvod platí v druhém smyslu.

XXVII.6. Zda má býti v božské oblibě nějaká míra.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že v božské oblibě má býti nějaká míra. Neboť ráz dobrého pozůstává v míře, druhu a řádu, jak jest patrné z Augustina. Ale obliba Boha jest nejlepším v člověku, podle onoho ke Kolos. 3: "Nade vše mějte lásku." Tedy božská obliba musí míti míru.

Mimo to Augustin praví: "Řekni mi, prosím tě, jaká jest míra obliby. Neboť se obávám, abych neplanul touhou a láskou Pána mého více nebo méně, než jest třeba." Avšak nadarmo by hledal míru, kdyby nebyla nějaká míra božské obliby. Tedy jest nějaká míra božské obliby.

Mimo to, jak praví Augustin, IV. Ke Gen. Slov.: "Míra jest,

5. Utrum possit axnari totaliter.

II-II q. 27 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit totaliter amari. Amor enim sequitur cognitionem. Sed Deus non potest totaliter a nobis cognosci, quia hoc esset eum comprehendere. Ergo non potest a nobis totaliter amari.

II-II q. 27 a. 5 arg. 2

Praeterea, amor est unio quaedam, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Sed cor hominis non potest ad Deum uniri totaliter, quia Deus est maior corde nostro, ut dicitur I Ioan. III. Ergo Deus non potest totaliter amari.

II-II q. 27 a. 5 arg. 3

Praeterea, Deus seipsum totaliter amat. Si igitur ab aliquo alio totaliter amatur, aliquis alius diligit Deum tantum quantum ipse se diligit. Hoc autem est inconveniens. Ergo Deus non potest totaliter diligi ab aliqua creatura.

II-II q. 27 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. VI, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*.

II-II q. 27 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, cum dilectio intelligatur quasi medium inter amantem et amatum, cum quaeritur an Deus possit totaliter diligi, tripliciter potest intelligi. Uno modo, ut modus totalitatis referatur ad rem dilectam. Et sic Deus est totaliter diligendus, quia totum quod ad Deum pertinet homo diligere debet. Alio modo potest intelligi ita quod totalitas referatur ad diligentem. Et sic etiam Deus totaliter diligi debet, quia ex toto posse suo debet homo diligere Deum, et quidquid habet ad Dei amorem ordinare, secundum illud Deut. VI, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*. Tertio modo potest intelligi secundum comparationem diligentis ad rem dilectam, ut scilicet modus diligentis adaequet modum rei dilectae. Et hoc non potest esse. Cum enim unumquodque intantum diligibile sit inquantum est bonum, Deus, cuius bonitas est infinita, est infinite diligibilis, nulla autem creatura potest Deum infinite diligere, quia omnis virtus creaturae, sive naturalis sive infusa, est finita.

II-II q. 27 a. 5 ad 1

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae tres obiectiones procedunt secundum hunc tertium sensum, ultima autem ratio procedit in sensu secundo.

6. Utrum eius dilectio habeat modum.

II-II q. 27 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod divinae dilectionis sit aliquis modus habendus. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine, ut patet per Augustinum, in libro de Nat. boni. Sed dilectio Dei est optimum in homine, secundum illud ad Coloss. III, *super omnia caritatem habete*. Ergo dilectio Dei debet modum habere.

II-II q. 27 a. 6 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Morib. Eccles., *dic mihi, quaeso te, quis sit diligendi modus. Vereor enim ne plus minusve quam oportet inflammer desiderio et amore domini mei* frustra autem quaereret modum nisi esset aliquis divinae dilectionis modus. Ergo est aliquis modus divinae dilectionis.

II-II q. 27 a. 6 arg. 3

kterou každému stanoví vlastní měřítko." Ale měřítkem lidské vůle, jakož i vnější činnosti, jest rozum. Tedy jako ve vnějším účinku lásky třeba míti míru rozumem stanovenou, podle onoho Řím. 12: "rozumná vaše služba", tak i vnitřní obliba Boha musí míti míru.

Avšak proti jest, co praví Bernard, v knize O milování Boha, že "příčinou obliby Boha jest Bůh; mírou, bez míry milovati".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak jest patrné z uvedené autority Augustinovy, míra obnáší jakési určení rozměru. Avšak toto určení se nachází i v měřítku i v měřeném, avšak jinak a jinak; neboť v měřítku se nachází bytostně, poněvadž měřítko o sobě jest určující a upravující jiná. Avšak v měřených se nachází z části, totiž pokud dosahují měřítka. A proto v měřítku nelze mysliti nic neupraveného, ale věc měřená jest neupravená, nedostihne-li míry, buď že nedosahuje nebo přesahuje. '

Avšak ve všech žádoucích a konaných měřítkem je cíl, poněvadž vlastní ráz těch, která žádáme a konáme, třeba bráti z cíle, jak jest patrné z Filosofa v I. Polit. A proto cíl o sobě má míru, ale ta, která jsou k cíli, mají míru tím, že jsou přiměřená cíli. A proto, jak praví Filosof v I. Polit.: "žádost cíle ve všech uměních jest bez konce a meze". Avšak ta, která jsou k cíli, mají nějaké meze, neboť lékař neklade mezí zdraví, ale činí je dokonalým, jak může; ale léku klade meze; neboť nedává tolik léku, kolik může, ale úměrně k zdraví; kdyby pak lék přesahoval nebo nedosahoval té úměrnosti, byl by nepřiměřený. Avšak cíl všech lidských činů a citů jest obliba Boha, jíž nejvíce dosahujeme posledního cíle, jak bylo shora řečeno. A proto v oblibě Boha nelze připustiti míru, jako ve věci měřené, že by se v ní bralo více a méně; ale jako se nachází míra v měřítku, v němž nemůže býti příliš, ale čím více se dosahuje pravidla, tím lépe jest, tak i čím více se miluje Bůh, tím je obliba lepší.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co jest o sobě, jest více než to, co je skrze jiné. A proto dobrota měřítka, které má míru o sobě, jest více než dobrota měřeného, která má míru skrze jiné. A takto i láska, která má míru jako měřítko, vyniká nad ostatní ctnosti, které mají míru jako měřené.

K druhému se musí říci, že, jak připojuje Augustin tamtéž, "míra milování Boha jest, aby byl milován z celého srdce", to jest, aby byl milován, jak může býti milován. A to patří k míře, která náleží měřítku,

K třetímu se musí říci, že onen cit, jehož předmět podléhá soudu rozumu, má býti měřen rozumem. Ale předmět božské obliby, kterým jest Bůh, přesahuje soud rozumu a proto se neměří rozumem, ale přesahuje rozum. A není podobně při vnitřním úkonu lásky a vnějších úkonech. Neboť vnitřní úkon lásky má ráz cíle, poněvadž poslední

Praeterea, sicut Augustinus dicit, IV super Gen. ad Litt., *modus est quem unicuique propria mensura praefigit*. Sed mensura voluntatis humanae, sicut et actionis exterioris, est ratio. Ergo sicut in exteriori effectu caritatis oportet habere modum a ratione praestitum, secundum illud Rom. XII, *rationabile obsequium vestrum*; ita etiam ipsa interior dilectio Dei debet modum habere.

II-II q. 27 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Bernardus dicit, in libro de diligendo Deum, *quod causa diligendi Deum Deus est; modus, sine modo diligere*.

II-II q. 27 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut patet ex inducta auctoritate Augustini, modus importat quandam mensurae determinationem. Haec autem determinatio invenitur et in mensura et in mensurato, aliter tamen et aliter. In mensura enim invenitur essentialiter, quia mensura secundum seipsam est determinativa et modificativa aliorum, in mensuratis autem invenitur mensura secundum aliud, idest inquantum attingunt mensuram. Et ideo in mensura nihil potest accipi immodificatum, sed res mensurata est immodificata nisi mensuram attingat, sive deficiat sive excedat. In omnibus autem appetibilibus et agibilibus mensura est finis, quia eorum quae appetimus et agimus oportet propriam rationem ex fine accipere, ut patet per philosophum, in II Physic. Et ideo finis secundum seipsum habet modum, ea vero quae sunt ad finem habent modum ex eo quod sunt fini proportionata. Et ideo, sicut philosophus dicit, in I Polit., *appetitus finis in omnibus artibus est absque fine et termino, eorum autem quae sunt ad finem est aliquis terminus*. Non enim medicus imponit aliquem terminum sanitati, sed facit eam perfectam quantumcumque potest, sed medicinae imponit terminum; non enim dat tantum de medicina quantum potest, sed secundum proportionem ad sanitatem; quam quidem proportionem si medicina excederet, vel ab ea deficeret, esset immoderata. Finis autem omnium actionum humanarum et affectionum est Dei dilectio, per quam maxime attingimus ultimum finem, ut supra dictum est. Et ideo in dilectione Dei non potest accipi modus sicut in re mensurata, ut sit in ea accipere plus et minus, sed sicut invenitur modus in mensura, in qua non potest esse excessus, sed quanto plus attingitur regula, tanto melius est. Et ita quanto plus Deus diligitur, tanto est dilectio melior.

II-II q. 27 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud quod est per se potius est eo quod est per aliud. Et ideo bonitas mensurae, quae per se habet modum, potior est quam bonitas mensurati, quod habet modum per aliud. Et sic etiam caritas, quae habet modum sicut mensura, praeeminet aliis virtutibus, quae habent modum sicut mensuratae.

II-II q. 27 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibidem subiungit quod modus diligendi Deum est ut ex toto corde diligatur, idest ut diligatur quantumcumque potest diligi. Et hoc pertinet ad modum qui convenit mensurae.

II-II q. 27 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod affectio illa cuius obiectum subiacet iudicio rationis, est ratione mensuranda. Sed obiectum divinae dilectionis, quod est Deus, excedit iudicium rationis. Et ideo non mensuratur ratione, sed rationem excedit. Nec est simile de interiori actu caritatis et

dobro člověka pozůstává v tom, že duše přilne k Bohu podle onoho Žalm. 72: "Lnouti k Bohu jest mně dobré." Avšak vnější úkony jsou jako k cíli a proto se mají měřiti i podle lásky i podle rozumu.

XXVII.7. Zda jest záslužnější milovati nepřítele než přítele.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že jest záslužnější milovati nepřítele než přítele. Neboť se praví, Mt. 5: "Milujete-li ty, kteří vás milují, jakou odměnu budete míti?" Tedy milovati přítele nezasluhuje si odměny. Ale milovati nepřítele zasluhuje si odměny, jak se ukazuje tamtéž. Tedy jest záslužnější milovati nepřátele než přátele.

Mimo to, tím jest něco záslužnější, z čím větší lásky vychází. Ale milovati nepřítele jest "dokonalých synů Božích", jak praví Augustin v Enchirid. Avšak milovati přítele jest také lásky nedokonalé. Tedy jest záslužnější milovati nepřítele než přítele.

Mimo to, kde jest větší úsilí o dobro, tam se zdá býti větší zásluha, poněvadž "každý dostane vlastní odměnu podle své práce", jak se praví I. Kor. 3. Ale člověk potřebuje většího úsilí k tomu, aby miloval nepřítele, než k tomu, aby miloval přítele, poněvadž jest nesnadnější. Tedy zdá se, že milovati nepřítele jest záslužnější než milovati přítele.

Avšak proti jest, že to, co jest lepší, je záslužnější. Ale lepší jest milovati přítele, poněvadž lepší jest milovati lepšího; avšak přítel, který miluje, jest lepší než nepřítel, který nenávidí. Tedy milovati přítele jest záslužnější než milovati nepřítele.

Odpovídám: Musí se říci, že důvodem milování bližního 7 lásky jest Bůh, jak bylo shora řečeno. Tedy, hledá-li se, co jest lepší nebo záslužnější, zda milovati přítele či nepřítele, ony lásky možno srovnávati dvojím způsobem. Jedním způsobem se strany bližního, který jest milován, jiným způsobem se strany důvodu, pro který jest milován.

Prvním pak způsobem obliba přítele předčí oblibu nepřítele, poněvadž přítel jest i lepší i více spojený a proto jest vhodnější látkou k milování. A proto úkon obliby, přecházející na tuto látku, jest lepší, pročež i jeho protilehlé jest horší; neboť horší jest nenáviděti přítele než nepřítele. Druhým však způsobem předčí obliba nepřítele pro dvojí. A to nejprve, poněvadž důvod obliby přítele může býti jiný než Bůh, ale důvodem obliby nepřítele jest jedině Bůh. Za druhé, poněvadž v předpokladu, že oba jsou milováni pro Boha, silnější se ukazuje obliba Boha, která rozšiřuje srdce člověka ke vzdálenějším, totiž až k oblibě nepřátel; jako síla ohně se ukazuje tím větší, na čím vzdálenější rozlévá své teplo. Tedy božská obliba se ukazuje tím silnější, čím nesnadnější pro ni plníme; jakož i síla ohně jest tím větší, čím méně spalnou látku může spáliti. Ale jako týž oheň působí mocněji na bližší než na vzdálenější, tak i láska miluje vroucněji spojené než vzdálené. A v tom obliba přátel o sobě vzatá jest vroucnější a lepší než obliba nepřátel.

exterioribus actibus. Nam interior actus caritatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhaereat, secundum illud Psalm., *mihi adhaerere Deo bonum est*. Exteriores autem actus sunt sicut ad finem. Et ideo sunt commensurandi et secundum caritatem et secundum rationem.

7. Utrum diligere amicum sit melius quamdilig ere inimicum.

II-II q. 27 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod magis meritorium sit diligere inimicum quam amicum. Dicitur enim Matth. V, *si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Diligere ergo amicum non meretur mercedem. Sed diligere inimicum meretur mercedem, ut ibidem ostenditur. Ergo magis est meritorium diligere inimicos quam diligere amicos.

II-II q. 27 a. 7 arg. 2

Praeterea, tanto aliquid est magis meritorium quanto ex maiori caritate procedit. Sed diligere inimicum est perfectorum filiorum Dei, ut Augustinus dicit, in Enchirid., diligere autem amicum est etiam caritatis imperfectae. Ergo maioris meriti est diligere inimicum quam diligere amicum.

II-II q. 27 a. 7 arg. 3

Praeterea, ubi est maior conatus ad bonum, ibi videtur esse maius meritum, *quia unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*, ut dicitur I Cor. III. Sed maiori conatu indiget homo ad hoc quod diligat inimicum quam ad hoc quod diligat amicum, quia difficilius est. Ergo videtur quod diligere inimicum sit magis meritorium quam diligere amicum.

II-II q. 27 a. 7 s. c.

Sed contra est quia illud quod est melius est magis meritorium. Sed melius est diligere amicum, quia melius est diligere meliorem; amicus autem, qui amat, est melior quam inimicus, qui odit. Ergo diligere amicum est magis meritorium quam diligere inimicum.

II-II q. 27 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod ratio diligendi proximum ex caritate Deus est, sicut supra dictum est. Cum ergo quaeritur quid sit melius, vel magis meritorium, utrum diligere amicum vel inimicum, dupliciter istae dilectiones comparari possunt, uno modo, ex parte proximi qui diligitur; alio modo, ex parte rationis propter quam diligitur. Primo quidem modo dilectio amici praeeminet dilectioni inimici. Quia amicus et melior est et magis coniunctus; unde est materia magis conveniens dilectioni; et propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens melior est. Unde et eius oppositum est deterius, peius enim est odire amicum quam inimicum. Secundo autem modo dilectio inimici praeeminet, propter duo. Primo quidem, quia dilectionis amici potest esse alia ratio quam Deus, sed dilectionis inimici solus Deus est ratio. Secundo quia, supposito quod uterque propter Deum diligatur, fortior ostenditur esse Dei dilectio quae animum hominis ad remotiora extendit, scilicet usque ad dilectionem inimicorum, sicut virtus ignis tanto ostenditur esse fortior quanto ad remotiora diffundit suum calorem. Tanto etiam ostenditur divina dilectio esse fortior quanto propter ipsam difficiliora implemus, sicut et virtus ignis tanto est fortior quanto comburere potest materiam minus combustibilem. Sed sicut idem ignis in propinquiora fortius

K prvnímu se tedy musí říci, že slovo Páně se má rozuměti o sobě. Neboť tehdy nemá obliba přátel u Boha odměny, když jsou milování jenom proto, je jsou přátelé. A to se zdá nastávati, když přátelé tak jsou milováni, že nepřátelé nejsou milováni.

Avšak obliba přátel jest záslužná, jsou-li milováni pro Boha, a ne jen proto, že jsou přátelé.

K jiným jest patrná odpověď z toho, co bylo řečeno; neboť dvě následující námitky platí se strany důvodu milování, poslední pak se strany těch, jež jsou milována.

XXVII.8. Zda jest záslužnější milovati bližního než milovati Boha.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že jest záslužnější milovati bližního než milovati Boha. Neboť to se zdá býti záslužnější, co Apoštol více vyvolil. Ale Apoštol vyvolil lásku k bližnímu před láskou k Bohu, podle onoho Řím. 9: "Přál jsem si býti anathema od Krista pro své bratry." Tedy jest záslužnější milovati bližního než milovati Boha.

Mimo to se zdá býti méně záslužné nějakým způsobem milovati přítele, jak bylo řečeno. Ale Bůh jest nejvíce přítelem, "který nás napřed miloval", jak se praví I. Jan. 4. Tedy milovati Boha se zdá býti méně záslužné.

Mimo to, co jest nesnadnější, to se zdá býti ctnostnější a záslužnější, poněvadž "ctnost jest při nesnadném a dobru", jak se praví v II. Ethic. Ale snadnější jest milovati Boha než bližního, jednak poněvadž vše miluje přirozeně Boha, jednak poněvadž u Boha se nic nenaskytne, co by se nemělo milovati, což se u bližního nepřihází. Tedy jest záslužnější milovati bližního, než milovati Boha.

Avšak proti jest, že "pro co každé takové, ono více". Ale obliba bližního není záslužná, leč jen proto, že bližní je milován pro Boha. Tedy obliba Boha jest záslužnější než obliba bližního.

Odpovídám: Musí se říci, že ono srovnání lze rozuměti dvojmo. Jedním způsobem, že každá obliba se vezme zvláště, a pak není pochyby, že obliba Boha jest záslužnější: Neboť jí patří odplata pro ni samu, poněvadž poslední odměnou jest požívati Boha, k čemuž spěje pohyb božské obliby. Pročež milujícímu Boha se slibuje odměna: "Miluje-li mne kdo, bude miláván od mého Otce ... a zjevím mu sebe."

Jiným způsobem lze uvažovati samo srovnání, že se béře obliba Boha, pokud jedině jest milován; obliba pak bližního se béře podle toho, že bližní je pro Boha miláván. A tak obliba bližního zahrnuje oblibu Boha, ale obliba Boha nezahrnuje oblibu bližního. Pročež bude srovnání dokonalé obliby Boha, která se rozšiřuje i na bližního, s oblibou Boha nedostačující a nedokonalou, poněvadž "toto přikázání máme od Boha, aby, kdo miluje Boha, miloval i

agit quam in remotiora, ita etiam caritas ferventius diligit coniunctos quam remotos. Et quantum ad hoc dilectio amicorum, secundum se considerata, est ferventior et melior quam dilectio inimicorum.

II-II q. 27 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum domini est per se intelligendum. Tunc enim dilectio amicorum apud Deum mercedem non habet, quando propter hoc solum amantur quia amici sunt, et hoc videtur accidere quando sic amantur amici quod inimici non diliguntur. Est tamen meritoria amicorum dilectio si propter Deum diligantur, et non solum quia amici sunt.

II-II q. 27 a. 7 ad 2

Ad alia patet responsio per ea quae dicta sunt. Nam duae rationes sequentes procedunt ex parte rationis diligendi; ultima vero ex parte eorum qui diliguntur.

8. Utrum diligere Deum sit melius quam diligere proximum.

II-II q. 27 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod magis sit meritorium diligere proximum quam diligere Deum. Illud enim videtur esse magis meritorium quod apostolus magis elegit. Sed apostolus praeelegit dilectionem proximi dilectioni Dei, secundum illud ad Rom. IX, *optabam anathema esse a Christo pro fratribus meis*. Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

II-II q. 27 a. 8 arg. 2

Praeterea, minus videtur esse meritorium aliquo modo diligere amicum, ut dictum est. Sed Deus maxime est amicus, *qui prior dilexit nos*, ut dicitur I Ioan. IV. Ergo diligere eum videtur esse minus meritorium.

II-II q. 27 a. 8 arg. 3

Praeterea, illud quod est difficilius videtur esse virtuosius et magis meritorium, quia virtus est circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Sed facilius est diligere Deum quam proximum, tum quia naturaliter omnia Deum diligunt; tum quia in Deo nihil occurrit quod non sit diligendum, quod circa proximum non contingit. Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

II-II q. 27 a. 8 s. c.

Sed contra, propter quod unumquodque, illud magis. Sed dilectio proximi non est meritoria nisi propter hoc quod proximus diligitur propter Deum. Ergo dilectio Dei est magis meritoria quam dilectio proximi.

II-II q. 27 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod comparatio ista potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut seorsum consideretur utraque dilectio. Et tunc non est dubium quod dilectio Dei est magis meritoria, debetur enim ei merces propter seipsam, quia ultima merces est frui Deo, in quem tendit divinae dilectionis motus. Unde et diligenti Deum merces promittitur, Ioan. XIV, *si quis diligit me, diligetur a patre meo, et manifestabo ei meipsum*. Alio modo potest attendi ista comparatio ut dilectio Dei accipiatur secundum quod solus diligitur; dilectio autem proximi accipiatur secundum quod proximus diligitur propter Deum. Et sic dilectio proximi includet dilectionem Dei, sed dilectio Dei non includet dilectionem proximi. Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectae, quae extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem et

bratra svého". A v tomto smyslu předčí obliba bližního.

K prvnímu se tedy musí říci, že podle jednoho výkladu Glossy Apoštol si toho nepřál tehdy, když byl ve stavu milosti, aby byl totiž oddělen od Krista pro své bratry, ale přál si to, když byl ve stavu nevěry. Pročež nemá se v tom následovati.

Nebo možno říci, jak praví Zlatoústý v I. knize O zkroušenosti, že se tím neukazuje, že Apoštol více miloval bližního než Boha, ale že více miloval Boha než sebe. Neboť chtěl býti na čas zbaven božského požívání, což patří k oblibě sebe pro to, aby byla Bohu čest zjednávána v bližních, což patří k oblibě Boha.

K druhému se musí říci, že obliba bližního jest někdy na tolik méně záslužná, že přítel jest milován sám pro sebe a vypadá z pravého důvodu přátelské lásky, kterým jest Bůh. A proto nezmenšuje zásluhy, že Bůh jest milován sám pro sebe, ale zakládá to celý důvod zásluhy.

K třetímu se musí říci, že dobré více působí ráz zásluhy a ctnosti než nesnadné. Proto není třeba, aby každé nesnadnější bylo i záslužnější, ale co je tak nesnadnější, že je také lepší.

XXVIII. O radosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o účincích, následujících hlavní úkon lásky, který jest obliba. A nejprve o účincích vnitřních, za druhé o vnějších.

O prvním jsou tři úvahy: první o radosti, druhá o pokoji, třetí o milosrdenství.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda radost jest účinkem lásky.
2. Zda taková radost strpí se sebou smutek.
3. Zda ona radost může býti plná.
4. Zda jest ctností.

XXVIII.1. Zda radost v nás jest účinkem lásky.

Při první se postupuje takto: Zdá se,. že radost není účinkem lásky v nás. Neboť z nepřítomnosti věci milované následuje spíše smutek než radost. Ale Bůh, jehož z lásky milujeme, jest nám nepřítomen, dokud žijeme v tomto životě, "neboť dokud jsme v těle, vzdáleni jsme od Pána", jak se praví II. Kor. 5. Tedy láska jest v nás spíše příčinou smutku než radosti.

Mimo to láskou nejvíce zasluhujeme blaženost. Ale mezi těmi, skrze něž zasluhujeme blaženost, klade se lkání, které patří k smutku, podle onoho Mat. 5: "Blahoslavení, kteří lkají, neboť oni budou potěšeni." Tedy účinkem lásky jest spíše smutek než radost.

imperfectam, quia hoc mandatum *habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum*. Et in hoc sensu dilectio proximi praeeminet.

II-II q. 27 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod secundum unam Glossae expositionem, hoc apostolus tunc non optabat quando erat in statu gratiae, ut scilicet separaretur a Christo pro fratribus suis, sed hoc optaverat quando erat in statu infidelitatis. Unde in hoc non est imitandus. Vel potest dici, sicut dicit Chrysostomus, in libro de Compunct., quod per hoc non ostenditur quod apostolus plus diligeret proximum quam Deum, sed quod plus diligebat Deum quam seipsum. Volebat enim ad tempus privari fruitione divina, quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc quod honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei.

II-II q. 27 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod dilectio amici pro tanto est quandoque minus meritoria quia amicus diligitur propter seipsum, et ita deficit a vera ratione amicitiae caritatis, quae Deus est. Et ideo quod Deus diligatur propter seipsum non diminuit meritum, sed hoc constituit totam meriti rationem.

II-II q. 27 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod plus facit ad rationem meriti et virtutis bonum quam difficile. Unde non oportet quod omne difficilius sit magis meritorium, sed quod sic est difficilius ut etiam sit melius.

28. De interioribus effectibus caritatis. Et primu de gaudiu quod est interior effectus conseq;,rens principalem actum caritatis qui est dilectio.

Prooemium

II-II q. 28 pr.

Deinde considerandum est de effectibus consequentibus actum caritatis principalem, qui est dilectio. Et primo, de effectibus interioribus; secundo, de exterioribus. Circa primum tria consideranda sunt, primo, de gaudio; secundo, de pace; tertio, de misericordia. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum gaudium sit effectus caritatis. Secundo, utrum huiusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam. Tertio, utrum istud gaudium possit esse plenum. Quarto, utrum sit virtus.

1. Utrum gaudium sit effectus caritatis.

II-II q. 28 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod gaudium non sit effectus caritatis in nobis. Ex absentia enim rei amatae magis sequitur tristitia quam gaudium. Sed Deus, quem per caritatem diligimus, est nobis absens, quandiu in hac vita vivimus, *quandiu enim sumus in corpore, peregrinamur a domino*, ut dicitur II ad Cor. V. Ergo caritas in nobis magis causat tristitiam quam gaudium.

II-II q. 28 a. 1 arg. 2

Praeterea, per caritatem maxime meremur beatitudinem. Sed inter ea per quae beatitudinem meremur ponitur luctus, qui ad tristitiam pertinet, secundum illud Matth. V, *beati qui lugent, quoniam consolabuntur*. Ergo magis est effectus caritatis tristitia quam gaudium.

Mimo to láska jest ctnost odlišná od naděje, jak jest patrné ze svrchu řečeného. Ale příčinou radosti jest naděje, podle onoho Řím. 12: "Nadějí se radujíce." Nemá tedy příčinou lásku.

Avšak proti jest, co se praví Řím. 5: "Láska Boží rozlita jest v našich srdcích skrze Ducha Svatého, který jest nám dán." Ale příčinou radosti v nás jest Duch Svatý, podle onoho Řím. 14: "Království Boží není pokrm, ani nápoj, ale spravedlnost a mír a radost v Duchu Svatém." Tedy láska jest příčinou radosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, když se jednalo o vášních, z milování vychází i radost i smutek, ale protivným způsobem. Neboť láska působí radost buď pro přítomnost milovaného dobra, buď také tím, že milované dobro má a zachovává vlastní dobro. A toto druhé patří nejvíce k milování blahovolnému, jímž se někdo raduje, že se příteli dobře daří, třebaže jest nepřítomen. Naopak zase z milování následuje smutek buď pro nepřítomnost milovaného, buď proto, že milované, jemuž chceme dobro, jest zbaveno svého dobra nebo jest utlačeno nějakým zlem. Avšak láska jest milování Boha, jehož dobro jest nezměnitelné skrze svůj nejušlechtilejší účinek, podle onoho I. Jan 4: "Kdo zůstává. v lásce, zůstává v Bohu a Bůh v něm." A proto příčinou duchovní radosti, kterou máme z Boha, jest láska.

K prvnímu se tedy musí říci, že, pokud jsme v těle, nazýváme se "vzdálenými od Pána" v porovnání s onou přítomností, kterou jest některým přítomen skrze vidění podoby. Pročež Apoštol tamtéž připojuje: "Neboť kráčíme skrze víru a ne skrze podobu." Avšak milujícím jest přítomen i v tomto životě skrze přebývání milostí.

K druhému se musí říci, že lkání, které zasluhuje blaženost, jest nad těmi, která jsou blaženosti protivná: Proto je téhož rázu, že láska jest příčinou takového lkání i takové duchovní radosti z Boha, poněvadž je téhož rázu radovati se z nějakého dobra a rmoutiti se nad těmi, která mu odporují.

K třetímu se musí říci, že duchovní radost z Boha může býti dvojí: jedním způsobem pokud se radujeme z božského dobra, vzatého osobě; jiným způsobem pak se radujeme z božského dobra, jehož máme podíl. První pak radost jest lepší, a ta vychází hlavně z lásky; ale druhá radost vychází také z naděje, skrze níž očekáváme požívání božského dobra, třebaže i samo požívání, ať dokonalé či nedokonalé, se dostává podle míry lásky.

XXVIII.2. Zda duchovní radost, jejíž příčinou jest láska, přijímá příměšek smutku.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že duchovní radost, jejíž příčinou jest láska, přijímá příměšek smutku. Neboť radovati se z dober bližního patří k lásce, podle onoho I. Kor. 13: "Láska se neraduje nad nepravostí, ale raduje se z pravdy." Ale tato radost přijímá příměsek smutku podle onoho k Řím. 12: "Radujte se s radujícími, plačte s plačícími." Tedy duchovní radost lásky trpí příměsek

II-II q. 28 a. 1 arg. 3

Praeterea, caritas est virtus distincta a spe, ut ex supradictis patet. Sed gaudium causatur ex spe, secundum illud Rom. XII, *spe gaudentes*. Non ergo causatur ex caritate.

II-II q. 28 a. 1 s. c.

Sed contra est quia, sicut dicitur Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Sed gaudium in nobis causatur ex spiritu sancto, secundum illud Rom. XIV, *non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto*. Ergo caritas est causa gaudii.

II-II q. 28 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, ex amore procedit et gaudium et tristitia, sed contrario modo. Gaudium enim ex amore causatur vel propter praesentiam boni amati; vel etiam propter hoc quod ipsi bono amato proprium bonum inest et conservatur. Et hoc secundum maxime pertinet ad amorem benevolentiae, per quem aliquis gaudet de amico prospere se habente, etiam si sit absens. E contrario autem ex amore sequitur tristitia vel propter absentiam amati; vel propter hoc quod cui volumus bonum suo bono privatur, aut aliquo malo deprimitur. Caritas autem est amor Dei, cuius bonum immutabile est, quia ipse est sua bonitas. Et ex hoc ipso quod amatur est in amante per nobilissimum sui effectum, secundum illud I Ioan. IV, *qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo*. Et ideo spirituale gaudium, quod de Deo habetur, ex caritate causatur.

II-II q. 28 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quandiu sumus in corpore dicimur peregrinari a domino, in comparatione ad illam praesentiam qua quibusdam est praesens per speciei visionem, unde et apostolus subdit ibidem, *per fidem enim ambulamus, et non per speciem*. Est autem praesens etiam se amantibus etiam in hac vita per gratiae inhabitationem.

II-II q. 28 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod luctus qui beatitudinem meretur est de his quae sunt beatitudini contraria. Unde eiusdem rationis est quod talis luctus ex caritate causetur, et gaudium spirituale de Deo, quia eiusdem rationis est gaudere de aliquo bono et tristari de his quae ei repugnant.

II-II q. 28 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod de Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter, uno modo, secundum quod gaudemus de bono divino in se considerato; alio modo, secundum quod gaudemus de bono divino prout a nobis participatur. Primum autem gaudium melius est, et hoc procedit principaliter ex caritate. Sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus divini boni fruitionem. Quamvis etiam ipsa fruitio, vel perfecta vel imperfecta, secundum mensuram caritatis obtineatur.

2. Utrum huiusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam.

II-II q. 28 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gaudium spirituale quod ex caritate causatur recipiat admixtionem tristitiae. Congaudere enim bonis proximi ad caritatem pertinet, secundum illud I ad Cor. XIII, *caritas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati*. Sed hoc gaudium recipit permixtionem tristitiae, secundum illud

smutku.

Mimo to kajícnost, jak praví Řehoř, jest "spáchaná zla oplakávati a nedopouštěti se opět oplakávaných". Ale pravá kajícnost není bez lásky. Tedy radost lásky má příměsek smutku.

Mimo to se z lásky stává, že někdo touží býti s Kristem, podle onoho Filip. 1: "Maje touhu odloučiti se a býti s Kristem." Ale z oné touhy následuje v člověku jakýsi smutek, podle onoho Žalm. 119: "Běda mně, poněvadž můj pobyt jest prodloužen." Tedy radost lásky přijímá příměsek smutku.

Avšak proti jest, že radost lásky jest radost z Boží moudrosti. Ale taková radost nemá příměsku smutku, podle ono, ho Moudr. 8: "Nemá trpkosti její obcování." Tedy radost lásky nestrpí příměsku smutku.

Odpovídám: Musí se říci, že láska jest příčinou dvojí radosti z Boha, jak bylo shora řečeno. A to jedné hlavní, která jest vlastní lásce, že se totiž radujeme z božského dobra, uvažovaného o sobě A taková radost lásky nestrpí příměsku smutku, jakož ani ono dobro, z něhož se raduje, nemůže míti nějaký příměsek zla. A proto Apoštol praví: "Radujte se v Pánu vždycky."

Avšak jiná jest radost lásky, jíž se někdo raduje z božského dobra, pokud máme na něm účast. Ale tuto účast může překaziti něco protivného, a proto z této strany může míti radost příměsek smutku, pokud se totiž někdo rmoutí nad tím, co odporuje účasti na božském dobru buď v nás nebo v bližních, které milujeme jako sami sebe.

K prvnímu se tedy musí říci, že pláč bližního není než nad nějakým zlem. Avšak všechno zlo obnáší nedostatek účastí na nejvyšším dobru; a proto láska potud působí soustrast s bližním, pokud je v něm bráněno účasti na božském dobru.

K druhému se musí říci, že hříchy rozdělují mezi námi a Bohem, jak se praví Isai. 59. A proto důvod lítosti nad minulými našimi hříchy nebo i jiných je ten, že je nám jimi bráněno v účasti na božském dobru.

K třetímu se musí říci, že, ačkoli v tomto ubohém přebývání jsme nějak účastni božského dobra skrze poznání a milování, přece bída tohoto života překáží dokonalé účasti na božském dobru, jaká jest v otčině A proto i tento smutek, kterým někdo truchlí nad průtahem slávy, patří k překážce účasti na božském dobru.

XXVIII.3. Zda duchovní radost, jejíž příčinou jest láska, může se v nás naplniti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že duchovní radost, jejíž příčinou jest láska, nemůže se v nás naplniti. Neboť čím větší radost máme z Boha, tím více se v nás ona radost

Rom. XII, *gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus*. Ergo gaudium spirituale caritatis admixtionem tristitiae patitur.

II-II q. 28 a. 2 arg. 2

Praeterea, poenitentia, sicut dicit Gregorius, est *anteacta mala flere, et flenda iterum non committere*. Sed vera poenitentia non est sine caritate. Ergo gaudium caritatis habet tristitiae admixtionem.

II-II q. 28 a. 2 arg. 3

Praeterea, ex caritate contingit quod aliquis desiderat esse cum Christo, secundum illud Philipp. I, *desiderium habens dissolvi et esse cum Christo*. Sed ex isto desiderio sequitur in homine quaedam tristitia, secundum illud Psalm., *heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est*. Ergo gaudium caritatis recipit admixtionem tristitiae.

II-II q. 28 a. 2 s. c.

Sed contra est quod gaudium caritatis est gaudium de divina sapientia. Sed huiusmodi gaudium non habet permixtionem tristitiae, secundum illud Sap. VIII, *non habet amaritudinem conversatio illius*. Ergo gaudium caritatis non patitur permixtionem tristitiae.

II-II q. 28 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ex caritate causatur duplex gaudium de Deo, sicut supra dictum est. Unum quidem principale, quod est proprium caritatis, quo scilicet gaudemus de bono divino secundum se considerato. Et tale gaudium caritatis permixtionem tristitiae non patitur, sicut nec illud bonum de quo gaudetur potest aliquam mali admixtionem habere. Et ideo apostolus dicit, ad Philipp. IV, *gaudete in domino semper*. Aliud autem est gaudium caritatis quo gaudet quis de bono divino secundum quod participatur a nobis. Haec autem participatio potest impediri per aliquod contrarium. Et ideo ex hac parte gaudium caritatis potest habere permixtionem tristitiae, prout scilicet aliquis tristatur de eo quod repugnat participationi divini boni vel in nobis vel in proximis, quos tanquam nosipsos diligimus.

II-II q. 28 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod fletus proximi non est nisi de aliquo malo. Omne autem malum importat defectum participationis summi boni. Et ideo intantum caritas facit condolere proximo inquantum participatio divini boni in eo impeditur.

II-II q. 28 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod peccata dividunt inter nos et Deum, ut dicitur Isaiae LIX. Et ideo haec est ratio dolendi de peccatis praeteritis nostris, vel etiam aliorum, inquantum per ea impeditur a participatione divini boni.

II-II q. 28 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quamvis in incolatu huius miseriae aliquo modo participemus divinum bonum per cognitionem et amorem, tamen huius vitae miseria impedit a perfecta participatione divini boni, qualis erit in patria. Et ideo haec etiam tristitia qua quis luget de dilatione gloriae pertinet ad impedimentum participationis divini boni.

3. Utrum istud gaudium possit esse plenum.

II-II q. 28 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spirituale gaudium quod ex caritate causatur non possit in nobis impleri.

naplňuje. Ale nikdy se nemůžeme z něho tak radovati, jak je hodno se z něho radovati, poněvadž vždy jeho dobrota, která jest nekonečná, převyšuje radost tvora, která jest konečná. Tedy radost z Boha nemůže se naplniti.

Mimo to, co jest naplněno, nemůže být větší. Ale i radost blažených může býti větší, poněvadž radost jednoho jest větší než druhého. Tedy radost z Boha nemůže býti ve tvoru naplněna.

Mimo to vystihnutí nezdá se býti nic jiného než plnost poznání. Ale jako poznávací síla tvora jest konečná, tak i jeho síla žádostivá. Ježto tedy žádný tvor nemůže Boha vystihnouti, zdá se, že radost žádného tvora z Boha nemůže býti naplněna.

Avšak proti jest, co Pán praví učedníkům: "Aby radost má byla ve vás a vaše radost se naplnila."

Odpovídám: Musí se říci, že plnost radosti možno rozuměti dvojmo. Jedním způsobem se strany věci, z níž je radost, že je z ní totiž tolik radosti, kolik se hodí z ní se radovati. A tak úplná jest radost jediného Boha ze sebe, poněvadž radost Boží jest nekonečná, a ta je přiměřená nekonečné dobrotě. Avšak radost kteréhokoliv tvora musí býti konečná. Jiným způsobem lze rozuměti plnost radosti se strany radujícího se. Radost pak se přirovnává k touze jako klid k pohybu, jak bylo shora řečeno, když se jednalo o vášních. Avšak klid jest úplný, když již nezbývá nic z pohybu. Proto radost je tehdy úplná, když již nezbývá žádné toužení. Dokud však jsme na tomto světě, nepřestává v nás pohyb touhy, poněvadž ještě zbývá, bychom se k Bohu přibližovali skrze milost, jak jest patrné ze shora řečeného. Ale až se dojde k dokonalé již blaženosti, nezůstane žádné toužení, poněvadž tam bude dokonalé požívání Boha, v němž člověk obdrží, cokoliv by žádal i z jiných dober, podle onoho Žalm. 102: "Jenž naplňuje dobry tvou touhu." A proto ustává nejenom touha, kterou toužíme po Bohu, ale bude také uklidnění všech tužeb. Proto radost blažených je dokonale úplná, ano přeplná, poněvadž obdrží více, než mohli toužiti. "Neboť nevystoupilo do lidského srdce, co připravil Bůh těm, kteří ho milují", jak se praví I. Kor. Z. A to jest, co se praví Luk. 6: "Míru dobrou a přetékající dají do vašeho klína." Poněvadž však žádný tvor není schopen radosti z Boha jeho hodné, odtud jest, že ona veskrze plná radost se nepojme v člověku, ale spíše člověk vchází do ní, podle onoho Mat. 25: "Vejdi do radosti Pána svého."

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o plnosti radosti se strany věci, z níž jest radost.

K druhému se musí říci, že, když se dojde k blaženosti, každý dosáhne svého cíle, sobě stanoveného Božím předurčením, a nezbude dále, kam by se spělo, ačkoliv v onom ukončení jeden přijde do větší blízkosti Boží než jiný. Pročež radost každého bude úplná se strany radujícího se, poněvadž touha každého bude plně uklidněna. Avšak radost jednoho bude větší než druhého pro úplnější podíl

Quanto enim maius gaudium de Deo habemus, tanto gaudium eius in nobis magis impletur. Sed nunquam possumus tantum de Deo gaudere quantum dignum est ut de eo gaudeatur, quia semper bonitas eius, quae est infinita, excedit gaudium creaturae, quod est finitum. Ergo gaudium de Deo nunquam potest impleri.

II-II q. 28 a. 3 arg. 2

Praeterea, illud quod est impletum non potest esse maius. Sed gaudium etiam beatorum potest esse maius, quia unius gaudium est maius quam alterius. Ergo gaudium de Deo non potest in creatura impleri.

II-II q. 28 a. 3 arg. 3

Praeterea, nihil aliud videtur esse comprehensio quam cognitionis plenitudo. Sed sicut vis cognoscitiva creaturae est finita, ita et vis appetitiva eiusdem. Cum ergo Deus non possit ab aliqua creatura comprehendi, videtur quod non possit alicuius creaturae gaudium de Deo impleri.

II-II q. 28 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dominus discipulis dixit, Ioan. XV, *gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur*.

II-II q. 28 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod plenitudo gaudii potest intelligi dupliciter. Uno modo, ex parte rei de qua gaudetur, ut scilicet tantum gaudeatur de ea quantum est dignum de ea gauderi. Et sic solum Dei gaudium est plenum de seipso, quia gaudium eius est infinitum, et hoc est condignum infinitae bonitati Dei; cuiuslibet autem creaturae gaudium oportet esse finitum. Alio modo potest intelligi plenitudo gaudii ex parte gaudentis. Gaudium autem comparatur ad desiderium sicut quies ad motum; ut supra dictum est, cum de passionibus ageretur. Est autem quies plena cum nihil restat de motu. Unde tunc est gaudium plenum quando iam nihil desiderandum restat. Quandiu autem in hoc mundo sumus, non quiescit in nobis desiderii motus, quia adhuc restat quod Deo magis appropinquemus per gratiam, ut ex supradictis patet. Sed quando iam ad beatitudinem perfectam perventum fuerit, nihil desiderandum restabit, quia ibi erit plena Dei fruitio, in qua homo obtinebit quidquid etiam circa alia bona desideravit, secundum illud Psalm., *qui replet in bonis desiderium tuum*. Et ideo quiescet desiderium non solum quo desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies. Unde gaudium beatorum est perfecte plenum, et etiam superplenum, quia plus obtinebunt quam desiderare suffecerint; *non enim in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus diligentibus se*, ut dicitur I ad Cor. II. Et hinc est quod dicitur Luc. VI, *mensuram bonam et superefffluentem dabunt in sinus vestros*. Quia tamen nulla creatura est capax gaudii de Deo ei condigni, inde est quod illud gaudium omnino plenum non capitur in homine, sed potius homo intrat in ipsum, secundum illud Matth. XXV, *intra in gaudium domini tui*.

II-II q. 28 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de plenitudine gaudii ex parte rei de qua gaudetur.

II-II q. 28 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod cum perventum fuerit ad beatitudinem, unusquisque attinget terminum sibi praefixum ex praedestinatione divina, nec restabit ulterius aliquid quo tendatur, quamvis in illa terminatione unus perveniat ad maiorem propinquitatem Dei, alius ad minorem. Et ideo uniuscuiusque gaudium erit plenum ex

božské blaženosti.

K třetímu se musí říci, že vystižení obnáší plnost poznání se strany věci poznané, že totiž- věc se pozná tak, jak lze poznati. Avšak poznání má také nějakou plnost se strany poznávajícího, jak bylo řečeno i o radosti. Pročež Apoštol praví, Kolos. 1: "Naplňte se poznáním jeho vůle ve vší moudrosti a rozumění duchovním."

XXVIII.4. Zda radost jest ctnost.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že radost je ctnost. Neboť neřest se protiví ctnosti. Ale smutek se pokládá za neřest, jak jest patrné o vlažnosti a závisti. Tedy i radost se má pokládati za ctnost.

Mimo to jako milování a naděje jsou nějaké vášně, jejichž předmětem jest dobro, tak i radost. Ale milování a naděje se pokládají za ctnosti. Tedy i radost se má pokládati za ctnost.

Mimo to přikázání zákona se dávají o úkonech ctností. Ale přikazuje se nám, abychom se v Bohu radovali, podle onoho Filip. 4: "Radujte se v Pánu vždycky." Tedy radost jest ctnost.

Avšak proti jest, že se nepočítá ani mezi ctnosti božské ani mezi ctnosti mravní, ani mezi ctnosti rozumové, jak jest patrné ze shora řečeného.

Odpovídám: Musí se říci, že ctnost, jak bylo shora řečeno, jest jakási činorodá zběhlost, a proto podle vlastního pojmu má sklon k nějakému úkonu. Avšak jest náhodné, že z jedné zběhlosti vychází více spořádaných úkonů téhož rázu, z nichž jeden následuje z druhého. A poněvadž pozdější úkony nevycházejí ze zběhlosti, leč skrze dřívější úkon, odtud jest, že ctnost se nevyměřuje ani nejmenuje, leč od úkonu prvnějšího, ačkoliv z ní pocházejí i jiné úkony. Jest pak jasné z toho, co bylo shora řečeno o vášních, že milování jest první cit žádostivé mohutnosti, z něhož následuje i touha i radost. Pročež jest táž zběhlost ctnosti, která kloní k milování a touze po milovaném dobru a k radosti z něho. Ale poněvadž obliba jest první mezi těmito úkony, z toho jest, že ctnost se nejmenuje od radosti ani od touhy, ale. od obliby, a nazývá se láska. Tak tedy radost není nějaká ctnost od lásky odlišná, ale jest jeden úkon lásky, čili účinek. A proto se počítá mezi plody, jak jest patrné Gal. 5.

K prvnímu se tedy musí říci, že smutek, který jest neřest, působí nezřízená láska k sobě; a to není zvláštní neřest, ale jakýsi povšechný kořen neřestí, jak bylo shora řečeno. A proto bylo třeba některé zvláštní smutky stanoviti za zvláštní neřesti, poněvadž neplynou z nějaké zvláštní neřesti, ale od povšechné. Ale milování Boha se stanoví za zvláštní ctnost, kterou jest láska, na niž se uvádí radost, jako její vlastní úkon, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že naděje následuje z milování,

parte gaudentis, quia uniuscuiusque desiderium plene quietabitur. Erit tamen gaudium unius maius quam alterius, propter pleniorem participationem divinae beatitudinis.

II-II q. 28 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod comprehensio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitae, ut scilicet tantum cognoscatur res quantum cognosci potest. Habet tamen etiam cognitio aliquam plenitudinem ex parte cognoscentis, sicut et de gaudio dictum est. Unde et apostolus dicit, ad Coloss. I, *impleamini agnitione voluntatis eius in omni sapientia et intellectu spirituali*.

4. Utrum huiusmodi gaudium sit virtus.

II-II q. 28 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gaudium sit virtus. Vitium enim contrariatur virtuti. Sed tristitia ponitur vitium, ut patet de acedia et de invidia. Ergo etiam gaudium debet poni virtus.

II-II q. 28 a. 4 arg. 2

Praeterea, sicut amor et spes sunt passiones quaedam quarum obiectum est bonum, ita et gaudium. Sed amor et spes ponuntur virtutes. Ergo et gaudium debet poni virtus.

II-II q. 28 a. 4 arg. 3

Praeterea, praecepta legis dantur de actibus virtutum. Sed praecipitur nobis quod de Deo gaudeamus, secundum illud ad Philipp. IV, *gaudete in domino semper*. Ergo gaudium est virtus.

II-II q. 28 a. 4 s. c.

Sed contra est quod neque connumeratur inter virtutes theologicas, neque inter virtutes morales, neque inter virtutes intellectuales, ut ex supradictis patet.

II-II q. 28 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod virtus, sicut supra habitum est, est habitus quidam operativus; et ideo secundum propriam rationem habet inclinationem ad aliquem actum. Est autem contingens ex uno habitu plures actus eiusdem rationis ordinatos provenire, quorum unus sequatur ex altero. Et quia posteriores actus non procedunt ab habitu virtutis nisi per actum priorem, inde est quod virtus non definitur nec denominatur nisi ab actu priori, quamvis etiam alii actus ab ea consequantur. Manifestum est autem ex his quae supra de passionibus dicta sunt, quod amor est prima affectio appetitivae potentiae, ex qua sequitur et desiderium et gaudium. Et ideo habitus virtutis idem est qui inclinat ad diligendum, et ad desiderandum bonum dilectum, et ad gaudendum de eo. Sed quia dilectio inter hos actus est prior, inde est quod virtus non denominatur a gaudio nec a desiderio, sed a dilectione, et dicitur caritas. Sic ergo gaudium non est aliqua virtus a caritate distincta, sed est quidam caritatis actus sive effectus. Et propter hoc connumeratur inter fructus, ut patet Gal. V.

II-II q. 28 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod tristitia quae est vitium causatur ex inordinato amore sui, quod non est aliquod speciale vitium, sed quaedam generalis radix vitiorum, ut supra dictum est. Et ideo oportuit tristitias quasdam particulares ponere specialia vitia, quia non derivantur ab aliquo speciali vitio, sed a generali. Sed amor Dei ponitur specialis virtus, quae est caritas, ad quam reducitur gaudium, ut dictum est, sicut proprius actus eius.

II-II q. 28 a. 4 ad 2

jakož i radost, ale naděje přidává se strany předmětu nějaký zvláštní ráz, totiž obtížné a- možné dosáhnouti, a proto se pokládá za zvláštní ctnost. Ale radost se strany předmětu nepřidává k milování žádný zvláštní ráz, který by mohl učiniti zvláštní ctnost.

K třetímu se musí říci, že potud se dává příkaz zákona o radosti, pokud jest úkonem lásky, třebaže není jejím prvním úkonem.

XXIX. O pokoji.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o pokoji.

O tom jsou čtyři otázky.

1. Zda pokoj jest totéž, co svornost.

2. Zda všechno žádá pokoj.

3. Zda pokoj jest účinkem lásky.

4 Zda pokoj jest ctnost.

XXIX.1. Zda pokoj jest totéž, co svornost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že pokoj jest totéž, co svornost. Praví totiž Augustin, v XIX. o Městě Bož.: "Pokoj lidí jest spořádaná svornost." Ale nyní nemluvíme než o pokoji lidí. Tedy pokoj jest totéž, co svornost.

Mimo to svornost jest jakési sjednocení vůlí. Ale pojem pokoje pozůstává v takovém sjednocení, neboť Diviš praví v XI. hl. O Bož. Jmén., že "pokoj všechny sjednocuje a působí souhlas". Tedy pokoj jest totéž, co svornost.

Mimo to, která mají totéž protilehlé, sama jsou totéž. Ale totéž je protilehlé svornosti a pokoji, totiž neshoda; pročež se praví I. Kor. 14: "Není Bohem neshody, ale pokoje." Tedy pokoj jest totéž, co svornost.

Avšak proti jest, že mezi nějakými bezbožnými může býti svornost ve zlém. Ale "není pokoje bezbožným", jak se praví Isai. 48. Tedy pokoj není totéž, co svornost.

Odpovídám: Musí se říci, že pokoj zahrnuje svornost a něco přidává. Proto kdekoliv jest pokoj, tam je svornost, ne však kdekoliv je svornost, tam jest pokoj, běře-li se jméno pokoj vlastně. Neboť svornost vlastně vzatá je k druhému, pokud totiž vůle různých srdcí se zároveň sejdou v jednom souhlasu. Avšak stává se, že srdce jednoho člověka tíhne k různým, a to dvojmo. Jedním způsobem totiž podle různých mohutností žádostivých, jako žádost smyslová většinou tíhne k protivě rozumové žádosti, podle onoho Gal. 5: "Tělo dychtí proti duchu." Jiným způsobem, pokud jedna a táž síla žádostivá tíhne k různým žádoucím, kterých nemůže zároveň dosíci. Proto jest nutný vznik rozporu pohybů žádosti. Sjednocení pak těchto pohybů je sice v pojmu pokoje; neboť člověk nemá upokojené srdce, dokud nemá to, co chce; a má-li něco, co chce, přece mu ještě

Ad secundum dicendum quod spes consequitur ex amore sicut et gaudium, sed spes addit ex parte obiecti quandam specialem rationem, scilicet arduum et possibile adipisci; et ideo ponitur specialis virtus. Sed gaudium ex parte obiecti nullam rationem specialem addit supra amorem quae possit causare specialem virtutem.

II-II q. 28 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod intantum datur praeceptum legis de gaudio inquantum est actus caritatis; licet non sit primus actus eius.

29. De effectibus caritatis quantum ad pacem quae est interior effectus consequens dilectionem.

Prooemium

II-II q. 29 pr.

Deinde considerandum est de pace. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum pax sit idem quod concordia. Secundo, utrum omnia appetant pacem. Tertio, utrum pax sit effectus caritatis. Quarto, utrum pax sit virtus.

1. Utrum pax sit idem quod concordia.

II-II q. 29 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pax sit idem quod concordia. Dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod *pax hominum est ordinata concordia*. Sed non loquimur nunc nisi de pace hominum. Ergo pax est idem quod concordia.

II-II q. 29 a. 1 arg. 2

Praeterea, concordia est quaedam unio voluntatum. Sed ratio pacis in tali unione consistit, dicit enim Dionysius, XI cap. de Div. Nom., quod *pax est omnium unitiva et consensus operativa*. Ergo pax est idem quod concordia.

II-II q. 29 a. 1 arg. 3

Praeterea, quorum est idem oppositum, et ipsa sunt idem. Sed idem opponitur concordiae et paci, scilicet dissensio, unde dicitur, I ad Cor. XIV, *non est dissensionis Deus, sed pacis*. Ergo pax est idem quod concordia.

II-II q. 29 a. 1 s. c.

Sed contra est quod concordia potest esse aliquorum impiorum in malo. Sed non est pax impiis, ut dicitur Isaiae XLVIII. Ergo pax non est idem quod concordia.

II-II q. 29 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod pax includit concordiam et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia, non tamen ubicumque est concordia, est pax, si nomen pacis proprie sumatur. Concordia enim, proprie sumpta, est ad alterum, inquantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit etiam unius hominis cor tendere in diversa, et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum diversas potentias appetitivas, sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal. V, *caro concupiscit adversus spiritum*. Alio modo, inquantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit quae simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum

zbývá něco chtíti, co nemůže zároveň míti; avšak toto sjednocení není v pojmu svornosti. Proto svornost obnáší sjednocení žádostí různých žádajících, avšak pokoj nad ono sjednocení obnáší ještě sjednocení jednoho žádajícího.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin tam mluví o pokoji, který jest jednoho člověka s druhým, a praví, že tento pokoj je svornost, ne jakákoliv, ale uspořádaná, tím totiž, že jeden člověk souhlasí s jiným podle toho, co se oběma hodí. Neboť souhlasí-li člověk s jiným ne z vlastní vůle, ale jako přinucen bázní hrozícího sobě zla, taková svornost není vpravdě pokoj, poněvadž se nezachovává řád obou svorných, ale ruší jej někdo nahánějící strach. A proto předesílá, že "pokoj jest klid řádu", kterýžto klid pozůstává v tom, že všechna žádostivá hnutí v jednom člověku ztichnou.

K druhému se musí říci, že souhlasí-li člověk zároveň s jiným člověkem v témž, přece jeho souhlas není úplně s ním sjednocený, nesouhlasí-li navzájem také všechna jeho žádostivá hnutí.

K třetímu se musí říci, že proti pokoji je dvojí neshoda, totiž neshoda člověka se sebou a neshoda člověka s druhým. Ale proti svornosti je pouze tato druhá neshoda.

XXIX.2. Zda všechno žádá pokoj.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že všechno nežádá pokoje. Neboť pokoj podle Diviše, XI. hl. O Bož. Jmén., "jednotí souhlas". Ale v těch, kterým chybí poznání, nelze jednotiti souhlas. Tedy taková nemohou žádati pokoj.

Mimo to žádost se neodnáší zároveň k protivám. Ale jsou mnozí žádostiví válek a neshod. Tedy všichni nežádají pokoje.

Mimo to jedině dobro jest žádoucí. Ale některý pokoj se zdá býti špatný, jinak by Pán neřekl, Mat. 10: "Nepřišel jsem dáti pokoj." Tedy všechno nežádá pokoje.

Mimo to, co všechna žádají, to se zdá býti nejvyšším dobrem, což jest poslední cíl. Ale pokoj není takový, poněvadž jej máme i ve stavu cesty; jinak by Pán nadarmo nabádal: "Mějte pokoj mezi sebou." Tedy všechna nežádají pokoje.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v XIX. O Městě Božím, že "všechno žádá pokoj". A totéž praví Diviš, v XI. hl. O Bož. Jmén.

Odpovídám: Musí se říci, že právě z toho, že člověk něco žádá, následuje žádost dosáhnouti toho, co žádá, a v důsledku odstranění těch, která mohou překážeti dosažení. Avšak dosažení žádaného dobra může překážeti protivná žádost buď vlastní nebo druhého; obojí pak se odstraňuje motuum est quidem de ratione pacis, non enim homo habet pacatum cor quandiu, etsi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum quod simul habere non potest. Haec autem unio non est de ratione concordiae. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium, pax autem, supra hanc unionem, importat etiam appetituum unius appetentis unionem.

II-II q. 29 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de pace quae est unius hominis ad alium. Et hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam, ex eo scilicet quod unus homo concordat cum alio secundum illud quod utrique convenit. Si enim homo concordet cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali imminentis, talis concordia non est vere pax, quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente. Et propter hoc praemittit quod pax est tranquillitas ordinis. Quae quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt.

II-II q. 29 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus eius est omnino unitus nisi etiam sibi invicem omnes motus appetitivi eius sint consentientes.

II-II q. 29 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod paci opponitur duplex dissensio, scilicet dissensio hominis ad seipsum, et dissensio hominis ad alterum. Concordiae vero opponitur haec sola secunda dissensio.

2. Utrnm omnia appetant pacem.

II-II q. 29 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnia appetant pacem. Pax enim, secundum Dionysium, est unitiva consensus. Sed in his quae cognitione carent non potest uniri consensus. Ergo huiusmodi pacem appetere non possunt.

II-II q. 29 a. 2 arg. 2

Praeterea, appetitus non fertur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella et dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

II-II q. 29 a. 2 arg. 3

Praeterea, solum bonum est appetibile. Sed quaedam pax videtur esse mala, alioquin dominus non diceret, Matth. X, *non veni mittere pacem*. Ergo non omnia pacem appetunt.

II-II q. 29 a. 2 arg. 4

Praeterea, illud quod omnia appetunt videtur esse summum bonum, quod est ultimus finis. Sed pax non est huiusmodi, quia etiam in statu viae habetur; alioquin frustra dominus mandaret, Marc. IX, *pacem habete inter vos*. Ergo non omnia pacem appetunt.

II-II q. 29 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod omnia pacem appetunt. Et idem etiam dicit Dionysius, XI cap. de Div. Nom.

II-II q. 29 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ex hoc ipso quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere eius quod appetit assecutionem, et per consequens remotionem eorum quae

skrze pokoj, jak bylo shora řečeno. Pročež jest nutné, že každé žádající žádá pokoj, pokud totiž každé žádající žádá klidně a bez překážky přijíti k tomu, co žádá, v čem pozůstává pojem pokoje, který Augustin vyměřuje "klid řádu".

K prvnímu se tedy musí říci, že pokoj obnáší sjednocení nejen žádosti rozumové či umové nebo živočišné, k nimž může patřiti souhlas, ale také žádosti přírodní. Pročež Diviš praví, že "pokoj působí i souhlas i sourodost", takže souhlas obnáší sjednocení žádostí, vycházejících z poznání, sourodost pak obnáší sjednocení žádostí přírodních.

K druhému se musí říci, že i ti, kteří vyhledávají války a neshody, netouží než po pokoji, myslíce si, že ho nemají. Neboť jak bylo řečeno, není pokoje, jestliže někdo souhlasí s jiným proti tomu, co by sám spíše chtěl. Pročež lidé hledají zmařiti tuto svornost válčením, jakožto majíce nedostatek pokoje, aby přišli k pokoji, v němž by nic neodporovalo jejich vůli. A proto všichni válčící hledí přijíti válkou k nějakému dokonalejšímu pokoji, než měli dříve.

K třetímu se musí říci, že pokoj pozůstává v uklidnění a sjednocení žádosti. Avšak jako žádost může býti jednoduše dobra nebo dobra zdánlivého, tak i pokoj může býti i pravý, i zdánlivý. Pravý pokoj nemůže býti než v žádosti pravého dobra, poněvadž každé zlo, ač se podle něčeho zdá dobrým, a proto z nějaké části uklidňuje žádost, přece má mnoho nedostatků, pro něž zůstává žádost neuklidněná a pobouřená. Proto pravý pokoj nemůže býti než v dobrech a dobrých. Avšak pokoj, který mají zlí, jest zdánlivý pokoj a ne pravý. Proto se praví Moudr. 14: "Žijíce ve velké válce nevědomosti, tolik a tak veliká zla nazývají pokojem."

Ke čtvrtému se musí říci, že, poněvadž pravý pokoj není než v dobru, jako jest dvojí pravé dobro, totiž dokonalé a nedokonalé, tak jest i dvojí pravý pokoj. Jeden totiž dokonalý, který pozůstává v požívání nejvyššího dobra, jímž se sjednocují všechny žádosti uklidněné v jednom, což je poslední cíl rozumového tvora, podle onoho Žalm. 147: "Který ustanovil tvými hranicemi pokoj." Jiný jest pak pokoj nedokonalý, který máme na tomto světě; poněvadž, ačkoliv hlavní pohyb duše spočine v Bohu, přece jsou uvnitř i zevně některá odporující, která porušují tento pokoj.

XXIX.3. Zda pokoj jest vlastní účinek lásky.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že pokoj není vlastním účinkem lásky. Neboť lásku nelze míti bez milosti milým činící. Ale někteří mají pokoj, ač nemají milosti milým činící, jako i pohané, mají někdy pokoj. Tedy pokoj není účinkem lásky.

Mimo to není účinkem lásky to, čeho protiva může býti s consecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel sui ipsius vel alterius, et utrumque tollitur per pacem, sicut supra dictum est. Et ideo necesse est quod omne appetens appetat pacem, inquantum scilicet omne appetens appetit tranquille et sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis, quam Augustinus definit tranquillitatem ordinis.

II-II q. 29 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod pax importat unionem non solum appetitus intellectualis seu rationalis aut animalis, ad quos potest pertinere consensus, sed etiam appetitus naturalis. Et ideo Dionysius dicit quod *pax est operativa et consensus et connaturalitatis*, ut in consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium; per connaturalitatem vero importatur unio appetituum naturalium.

II-II q. 29 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod illi etiam qui bella quaerunt et dissensiones non desiderant nisi pacem, quam se habere non aestimant. Ut enim dictum est, non est pax si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quaerunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quaerunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius haberent.

II-II q. 29 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quia pax consistit in quietatione et unione appetitus; sicut autem appetitus potest esse vel boni simpliciter vel boni apparentis, ita etiam et pax potest esse et vera et apparens, vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni; quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietet, habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem quae malorum est, est pax apparens et non vera. Unde dicitur Sap. XIV, *in magno viventes inscientiae bello, tot et tanta mala pacem arbitrati sunt*.

II-II q. 29 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod, cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte et imperfecte, ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quae consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno. Et hic est ultimus finis creaturae rationalis, secundum illud Psalm., *qui posuit fines tuos pacem*. Alia vero est pax imperfecta, quae habetur in hoc mundo. Quia etsi principalis animae motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus et extra quae perturbant hanc pacem.

3. Utrum pax sit effectus caritatis.

II-II q. 29 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod pax non sit proprius effectus caritatis. Caritas enim non habetur sine gratia gratum faciente. Sed pax a quibusdam habetur qui non habent gratiam gratum facientem, sicut et gentiles aliquando habent pacem. Ergo pax non est effectus caritatis.

II-II q. 29 a. 3 arg. 2

láskou. Ale neshoda, která se protiví pokoji, může býti s láskou; vidíme totiž, že i svatí Učenci, jako Jeronym a Augustin, v některých domněnkách se neshodli; také se čte, že Pavel a Barnabáš se neshodli. Tedy zdá se, že pokoj není účinkem lásky.

Mimo to totéž není vlastním účinkem různých. Ale pokoj jest účinkem spravedlnosti, podle onoho Isai. 22: "A bude dílem spravedlnosti pokoj." Tedy není účinkem lásky.

Avšak proti jest, co se praví v Žal. 118: "Pokoj veliký milujícím tvůj zákon."

Odpovídám: Musí se říci, že v pojmu pokoje jest dvojí sjednocení, jak bylo řečeno. Z těch jest jedno podle zařízení vlastních žádostí k jednomu, jiné pak podle sjednocení vlastní žádosti se žádostí druhého; a obojí sjednocení působí láska. A to první sjednocení pokud jest Bůh milován z celého srdce, že totiž všechno odnášíme k němu, a takto všechny naše žádosti se nesou k jednomu. Druhé pak, že milujeme bližního jako sami sebe, z čehož nastává, že člověk chce vyplniti vůli bližního, jako i svou; a proto za jedno z přátelských se klade "totožnost volby", jak je patrné v IX. Ethic. A Tulius praví, že "Přátel jest totéž chtíti a nechtíti".

K prvnímu se tedy musí říci, že milosti milým činící nikdo nepozbývá, leč skrze hřích. Tím se stává, že člověk jest odvrácen od patřičného cíle, stanově si cíl v něčem nepatřičném. A podle toho jeho žádost netkví hlavně v pravém cílovém dobru, ale zdánlivém. A proto bez milosti milým činící nemůže býti pravý pokoj, ale jen zdánlivý.

K druhému se musí říci, že, jak praví Filosof, v IX. Ethic., k přátelství nepatří svornost v míněních, ale svornost v dobrech, přispívajících k životu, hlavně ve velkých; poněvadž neshodovati se v nějakých maličkostech se zdá jako by nebyla neshoda. A proto nic nepřekáží, aby se neshodovali v míněních někteří, mající lásku. Ani to neodporuje pokoji, poněvadž mínění patří do rozumu, který je před žádostí, která se pokojem sjednocuje. Podobně také při svornosti v hlavních dobrech, neshoda v některých malých není proti lásce, neboť taková neshoda vychází z různosti mínění, an jeden myslí, že to, o čem je neshoda, patří k onomu dobru, v kterém se scházejí, a jiný myslí, že nepatří. A podle toho taková neshoda v nepatrných a v míněních odporuje sice dokonalému pokoji, v němž se pravda plně pozná a všechna žádost se naplní; neodporuje však pokoji nedokonalému, jaký máme na cestě.

K třetímu se musí říci, že pokoj jest "dílo spravedlnosti" nepřímo, pokud totiž odstraňuje překážející, ale jest dílem lásky přímo, poněvadž láska působí pokoj podle vlastního pojmu. Neboť milování jest "sjednocující moc", jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén. Avšak pokoj jest sjednocení žádostivých sklonů.

Praeterea, illud non est effectus caritatis cuius contrarium cum caritate esse potest. Sed dissensio, quae contrariatur paci, potest esse cum caritate, videmus enim quod etiam sacri doctores, ut Hieronymus et Augustinus, in aliquibus opinionibus dissenserunt; Paulus etiam et Barnabas dissensisse leguntur, Act. XV. Ergo videtur quod pax non sit effectus caritatis.

II-II q. 29 a. 3 arg. 3

Praeterea, idem non est proprius effectus diversorum. Sed pax est effectus iustitiae, secundum illud Isaiae XXXII, *opus iustitiae pax*. Ergo non est effectus caritatis.

II-II q. 29 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalm., *pax multa diligentibus legem tuam*.

II-II q. 29 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est, quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius. Et utramque unionem efficit caritas. Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum, et sic omnes appetitus nostri in unum feruntur. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos, ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi sicut et sui ipsius. Et propter hoc inter amicabilia unum ponitur identitas electionis, ut patet in IX Ethic.; et Tullius dicit, in libro de amicitia, quod *amicorum est idem velle et nolle*.

II-II q. 29 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod a gratia gratum faciente nullus deficit nisi propter peccatum, ex quo contingit quod homo sit aversus a fine debito, in aliquo indebito finem constituens. Et secundum hoc appetitus eius non inhaeret principaliter vero finali bono, sed apparenti. Et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.

II-II q. 29 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in IX Ethic., ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, et praecipue in magnis, quia dissentire in aliquibus parvis quasi videtur non esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos caritatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci, quia opiniones pertinent ad intellectum, qui praecedit appetitum, qui per pacem unitur. Similiter etiam, existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra caritatem. Procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum, dum unus aestimat hoc de quo est dissensio pertinere ad illud bonum in quo conveniunt, et alius aestimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minimis et de opinionibus repugnat quidem paci perfectae, in qua plene veritas cognoscetur et omnis appetitus complebitur, non tamen repugnat paci imperfectae, qualis habetur in via.

II-II q. 29 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod pax est opus iustitiae indirecte, inquantum scilicet removet prohibens. Sed est opus caritatis directe, quia secundum propriam rationem caritas pacem causat. Est enim amor vis unitiva, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. pax autem est unio appetitivarum

XXIX.4. Zda pokoj jest ctnost.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že pokoj jest ctnost. Neboť příkazy se nedávají než o úkonech ctností. Ale jsou dány příkazy o tom, že máme míti pokoj, jak jest patrné Mark. 9: "Mějte mezi sebou pokoj." Tedy pokoj jest ctnost.

Mimo to nezasluhujeme, leč úkony ctností. Ale působiti pokoj jest záslužné podle onoho Mat. 5: "Blahoslavení pokojní, neboť syny Božími slouti budou." Tedy pokoj jest ctnost.

Mimo to nařesti jsou proti ctnostem. Ale neshody, které jsou proti pokoji, počítají se mezi nařesti, jak jest patrné Gal. 5. Tedy pokoj jest ctnost.

Avšak proti, ctnost není poslední cíl, ale cesta k němu. Ale pokoj jest jaksi poslední cíl, jak praví Augustin, v XIX. O Městě Božím. Tedy pokoj není ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, poněvadž všechny úkony se navzájem sledují, podle téhož rázu vycházejíce od činitele, všechny takové úkony vycházejí od jedné ctnosti a jednotlivé nemají jednotlivých ctností, z nichž by vycházely, jak jest patrné ve věcech tělesných. Poněvadž totiž oheň oteplováním taví a zřeďuje, není v ohni jiná síla tavící a jiná zřeďující, ale všechny tyto úkony působí oheň jednou svou silou oteplující. Poněvadž tedy příčinou pokoje jest láska podle svého rázu obliby Boha a bližního, jak bylo ukázáno, ctnost, jejímž vlastním úkonem by byl pokoj, není jiná než láska, jak bylo řečeno i o radosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že proto jest dán příkaz míti pokoj, poněvadž jest úkonem lásky a proto jest také záslužný. A proto se klade mezi blahoslavenství, což jsou úkony dokonalé ctnosti, jak bylo shora řečeno. Klade se také mezi plody, pokud jest jakýmsi cílovým dobrem, majícím duchovní sladkost.

A tím jest patrné řešení k druhému.

K třetímu se musí říci, že proti jedné ctnosti jsou mnohé nařesti podle různých jejích úkonů. A podle toho klade se proti lásce nenávist ohledně úkonu obliby, ale také vlažnost nebo závist ohledně radosti, a neshoda ohledně pokoje.

XXX. O milosrdenství.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o milosrdenství.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda zlo jest příčinou milosrdenství se strany toho, nad nímž se smilováváme.
2. Nad kterými se smilovávati.
3. Zda milosrdenství jest ctnost.
4. Zda jest nejvyšší ze ctností.

XXX.1. Zda zlo jest vlastně pohnutkou milosrdenstvím.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že zlo není vlastně pohnutkou milosrdenství. Neboť, jak bylo nahoře ukázáno, vina jest více zlo než trest. Ale vina nevyzývá k milosrdenství, ale spíše k rozhořčení. Tedy' zlo nevyzývá k milosrdenství.

Mimo to, která jsou krutá nebo příšerná, zdají se míti nějaký nadbytek zla. Ale Filosof praví, v II. Rhetor., že "příšerné jest jiné než ubohé a vyhání smilování". Tedy zlo jako takové není pohnutkou milosrdenství.

Mimo to známky zla nejsou vpravdě zly. Ale známky zla spíše vyzývají k milosrdenství, jak jest patrné z Filosofa, v II. Rhetor. Tedy zlo vlastně nevyzývá k milosrdenství.

Avšak proti jest, co praví Damašský, v II. knize O pravé víře, že "milosrdenství jest druh smutku". Ale pohnutkou smutku jest zlo. Tedy pohnutkou milosrdenství jest zlo.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, v IX. O Městě Božím, "milosrdenství jest soustrast v našem srdci nad cizí bídou, jíž, ovšem můžeme-li, jsme puzeni pomoci". Neboť milosrdenství se říká odtud, že někdo má milé srdce k bídě jiného. Ale bída je proti štěstí. Avšak v pojmu blaženosti či štěstí jest, že někdo má to, co chce. Neboť jak praví Augustin, "blažený jest ten, kdo má vše, co chce a nic nechce zle". Pročež obráceně k bídě patří, že člověk trpí, co nechce.

Avšak trojmo někdo něco chce; jedním totiž způsobem žádosti přirodní, jako všichni lidé chtějí býti a žíti. Jiným způsobem chce něco člověk volbou napřed něco uváživ. Třetím způsobem chce něco člověk ne v sobě, ale v jeho příčině, třebas kdo chce jísti škodlivá, pravíme, že jaksi chce onemocnění. Tak tedy pohnutka milosrdenství patří jaksi k bídě Nejprve pak to, co se protiví přírodní žádosti vůle, totiž zla porušující a zarmucující, jichž protivy lidé přirozeně žádají. Proto Filosof praví, v II. Rhetor., že "milosrdenství jest jakýsi smutek nad zlevím se zlem porušujícím a zarmucujícím". Za druhé taková se stávají více vzbuzujícími k milosrdenství, jsou-li proti volbě vůle. Pročež Filosof tamtéž praví, že "ona zla jsou bědná, jichž příčinou jest osud", třebas když vyjde zlo, kde se doufalo dobro. Třetím pak způsobem jsou ještě bídnější, jsou-li proti celé vůli; třebas když někdo vždy sledoval dobré a vychází mu zlé. A proto Filosof praví v téže knize, že "milosrdenství jest nejvíce nad zly toho, kdo trpí nezaslouženě".

K prvnímu se tedy musí říci, že v pojmu viny jest, aby byla dobrovolná. A takto nemá ráz bídného, ale spíše ráz trestného. Ale poněvadž vina může býti nějak trestem, pokud je s ní totiž něco spojeno, co jest proti vůli hřešícího, tak může míti ráz bídného. A takto se smilováváme a máme soustrast s hřešícími, jak praví Řehoř v kterési homilii, že "pravá spravedlnost nemá pohrdání" totiž hříšníky "ale soustrast"; a Mat. 9. se praví: "Vida Ježíš zástupy, měl s nimi soustrast, poněvadž byli sužováni a nemocní, jako ovce nemající pastýře."

K druhému se musí říci, že, poněvadž milosrdenství jest soustrast nad bídou druhého, milosrdenství jest vlastně nad jiným ne nad sebou samým, leda jen podle jakési podobnosti, jako i spravedlnost, když se uvažují v člověku různé části, jak se praví v V. Ethic. A proto se praví v Kaz. 30: "Smiluj se nad svou duší, líbě se Bohu." Jako tedy milosrdenství není vlastně se sebou, ale bolest, třebas trpíme-li v sobě něco krutého, podobně, jsou-li některé osoby s námi spojené, že jsou jakoby něco našeho, třebas synové nebo rodiče, jejich zla nelitujeme, ale bolí nás jako vlastní rány. A podle toho Filosof praví, že "příšerné vyhání soustrast".

K třetímu se musí říci, že jako naději a vzpomínku na dobré následuje rozkoš, tak z naděje a vzpomínky na zlé následuje smutek, ne však tak prudký- jako při vjemu přítomných. A proto znamení zla, pokud nám představují zla bídná jako přítomná, pohnou k milosrdenství.

XXX.2. Zda nedostatek je důvodem smilování se strany smilujícího se.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nedostatek není důvodem smilování se strany smilujícího se. Neboť Bohu je vlastní smilovávati se, pročež se praví, Žalm 144: "Jeho smilování nade všechna jeho díla." Ale v Bohu není žádného nedostatku. Tedy nedostatek nemůže býti důvodem k smilování.

Mimo to, jestliže nedostatek je důvodem smilování, je nutné, aby ti, kteří nejvíce mají nedostatky, nejvíce se smilovávali. Ale to je nesprávné, neboť praví Filosof, v 2. Rhetoric., že "kteří zcela zahynuli, se nesmilovávají". Tedy se zdá, že nedostatek není důvodem smilování se strany smilujícího se.

Mimo to snášeti nějakou hanu patří k nedostatku. Ale Filosof praví tamtéž, že "oni, kteří jsou v hanlivém stavu, se nesmilovávají. Tedy nedostatek se strany smilujícího se není důvodem smilování.

Avšak proti jest, že milosrdenství je jakýsi smutek. Ale nedostatek je důvodem smutku; pročež nemocní snáze se zarmucují, jak bude řečeno níže. Tedy důvodem smilování je nedostatek smilujícího se.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto milosrdenství je soustrast s cizí bídou, jak bylo řečeno, tím se stává, že se někdo smilovává, čím se stává, že má bolest z cizí bídy.

Ad primum ergo dicendum quod de ratione culpae est quod sit voluntaria. Et quantum ad hoc non habet rationem miserabilis, sed magis rationem puniendi. Sed quia culpa potest esse aliquo modo poena, inquantum scilicet habet aliquid annexum quod est contra voluntatem peccantis, secundum hoc potest habere rationem miserabilis. Et secundum hoc miseremur et compatimur peccantibus, sicut Gregorius dicit, in quadam homilia, quod vera iustitia non habet dedignationem, scilicet ad peccatores, sed compassionem. Et Matth. IX dicitur, *videns Iesus turbas misertus est eis, quia erant vexati, et iacentes sicut oves non habentes pastorem*.

II-II q. 30 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod quia misericordia est compassio miseriae alterius, proprie misericordia est ad alterum, non autem ad seipsum, nisi secundum quandam similitudinem, sicut et iustitia, secundum quod in homine considerantur diversae partes, ut dicitur in V Ethic. Et secundum hoc dicitur Eccli. XXX, *miserere animae tuae placens Deo*. Sicut ergo misericordia non est proprie ad seipsum, sed dolor, puta cum patimur aliquid crudele in nobis; ita etiam, si sint aliquae personae ita nobis coniunctae ut sint quasi aliquid nostri, puta filii aut parentes, in eorum malis non miseremur, sed dolemus, sicut in vulneribus propriis. Et secundum hoc philosophus dicit quod dirum est expulsivum miserationis.

II-II q. 30 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod sicut ex spe et memoria bonorum sequitur delectatio, ita ex spe et memoria malorum sequitur tristitia, non autem tam vehemens sicut ex sensu praesentium. Et ideo signa malorum, inquantum repraesentant nobis mala miserabilia sicut praesentia, commovent ad miserendum.

2. Quorum sit misereri.

II-II q. 30 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis. Proprium enim Dei est misereri, unde dicitur in Psalm., *miserationes eius super omnia opera eius*. Sed in Deo nullus est defectus. Ergo defectus non potest esse ratio miserendi.

II-II q. 30 a. 2 arg. 2

Praeterea, si defectus est ratio miserendi, oportet quod illi qui maxime sunt cum defectu maxime miserentur. Sed hoc est falsum, dicit enim philosophus, in II Rhet., quod *qui ex toto perierunt non miserentur*. Ergo videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.

II-II q. 30 a. 2 arg. 3

Praeterea, sustinere aliquam contumeliam ad defectum pertinet. Sed philosophus dicit ibidem quod *illi qui sunt in contumeliativa dispositione non miserentur*. Ergo defectus ex parte miserentis non est ratio miserendi.

II-II q. 30 a. 2 s. c.

Sed contra est quod misericordia est quaedam tristitia. Sed defectus est ratio tristitiae, unde infirmi facilius contristantur, ut supra dictum est. Ergo ratio miserendi est defectus miserentis.

II-II q. 30 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, cum misericordia sit compassio super miseria aliena, ut dictum est, ex hoc contingit quod

inclinationum.

4. Utrum pax sit virtus.

II-II q. 29 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod pax sit virtus. Praecepta enim non dantur nisi de actibus virtutum. Sed dantur praecepta de habendo pacem, ut patet Marc. IX, *pacem habete inter vos*. Ergo pax est virtus.

II-II q. 29 a. 4 arg. 2

Praeterea, non meremur nisi actibus virtutum. Sed facere pacem est meritorium, secundum illud Matth. V, *beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*. Ergo pax est virtus.

II-II q. 29 a. 4 arg. 3

Praeterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed dissensiones, quae opponuntur paci, numerantur inter vitia; ut patet ad Gal. V. Ergo pax est virtus.

II-II q. 29 a. 4 s. c.

Sed contra, virtus non est finis ultimus, sed via in ipsum. Sed pax est quodammodo finis ultimus; ut Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei. Ergo pax non est virtus.

II-II q. 29 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum omnes actus se invicem consequuntur, secundum eandem rationem ab agente procedentes, omnes huiusmodi actus ab una virtute procedunt, nec habent singuli singulas virtutes a quibus procedant. Ut patet in rebus corporalibus, quia enim ignis calefaciendo liquefacit et rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiva et alia rarefactiva, sed omnes actus hos operatur ignis per unam suam virtutem calefactivam. Cum igitur pax causetur ex caritate secundum ipsam rationem dilectionis Dei et proximi, ut ostensum est, non est alia virtus cuius pax sit proprius actus nisi caritas, sicut et de gaudio dictum est.

II-II q. 29 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ideo praeceptum datur de pace habenda, quia est actus caritatis. Et propter hoc etiam est actus meritorius. Et ideo ponitur inter beatitudines, quae sunt actus virtutis perfectae, ut supra dictum est. Ponitur etiam inter fructus, inquantum est quoddam finale bonum spiritualem dulcedinem habens.

II-II q. 29 a. 4 ad 2

Et per hoc patet solutio ad secundum.

II-II q. 29 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod uni virtuti multa vitia opponuntur, secundum diversos actus eius. Et secundum hoc caritati non solum opponitur odium, ratione actus dilectionis; sed etiam acedia vel invidia, ratione gaudii; et dissensio, ratione pacis.

30. De effectibus caritatis quantum ad misericordiam quae est interior caritatis effectus.

Prooemium

II-II q. 30 pr.

Deinde considerandum est de misericordia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum malum sit causa misericordiae ex parte eius cuius miseremur. Secundo, quorum sit misereri. Tertio, utrum misericordia sit virtus. Quarto, utrum sit maxima virtutum.

1. Utrum malum sit causa mlser cordiae ex parte eius cui miseremur.

II-II q. 30 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod malum non sit proprie motivum ad misericordiam. Ut enim supra ostensum est, culpa est magis malum quam poena. Sed culpa non est provocativum ad misericordiam, sed magis ad indignationem. Ergo malum non est misericordiae provocativum.

II-II q. 30 a. 1 arg. 2

Praeterea, ea quae sunt crudelia seu dira videntur quendam excessum mali habere. Sed philosophus dicit, in II Rhet., quod *dirum est aliud a miserabili, et expulsivum miserationis*. Ergo malum, inquantum huiusmodi, non est motivum ad misericordiam.

II-II q. 30 a. 1 arg. 3

Praeterea, signa malorum non vere sunt mala. Sed signa malorum provocant ad misericordiam; ut patet per philosophum, in II Rhet. Ergo malum non est proprie provocativum misericordiae.

II-II q. 30 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in II Lib., quod misericordia est species tristitiae. Sed motivum ad tristitiam est malum. Ergo motivum ad misericordiam est malum.

II-II q. 30 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, IX de Civ. Dei, *misericordia est alienae miseriae in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur*, dicitur enim misericordia ex eo quod aliquis habet miserum cor super miseria alterius. Miseria autem felicitati opponitur. Est autem de ratione beatitudinis sive felicitatis ut aliquis potiatur eo quod vult, nam sicut Augustinus dicit, XIII de Trin., *beatus qui habet omnia quae vult, et nihil mali vult*. Et ideo e contrario ad miseriam pertinet ut homo patiatur quae non vult. Tripliciter autem aliquis vult aliquid. Uno quidem modo, appetitu naturali, sicut omnes homines volunt esse et vivere. Alio modo homo vult aliquid per electionem ex aliqua praemeditatione. Tertio modo homo vult aliquid non secundum se, sed in causa sua, puta, qui vult comedere nociva, quodammodo dicimus eum velle infirmari. Sic igitur motivum misericordiae est, tanquam ad miseriam pertinens, primo quidem illud quod contrariatur appetitui naturali volentis, scilicet mala corruptiva et contristantia, quorum contraria homines naturaliter appetunt. Unde philosophus dicit, in II Rhet., quod *misericordia est tristitia quaedam super apparenti malo corruptivo vel contristativo*. Secundo, huiusmodi magis efficiuntur ad misericordiam provocantia si sint contra voluntatem electionis. Unde et philosophus ibidem dicit quod illa mala sunt miserabilia quorum fortuna est causa, puta cum aliquod malum eveniat unde sperabatur bonum. Tertio autem, sunt adhuc magis miserabilia si sunt contra totam voluntatem, puta si aliquis semper sectatus est bona et eveniunt ei mala. Et ideo philosophus dicit, in eodem libro, quod *misericordia maxime est super malis eius qui indignus patitur*.

II-II q. 30 a. 1 ad 1

Protože však smutek nebo bolest je z vlastního zla, potud se někdo rmoutí nebo má bolest z cizí bídy, pokud cizí bídu pojímá jako svou. To však se stává dvojmo. Jedním způsobem sjednocením citu: což se děje láskou. Proto totiž, že milující považuje přítele za sebe, považuje jeho zlo za svoje zlo; a proto má bolest ze zla přítelova jako ze svého. A odtud jest, že Filosof, v 9. Ethic., mezi přátelská klade to, co je soustrast s přítelem; a Apoštol praví, Řím 12: "Radovati se bude s radujícími, plakati s plačícími." Druhým způsobem se přihází podle věcného spojení, jako když je zlem nějakých blízkých, takže přechází na nás. A proto praví Filosof, v 2. Rhetoric., že lidé se smilovávají nad těmi, kteří jsou s nimi spojeni a podobni; neboť tím jim nastane uvážení, že také oni mohou trpěti podobná. A odtud je také, že staří a moudří, kteří uvažují, že by mohli upadnouti ve zla, a rovněž i slabí a bojácní jsou spíše milosrdní. Naopak však oni, kteří se považují za šťastné a za na tolik mocné, že se domnívají, že nemohou utrpěti nic zlého, nemají tolik smilování.

Tak tedy nedostatek je vždy důvodem smilování, pokud někdo nedostatek jiného považuje za svůj pro jednotu lásky, nebo pro možnost trpěti podobná.

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh se nesmilovává, leč pro lásku, pokud nás miluje jako něco svého.

K druhému se musí říci, že kteří jsou již v nekonečných zlech, nebojí se nadále něco trpěti a proto se nesmilovávají; a podobně ani ti, kteří se příliš bojí, neboť tolik mají na zřeteli vlastní utrpení, že nemají na zřeteli cizí bídu.

K třetímu se musí říci, že ti, kteří jsou v hanlivém stavu, buď že utrpěli pohanu nebo že chtějí pohanu způsobiti, popuzují se k hněvu a smělosti a to jsou nějaké vášně mužství, povznášející ducha člověka k nesnadnému a proto dávají člověku dohad, že v budoucnu něco strpí. A proto takoví, pokud jsou v tomto stavu, je nesmilovávají, podle onoho, Přísl. 27: "Hněv nemá milosrdenství, aniž vybuchující vztek." A z podobného důvodu pyšní se nesmilovávají, protože opovrhují jinými a považují je za špatné; a proto se domnívají, že po zásluze trpí, cokoliv trpí. Pročež i Řehoř praví, Hom. 34., že "nepravá spravedlnost", totiž pyšných, "nemá soustrasti, nýbrž opovržení".

XXX.3. Zda milosrdenství je ctnost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že milosrdenství není ctnost. Neboť hlavní u ctnosti je volba, jak je patrné z Filosofa, v 2. Ethic. Ale volba je "touha předem uraděného", jak se praví v téže knize. To tedy, co překáží rozhodování, nemůže slouti ctností. Ale milosrdenství překáží radění, podle onoho Sallustiova, Proti Katil.: "Všichni lidé, kteří radí v nejistých věcech, musí býti prosti hněvu i milosrdenství; neboť duch nesnadno spatří pravdu, kde tyto překážejí." Tedy milosrdenství není ctnost.

Mimo to nic, co je protivné ctnosti, není chvályhodně. Ale msta odporuje milosrdenství, jak praví Filosof, v 2 Rhetor. Ale msta je chvályhodná vášeň, jak se praví v 2. Rhetor.

aliquis misereatur ex quo contingit quod de miseria aliena doleat. Quia autem tristitia seu dolor est de proprio malo, intantum aliquis de miseria aliena tristatur aut dolet inquantum miseriam alienam apprehendit ut suam. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo, secundum unionem affectus, quod fit per amorem. Quia enim amans reputat amicum tanquam seipsum, malum ipsius reputat tanquam suum malum, et ideo dolet de malo amici sicut de suo. Et inde est quod philosophus, in IX Ethic., inter alia amicabilia ponit hoc quod est condolere amico. Et apostolus dicit, ad Rom. XII, *gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus*. Alio modo contingit secundum unionem realem, utpote cum malum aliquorum propinquum est ut ab eis ad nos transeat. Et ideo philosophus dicit, in II Rhet., homines miserentur super illos qui sunt eis coniuncti et similes, quia per hoc fit eis aestimatio quod ipsi etiam possint similia pati. Et inde est etiam quod senes et sapientes, qui considerant se posse in mala incidere, et debiles et formidolosi magis sunt misericordes. E contrario autem alii, qui reputant se esse felices et intantum potentes quod nihil mali putant se posse pati, non ita miserentur. Sic igitur semper defectus est ratio miserendi, vel inquantum aliquis defectum alicuius reputat suum, propter unionem amoris; vel propter possibilitatem similia patiendi.

II-II q. 30 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus non miseretur nisi propter amorem, inquantum amat nos tanquam aliquid sui.

II-II q. 30 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod illi qui iam sunt in infimis malis non timent se ulterius pati aliquid, et ideo non miserentur. Similiter etiam nec illi qui valde timent, quia tantum intendunt propriae passioni quod non intendunt miseriae alienae.

II-II q. 30 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod illi qui sunt in contumeliativa dispositione, sive quia sint contumeliam passi, sive quia velint contumeliam inferre, provocantur ad iram et audaciam, quae sunt quaedam passiones virilitatis extollentes animum hominis ad arduum. Unde auferunt homini aestimationem quod sit aliquid in futurum passurus. Unde tales, dum sunt in hac dispositione, non miserentur, secundum illud Prov. XXVII, *ira non habet misericordiam, neque erumpens furor*. Et ex simili ratione superbi non miserentur, qui contemnunt alios et reputant eos malos. Unde reputant quod digne patiantur quidquid patiuntur. Unde et Gregorius dicit quod falsa iustitia, scilicet superborum, non habet compassionem, sed dedignationem.

3. Utrum misericordia sit virtus.

II-II q. 30 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod misericordia non sit virtus. Principale enim in virtute est electio, ut patet per philosophum, in libro Ethic. Electio autem est appetitus praeconsiliati, ut in eodem libro dicitur. Illud ergo quod impedit consilium non potest dici virtus. Sed misericordia impedit consilium, secundum illud Sallustii, *omnes homines qui de rebus dubiis consultant ab ira et misericordia vacuos esse decet, non enim animus facile verum providet ubi ista officiunt*. Ergo misericordia non est virtus.

II-II q. 30 a. 3 arg. 2

Praeterea, nihil quod est contrarium virtuti est laudabile. Tedy milosrdenství není ctnost.

Mimo to radost a pokoj nejsou zvláštní ctnosti, neboť vyplývají z lásky, jak shora bylo řečeno. Ale i milosrdenství plyne z lásky; tak totiž z lásky pláčeme s plačícími jako se radujeme s radujícími. Tedy milosrdenství není zvláštní ctnost.

Mimo to, poněvadž milosrdenství patří do síly žádostivé, není ctností rozumovou, ani není ctností božskou, protože nemá Boha předmětem; podobně není ani mravní ctností, poněvadž není ani o skutcích (to totiž náleží do spravedlnosti), ani není o vášních, neboť se neuvádí na žádnou z dvanácti středností, jež klade Filosof v 2. Ethic. Tedy milosrdenství není ctnost.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v IX. O Městě Bož.: "Daleko lépe a lidštěji a přiměřeněji cítění dobrých mluvil Cicero při chvále Cesara, kde praví: Žádná z tvých ctností není hodnější obdivu a vděčnější než milosrdenství." Tedy milosrdenství je ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že milosrdenství obnáší bolest z cizí bídy. Tato bolest však jedním způsobem může označovati hnutí žádosti smyslové: a podle toho milosrdenství je vášní, a nikoli ctností. Druhým však způsobem může označovati hnutí žádosti rozumové, pokud někomu se nelíbí zlo druhého. Toto hnutí však může býti řízeno podle rozumu; a podle tohoto hnutí řízeného rozumem může býti řízeno hnutí nižší žádosti. Pročež Augustin praví, v IX. O Městě Bož., že "toto hnutí ducha", totiž milosrdenství, "slouží rozumu, když se tak poskytuje milosrdenství, aby se zachovala spravedlnost, buď že se dává potřebnému nebo se odpouští kajícímu". A poněvadž ráz lidské ctnosti záleží v tom, že hnutí ducha je řízeno rozumem, jak je zřejmé z dřívějšího, následuje, že milosrdenství je ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono mínění Sallustiovo o milosrdenství se rozumí, pokud je vášní neřízenou rozumem; tak totiž překáží radění rozumu, pokud působí odchylku od spravedlnosti.

K druhému se musí říci, že Filosof tam mluví o milosrdenství a odplatě, pokud obojí je vášní; a mají pak protivnost se strany oceňování, které mají o cizích zlech. Milosrdný má z nich bolest, pokud uvažuje, že někdo trpí nezasloužená; mstivý však se raduje, pokud soudí, že někdo trpí zaslouženě, a rmoutí se, jestliže nehodným se daří dobře. A obojí je chvalné, a "odvozené od téhož mravu", jak se tamtéž praví. Avšak milosrdenství vlastně odporuje závist, jak bude řečeno níže.

K třetímu se musí říci, že radost a pokoj nic nepřidávají k rázu dobra, jež je předmětem lásky. Proto nevyžadují jiných ctností než lásky. Avšak milosrdenství se vztahuje k nějakému zvláštnímu rázu, totiž k bídě toho, nad nímž se smilovává.

Sed Nemesis contrariatur misericordiae, ut philosophus dicit, in II Rhet. Nemesis autem est passio laudabilis, ut dicitur in II Ethic. Ergo misericordia non est virtus.

II-II q. 30 a. 3 arg. 3

Praeterea, gaudium et pax non sunt speciales virtutes quia consequuntur ex caritate, ut supra dictum est. Sed etiam misericordia consequitur ex caritate, sic enim ex caritate flemus cum flentibus sicut gaudemus cum gaudentibus. Ergo misericordia non est specialis virtus.

II-II q. 30 a. 3 arg. 4

Praeterea, cum misericordia ad vim appetitivam pertineat, non est virtus intellectualis. Nec est virtus theologica, cum non habeat Deum pro obiecto. Similiter etiam non est virtus moralis, quia nec est circa operationes, hoc enim pertinet ad iustitiam; nec est circa passiones, non enim reducitur ad aliquam duodecim medietatum quas philosophus ponit, in II Ethic. Ergo misericordia non est virtus.

II-II q. 30 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, *longe melius et humanius et piorum sensibus accommodatius Cicero in Caesaris laude locutus est, ubi ait, nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est*. Ergo misericordia est virtus.

II-II q. 30 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod misericordia importat dolorem de miseria aliena. Iste autem dolor potest nominare, uno quidem modo, motum appetitus sensitivi. Et secundum hoc misericordia passio est, et non virtus. Alio vero modo potest nominare motum appetitus intellectivi, secundum quod alicui displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse secundum rationem regulatus, et potest secundum hunc motum ratione regulatum regulari motus inferioris appetitus. Unde Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, quod *iste motus animi, scilicet misericordia, servit rationi quando ita praebetur misericordia ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti*. Et quia ratio virtutis humanae consistit in hoc quod motus animi ratione reguletur, ut ex superioribus patet, consequens est misericordiam esse virtutem.

II-II q. 30 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa Sallustii intelligitur de misericordia secundum quod est passio ratione non regulata. Sic enim impedit consilium rationis, dum facit a iustitia discedere.

II-II q. 30 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod philosophus loquitur ibi de misericordia et Nemesi secundum quod utrumque est passio. Et habent quidem contrarietatem ex parte aestimationis quam habent de malis alienis, de quibus misericors dolet, inquantum aestimat aliquem indigna pati; Nemeseticus autem gaudet, inquantum aestimat aliquos digne pati, et tristatur si indignis bene accidat. Et utrumque est laudabile, et ab eodem more descendens, ut ibidem dicitur. Sed proprie misericordiae opponitur invidia, ut infra dicetur.

II-II q. 30 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod gaudium et pax nihil adiiciunt super rationem boni quod est obiectum caritatis, et ideo non requirunt alias virtutes quam caritatem. Sed misericordia respicit quandam specialem rationem, scilicet miseriam eius cuius miseretur.

II-II q. 30 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod misericordia, secundum quod est virtus, est moralis virtus circa passiones existens, et reducitur ad illam medietatem quae dicitur Nemesis, quia ab eodem more procedunt, ut in II Rhet. dicitur. Has autem medietates philosophus non ponit virtutes, sed passiones, quia etiam secundum quod sunt passiones, laudabiles sunt. Nihil tamen prohibet quin ab aliquo habitu electivo proveniant. Et secundum hoc assumunt rationem virtutis.

4. Utrum sit maxima virtutum.

II-II q. 30 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod misericordia sit maxima virtutum. Maxime enim ad virtutem pertinere videtur cultus divinus. Sed misericordia cultui divino praefertur, secundum illud Osee VI et Matth. XII, *misericordiam volo, et non sacrificium*. Ergo misericordia est maxima virtus.

II-II q. 30 a. 4 arg. 2

Praeterea, super illud I ad Tim. IV, *pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii, *omnis summa disciplinae Christianae in misericordia et pietate est*. Sed disciplina Christiana continet omnem virtutem. Ergo summa totius virtutis in misericordia consistit.

II-II q. 30 a. 4 arg. 3

Praeterea, virtus est quae bonum facit habentem. Ergo tanto aliqua virtus est melior quanto facit hominem Deo similiorem, quia per hoc melior est homo quod Deo est similior. Sed hoc maxime facit misericordia, quia de Deo dicitur in Psalm. quod *miserationes eius sunt super omnia opera eius*. Unde et Luc. VI dominus dicit, *estote misericordes, sicut et pater vester misericors est*. Misericordia igitur est maxima virtutum.

II-II q. 30 a. 4 s. c.

Sed contra est quod apostolus, ad Coloss. III, cum dixisset, *induite vos, sicut dilecti Dei, viscera misericordiae* etc., postea subdit, *super omnia, caritatem habete*. Ergo misericordia non est maxima virtutum.

II-II q. 30 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod aliqua virtus potest esse maxima dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, per comparationem ad habentem. Secundum se quidem misericordia maxima est. Pertinet enim ad misericordiam quod alii effundat; et, quod plus est, quod defectus aliorum sublevet; et hoc est maxime superioris. Unde et misereri ponitur proprium Deo, et in hoc maxime dicitur eius omnipotentia manifestari. Sed quoad habentem, misericordia non est maxima, nisi ille qui habet sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se. Ei enim qui supra se aliquem habet maius est et melius coniungi superiori quam supplere defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, caritas, per quam Deo unitur, est potior quam misericordia, per quam defectus proximorum supplet. Sed inter omnes virtutes quae ad proximum pertinent potissima est misericordia, sicut etiam est potioris actus, nam supplere defectum alterius, inquantum huiusmodi, est superioris et melioris.

II-II q. 30 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deum non colimus per

Ke čtvrtému se musí říci, že milosrdenství, pokud je ctností, je mravní ctnost, týkající se vášní, a uvádí se na onu středností, jež se nazývá msta; neboť "vycházejí z téhož mravu", jak se praví v 2. Rhetor. Tyto střednosti však Filosof neklade jako ctnosti, nýbrž jako vášně, neboť i pokud jsou vášněmi, jsou chvalně Nic však nepřekáží, aby vycházely od nějaké volicí zběhlosti, a podle toho přibírají ráz ctnosti.

XXX.4. Zda milosrdenství je největší ze ctností.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se; že milosrdenství je největší ze ctností. Zdá se totiž, že nejvíce patří k ctnosti ctění Boha. Ale milosrdenství se dává přednost před ctěním Boha, podle onoho Ose. 6., a Mat. 12.: "Milosrdenství chci, a ne obět." Tedy milosrdenství je největší ze ctností.

Mimo to, k onomu I. Tit. 4.: "Zbožnost na vše jest užitečná," praví Glossa Ambrožova: "Celý souhrn křesťanské kázně je v milosrdenství a zbožnosti." Ale křesťanská káze obsahuje všechny ctnosti. Tedy souhrn všech ctností spočívá v milosrdenství.

Mimo to ctnost jest, jež činí dobrým majícího, jak praví Filosof. Tedy tím nějaká ctnost je lepší, čím podobnějšího činí člověka Bohu, poněvadž člověk je lepší tím, že je podobnější Bohu. To však nejvíce působí milosrdenství; protože o Bohu se praví, v Žalmu 44, že "jeho 'milování jsou nade všechna jeho díla". Pročež i Pán praví, Luk. 6: "Buďte milosrdní jako i váš Otec je milosrdný." Tedy milosrdenství je největší ze ctností.

Avšak proti jest, že Apoštol, Kol. 3, když řekl: "Oblecte jako miláčkové Boží srdečné milosrdenství atd.," pak dodává: "Nade všechno mějte lásku." Tedy milosrdenství není největší ze ctností.

Odpovídám: Musí se říci, že nějaká ctnost může býti největší dvojmo: jedním způsobem o sobě, druhým způsobem u porovnání s majícím. O sobě sice milosrdenství je největší; náleží totiž milosrdenství, že jiným rozdává a, což je více, že odstraňuje nedostatky jiných; a to zvláště je vlastní vyššímu.. Pročež i milosrdenství se klade jako vlastnost Boží a říká se, že v tom se nejvíce ukazuje jeho všemohoucnost. Avšak vzhledem k majícímu milosrdenství není největší, leč je-li největší ten, jenž je má, jenž nikoho nemá nad sebou, nýbrž všechny pod sebou. Pro toho totiž, jenž má někoho nad sebou, je více a lépe spojiti se s vyšším, než doplňovati nedostatek nižšího. A tudíž pro člověka, jenž má Boha nad sebou, láska, kterou se spojuje s Bohem, je lepší než milosrdenství, jímž přispívá nedostatkům bližních. Avšak mezi ctnostmi, jež se vztahují na bližního, největší je milosrdenství, jakož i má větší úkon; neboť přispívati nedostatku druhého, jako takovému, náleží vyššímu a lepšímu.

K prvnímu se tedy musí říci, že Boha nectíme vnějšími obětmi nebo dary pro něho samého, nýbrž pro sebe a pro bližní. Neboť nepotřebuje našich obětí, nýbrž chce, aby ony

mu byly přinášeny k vůli naší zbožnosti a k užitku bližních. A proto milosrdenství, jímž se přispívá nedostatkům druhých, je mu milejší obětí, jakožto bližeji působící užitek bližním, podle onoho, Žid. posl.: "Nezapomínejte na dobročinnost a společenství, neboť takovými obětmi se zasluhuje Bůh."

K druhému se musí říci, že souhrn křesťanského života spočívá v milosrdenství vzhledem k vnějším skutkům; avšak vnitřní cit lásky, jíž se spojujeme s Bohem, převažuje i milování i milosrdenství vůči bližním.

K třetímu se musí říci, že láskou jsme připodobňováni Bohu jakožto citem spojení. A proto více jest než milosrdenství, jímž se připodobňujeme Bohu v podobné činnosti.

XXXI. O dobročinnosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o zevnějších úkonech čili účincích lásky. A nejprve o dobročinnosti; za druhé o almužně, jež jest jakási část dobročinnosti; za třetí o bratrském napomenutí, jež jest jakousi almužnou.

O prvním jsou čtyři otázky.

1. Zda dobročinnost jest úkon lásky.
2. Zda jest všem dobře činiti.
3. Zda více spojeným se má více dobře činiti.
4. Zda dobročinnost jest zvláštní ctnost.

XXXI.1. Zda dobročinnost jest úkon lásky.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že dobročinnost není úkonem lásky. Lásku totiž nejvíce máme k Bohu. Ale k Bohu nemůžeme býti dobročinní, podle onoho Job. 35: "Co mu dáš, nebo co vezme z ruky tvé?" Tedy dobročinnost není úkonem lásky.

Mimo to dobročinnost nejvíce záleží v udělování darů. Ale to patří do štědrosti. Tedy dobročinnost není úkonem lásky, nýbrž štědrosti.

Mimo to, co kdo dává, buď dává jako povinné, nebo dává jako nepovinné. Ale dobrodiní, které se poskytuje jako povinnost, patří do spravedlnosti; které pak se poskytuje jako nepovinné, darmo se dává a podle toho patří do milosrdenství. Není tedy úkonem lásky.

Avšak proti, láska jest nějaké přátelství, jak bylo řečeno. Ale Filosof, v IX. Ethic., mezi jinými úkony přátelství udává to jedno, co jest "konati dobré vůči přátelům", což jest přátelům dobře činiti. Tedy dobročinnost jest úkonem lásky.

Odpovídám: Musí se říci, že dobročinnost neobnáší nic exteriora sacrificia aut munera propter ipsum, sed propter nos et propter proximos, non enim indiget sacrificiis nostris, sed vult ea sibi offerri propter nostram devotionem et proximorum utilitatem. Et ideo misericordia, qua subvenitur defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum, utpote propinquius utilitatem proximorum inducens, secundum illud Heb. ult., *beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis prometur Deus*.

II-II q. 30 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod summa religionis Christianae in misericordia consistit quantum ad exteriora opera. Interior tamen affectio caritatis, qua coniungimur Deo, praeponderat et dilectioni et misericordiae in proximos.

II-II q. 30 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod per caritatem assimilamur Deo tanquam ei per affectum uniti. Et ideo potior est quam misericordia, per quam assimilamur Deo secundum similitudinem operationis.

31. De effectibus exterioribus caritatis. Et primo de beneficentia.

Prooemium

II-II q. 31 pr.

Deinde considerandum est de exterioribus actibus vel effectibus caritatis. Et primo, de beneficentia; secundo, de eleemosyna, quae est quaedam pars beneficentiae; tertio, de correctione fraterna, quae est quaedam eleemosyna. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum beneficentia sit actus caritatis. Secundo, utrum sit omnibus benefaciendum. Tertio, utrum magis coniunctis sit magis benefaciendum. Quarto, utrum beneficentia sit virtus specialis.

1. Utrum beneficentia sit actus caritatis.

II-II q. 31 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beneficentia non sit actus caritatis. Caritas enim maxime habetur ad Deum. Sed ad eum non possumus esse benefici, secundum illud Iob XXXV, *quid dabis ei? Aut quid de manu tua accipiet?* Ergo beneficentia non est actus caritatis.

II-II q. 31 a. 1 arg. 2

Praeterea, beneficentia maxime consistit in collatione donorum. Sed hoc pertinet ad liberalitatem. Ergo beneficentia non est actus caritatis, sed liberalitatis.

II-II q. 31 a. 1 arg. 3

Praeterea, omne quod quis dat, vel dat sicut debitum vel dat sicut non debitum. Sed beneficium quod impenditur tanquam debitum pertinet ad iustitiam, quod autem impenditur tanquam non debitum, gratis datur, et secundum hoc pertinet ad misericordiam. Ergo omnis beneficentia vel est actus iustitiae vel est actus misericordiae. Non est ergo actus caritatis.

II-II q. 31 a. 1 s. c.

Sed contra, caritas est amicitia quaedam, ut dictum est. Sed philosophus, in IX Ethic., inter alios amicitiae actus ponit hoc unum quod est operari bonum ad amicos, quod est amicis benefacere. Ergo beneficentia est actus caritatis.

II-II q. 31 a. 1 co.

jiného než činiti dobré druhému. Toto pak dobro se může pozorovati dvojmo. Jedním způsobem podle obecného rázu dobra; a to patří k obecnému pojmu dobročinnosti. A to je úkon přátelství a v důsledku lásky. Neboť v úkonu obliby se uzavírá blahovůle, skrze niž někdo chce příteli dobro, jak jsme měli shora. Avšak vůle vykonává ta, která chce, je-li mohoucnost. A proto v důsledku dobře činiti příteli následuje z úkonu obliby. A proto dobročinnost podle obecného rázu jest úkonem přátelství či lásky.

Vezme-li se však dobro, jež někdo činí druhému, pod nějakým zvláštním rázem dobra, tak dobročinnost dostává zvláštní ráz a bude patřiti do nějaké zvláštní ctnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., "láska hýbe souřadná ke vzájemnému poměru; nižší obrací k vyšším, aby byla od nich zdokonalena, i vyšší pohybuje k opatření nižších". A v tom dobročinnost jest úkonem lásky. A proto nepatří nám dobře činiti Bohu, ale jej ctíti podrobením jemu. Jeho pak jest ze své lásky nám dobře činiti.

K druhému se musí říci, že v udělování darů jest dbáti dvojího. A jedno z nich jest zevnější dar, jiné pak jest vnitřní vášeň, kterou kdo má k bohatství, těše se z nich. Do štědrosti pak patří mírniti vnitřní vášeň, aby totiž někdo nepřebíral dychtivosti a lásky k bohatství; z toho se totiž člověku snadno vydává bohatství. Pročež, když člověk dá nějaký veliký dar, a přece s nějakou dychtivostí podrženi, darování není štědré. Ale se strany zevnějšího daného udělení dobrodiní patří povšechně k přátelství nebo lásce. Proto to neubírá lásce, když někdo z lásky dá druhému věc, kterou dychtí podrženi, ale spíše se tím ukazuje dokonalost přátelství.

K třetímu se musí říci, že, jako přátelství či láska při poskytnutém dobrodiní přihlíží k obecnému rázu dobra, tak spravedlnost přihlíží tam k rázu povinného; milosrdenství pak tam vidí ráz odhalujícího ubohost nebo nedostatek.

XXXI.2. Zda jest všem dobře činiti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se nemá všem dobře činiti. Praví totiž Augustin, v I. O nauce křest., že "všem prospěti nemůžeme". Ale ctnost nekloní k nemožnému. Tedy není třeba všem dobře činiti.

Mimo to Eccles. 12 se praví: "Dej dobrému a nepřijímej hříšníka." Ale mnoho lidí jest hříšných. Nemá se tedy všem dobře činiti.

Mimo to "láska nejedná špatně", jak se praví I. Kor. 13. Ale dobře činiti některým, jest jednati špatně, třebas kdyby někdo dobře činil nepřátelům vlasti, nebo když dobře činí vyobcovanému, protože tím se s ním styká. Tedy, ježto dobře činiti jest úkonem lásky, nemá se všem dobře činiti.

Respondeo dicendum quod beneficentia nihil aliud importat quam facere bonum alicui. Potest autem hoc bonum considerari dupliciter. Uno modo, secundum communem rationem boni. Et hoc pertinet ad communem rationem beneficentiae. Et hoc est actus amicitiae, et per consequens caritatis. Nam in actu dilectionis includitur benevolentia, per quam aliquis vult bonum amico, ut supra habitum est. Voluntas autem est effectiva eorum quae vult, si facultas adsit. Et ideo ex consequenti benefacere amico ex actu dilectionis consequitur. Et propter hoc beneficentia secundum communem rationem, est amicitiae vel caritatis actus. Si autem bonum quod quis facit alteri accipiatur sub aliqua speciali ratione boni, sic beneficentia accipiet specialem rationem, et pertinebit ad aliquam specialem virtutem.

II-II q. 31 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *amor movet ordinata ad mutuam habitudinem, et inferiora convertit in superiora ut ab eis perficiantur, et superiora movet ad inferiorum provisionem*. Et quantum ad hoc beneficentia est effectus dilectionis. Et ideo nostrum non est Deo benefacere, sed eum honorare, nos ei subiiciendo, eius autem est ex sua dilectione nobis benefacere.

II-II q. 31 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod in collatione donorum duo sunt attendenda, quorum unum est exterius datum; aliud autem est interior passio quam habet quis ad divitias, in eis delectatus. Ad liberalitatem autem pertinet moderari interiorem passionem, ut scilicet aliquis non superexcedat in concupiscendo et amando divitias, ex hoc enim efficietur homo facile emissivus donorum. Unde si homo det aliquod donum magnum, et tamen cum quadam concupiscentia retinendi, datio non est liberalis. Sed ex parte exterioris dati collatio beneficii pertinet in generali ad amicitiam vel caritatem. Unde hoc non derogat amicitiae, si aliquis rem quam concupiscit retinere det alicui propter amorem; sed magis ex hoc ostenditur amicitiae perfectio.

II-II q. 31 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod sicut amicitia seu caritas respicit in beneficio collato communem rationem boni, ita iustitia respicit ibi rationem debiti. Misericordia vero respicit ibi rationem relevantis miseriam vel defectum.

2. Utrum sit omnibus benefaciendum.

II-II q. 31 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit omnibus benefaciendum. Dicit enim Augustinus, in I de Doct. Christ., quod omnibus prodesse non possumus. Sed virtus non inclinat ad impossibile. Ergo non oportet omnibus benefacere.

II-II q. 31 a. 2 arg. 2

Praeterea, Eccli. XII dicitur, *da iusto, et non recipias peccatorem*. Sed multi homines sunt peccatores. Non ergo omnibus est benefaciendum.

II-II q. 31 a. 2 arg. 3

Praeterea, caritas non agit perperam, ut dicitur I ad Cor. XIII. Sed benefacere quibusdam est agere perperam, puta si aliquis benefaciat inimicis reipublicae; vel si benefaciat excommunicato, quia per hoc ei communicat. Ergo, cum benefacere sit actus caritatis, non est omnibus benefaciendum.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Galat. prosl.: "Dokud máme čas, čiňme dobro všem."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, dobročinnost sleduje lásku s té stránky, že pohne vyšší k opatření nižších. Avšak stupně u lidí nejsou neměnné jako v andělích, protože lidé mohou utrpěti mnohonásobné nedostatky. Pročež, kdo jest v něčem vyšší, buď jest nebo může býti nižší v jiném. A proto, ježto obliba lásky se vztahuje na všechny, také dobročinnost se má vztahovati na všechny, včasně však a místně Neboť všechny úkony ctností se mají omezovati podle náležitých okolností.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jednoduše řečeno, nemůžeme všem dobře činiti zvláště, avšak nikoho není, u něhož by nemohl nastati případ, v němž je mu třeba dobře činiti také zvláště A proto láska vyžaduje, aby člověk, i když ve skutečnosti některým nečiní dobře, přece to měl v úpravě svého ducha, že učiní dobře každému, až bude čas. Jest však nějaké dobrodiní, které můžeme udělovati všem, když ne zvláště, aspoň povšechně, jako když se modlíme za všechny věřící a nevěřící.

K druhému se musí říci, že ve hříšníku je dvojí, totiž vina a přirozenost. Jest tedy hříšníku přispěti k udržení přirozenosti, nemá se mu však přispěti k podpoře viny. Neboť to by nebyla dobročinnost, nýbrž spíše zločinnost.

K třetímu se musí říci, že vyobcovaným a nepřátelům vlasti se mají dobrodiní odpírati, pokud se tím odvracejí od viny. Kdyby však nastala nutnost, bylo by jim pomoci, aby nezhynula přirozenost; avšak náležitým způsobem, totiž, aby nezemřeli hladem nebo žízní, nebo neutrpěli nějakou takovou pohromu, leč podle řádu spravedlnosti.

XXXI.3. Zda se má více dobře činiti těm, kteří jsou s námi více spojeni.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se nemá více dobře činiti těm, kteří jsou s námi více spojeni. Praví se totiž Luk. 14: "Když strojíš oběd nebo večeři, nevolej přátele své, ani bratry, ani příbuzné" Ale tito jsou více spojeni. Tedy se nemá více dobře činiti spojeným, nýbrž spíše cizím a potřebným. Následuje totiž: "Ale když strojíš hostinu, zavolej chudé a slabé, atd."

Mimo to největším dobrodiním jest, když člověk někomu pomůže ve válce. Ale voják ve válce více má pomoci cizímu spoluvojínu než pokrevnímu nepříteli. Tedy dobrodiní se nemají více prokazovati více spojeným.

Mimo to dříve jest navrátiti dluhy, než dobrodiní darmo prokazovati. Ale jest dlužno, aby někdo udělával dobrodiní tomu, od něhož obdržel. Tedy dobrodincům se má více dobře činiti než příbuzným.

Mimo to více jest milovati rodiče než děti, jak bylo shora řečeno. Ale více jest dobře činiti dětem, protože "nemají

II-II q. 31 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Gal. ult., *dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes*.

II-II q. 31 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, beneficentia consequitur amorem ex ea parte qua movet superiora ad provisionem inferiorum. Gradus autem in hominibus non sunt immutabiles, sicut in Angelis, quia homines possunt pati multiplices defectus; unde qui est superior secundum aliquid, vel est vel potest esse inferior secundum aliud. Et ideo, cum dilectio caritatis se extendat ad omnes, etiam beneficentia se debet extendere ad omnes, pro loco tamen et tempore, omnes enim actus virtutum sunt secundum debitas circumstantias limitandi.

II-II q. 31 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, simpliciter loquendo, non possumus omnibus benefacere in speciali, nullus tamen est de quo non possit occurrere casus in quo oporteat ei benefacere etiam in speciali. Et ideo caritas requirit ut homo, etsi non actu alicui benefaciat, habeat tamen hoc in sui animi praeparatione, ut benefaciat cuicumque si tempus adesset. Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali saltem in generali, sicut cum oramus pro omnibus fidelibus et infidelibus.

II-II q. 31 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod in peccatore duo sunt, scilicet culpa et natura. Est ergo subveniendum peccatori quantum ad sustentationem naturae, non est autem ei subveniendum ad fomentum culpae; hoc enim non esset benefacere, sed potius malefacere.

II-II q. 31 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod excommunicatis et reipublicae hostibus sunt beneficia subtrahenda inquantum per hoc arcentur a culpa. Si tamen immineret necessitas, ne natura deficeret, esset eis subveniendum, debito tamen modo, puta ne fame aut siti morerentur, aut aliquod huiusmodi dispendium, nisi secundum ordinem iustitiae, paterentur.

3. Utrum magis coniunctis sit magis benefaciendum.

II-II q. 31 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis coniuncti. Dicitur enim Luc. XIV, *cum facis prandium aut cenam, noli vocare amicos tuos neque fratres neque cognatos*. Sed isti sunt maxime coniuncti. Ergo non est magis benefaciendum coniunctis, sed potius extraneis indigentibus, sequitur enim, *sed cum facis convivium, voca pauperes et debiles,* et cetera.

II-II q. 31 a. 3 arg. 2

Praeterea, maximum beneficium est quod homo aliquem in bello adiuvet. Sed miles in bello magis debet iuvare extraneum commilitonem quam consanguineum hostem. Ergo beneficia non sunt magis exhibenda magis coniunctis.

II-II q. 31 a. 3 arg. 3

Praeterea, prius sunt debita restituenda quam gratuita beneficia impendenda. Sed debitum est quod aliquis impendat beneficium ei a quo accepit. Ergo benefactoribus magis est benefaciendum quam propinquis.

II-II q. 31 a. 3 arg. 4

děti shromažďovati rodičům", nýbrž obráceně, jak se praví II. Kor. 12. Není tedy více dobře činiti více spojeným.

Avšak proti jest, co praví Augustin v I. O nauce křesť.: "Když nemůžeš všem prospěti, jest nejspíše obstarati ty, kteří jsou s tebou spojeni úžeji, jako nějakým osudem v místních nebo časových nebo jakýchkoli věcných okolnostech."

Odpovídám: Musí se říci, že milost a ctnost napodobují řád přirozenosti, jenž byl ustanoven od Boží moudrosti. Takový pak jest řád přirozenosti, že každý přirozený činitel dříve a více rozlévá svou činnost na ta, která jsou mu více blízká; jako oheň více otepluje věc více sobě blízkou. A podobně Bůh na podstaty sobě bližší rozlévá dříve a hojněji dary své dobroty, jak je patrné z Diviše, VII. hl. Nebes. Hierar. Avšak prokazování dobrodiní jest nějaký úkon lásky k druhým. A proto je třeba, bychom k více blízkým byli více dobročinní.

Ale blízkost jednoho člověka k druhému se může pozorovati podle rozličných, v nichž se lidé navzájem stýkají; jako pokrevní v přirozeném styku, spoluobčané v občanském, věřící v duchovním, a tak u jiných. A podle rozličných spojení jest rozličně rozdělovati různá dobrodiní. Neboť každému jest více prokazovati dobrodiní patřící k té věci, podle níž je s námi více spojen, jednoduše řečeno. Avšak může se to měniti podle rozličnosti míst a dob a záležitostí. Neboť v některém případě jest více přispěti cizímu, třebas když je v nejvyšší bídě, než i otci, netrpícímu takovou bídou.

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán nezakazuje jednoduše volati přátele nebo pokrevní k hostině, nýbrž volati je s tím úmyslem, aby tě navzájem pozvali: to by totiž nebyla láska, nýbrž chtivost. Může se však státi, že jest spíše pozvati cizí v nějakém případu pro větší potřebnost. Musí se totiž rozuměti při stejném stavu, že více spojeným se má více dobře činiti. Je-li však ze dvou jeden více spojený a druhý více potřebný, nelze všeobecným pravidlem určiti, komu se má více pomoci, protože jsou různé stupně i potřebnosti, i blízkosti; ale to vyžaduje úsudku opatrného.

K druhému se musí říci, že společné dobro mnohých jest božštější než dobro jednoho. Proto pro dobro vlasti, ať duchovní nebo časné, ctnostné jest, když někdo také vlastní život vystaví nebezpečí. A proto, ježto styk ve válečných úkonech je zařízen k zachování vlasti, v tom voják, poskytující pomoci spoluvojákovi, neposkytuje mu jakožto soukromé osobě, nýbrž jakožto podporu celé vlasti. A proto není divu, když se v tom dá přednost cizímu před spojeným podle těla,

K třetímu se musí říci, že je dvojí dluh. A to jeden, jenž se nepočítá do statku toho, jenž dluží, nýbrž do statku toho, komu je dlužný: třebas když někdo má peníze nebo jinou věc druhého, buď krádeží odňatou nebo přijatou půjčkou, nebo uloženou, nebo nějakým podobným způsobem. A při

Praeterea, magis sunt diligendi parentes quam filii, ut supra dictum est. Sed magis est benefaciendum filiis, quia non debent filii thesaurizare parentibus, ut dicitur II ad Cor. XII. Ergo non est magis benefaciendum magis coniunctis.

II-II q. 31 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., *cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui, pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi, quasi quadam sorte, iunguntur*.

II-II q. 31 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod gratia et virtus imitantur naturae ordinem, qui est ex divina sapientia institutus. Est autem talis ordo naturae ut unumquodque agens naturale per prius magis diffundat suam actionem ad ea quae sunt sibi propinquiora, sicut ignis magis calefacit rem sibi magis propinquam. Et similiter Deus in substantias sibi propinquiores per prius et copiosius dona suae bonitatis diffundit; ut patet per Dionysium, IV cap. Cael. Hier. Exhibitio autem beneficiorum est quaedam actio caritatis in alios. Et ideo oportet quod ad magis propinquos simus magis benefici. Sed propinquitas unius hominis ad alium potest attendi secundum diversa in quibus sibi ad invicem homines communicant, ut consanguinei naturali communicatione, concives in civili, fideles in spirituali, et sic de aliis. Et secundum diversas coniunctiones sunt diversimode diversa beneficia dispensanda, nam unicuique est magis exhibendum beneficium pertinens ad illam rem secundum quam est magis nobis coniunctus, simpliciter loquendo. Tamen hoc potest variari secundum diversitatem locorum et temporum et negotiorum, nam in aliquo casu est magis subveniendum extraneo, puta si sit in extrema necessitate, quam etiam patri non tantam necessitatem patienti.

II-II q. 31 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dominus non prohibet simpliciter vocare amicos aut consanguineos ad convivium, sed vocare eos ea intentione quod te ipsi reinvitent. Hoc enim non erit caritatis, sed cupiditatis. Potest tamen contingere quod extranei sint magis invitandi in aliquo casu, propter maiorem indigentiam. Intelligendum est enim quod magis coniunctis magis est, ceteris paribus, benefaciendum. Si autem duorum unus sit magis coniunctus et alter magis indigens, non potest universali regula determinari cui sit magis subveniendum, quia sunt diversi gradus et indigentiae et propinquitatis, sed hoc requirit prudentis iudicium.

II-II q. 31 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonum commune multorum divinius est quam bonum unius. Unde pro bono communi reipublicae vel spiritualis vel temporalis virtuosum est quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo. Et ideo, cum communicatio in bellicis ordinetur ad conservationem reipublicae, in hoc miles impendens commilitoni auxilium, non impendit ei tanquam privatae personae, sed sicut totam rempublicam iuvans. Et ideo non est mirum si in hoc praefertur extraneus coniuncto secundum carnem.

II-II q. 31 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod duplex est debitum. Unum quidem quod non est numerandum in bonis eius qui debet, sed potius in bonis eius cui debetur. Puta si aliquis habet pecuniam aut rem aliam alterius vel furto sublatam vel

tomto má člověk dříve vrátiti dluh, než z něho dobře činiti spojeným, leč by snad byl případ takové bídy, v němž by mu bylo dovoleno vziti i věc cizí ku pomoci trpícímu bídou; leč by snad i ten, jemuž je věc dlužná, byl v podobné bídě. Ale v tom případě by se musil považiti stav obou podle jiných podmínek, vybraných úsudkem opatrného, protože v. takových nelze dáti všeobecné pravidlo pro rozmanitost jednotlivých případů, jak praví Filosof, v IX. Ethic.

Jiný pak jest dluh, jenž se počítá do statku toho, jenž dluží, a ne toho, jemuž se dluží; třebas když je dlužné ne ze závazku spravedlnosti, nýbrž z nějaké mravní záhodnosti, jako se stává při dobrodiních darmo přijatých. Avšak dobrodiní žádného dobrodince není takové, jako rodiče. A proto se má ve všech dobrodiních rodičům dáti přednost před všemi jinými, leč by s druhé strany převažovala nutnost nebo jiná podmínka, třebas obecný prospěch Církve nebo vlasti. U jiných však se musí oceniti i spojení i přijaté dobrodiní; což podobně se nemůže určiti obecným pravidlem.

Ke čtvrtému se musí říci, že rodiče jsou jako představení. A proto láska rodičů jest na dobrodiní, láska však dětí na úctu k rodičům. A přece v případě nejzazší bídy více by bylo dovolené opustiti děti než rodiče, jež není dovoleno žádným způsobem opustiti, pro závazek přijatých dobrodiní, jak je patrné z Filosofa, v VIII. Ethic.

XXXI.4. Zda dobročinnost je zvláštní ctnost.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že dobročinnost je zvláštní ctnost. Neboť přikázání jsou zařízena ke ctnostem, poněvadž "zákonodárci zamýšlejí učiniti lidi ctnostnými", jak se praví v II. Ethic. Ale odděleně se dává přikázání o dobročinnosti a o lásce; neboť Mat. 5 se praví: "Milujte své nepřátele, a dobře činěte těm, kteří vás nenávidí." Tedy dobročinnost je ctnost odlišná od lásky.

Mimo to neřesti jsou protilehlé ctnostem. Ale dobročinnosti jsou protilehlé některé zvláštní neřesti, jimiž se druhým působí škoda, na př. loupež, krádež a jiná taková. Tedy dobročinnost je zvláštní ctnost.

Mimo to láska se nerozlišuje na mnoho druhů. Ale dobročinnost se zdá rozlišená na mnoho druhů podle různých druhů dobrodiní. Tedy dobročinnost je jiná ctnost než láska.

Avšak proti jest, že úkon vnitřní a vnější nevyžadují zvláštních ctností. Ale dobročinnost a blahovolnost se neliší než jako úkon vnější a vnitřní, poněvadž dobročinnost je vykonání blahovolnosti. Tedy jako blahovolnost není jiná ctnost než láska, tak ani dobročinnost.

Odpovídám: Musí se říci, že ctnosti se různí podle různých rázů předmětu. Ale tentýž je tvarový ráz předmětu lásky a dobročinnosti, neboť obojí se vztahuje k obecnému rázu dobra, jak jest patrné z řečeného. Tedy dobročinnost není jiná ctnost než láska, ale znamená nějaký úkon lásky.

mutuo acceptam sive depositam, vel aliquo alio simili modo, quantum ad hoc plus debet homo reddere debitum quam ex eo benefacere coniunctis. Nisi forte esset tantae necessitatis articulus in quo etiam liceret rem alienam accipere ad subveniendum necessitatem patienti. Nisi forte et ille cui res debetur in simili necessitate esset. In quo tamen casu pensanda esset utriusque conditio secundum alias conditiones, prudentis iudicio, quia in talibus non potest universalis regula dari, propter varietatem singulorum casuum, ut philosophus dicit, in IX Ethic. Aliud autem est debitum quod computatur in bonis eius qui debet, et non eius cui debetur, puta si debeatur non ex necessitate iustitiae, sed ex quadam morali aequitate, ut contingit in beneficiis gratis susceptis. Nullius autem benefactoris beneficium est tantum sicut parentum, et ideo parentes in recompensandis beneficiis sunt omnibus aliis praeferendi; nisi necessitas ex alia parte praeponderaret, vel aliqua alia conditio, puta communis utilitas Ecclesiae vel reipublicae. In aliis autem est aestimatio habenda et coniunctionis et beneficii suscepti. Quae similiter non potest communi regula determinari.

II-II q. 31 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod parentes sunt sicut superiores, et ideo amor parentum est ad benefaciendum, amor autem filiorum ad honorandum parentes. Et tamen in necessitatis extremae articulo magis liceret deserere filios quam parentes; quos nullo modo deserere licet, propter obligationem beneficiorum susceptorum; ut patet per philosophum, in VIII Ethic.

4. Utrum beneficentia sit virtus specialis.

II-II q. 31 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beneficentia sit specialis virtus. Praecepta enim ad virtutes ordinantur, *quia legislatores intendunt facere homines virtuosos*, sicut dicitur in II Ethic. Sed seorsum datur praeceptum de beneficentia et de dilectione, dicitur enim Matth. V, *diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos*. Ergo beneficentia est virtus distincta a caritate.

II-II q. 31 a. 4 arg. 2

Praeterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed beneficentiae opponuntur aliqua specialia vitia, per quae nocumentum proximo infertur, puta rapina, furtum et alia huiusmodi. Ergo beneficentia est specialis virtus.

II-II q. 31 a. 4 arg. 3

Praeterea, caritas non distinguitur in multas species. Sed beneficentia videtur distingui in multas species, secundum diversas beneficiorum species. Ergo beneficentia est alia virtus a caritate.

II-II q. 31 a. 4 s. c.

Sed contra est quod actus interior et exterior non requirunt diversas virtutes. Sed beneficentia et benevolentia non differunt nisi sicut actus exterior et interior, quia beneficentia est executio benevolentiae. Ergo, sicut benevolentia non est alia virtus a caritate, ita nec beneficentia.

II-II q. 31 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod virtutes diversificantur secundum diversas rationes obiecti. Eadem autem est ratio formalis obiecti caritatis et beneficentiae, nam utraque respicit communem rationem boni, ut ex praedictis patet. Unde beneficentia non est alia virtus a caritate, sed nominat

K prvnímu se tedy musí říci, že přikázání se nedávají o zběhlostech ctností, ale o úkonech. A proto různost přikázání neznamená různé zběhlosti ctností, nýbrž různé úkony.

K druhému se musí říci, že jako všechna dobrodiní, prokázaná bližnímu, pokud se uvažují pod obecným rázem dobra, uvádějí se na milování, tak všechny škody, pokud se uvažují podle obecného rázu zla, uvádějí se na nenávist. Pokud se však uvažují podle některých zvláštních rázů buď dobra nebo zla, uvádějí se na některé zvláštní ctnosti nebo neřesti. A podle toho jsou také různé druhy dobrodiní.

Z toho je patrná odpověď k třetímu.

XXXII. O almužně.

Předmluva

Dělí se na deset článků.

Potom jest uvažovati o almužně A o tom je deset otázek.

1. Zda uštědření almužny je úkon lásky.
2. O rozlišení almužen.
3. Které almužny jsou více, zda duchovní nebo tělesné.
4. Zda tělesné almužny mají duchovní účinek.
5. Zda dáti almužnu je přikázáno.
6. Zda tělesná almužna se má dáti z nutného.
7. Zda se má dáti z nespravedlivě nabytého.
8. Kdo mají dávati almužnu.
9. Kterým se má dávati.
10. O způsobu dávati almužnu.

XXXII.1. Zda almužna jest úkon lásky.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že dáti almužnu není úkon lásky. Neboť úkon lásky nemůže býti bez lásky. Ale uštědření almužen může býti bez lásky, podle onoho I. Kor. 13: "Rozdělím-li na pokrmy chudých všechny své statky, avšak lásky nebudu míti." Tedy dáti almužnu není úkon lásky.

Mimo to almužna se počítá mezi skutky zadostučinění podle onoho Dan. 4: "Své hříchy vykupuj almužnami." Tedy dáti almužnu není úkon lásky, ale spravedlnosti.

Mimo to podávati Bohu oběť je úkon bohopocty. Ale dáti almužnu je podati Bohu oběť podle onoho Žid. prosl.: "Na dobročinnost a sdílnost nezapomínejte, neboť takovými obětmi se zasluhuje Bůh." Tedy dáti almužnu není úkon lásky, ale spíše bohopocty.

Mimo to Filosof praví ve IV. Ethic., že dáti něco pro dobro jest úkon štědrosti. Ale to se děje nejvíce v uštědřování almužen. Tedy dáti almužnu není úkon lásky.

quendam caritatis actum.

II-II q. 31 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod praecepta non dantur de habitibus virtutum, sed de actibus. Et ideo diversitas praeceptorum non significat diversos habitus virtutum, sed diversos actus.

II-II q. 31 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut omnia beneficia proximo exhibita, inquantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem; ita omnia nocumenta, inquantum considerantur secundum communem rationem mali, reducuntur ad odium. Prout autem considerantur secundum aliquas speciales rationes vel boni vel mali, reducuntur ad aliquas speciales virtutes vel vitia. Et secundum hoc etiam sunt diversae beneficiorum species.

II-II q. 31 a. 4 ad 3

Unde patet responsio ad tertium.

32. De exterioribus effectibus caritatis quantum ad eleemosynam.

Prooemium

II-II q. 32 pr.

Deinde considerandum est de eleemosyna. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum eleemosynae largitio sit actus caritatis. Secundo, de distinctione eleemosynarum. Tertio, quae sint potiores eleemosynae, utrum spirituales vel corporales. Quarto, utrum corporales eleemosynae habeant effectum spiritualem. Quinto, utrum dare eleemosynas sit in praecepto. Sexto, utrum corporalis eleemosyna sit danda de necessario. Septimo, utrum sit danda de iniuste acquisito. Octavo, quorum sit dare eleemosynam. Nono, quibus sit danda. Decimo, de modo dandi eleemosynas.

1. Utrum eleemosynae largitio sit actus caritatis.

II-II q. 32 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dare eleemosynam non sit actus caritatis. Actus enim caritatis non potest esse sine caritate. Sed largitio eleemosynarum potest esse sine caritate, secundum illud I ad Cor. XIII, *si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, caritatem autem non habuero*. Ergo dare eleemosynam non est actus caritatis.

II-II q. 32 a. 1 arg. 2

Praeterea, eleemosyna computatur inter opera satisfactionis, secundum illud Dan. IV, *peccata tua eleemosynis redime*. Sed satisfactio est actus iustitiae. Ergo dare eleemosynam non est actus caritatis, sed iustitiae.

II-II q. 32 a. 1 arg. 3

Praeterea, offerre hostiam Deo est actus latriae. Sed dare eleemosynam est offerre hostiam Deo, secundum illud ad Heb. ult., *beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus*. Ergo caritatis non est actus dare eleemosynam, sed magis latriae.

II-II q. 32 a. 1 arg. 4

Praeterea, philosophus dicit, in IV Ethic., quod dare aliquid propter bonum est actus liberalitatis. Sed hoc maxime fit in

Avšak proti jest, co se praví I. Jan. 3: "Kdo by měl statek tohoto světa a viděl by bratra svého, trpícího nouzi, a zavřel před ním útroby své, jak v něm zůstává láska Boží?"

Odpovídám: Musí se říci, že vnější úkony se vztahují k oné ctnosti, k níž patří to, co je pohnutkou k vykonání takového úkonu. Avšak pohnutkou k dání almužny jest, aby se přispělo trpícímu nouzi; proto někteří, vyměřujíce almužnu, praví, že almužna jest "skutek, jímž se něco dává nuznému ze soucitu pro Boha". Než tato pohnutka patří do milosrdenství, jak bylo shora řečeno. Proto jest jasné, že dáti almužnu jest vlastní úkon milosrdenství. A to se jeví ze samého jména, neboť v řeckém se odvozuje od milosrdenství, jako v latině od smilování. A poněvadž milosrdenství je úkon lásky, jak jsme ukázali nahoře, následně dáti almužnu jest úkon lásky prostřednictvím milosrdenství.

K prvnímu se tedy musí říci, že něco se nazývá úkon ctnosti dvojmo. Jedním způsobem hmotně, jako úkonem spravedlností je činiti spravedlivá. A takový úkon ctnosti může býti bez ctnosti, neboť mnozí, třebaže nemající zběhlost spravedlnosti, konají spravedlivá, buď z přirozeného důvodu nebo z bázně či naděje něčeho dosáhnouti. Jiným způsobem se nazývá něco úkonem ctnosti tvarově; jako úkon spravedlnosti je skutek spravedlivý tím způsobem, kterým koná spravedlivý, totiž ochotně a s potěšením. A takovým způsobem úkon ctnosti není bez ctnosti. - Tedy podle toho dáti almužnu hmotně, může býti bez lásky, ale dáti almužnu tvarově, to jest pro Boha, s potěšením a ochotně, a každým tím způsobem, který náleží, není bez lásky.

K druhému se musí říci, že nic nepřekáží, aby úkon, který patří jedné ctnosti výkonem, byl přidělován jiné ctnosti jako rozkazující a zařizující ke svému cíli. A tím způsobem dáti almužnu klade se mezi skutky zadostučinění, pokud se slitování s nedostatkem trpícího zařizuje k zadostučinění za vinu. - Pokud však, že se zařizuje k usmíření Boha, má ráz oběti a takto je přikazována bohopoctou.

Z toho je patrná odpověď k třetímu.

Ke čtvrtému se musí říci, že dávati almužnu náleží do štědrosti, pokud štědrost odstraňuje překážku tohoto úkonu, jež může býti z nadbytečné lásky k bohatství, pro níž u někoho nastává přílišné jeho zadržování.

XXXII.2. Zda se vhodně rozlišují rody almužen.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně rozlišují rody almužen. Neboť se udává sedm tělesných almužen totiž: nakrmiti hladového, napojiti žíznivého, odívati nahého, vzíti hosta, navštěvovati nemocného, vykupovati zajatého a pohřbívati mrtvého, které jsou obsaženy v tomto verši: "Návštěva, nápoj, pokrm, výkupné, oděv, přijetí, pohřeb." Udává se také jiných sedm almužen duchovních, totiž: učiti nevědomého, raditi pochybujícímu, těšiti smutného, napomínati hřešícího, odpouštěti urážejícímu, snášeti nepohodlné a obtížné, a za všechny se modliti. Také tato jsou obsažena v tomto verši: "Dej radu, pokárej, dej útěchu, odpusť, snes, popros;" avšak tak, že pod jedním se rozumí rada i poučení. Ale zdá se, že se nevhodně rozlišují tyto almužny. Neboť almužna je zařízena k přispění bližnímu. Ale tím, že bližní se pohřbívá, v ničem se mu nepřispívá; jinak by nebylo pravdivé, co praví Pán Mat. 10: "Nebojte se těch, kteří zabíjejí tělo, a po tom nemají více co činiti." Proto i Pán, Mat. 25, připomínaje. skutky milosrdenství, neční zmínky o pohřbívání mrtvých. Tedy zdá se, že se nevhodně rozlišují tyto almužny.

Mimo to almužna se dává na přispění potřebám. bližního, jak bylo řečeno. Ale jsou mnohé jiné potřeby lidského života než ony řečené: jako že slepý potřebuje vůdce, chromý opory, chudý bohatství. Tedy se nevhodně rozlišují řečené almužny.

Mimo to dáti almužnu je úkon milosrdenství. Ale napomínati chybujícího se zdá více patřiti k přísnosti než k milosrdenství. Tedy se nemá počítati mezi duchovní almužny.

Mimo to almužna je zařízena k přispění nedostatku. Ale není člověka, který by v některých netrpěl nedostatkem vědění. Tedy zdá se, že každý má kohokoli poučovati, nezná-li, co on ví.

Avšak proti jest, co praví Řehoř v jedné homilii: "Mající porozumění, dbejž rozhodně, abys nemlčel; mající hojnost statků, bdiž, abys neochabnul v uštědřování milosrdenství; mající umění, kterým se řídí, velmi se snaž, aby ses dělil s bližním o jeho užívání a užitek; maje možnost promluviti u boháče, boj se zavržení pro zadržení hřivny, jestliže se nepřimlouvá u něho za chudé, ač může." Tedy řečené almužny se vhodně rozlišují podle toho, čím lidé oplývají a strádají.

Odpovídám: Musí se říci, že řečené rozlišení almužen se vhodně béře podle různých nedostatků bližních. Z těch jsou některé se strany duše, k nimž jsou zařízeny duchovní almužny; některé pak se strany těla, k nimž jsou zařízeny tělesné almužny. Neboť tělesný nedostatek jest buď v životě nebo po životě. Je-li však v životě, buď je společný nedostatek vůči těm, kterých všichni potřebují, nebo je zvláštní v nějakém nastalém případě. Jestli prvním způsobem, buď je nedostatek vnitřní nebo vnější. Vnitřní pak je dvojí: jeden totiž, jemuž se odpomáhá suchou potravou, totiž hlad, a podle toho se udává "nakrmení hladového"; jiný pak jest, kterému se odpomáhá potravou vlhkou, totiž žízeň, a podle toho se praví "napojiti žízniveho". - Avšak nedostatek společný vůči vnější pomoci je dvojí: jeden vůči oděvu, a na to se udává "odívání nahého"; jiný je vůči obydlí a na to je "přijímati hosta". - Podobně pak, je-li nějaký nedostatek zvláštní, buď je z vnitřní příčiny, jako nemoc a na to se udává "navštěvovati nemocné"; nebo z příčiny vnější a na to se udává "vykoupení zajatých". -Avšak po životě se prokazuje mrtvým "pohřeb".

Podobně pak duchovním nedostatkům se přispívá duchovními úkony dvojmo. Jedním způsobem prosbou Boha o pomoc a na to se udává "modlitba", jíž někdo za jiné prosí. Jiným způsobem poskytováním lidské pomoci, a to trojím způsobem. Jedním způsobem proti nedostatku rozumu, a je-li to nedostatek rozumu badavého, dává se mu prostředek skrze "poučení", jestliže však rozumu činorodého, dává se mu prostředek skrze "radu". - Jiným způsobem je nedostatek z vášně síly žádostivé; z těch je největším smutek, jemuž se přispívá skrze "útěchu". - Třetím způsobem se strany nezřízeného úkonu, který lze pozorovati trojmo. Jedním způsobem se strany samého hřešícího, pokud vychází z jeho nezřízené vůle; a tak se dává prostředek skrze "napomenutí". Jiným způsobem se strany toho, proti němuž se hřeší; a takto, je-li hřích proti nám, dáváme prostředek odpouštěním urážky; je-li však proti Bohu nebo bližnímu, "nemáme na vůli odpouštěti", jak praví Jeronym K Mat. Třetím způsobem se strany následku samého nezřízeného úkonu, jímž jsou obtěžováni jeho spolužijící, i mimo úmysl hřešícího: a tak se dává prostředek "snášením", nejvíce u těch, kteří hřeší ze slabosti, podle onoho Řím. 15: "My silnější máme snášeti slabosti jiných." A nejenom pokud jsou slabí obtížní z nezřízených činů, ale jakákoliv jejich břemena jest snášeti, podle onoho Gal. 6: "Jeden neste břemena druhého."

K prvnímu se tedy musí říci, že pohřbení mrtvého nepřispívá mu vzhledem k cítění, které by tělo mělo po smrti. A podle toho praví Pán, že zabíjející tělo, nemají více co činiti. A proto i Pán nepřipomíná pohřbení mezi jinými skutky milosrdenství, ale vypočítává jenom ty, které jsou zřejmě nutné. Avšak patří k zemřelému, co se děje s jeho tělem, jak proto, že žije ve vzpomínkách lidí, a jeho čest se zneuctívá, zůstává-li nepohřben; tak co do citu, který měl pro své tělo, dokud byl ještě živ, jemuž se má přizpůsobiti po jeho smrti cítění oddaných. A podle toho se někteří chválí pro pohřbívání mrtvých, jako Tobiáš a ti, kteří pohřbili Pána, jak je patrné z Augustina, v knize O konání péče o zemřelé.

K druhému se musí říci, že všechny ostatní nutnosti se uvádějí na tyto. Neboť i slepota i kulhání jsou jakési nemoci; proto vésti slepého a podpírati kulhavého se uvádí na návštěvu nemocných. Podobně také přispěti člověku proti jakémukoliv utlačování, přicházejícímu z venku, uvádí se na vykupování zajatých. Avšak bohatství, jímž se přispívá chudobě, nehledá se než na přispění řečeným nedostatkům; a proto nebylo třeba činiti zvláštní zmínku o tomto nedostatku.

K třetímu se musí říci, že napomínání hřešících, co do samého vykonání úkonu, zdá se obsahovati přísnost spravedlnosti. Ale co do úmyslu napomínajícího, který chce vysvoboditi člověka ze zla viny, patří k milosrdenství a citu

largitione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynam non est actus caritatis.

II-II q. 32 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Ioan. III, *qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in illo?*

II-II q. 32 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod exteriores actus ad illam virtutem referuntur ad quam pertinet id quod est motivum ad agendum huiusmodi actus. Motivum autem ad dandum eleemosynas est ut subveniatur necessitatem patienti, unde quidam, definientes eleemosynam, dicunt quod eleemosyna est opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum. Quod quidem motivum pertinet ad misericordiam, ut supra dictum est. Unde manifestum est quod dare eleemosynam proprie est actus misericordiae. Et hoc apparet ex ipso nomine, nam in Graeco a misericordia derivatur, sicut in Latino miseratio. Et quia misericordia est effectus caritatis, ut supra ostensum est, ex consequenti dare eleemosynam est actus caritatis, misericordia mediante.

II-II q. 32 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliquid dicitur esse actus virtutis dupliciter. Uno modo, materialiter, sicut actus iustitiae est facere iusta. Et talis actus virtutis potest esse sine virtute, multi enim non habentes habitum iustitiae iusta operantur, vel ex naturali ratione, vel ex timore sive ex spe aliquid adipiscendi. Alio modo dicitur esse aliquid actus virtutis formaliter, sicut actus iustitiae est actio iusta eo modo quo iustus facit, scilicet prompte et delectabiliter. Et hoc modo actus virtutis non est sine virtute. Secundum hoc ergo dare eleemosynas materialiter potest esse sine caritate, formaliter autem eleemosynas dare, idest propter Deum, delectabiliter et prompte et omni eo modo quo debet, non est sine caritate.

II-II q. 32 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet actum qui est proprie unius virtutis elicitive, attribui alteri virtuti sicut imperanti et ordinanti ad suum finem. Et hoc modo dare eleemosynam ponitur inter opera satisfactoria, inquantum miseratio in defectum patientis ordinatur ad satisfaciendum pro culpa. Secundum autem quod ordinatur ad placandum Deum, habet rationem sacrificii, et sic imperatur a latria.

II-II q. 32 a. 1 ad 3

Unde patet responsio ad tertium.

II-II q. 32 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod dare eleemosynam pertinet ad liberalitatem inquantum liberalitas aufert impedimentum huius actus, quod esse posset ex superfluo amore divitiarum, propter quem aliquis efficitur nimis retentivus earum.

2. Utrum convenienter distinguantur eleemosynarum genera ponendo septem eleemosynas spirituales et septem corporales.

II-II q. 32 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter eleemosynarum genera distinguantur. Ponuntur enim septem eleemosynae corporales, scilicet pascere esurientem, potare sitientem, vestire nudum, recolligere hospitem, visitare infirmum, redimere captivum, et sepelire mortuum; quae in hoc versu continentur, *visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo*. Ponuntur etiam aliae septem eleemosynae spirituales, scilicet docere ignorantem, consulere dubitanti, consolari tristem, corrigere peccantem, remittere offendenti, portare onerosos et graves, et pro omnibus orare; quae etiam in hoc versu continentur, *consule, castiga, solare, remitte, fer, ora*; ita tamen quod sub eodem intelligatur consilium et doctrina. Videtur autem quod inconvenienter huiusmodi eleemosynae distinguantur. Eleemosyna enim ordinatur ad subveniendum proximo. Sed per hoc quod proximus sepelitur, in nullo ei subvenitur, alioquin non esset verum quod dominus dicit, Matth. X, *nolite timere eos qui occidunt corpus, et post hoc non habent amplius quid faciant*. Unde et dominus, Matth. XXV, commemorans misericordiae opera, de sepultura mortuorum mentionem non facit. Ergo videtur quod inconvenienter huiusmodi eleemosynae distinguantur.

II-II q. 32 a. 2 arg. 2

Praeterea, eleemosyna datur ad subveniendum necessitatibus proximi, sicut dictum est. Sed multae aliae sunt necessitates humanae vitae quam praedictae, sicut quod caecus indiget ductore, claudus sustentatione, pauper divitiis. Ergo inconvenienter praedictae eleemosynae enumerantur.

II-II q. 32 a. 2 arg. 3

Praeterea, dare eleemosynam est actus misericordiae. Sed corrigere delinquentem magis videtur ad severitatem pertinere quam ad misericordiam. Ergo non debet computari inter eleemosynas spirituales.

II-II q. 32 a. 2 arg. 4

Praeterea, eleemosyna ordinatur ad subveniendum defectui. Sed nullus est homo qui defectum ignorantiae non patiatur in aliquibus. Ergo videtur quod quilibet debeat quemlibet docere, si ignoret id quod ipse scit.

II-II q. 32 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in quadam homilia, *habens intellectum curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam vigilet ne a misericordiae largitate torpescat; habens artem qua regitur magnopere studeat ut usum atque utilitatem illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem damnationem pro retento talento timeat si, cum valet, non apud eum pro pauperibus intercedat*. Ergo praedictae eleemosynae convenienter distinguuntur secundum ea in quibus homines abundant et deficiunt.

II-II q. 32 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod praedicta eleemosynarum distinctio convenienter sumitur secundum diversos defectus proximorum. Quorum quidam sunt ex parte animae, ad quos ordinantur spirituales eleemosynae; quidam vero ex parte corporis, ad quos ordinantur eleemosynae corporales. Defectus enim corporalis aut est in vita, aut est post vitam. Si quidem est in vita, aut est communis defectus respectu eorum quibus omnes indigent; aut est specialis propter aliquod accidens superveniens. Si primo modo, aut defectus est interior, aut exterior. Interior quidem est duplex, unus quidem cui subvenitur per alimentum siccum, scilicet fames, et secundum hoc ponitur pascere esurientem; alius autem est cui subvenitur per alimentum humidum, scilicet sitis, et secundum hoc dicitur potare sitientem. Defectus autem communis respectu exterioris auxilii est duplex, unus respectu tegumenti, et quantum ad hoc ponitur vestire nudum; alius est respectu habitaculi, et quantum ad hoc est suscipere hospitem. Similiter autem si sit defectus aliquis specialis, aut est ex causa intrinseca, sicut infirmitas, et quantum ad hoc ponitur visitare infirmum, aut ex causa extrinseca, et quantum ad hoc ponitur redemptio captivorum. Post vitam autem exhibetur mortuis sepultura. Similiter autem spiritualibus defectibus spiritualibus actibus subvenitur dupliciter. Uno modo, poscendo auxilium a Deo, et quantum ad hoc ponitur oratio, qua quis pro aliis orat. Alio modo, impendendo humanum auxilium, et hoc tripliciter. Uno modo, contra defectum intellectus, et si quidem sit defectus speculativi intellectus, adhibetur ei remedium per doctrinam; si autem practici intellectus, adhibetur ei remedium per consilium. Alio modo est defectus ex passione appetitivae virtutis, inter quos est maximus tristitia, cui subvenitur per consolationem. Tertio modo, ex parte inordinati actus, qui quidem tripliciter considerari potest. Uno modo, ex parte ipsius peccantis, inquantum procedit ab eius inordinata voluntate, et sic adhibetur remedium per correctionem. Alio modo, ex parte eius in quem peccatur, et sic, si quidem sit peccatum in nos, remedium adhibemus remittendo offensam; si autem sit in Deum vel in proximum, non est nostri arbitrii remittere, ut Hieronymus dicit, super Matth. Tertio modo, ex parte sequelae ipsius actus inordinati, ex qua gravantur ei conviventes, etiam praeter peccantis intentionem, et sic remedium adhibetur supportando; maxime in his qui ex infirmitate peccant, secundum illud Rom. XV, *debemus nos firmiores infirmitates aliorum portare*. Et non solum secundum quod infirmi sunt graves ex inordinatis actibus, sed etiam quaecumque eorum onera sunt supportanda, secundum illud Galat. VI, *alter alterius onera portate*.

II-II q. 32 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sepultura mortui non confert ei quantum ad sensum quem corpus post mortem habeat. Et secundum hoc dominus dicit quod interficientes corpus non habent amplius quid faciant. Et propter hoc etiam dominus non commemorat sepulturam inter alia misericordiae opera, sed numerat solum illa quae sunt evidentioris necessitatis. Pertinet tamen ad defunctum quid de eius corpore agatur, tum quantum ad hoc quod vivit in memoriis hominum, cuius honor dehonestatur si insepultus remaneat; tum etiam quantum ad affectum quem adhuc vivens habebat de suo corpore, cui piorum affectus conformari debet post mortem ipsius. Et secundum hoc aliqui commendantur de mortuorum sepultura, ut Tobias et illi qui dominum sepelierunt; ut patet per Augustinum, in libro de cura pro mortuis agenda.

II-II q. 32 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnes aliae necessitates ad has reducuntur. Nam et caecitas et claudicatio sunt infirmitates quaedam, unde dirigere caecum et sustentare claudum reducitur ad visitationem infirmorum. Similiter etiam subvenire homini contra quamcumque oppressionem illatam extrinsecus reducitur ad redemptionem captivorum. Divitiae autem, quibus paupertati subvenitur, non quaeruntur nisi ad subveniendum praedictis defectibus, et ideo non fuit specialis mentio de hoc defectu facienda.

II-II q. 32 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod correctio peccantium, quantum ad ipsam executionem actus, severitatem iustitiae continere videtur. Sed quantum ad intentionem corrigentis, qui vult

obliby, podle onoho Přísl. 27: "Lepší jsou rány milujícího než záludná políbení nenávidějícího."

Ke čtvrtému se musí říci, že každá nevědomost nepatří k nedostatku člověka, ale jen ta, kterou někdo neví, co mu přísluší věděti; a přispěti tomuto nedostatku patří k almužně Avšak při tom se mají zachovati náležité okolnosti osoby a místa a času, jako i při jiných ctnostných úkonech.

XXXII.3. Zda tělesné almužny jsou více než duchovní.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že tělesné almužny jsou více než duchovní. Neboť je chvalnější činiti almužnu více potřebnému, neboť almužna má odtud chválu, že přispívá potřebnému. Ale tělo, jemuž se přispívá tělesnými almužnami, jest potřebnější přirozenosti nežli duch, jemuž se přispívá duchovními almužnami. Tedy almužny tělesné jsou více.

Mimo to oplátka dobrodiní zmenšuje chválu a zásluhu almužny. Proto i Pán praví, Luk. 14: "Když činíš oběd nebo večeři, nevolej bohaté sousedy, aby tě snad i oni nepozvali." Avšak v duchovních almužnách je vždy oplátka, poněvadž, kdo se modlí za jiného, sobě prospívá, podle onoho Žalm.: "Má modlitba se vrátí do mého nitra"; také kdo učí jiného, sám ve vědění prospívá. Což se nepřihází při tělesných almužnách. Tedy tělesné almužny jsou více než duchovní.

Mimo to ke chvále almužny náleží, že se chudý z dané almužny potěší; proto se praví o Jobovi, 31: "Zda mi nežehnala jeho bedra?" A Filemonovi praví Apoštol: "Útroby svatých okřály skrze tebe, bratře." Ale mnohdy je chudému více milá tělesná almužna než duchovní. Tedy tělesná almužna je více než duchovní.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O Horské řeči Páně, k onomu "Kdo od tebe žádá, dej mu": "Jest dáti, co ani tobě ani druhému neškodí; a když odepřeš, co žádá, jest naznačiti spravedlnost, abys jej nepropustil s prázdnem. A někdy dáš něco lepšího, když napomeneš nespravedlivě žádajícího." Avšak napomenutí je almužna duchovní. Tedy duchovní almužny mají přednost před tělesnými.

Odpovídám: Musí se říci, že srovnání oněch dvou almužen lze brátí dvojmo. Jedním způsobem jednoduše řečeno. A podle toho duchovní almužny vynikají trojím důvodem. A to nejprve, poněvadž to, co se poskytuje, je ušlechtilejší, totiž duchovní dar, který vyniká nad tělesný, podle onoho Přísl. 4: "Dar dobrý vám udělím: zákona mého neopouštějte." - Za druhé pro toho, jemuž se přispívá, poněvadž duch je ušlechtilejší než tělo. Proto, jako má člověk sebe více opatřiti co do ducha než co do těla, tak i bližního, jehož má milovati jako sebe. - Za třetí co do samých úkonů, jimiž se přispívá bližnímu, poněvadž duchovní úkony jsou ušlechtilejší než tělesné, které jsou hominem a malo culpae liberare, pertinet ad misericordiam et dilectionis affectum, secundum illud Prov. XXVII, *meliora sunt verbera diligentis quam fraudulenta oscula odientis*.

II-II q. 32 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod non quaelibet nescientia pertinet ad hominis defectum, sed solum ea qua quis nescit ea quae convenit eum scire, cui defectui per doctrinam subvenire ad eleemosynam pertinet. In quo tamen observandae sunt debitae circumstantiae personae et loci et temporis, sicut et in aliis actibus virtuosis.

3. Utrum eleemosynae spirituales sint potiores eleemosynis corporalibus.

II-II q. 32 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod eleemosynae corporales sint potiores quam spirituales. Laudabilius enim est magis indigenti eleemosynam facere, ex hoc enim eleemosyna laudem habet quod indigenti subvenit. Sed corpus, cui subvenitur per eleemosynas corporales, est indigentioris naturae quam spiritus, cui subvenitur per eleemosynas spirituales. Ergo eleemosynae corporales sunt potiores.

II-II q. 32 a. 3 arg. 2

Praeterea, recompensatio beneficii laudem et meritum eleemosynae minuit, unde et dominus dicit, Luc. XIV, *cum facis prandium aut cenam, noli vocare vicinos divites, ne forte et ipsi te reinvitent*. Sed in eleemosynis spiritualibus semper est recompensatio, quia qui orat pro alio sibi proficit, secundum illud Psalm., *oratio mea in sinu meo convertetur*; qui etiam alium docet, ipse in scientia proficit. Quod non contingit in eleemosynis corporalibus. Ergo eleemosynae corporales sunt potiores quam spirituales.

II-II q. 32 a. 3 arg. 3

Praeterea, ad laudem eleemosynae pertinet quod pauper ex eleemosyna data consoletur, unde Iob XXXI dicitur, *si non benedixerunt mihi latera eius*; et ad Philemonem dicit apostolus, *viscera sanctorum requieverunt per te, frater*. Sed quandoque magis est grata pauperi eleemosyna corporalis quam spiritualis. Ergo eleemosyna corporalis potior est quam spiritualis.

II-II q. 32 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, super illud, *qui petit a te, da ei*, dicit, *dandum est quod nec tibi nec alteri noceat, et cum negaveris quod petit, indicanda est iustitia, ut non eum inanem dimittas. Et aliquando melius aliquid dabis, cum iniuste petentem correxeris*. Correctio autem est eleemosyna spiritualis. Ergo spirituales eleemosynae sunt corporalibus praeferendae.

II-II q. 32 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod comparatio istarum eleemosynarum potest attendi dupliciter. Uno modo, simpliciter loquendo, et secundum hoc eleemosynae spirituales praeeminent, triplici ratione. Primo quidem quia id quod exhibetur nobilius est, scilicet donum spirituale, quod praeeminet corporali, secundum illud Prov. IV, *donum bonum tribuam vobis, legem meam ne derelinquatis*. Secundo, ratione eius cui subvenitur, quia spiritus nobilior est corpore. Unde sicut homo sibi ipsi magis debet providere quantum ad spiritum quam quantum ad corpus, ita et proximo, quem debet tanquam seipsum diligere.

jaksi služebnické.

Jiným způsobem lze srovnávati podle nějakého zvláštního případu, v němž má přednost nějaká tělesná almužna před nějakou duchovní. Třebas spíše se má umírající hladem nasytiti, než poučovati, jako i podle Filosofa "potřebnému lépe jest bohatnouti nežli filosofovati", ač toto je jednoduše lepší.

K prvnímu se tedy musí říci, že dáti tomu, který více potřebuje, jest lepší při ostatním stejném. Ale je-li méně potřebný lepší a potřebuje lepšího, dáti jemu jest lepší. A tak je ve zmíněném.

K druhému se musí říci, že oplátka nezmenšuje zásluhu a chválu almužny, není-li zamýšlena, jako též lidská sláva, není-li zamýšlena, nezmenšuje ráz ctnosti; jakož i Salust praví o Katonovi, že "čím více unikal slávě, tím více ho sláva následovala". A tak se přihází při almužnách duchovních. - A přece zamýšleti duchovní dobra nezmenšuje zásluhu, jako zamýšleti dobra tělesná.

K třetímu se musí říci, že zásluha dávajícího almužnu se béře podle toho, v čem má rozumně spočinouti vůle přijímajícího, ne v tom, v čem spočívá, je-li nezřízená.

XXXII.4. Zda tělesné almužny mají duchovní účinek.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že tělesné almužny nemají duchovního účinku. Neboť účinek není nad svou příčinu. Ale dobra duchovní jsou nad tělesná. Tedy tělesné almužny nemají duchovních účinků.

Mimo to dáti tělesné za duchovní je neřest simonie. Ale této neřesti jest se úplně varovati. Tedy almužny se nemají dávati na dosažení duchovních účinků.

Mimo to, množení příčiny množí účinek. Kdyby tedy tělesná almužna působila duchovní účinek, následovalo by, že větší almužna duchovně více prospěje. Což je proti tomu, co se čte Luk: 21 o vdově, vpouštějící do pokladnice dvě malé mince, která podle výroku Páně "vpustila nad všechny". Tedy tělesná almužna nemá duchovního účinku.

Avšak proti jest, co se praví Eccli. 29: "Almužna mužova uchová milost člověka jako zřítelnici."

Odpovídám: Musí se říci, že tělesnou almužnu lze pozorovati trojmo. Jedním způsobem podle její podstaty. A podle toho nemá než tělesný účinek, pokud totiž doplňuje tělesné nedostatky bližních. - Jiným způsobem lze pozorovati se strany její příčiny, pokud totiž někdo dává tělesnou almužnu pro lásku k Bohu a bližnímu. A v tom přináší duchovní užitek, podle onoho Eccli. 29: "Ztrácej peníze pro bratra. Skládej poklad v přikázáních Nejvyššího a prospěje ti více než zlato." - Třetím způsobem se strany účinku. A tak má také duchovní ovoce, pokud totiž bližní, Tertio, quantum ad ipsos actus quibus subvenitur proximo, quia spirituales actus sunt nobiliores corporalibus, qui sunt quodammodo serviles. Alio modo possunt comparari secundum aliquem particularem casum, in quo quaedam corporalis eleemosyna alicui spirituali praefertur. Puta, magis esset pascendum fame morientem quam docendum, sicut et indigenti, secundum philosophum, melius est ditari quam philosophari, quamvis hoc sit simpliciter melius.

II-II q. 32 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dare magis indigenti melius est, ceteris paribus. Sed si minus indigens sit melior, et melioribus indigeat, dare ei melius est. Et sic est in proposito.

II-II q. 32 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod recompensatio non minuit meritum et laudem eleemosynae si non sit intenta, sicut etiam humana gloria, si non sit intenta, non minuit rationem virtutis; sicut et de Catone Sallustius dicit quod *quo magis gloriam fugiebat, eo magis eum gloria sequebatur*. Et ita contingit in eleemosynis spiritualibus. Et tamen intentio bonorum spiritualium non minuit meritum, sicut intentio bonorum corporalium.

II-II q. 32 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod meritum dantis eleemosynam attenditur secundum id in quo debet rationabiliter requiescere voluntas accipientis, non in eo in quo requiescit si sit inordinata.

4. Utrum eleemosynae corporales, habeant efiectum spiritualem.

II-II q. 32 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod eleemosynae corporales non habeant effectum spiritualem. Effectus enim non est potior sua causa. Sed bona spiritualia sunt potiora corporalibus. Non ergo eleemosynae corporales habent spirituales effectus.

II-II q. 32 a. 4 arg. 2

Praeterea, dare corporale pro spirituali vitium simoniae est. Sed hoc vitium est omnino vitandum. Non ergo sunt dandae eleemosynae ad consequendum spirituales effectus.

II-II q. 32 a. 4 arg. 3

Praeterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si igitur eleemosyna corporalis causaret spiritualem effectum, sequeretur quod maior eleemosyna magis spiritualiter proficeret. Quod est contra illud quod legitur Luc. XXI de vidua mittente duo aera minuta in gazophylacium, quae, secundum sententiam domini, plus omnibus misit. Non ergo eleemosyna corporalis habet spiritualem effectum.

II-II q. 32 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XXIX, *eleemosyna viri gratiam hominis quasi pupillam conservabit*.

II-II q. 32 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod eleemosyna corporalis tripliciter potest considerari. Uno modo, secundum suam substantiam. Et secundum hoc non habet nisi corporalem effectum, inquantum scilicet supplet corporales defectus proximorum. Alio modo potest considerari ex parte causae eius, inquantum scilicet aliquis eleemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei et proximi. Et quantum ad hoc affert fructum spiritualem, secundum illud Eccli. XXIX, *perde pecuniam propter fratrem. Pone thesaurum in*

jemuž se tělesnou almužnou přispěje, jest pohnut k modlitbě za dobrodince. Proto též se tamtéž dodává: "Zavřej almužnu do nitra chudého, a ona za tě bude prositi ode všeho zlého."

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o tělesné almužně podle její podstaty.

K druhému se musí říci, že ten, kdo dává almužnu, nemíní koupiti něco duchovního za tělesné, poněvadž ví, že duchovní jsou nekonečně nad hmotná; ale zamýšlí zasloužiti si duchovní ovoce skrze cit lásky.

K třetímu se musí říci, že vdova, která dala méně podle velikosti, dala více podle svých poměrů. A z toho se v ní odhaduje větší cit lásky, z níž má tělesná almužna duchovní účinek.

XXXII.5. Zda dáti almužnu je v přikázání.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že dáti almužnu není v přikázání. Neboť rady se odlišují od přikázání. Ale dáti almužnu je radou, podle onoho Dan. 4: "Mou radu schval, králi: Svoje hříchy vykup almužnami." Tedy dávati almužnu není v přikázání.

Mimo to každý smí své věci užívati a ji podržeti. Ale kdo podržuje svou věc, nedá almužnu. Tedy je dovoleno nedáti almužnu. Tedy dávati almužnu není v přikázání.

Mimo to vše, co spadá pod přikázání, zavazuje přestupníky některou dobou pod smrtelným hříchem, poněvadž kladná přikázání zavazují pro určitou dobu. Kdyby tedy dávati almužnu spadalo pod přikázání, bylo by určiti nějakou dobu, v níž by člověk hřešil smrtelně, kdyby nedal almužnu. Ale to se nezdá; poněvadž se může vždy důvodně souditi, že chudému lze jinak přispěti a že to, co se vynaloží na almužnu, může mu býti nutné v přítomnosti nebo v budoucnosti. Tedy zdá se, že dávati almužnu není v přikázání.

Mimo to všechna přikázání se uvádějí na přikázání desatera. Ale ona přikázání neobsahují nic o dávání almužen. Tedy dávati almužny není v přikázání.

Avšak proti, nikdo není trestán věčným trestem za opomenutí něčeho, co nespadá pod přikázání. Ale někteří jsou trestáni věčným trestem za opomenutí almužen, jak je patrné Mat. 25. Tedy dávati almužnu je v přikázání.

Odpovídám: Musí se říci, že, poněvadž milovati bližního je v přikázání, je nutné, aby vše to spadalo pod přikázání, bez' čeho se nezachová obliba bližního. Avšak k oblibě bližního patří, abychom bližnímu nejen dobro chtěli, ale také činili, *praeceptis altissimi, et proderit tibi magis quam aurum*. Tertio modo, ex parte effectus. Et sic etiam habet spiritualem fructum, inquantum scilicet proximus, cui per corporalem eleemosynam subvenitur, movetur ad orandum pro benefactore. Unde et ibidem subditur, *conclude eleemosynam in sinu pauperis, et haec pro te exorabit ab omni malo*.

II-II q. 32 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de corporali eleemosyna secundum suam substantiam.

II-II q. 32 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui dat eleemosynam non intendit emere aliquid spirituale per corporale, quia scit spiritualia in infinitum corporalibus praeeminere, sed intendit per caritatis affectum spiritualem fructum promereri.

II-II q. 32 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod vidua, quae minus dedit secundum quantitatem, plus dedit secundum suam proportionem; ex quo pensatur in ipsa maior caritatis affectus, ex qua corporalis eleemosyna spiritualem efficaciam habet.

5. Utrum dare eleemosynam sit in praecepto.

II-II q. 32 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod dare eleemosynam non sit in praecepto. Consilia enim a praeceptis distinguuntur. Sed dare eleemosynam est consilium, secundum illud Dan. IV, *consilium meum regi placeat, peccata tua eleemosynis redime*. Ergo dare eleemosynam non est in praecepto.

II-II q. 32 a. 5 arg. 2

Praeterea, cuilibet licet sua re uti et eam retinere. Sed retinendo rem suam aliquis eleemosynam non dabit. Ergo licitum est eleemosynam non dare. Non ergo dare eleemosynam est in praecepto.

II-II q. 32 a. 5 arg. 3

Praeterea, omne quod cadit sub praecepto aliquo tempore obligat transgressores ad peccatum mortale, quia praecepta affirmativa obligant pro tempore determinato. Si ergo dare eleemosynam caderet sub praecepto, esset determinare aliquod tempus in quo homo peccaret mortaliter nisi eleemosynam daret. Sed hoc non videtur, quia semper probabiliter aestimari potest quod pauperi aliter subveniri possit; et quod id quod est in eleemosynas erogandum possit ei esse necessarium vel in praesenti vel in futuro. Ergo videtur quod dare eleemosynam non sit in praecepto.

II-II q. 32 a. 5 arg. 4

Praeterea, omnia praecepta reducuntur ad praecepta Decalogi. Sed inter illa praecepta nihil continetur de datione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynas non est in praecepto.

II-II q. 32 a. 5 s. c.

Sed contra, nullus punitur poena aeterna pro omissione alicuius quod non cadit sub praecepto. Sed aliqui puniuntur poena aeterna pro omissione eleemosynarum; ut patet Matth. XXV. Ergo dare eleemosynam est in praecepto.

II-II q. 32 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod cum dilectio proximi sit in praecepto, necesse est omnia illa cadere sub praecepto sine

podle onoho I. Jan. 3: "Nemilujme slovem, ani jazykem, ale skutkem a pravdou." Avšak k tomu, abychom chtěli a činili něčí dobro, vyžaduje se, abychom přispěli jeho nouzi, což se děje uštědřením almužen. A proto uštědření almužen je v přikázání.

Ale poněvadž přikázání jsou dána o úkonech ctností, je nutné, aby tímto způsobem spadalo darování almužny pod přikázání, pokud úkon jest požadován ctností, totiž pokud vyžaduje správný rozum. A podle něho jest něco pozorovati se strany dávajícího, a něco se strany toho, jemuž jest almužnu dáti. Se strany pak dávajícího jest uvážiti, aby to, co se má vynaložiti na almužny, bylo jeho přebytečné, podle onoho Luk. 11: "Co zbývá, dejte almužnou." A pravím přebytečné, nejenom vzhledem k němu, co je nad to, co je nutné jednotlivci, nýbrž také vzhledem k jiným, o něž mu připadá péče, poněvadž napřed je třeba, aby každý opatřil sebe a ty, o něž mu připadá péče (vzhledem k těm sluje nutným osobě, pokud osoba znamená hodnost), potom, aby se ze zbytku přispělo potřebám jiných. Jako i přirozenost nejprve běře sobě, na udržení vlastního těla, co je nutné úkolu síly živicí; ale zbytek vynaloží na plození druhého skrze sílu plodivou.

Se strany pak přijímajícího se vyžaduje, aby měl nouzi, jinak by nebylo důvodu, proč se mu dává almužna. Ale ježto nějaký jeden nemůže přispěti všem, majícím nouzi, ne každá potřeba zavazuje z přikázání, ale jedině ta, bez níž ten, který trpí nouzi, nemůže se udržeti. Neboť v tomto případě má místo, co praví Ambrož: "Nakrm umírajícího hladem. Jestliže jsi nenakrmil, zabil jsi."

Tak tedy dávati almužnu z přebytečného je v přikázání, a dáti almužnu tomu, kdo je v krajní nouzi. Ale jinak dávati almužnu jest v radě, jako i o každém lepším dobru jsou dány rady.

K prvnímu se tedy musí říci, že Daniel mluvil ke králi, který nebyl podroben Božímu zákonu. Pročež i ta, která patří k přikázání zákona, který nevyznával, měla se mu předložiti na způsob rady. - Nebo lze říci, že mluvil v onom případě, v němž dáti almužnu není v přikázání.

K druhému se musí říci, že časná dobra, která člověku podává Bůh, jsou sice jeho co do vlastnictví, ale co do užívání nemají býti jenom jeho, ale také jiných, které z nich lze vydržovati, z toho, co mu přebývá. Proto Basil praví: "Vyznáváš-li, že ti přišla od Boha (totiž časná dobra), zda je nespravedlivý Bůh, rozděluje nám věci nestejně? Proč ty oplýváš, onen pak žebrá, ne-li aby ty získals zásluhu dobrého spravování, onen pak byl ozdoben cenou trpělivosti? Je to chléb hladového, který máš, suknice nahého, kterou chováš zamčenou, bota bosého, která u tebe plesniví, peníz nuzného, který máš zakopaný. Proto tolik bezpráví, kolik bys mohl dáti." A totéž praví Ambrož v Dekret. odd. 47.

K třetímu se musí říci, že jest nějaká doba, v níž smrtelně hřeší, opomene-li dáti almužnu, a to se strany přijímajícího, když je potřeba zřejmá a tísnivá a není hned jasné, kdo mu

quibus dilectio proximi non conservatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet ut proximo non solum velimus bonum, sed etiam operemur, secundum illud I Ioan. III, *non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate*. Ad hoc autem quod velimus et operemur bonum alicuius requiritur quod eius necessitati subveniamus, quod fit per eleemosynarum largitionem. Et ideo eleemosynarum largitio est in praecepto. Sed quia praecepta dantur de actibus virtutum, necesse est quod hoc modo donum eleemosynae cadat sub praecepto, secundum quod actus est de necessitate virtutis, scilicet secundum quod recta ratio requirit. Secundum quam est aliquid considerandum ex parte dantis; et aliquid ex parte eius cui est eleemosyna danda. Ex parte quidem dantis considerandum est ut id quod est in eleemosynas erogandum sit ei superfluum, secundum illud Luc. XI, *quod superest date eleemosynam*. Et dico superfluum non solum respectu sui ipsius, quod est supra id quod est necessarium individuo; sed etiam respectu aliorum quorum cura sibi incumbit, quia prius oportet quod unusquisque sibi provideat et his quorum cura ei incumbit (respectu quorum dicitur necessarium personae secundum quod persona dignitatem importat), et postea de residuo aliorum necessitatibus subveniatur sicut et natura primo accipit sibi, ad sustentationem proprii corporis, quod est necessarium ministerio virtutis nutritivae; superfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generativam. Ex parte autem recipientis requiritur quod necessitatem habeat, alioquin non esset ratio quare eleemosyna ei daretur. Sed cum non possit ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus subveniri, non omnis necessitas obligat ad praeceptum, sed illa sola sine qua is qui necessitatem patitur sustentari non potest. In illo enim casu locum habet quod Ambrosius dicit, *pasce fame morientem. Si non paveris, occidisti*. Sic igitur dare eleemosynam de superfluo est in praecepto; et dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate. Alias autem eleemosynam dare est in consilio, sicut et de quolibet meliori bono dantur consilia.

II-II q. 32 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Daniel loquebatur regi qui non erat legi Dei subiectus. Et ideo ea etiam quae pertinent ad praeceptum legis, quam non profitebatur, erant ei proponenda per modum consilii. Vel potest dici quod loquebatur in casu illo in quo dare eleemosynam non est in praecepto.

II-II q. 32 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod bona temporalia, quae homini divinitus conferuntur, eius quidem sunt quantum ad proprietatem, sed quantum ad usum non solum debent esse eius, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt ex eo quod ei superfluit. Unde Basilius dicit, *si fateris ea tibi divinitus provenisse* (scilicet temporalia bona) *an iniustus est Deus inaequaliter res nobis distribuens? Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonae dispensationis merita consequaris, ille vero patientiae bravis decoretur? Est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam in conclavi conservas, discalceati calceus qui penes te marcescit, indigentis argentum quod possides inhumatum. Quocirca tot iniuriaris quot dare valeres*. Et hoc idem dicit Ambrosius, in Decret., dist. XLVII.

II-II q. 32 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod est aliquod tempus dare in quo mortaliter peccat si eleemosynam dare omittat, ex parte

má přispěti. Se strany pak dávajícího, když má přebytky, které mu nejsou podle přítomného stavu nutné, jak lze důvodně odhadnouti. A netřeba, aby uvážil všechny případy, které mohou nastati do budoucna, neboť to by bylo "mysliti na zítřek", což Pán zakazuje, Mat. 6. Ale má rozeznati přebytečné a nutné podle toho, co se pravděpodobně a jako častější vyskytuje.

Ke čtvrtému se musí říci, že každé přispění bližnímu se uvádí na přikázání o ctění rodičů. Neboť tak vykládá i Apoštol, I. Tim. 4, řka: "Oddanost je užitečná ke všemu, majíc zaslíbení života, který jest nyní i budoucího", a to praví, poněvadž v přikázání o ctění rodičů je přidáno příslíbení: "abys byl dlouhověký na zemi". Pod oddaností je pak zahrnuto každé uštědřování almužny.

XXXII.6. Zda má někdo dáti almužnu z nutného.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že nikdo nemá dáti almužnu z nutného. Neboť řád lásky neplatí méně pro skutek dobročinný než pro vnitřní cit. Avšak hřeší, kdo jedná převráceně v řádu lásky, poněvadž řád lásky je v přikázání. Poněvadž tedy podle řádu lásky má někdo více milovati sebe než bližního, zdá se, že hřeší, odnímá-li sobě nutné, aby uštědřil jinému.

Mimo to, kdo uštědří z těch, která jsou jemu nutná, rozhazuje vlastní statek, což patří marnotratnému, jak je patrné z Filosofa, ve IV. Ethic. Ale žádné neřestné dílo se nemá činiti. Tedy nemá se dávati almužna z nutného.

Mimo to Apoštol praví, I. k Tim. 5: "Nemá-li někdo péči o své a hlavně o domácí, zapřel víru a je horší než nevěřící."

Ale že někdo dává z těch, kterých potřebuje pro sebe a své, zdá se opomíjeti péči, kterou má kdo míti o sebe a o své Tedy zdá se, že, kdokoli dává z nutných almužnu, těžce hřeší.

Avšak proti jest, co praví Pán, Mat. 19: "Chceš-li býti dokonalý, jdi a prodej vše, co máš, a dej chudým." Ale ten, kdo dá chudým vše, co má, nejen dává přebytečná, ale také nutná. Tedy z nutných může dáti člověk almužnu.

Odpovídám: Musí se říci, že nutné se říká dvojmo. Jedním způsobem, bez čeho něco nemůže býti. A z takového nutného vůbec se nemá dávati almužna: třebas kdyby někdo, postavený ve chvíli nouze, měl jenom, z čeho by mohl vydržovati sebe a své děti nebo jiné, k němu patřící, neboť z toho nutného dáti almužnu znamená odnímati život sobě a svým. - Ale to pravím, leč by snad nastal takový případ, kde odnětím sobě dal by nějaké velké osobě, skrze níž by se držela Církev nebo stát; neboť pro vysvobození takové osoby vystavil by chvalně nebezpečí smrti sebe a své, ježto obecné dobro má přednost před vlastním.

Jiným způsobem se říká, že něco jest nutné, bez čeho nelze slušně tráviti život podle podmínek nebo postavení vlastní

quidem recipientis, cum apparet evidens et urgens necessitas, nec apparet in promptu qui ei subveniat; ex parte vero dantis, cum habet superflua quae secundum statum praesentem non sunt sibi necessaria, prout probabiliter aestimari potest. Nec oportet quod consideret ad omnes casus qui possunt contingere in futurum, hoc enim esset de crastino cogitare, quod dominus prohibet, Matth. VI. Sed debet diiudicari superfluum et necessarium secundum ea quae probabiliter et ut in pluribus occurrunt.

II-II q. 32 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod omnis subventio proximi reducitur ad praeceptum de honoratione parentum. Sic enim et apostolus interpretatur, I ad Tim. IV, dicens, *pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitae quae nunc est et futurae*, quod dicit quia in praecepto de honoratione parentum additur promissio, ut sis longaevus super terram. Sub pietate autem comprehenditur omnis eleemosynarum largitio.

6. Utrum corporalis eleemosyna sit danda de necessario.

II-II q. 32 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat eleemosynam dare de necessario. Ordo enim caritatis non minus attenditur penes effectum beneficii quam penes interiorem affectum. Peccat autem qui praepostere agit in ordine caritatis, quia ordo caritatis est in praecepto. Cum ergo ex ordine caritatis plus debeat aliquis se quam proximum diligere, videtur quod peccet si subtrahat sibi necessaria ut alteri largiatur.

II-II q. 32 a. 6 arg. 2

Praeterea, quicumque largitur de his quae sunt necessaria sibi est propriae substantiae dissipator, quod pertinet ad prodigum, ut patet per philosophum, in IV Ethic. Sed nullum opus vitiosum est faciendum. Ergo non est danda eleemosyna de necessario.

II-II q. 32 a. 6 arg. 3

Praeterea, apostolus dicit, I ad Tim. V, *si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior*. Sed quod aliquis det de his quae sunt sibi necessaria vel suis videtur derogare curae quam quis debet habere de se et de suis. Ergo videtur quod quicumque de necessariis eleemosynam dat, quod graviter peccet.

II-II q. 32 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Matth. XIX, *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus*. Sed ille qui dat omnia quae habet pauperibus non solum dat superflua sed etiam necessaria. Ergo de necessariis potest homo eleemosynam dare.

II-II q. 32 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod necessarium dupliciter dicitur. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest. Et de tali necessario omnino eleemosyna dari non debet, puta si aliquis in articulo necessitatis constitutus haberet solum unde posset sustentari, et filii sui vel alii ad eum pertinentes; de hoc enim necessario eleemosynam dare est sibi et suis vitam subtrahere. Sed hoc dico nisi forte talis casus immineret ubi, subtrahendo sibi, daret alicui magnae personae, per quam Ecclesia vel respublica sustentaretur, quia pro talis personae liberatione seipsum et suos laudabiliter periculo mortis exponeret, cum bonum commune sit proprio praeferendum. Alio modo dicitur

osoby, a jiných osob, o které mu připadá péče. Hranice takového nutného nejsou stanoveny přesně, ale nelze souditi zda přidati mnoho jest nad takové nutné, a ubrání mnoha ještě ponechává, z čeho by mohl někdo slušně tráviti život podle svého postavení. Tedy z takového dávati almužnu je dobré, a nespadá pod přikázání, ale pod radu. Avšak bylo by nezřízené, kdyby si někdo tolik odňal z vlastního majetku: aby jiným uštědřoval, že by ze zbytku nemohl slušně tráviti život podle vlastního postavení a podle stávajících poměrů, neboť nikdo nemusí žiti nevhodně.

Ale z toho třeba vyjmouti trojí. První z nich je, když někdo změní stav, třebas vstupem do řádu. Neboť tehdy, rozdávaje všechno své pro Krista, činí skutek dokonalosti, umisťuje se v jiném povolání. - Za druhé, když ta, která si odnímá, ač jsou nutná k slušnému životu, přece je lze snadno nahraditi, takže nenásleduje největší nepříležitost. - Za třetí, kdyby nadešla krajní nouze nějaké soukromé osoby, nebo také nějaká velká tíseň státu. Neboť v těchto případech by někdo chvalně odložil to, co by se zdálo patřiti ke slušnosti jeho stavu, aby přispěl větší tísní.

A tím je patrná odpověď k námitkám.

XXXII.7. Zda se může dáti almužna z nespravedlivě nabytých.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že almužna se může dáti z nedovoleně nabytých. Praviť se, Luk. 16: "Čiňte si přátele z mamony nepravosti." Avšak "mamona" znamená bohatství. Tedy z bohatství nespravedlivě nabytého může si někdo činiti duchovní přátele uštědřováním almužen.

Mimo to každý hanebný zisk zdá se nedovoleně nabytý. Ale hanebný zisk je, kterého získávají nevěstky; pročež z takového se nemá přinášeti oběť a dar Bohu, podle onoho Deut. 22: "Nebudeš obětovati v domě Boha sveho výdělku veřejné." Podobně se také hanebně nabývá, čeho se nabývá v kostkách, poněvadž, jak praví Filosof, ve IV. Ethic., "se toho získává od přátel, kterým třeba dávati". Nejhanebněji se také něčeho nabývá simonií, skrze níž někdo činí křivdu Duchu Svatému. A přece se může dáti z takových almužna. Tedy' ze špatně nabytých může někdo konati almužnu.

Mimo to větším zlům jest se více vyhýbati než menším. Ale menším hříchem je podržeti cizí věc než vražda, které s,: někdo dopouští, nepřispěje-li někomu v nejzazší nouzi; jak jest patrné z Ambrože, jenž praví: "Nakrm hladem umírajícího, poněvadž, jestli nenakrmíš, zabil jsi." Tedy někdo může konati almužnu v nějakém případě ze špatně nabytých.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O Slov. Páně: "Ze spravedlivých prací čiňte almužny. Neboť nepodplatíte soudce Krista, aby vás neslyšel s chudými, kterým ubíráte. Nechtějte činiti almužnu z lichvy a půjček. Věřícím pravím, jimž rozdáváme tělo Kristovo."

aliquid esse necessarium sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem vel statum personae propriae et aliarum personarum quarum cura ei incumbit. Huius necessarii terminus non est in indivisibili constitutus, sed multis additis, non potest diiudicari esse ultra tale necessarium; et multis subtractis, adhuc remanet unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium statum. De huiusmodi ergo eleemosynam dare est bonum, et non cadit sub praecepto, sed sub consilio. Inordinatum autem esset si aliquis tantum sibi de bonis propriis subtraheret ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter secundum proprium statum et negotia occurrentia, nullus enim inconvenienter vivere debet. Sed ab hoc tria sunt excipienda. Quorum primum est quando aliquis statum mutat, puta per religionis ingressum. Tunc enim, omnia sua propter Christum largiens, opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo. Secundo, quando ea quae sibi subtrahit, etsi sint necessaria ad convenientiam vitae, tamen de facili resarciri possunt, ut non sequatur maximum inconveniens. Tertio, quando occurreret extrema necessitas alicuius privatae personae, vel etiam aliqua magna necessitas reipublicae. In his enim casibus laudabiliter praetermitteret aliquis id quod ad decentiam sui status pertinere videretur, ut maiori necessitati subveniret.

II-II q. 32 a. 6 ad arg.

Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta.

7. Utrum sit danda de iniuste acquisito.

II-II q. 32 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod possit eleemosyna fieri de illicite acquisitis. Dicitur enim Luc. XVI, *facite vobis amicos de mammona iniquitatis*. Mammona autem significat divitias. Ergo de divitiis inique acquisitis potest sibi aliquis spirituales amicos facere, eleemosynas largiendo.

II-II q. 32 a. 7 arg. 2

Praeterea, omne turpe lucrum videtur esse illicite acquisitum. Sed turpe lucrum est quod de meretricio acquiritur, unde et de huiusmodi sacrificium vel oblatio Deo offerri non debet, secundum illud Deut. XXIII, *non offeres mercedem prostibuli in domo Dei tui*. Similiter etiam turpiter acquiritur quod acquiritur per aleas, quia, ut philosophus dicit, in IV Ethic., *tales ab amicis lucrantur, quibus oportet dare*. Turpissime etiam acquiritur aliquid per simoniam, per quam aliquis spiritui sancto iniuriam facit. Et tamen de huiusmodi eleemosyna fieri potest. Ergo de male acquisitis potest aliquis eleemosynam facere.

II-II q. 32 a. 7 arg. 3

Praeterea, maiora mala sunt magis vitanda quam minora. Sed minus peccatum est detentio rei alienae quam homicidium, quod aliquis incurrit nisi alicui in ultima necessitate subveniat, ut patet per Ambrosium, qui dicit, *pasce fame morientem, quoniam si non paveris, occidisti*. Ergo aliquis potest eleemosynam facere in aliquo casu de male acquisitis.

II-II q. 32 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., *de iustis laboribus facite eleemosynas. Non enim corrupturi estis iudicem Christum, ut non vos audiat cum pauperibus, quibus tollitis. Nolite velle eleemosynas facere*

Odpovídám: Musí se říci, že trojmo může býti něco nedovoleně nabyté. Jedním totiž způsobem to, čeho se nedovoleně nabývá, náleží tomu, od něhož je nabyté a nemůže se podržeti od toho, jenž nabyl, jak se přihází při loupeži, krádeži a úrocích. A z takových, poněvadž je člověk povinen nahraditi, nemůže se díti almužna.

Jiným však způsobem je něco nedovoleně nabyté, poněvadž sice ten, jenž nabyl, podržeti nemůže, ale také nenáleží tomu, od něhož nabyl, poněvadž totiž proti spravedlnosti přijal, a druhý proti spravedlnosti dal; jako se přihází při simonii, při níž dávající a přijímající jedná proti spravedlnosti božského zákona. Proto se nemá činiti náhrada tomu, jenž dal, ale má se vynaložiti na almužny. A týž důvod je v podobných, v nichž totiž i dávání i přijímání je proti zákonu.

Třetím způsobem je něco nedovoleně nabyté, ne sice nabytí je nedovolené, ale že to, z čeho se nabývá, je nedovolené; jako je patrně u toho, co žena získá jako nevěstka. A toto se vlastně nazývá "hanebný zisk". Neboť že žena jest nevěstkou, hanebně jedná, a proti zákonu Božímu; ale v tom, že přijímá, nejedná nespravedlivě, ani proti zákonu.' Proto co je takto nespravedlivě nabyté, lze podržeti a z toho se může díti almužna.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin, v knize O Slov. Páně, ono slovo Páně "někteří špatně rozumějíce, uchvacují cizí věci, a z toho něco uštědřují chudým a myslí, že konají, co je přikázáno. Toto rozumění jest opraviti". Ale, jak se praví v knize o Otázkách Evangelia: "Každé bohatství se nazývá nepravostí, poněvadž není bohatstvím než špatným, kteří v ně skládají naděje". Nebo podle Ambrože "mamonu nazval špatnou, poněvadž různými úklady bohatství pokouší naše city". - Nebo poněvadž "mezi mnoha předchůdci, jejichž majetek přebíráš, některý se nachází, který cizí nespravedlivě uchvátil, ačkoliv ty nevíš", jak praví Basil. - Nebo každé bohatství se nazývá "nepravostí", to jest nerovností, poněvadž není všem stejně rozděleno, když jeden strádá a jiný oplývá.

K druhému se musí říci, že bylo již řečeno, jak se může díti almužna z nabytého nevěstkou. Avšak neděje se z něho obět nebo dar na oltář, jak pro pohoršení, tak z úcty k svatým. Z toho, co je nabyté simonií, může se také díti almužna, poněvadž nenáleží tomu, jenž dal, ale zasluhuje je ztratiti. Při tom pak, čeho se nabývá v kostkách, zdá se něco nedovolené z božského práva, totiž že někdo získává na těch, kteří svou věc zciziti nemohou, jako jsou nezletilí a šílení a takoví; a že někdo jiného tahá ke hře z chtivosti zisku a že na něm podvodně získává. A v těchto případech jest povinen nahraditi, a tak nemůže z toho konati almužnu. Ale zdá se, že něco je ještě nedovolené z kladného práva občanského, které všeobecně takový zisk zakazuje. Ale poněvadž občanské právo nezavazuje všechny, ale jen ty, kteří jsou těmto zákonům poddáni, a také nezachováváním mohou býti zrušeny, proto u těch, kteří jsou těmito zákony zavázáni, jsou všeobecně vázáni k náhradě ti, kdo získávají, nepřevládá-li ovšem opačná zvyklost nebo nevyhrál někdo na tom, kdo ho do hry zatáhnul. V tom případě by nebyl vázán k náhradě, poněvadž ten, jenž ztratil, není hoden vrácení; ani nemůže dovoleně podržeti, dokud trvá takové kladné práv o; proto má v tom případě z toho činiti almužnu.

de faenore et usuris. Fidelibus dico, quibus corpus Christi erogamus.

II-II q. 32 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod tripliciter potest esse aliquid illicite acquisitum. Uno enim modo id quod illicite ab aliquo acquiritur debetur ei a quo est acquisitum, nec potest ab eo retineri qui acquisivit, sicut contingit in rapina et furto et usuris. Et de talibus, cum homo teneatur ad restitutionem, eleemosyna fieri non potest. Alio vero modo est aliquid illicite acquisitum quia ille quidem qui acquisivit retinere non potest, nec tamen debetur ei a quo acquisivit, quia scilicet contra iustitiam accepit, et alter contra iustitiam dedit, sicut contingit in simonia, in qua dans et accipiens contra iustitiam legis divinae agit. Unde non debet fieri restitutio ei qui dedit, sed debet in eleemosynas erogari. Et eadem ratio est in similibus, in quibus scilicet et datio et acceptio est contra legem. Tertio modo est aliquid illicite acquisitum, non quidem quia ipsa acquisitio sit illicita, sed quia id ex quo acquiritur est illicitum, sicut patet de eo quod mulier acquirit per meretricium. Et hoc proprie vocatur turpe lucrum. Quod enim mulier meretricium exerceat, turpiter agit et contra legem Dei, sed in eo quod accipit non iniuste agit nec contra legem. Unde quod sic illicite acquisitum est retineri potest, et de eo eleemosyna fieri.

II-II q. 32 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., *illud verbum domini quidam male intelligendo, rapiunt res alienas, et aliquid inde pauperibus largiuntur, et putant se facere quod praeceptum est. Intellectus iste corrigendus est. Sed omnes divitiae iniquitatis dicuntur*, ut dicit in libro de quaestionibus Evangelii, *quia non sunt divitiae nisi iniquis, qui in eis spem constituunt. Iniquum mammona dixit quia variis divitiarum illecebris nostros tentat affectus. Vel quia in pluribus praedecessoribus, quibus patrimonio succedis, aliquis reperitur qui iniuste usurpavit aliena, quamvis tu nescias* ut Basilius dicit. Vel omnes divitiae dicuntur iniquitatis, idest inaequalitatis, quia non aequaliter sunt omnibus distributae uno egente et alio superabundante.

II-II q. 32 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod de acquisito per meretricium iam dictum est qualiter eleemosyna fieri possit. Non autem fit de eo sacrificium vel oblatio ad altare, tum propter scandalum; tum propter sacrorum reverentiam. De eo etiam quod est per simoniam acquisitum potest fieri eleemosyna, quia non est debitum ei qui dedit, sed meretur illud amittere. Circa illa vero quae per aleas acquiruntur videtur esse aliquid illicitum ex iure divino, scilicet quod aliquis lucretur ab his qui rem suam alienare non possunt, sicut sunt minores et furiosi et huiusmodi; et quod aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi ad ludum; et quod fraudulenter ab eo lucretur. Et in his casibus tenetur ad restitutionem, et sic de eo non potest eleemosynam facere. Aliquid autem videtur esse ulterius illicitum ex iure positivo civili, quod prohibet universaliter tale lucrum. Sed quia ius civile non obligat omnes, sed eos solos qui sunt his legibus subiecti; et iterum per dissuetudinem abrogari potest, ideo apud illos qui sunt huiusmodi legibus obstricti, tenentur universaliter ad restitutionem qui lucrantur; nisi forte contraria consuetudo praevaleat; aut nisi aliquis lucratus sit ab eo qui traxit eum ad ludum. In quo casu non teneretur restituere, quia ille qui amisit non est dignus recipere; nec potest licite

K třetímu se musí říci, že v případě krajní nouze je vše společné. Proto je dovoleno tomu, jenž trpí takovou nouzi, vzíti z cizího ke svému zachování, nenalezne-li, kdo by mu chtěl dáti. A týmž důvodem se smí něco z cizího míti a dáti z toho almužnu, ba i přijmouti, nelze-li jinak přispěti trpícímu nouzi. Avšak může-li se státi bez nebezpečí, má se po vyžádání svolení pánova opatřiti chudý, trpící krajní nouzi.

XXXII.8. Zda ten, kdo je postaven pod mocí jiného, může konati almužnu.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že ten, kdo je postaven pod mocí jiného, může konati almužnu. Neboť řeholníci jsou pod mocí těch, jimž slíbili poslušnost. Ale kdyby jim nebylo dovoleno konati almužnu, měli by škodu z řeholního stavu, poněvadž, jak praví Ambrož, "vrchol křesťanského náboženství pozůstává v lásce", kterou velmi doporučuje udělování almužen. Tedy ti, kteří jsou postaveni pod mocí jiného, mohou konati almužnu.

Mimo to manželka je "pod mocí mužovou", jak se praví Gen. 3. Ale manželka může činiti almužnu, poněvadž je přijata do společenství mužova; proto se praví o blažené Lucii, že bez vědomí snoubencova dávala almužnu. Tedy z toho, že je někdo postaven pod mocí jiného, nemá překážku, aby mohl konati almužnu.

Mimo to jest nějaké přirozené podrobení dítek rodičům; proto Apoštol praví, Efes. 6: "Synové, poslouchejte rodičů svých v Pánu." Ale synové, jak se zdá, mohou dávati almužnu z věcí otcových, poněvadž jsou jaksi jejich, ježto jsou dědici; a poněvadž jich mohou užívati k užitku těla, tím spíše jich mohou užíti za lék své duše dáváním almužen. Tedy ti, kteří jsou postaveni pod mocí, mohou dávati almužnu.

Mimo to služebníci jsou pod mocí pánů, podle onoho Tit. 2: "Služebníci jsou poddáni svým pánům." Avšak jest jim dovoleno činiti něco ve prospěch pánův, což se nejvíce děje, když za ně uštědřují almužny. Tedy ti, kteří jsou postaveni pod mocí, mohou konati almužny.

Avšak proti jest, že almužny se nemají konati z cizího, ale z vlastních spravedlivých prací má každý konati almužnu, jak praví Augustin, v knize O Slov. Páně. Ale kdyby poddaní činili jiným almužnu, bylo by to z cizího. Tedy ti, kteří jsou pod mocí jiných, nemohou činiti almužnu.

Odpovídám: Musí se říci, že ten, jenž je postaven pod mocí jiného; jako takový, má býti řízen podle moci představeného; neboť to je přirozený řád, aby nižší byla řízena podle vyšších. Pročež je třeba, aby ta, v nichž je nižší poddán vyššímu, nespravoval jinak, než je mu od představeného svěřeno. Tak tedy ten, který je postaven pod mocí, nemá činiti almužnu z té věci, v níž je představenému retinere, tali iure positivo durante; unde debet de hoc eleemosynam facere in hoc casu.

II-II q. 32 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod in casu extremae necessitatis omnia sunt communia. Unde licet ei qui talem necessitatem patitur accipere de alieno ad sui sustentationem, si non inveniat qui sibi dare velit. Et eadem ratione licet habere aliquid de alieno et de hoc eleemosynam dare, quinimmo et accipere, si aliter subveniri non possit necessitatem patienti. Si tamen fieri potest sine periculo, debet requisita domini voluntate pauperi providere extremam necessitatem patienti.

8. Quorum sit dare eleemosynam.

II-II q. 32 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ille qui est in potestate alterius constitutus possit eleemosynam facere. Religiosi enim sunt in potestate eorum quibus obedientiam voverunt. Sed si eis non liceret eleemosynam facere, damnum reportarent ex statu religionis, quia sicut Ambrosius dicit, *summa Christianae religionis in pietate consistit*, quae maxime per eleemosynarum largitionem commendatur. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti possunt eleemosynam facere.

II-II q. 32 a. 8 arg. 2

Praeterea, uxor est sub potestate viri, ut dicitur Gen. III. Sed uxor potest eleemosynam facere, cum assumatur in viri societatem, unde et de beata Lucia dicitur quod, ignorante sponso, eleemosynas faciebat. Ergo per hoc quod aliquis est in potestate alterius constitutus, non impeditur quin possit eleemosynas facere.

II-II q. 32 a. 8 arg. 3

Praeterea, naturalis quaedam subiectio est filiorum ad parentes, unde apostolus, ad Ephes. VI, dicit, *filii, obedite parentibus vestris in domino*. Sed filii, ut videtur, possunt de rebus patris eleemosynas dare, quia sunt quodammodo ipsorum, cum sint haeredes; et cum possint eis uti ad usum corporis, multo magis videtur quod possint eis uti, eleemosynas dando, ad remedium animae suae. Ergo illi qui sunt in potestate constituti possunt eleemosynas dare.

II-II q. 32 a. 8 arg. 4

Praeterea, servi sunt sub potestate dominorum, secundum illud ad Tit. II, *servos dominis suis subditos esse*. Licet autem eis aliquid in utilitatem domini facere, quod maxime fit si pro eis eleemosynas largiantur. Ergo illi qui sunt in potestate constituti possunt eleemosynas facere.

II-II q. 32 a. 8 s. c.

Sed contra est quod eleemosynae non sunt faciendae de alieno, sed de iustis laboribus propriis unusquisque eleemosynam facere debet; ut Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom. Sed si subiecti aliis eleemosynam facerent, hoc esset de alieno. Ergo illi qui sunt sub potestate aliorum non possunt eleemosynam facere.

II-II q. 32 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod ille qui est sub potestate alterius constitutus, inquantum huiusmodi, secundum superioris potestatem regulari debet, hic est enim ordo naturalis, ut inferiora secundum superiora regulentur. Et ideo oportet quod ea in quibus inferior superiori subiicitur, dispenset non aliter quam ei sit a superiore commissum. Sic igitur ille

poddán, než pokud jemu bylo představeným dovoleno. - Má-li však někdo něco, v čem není poddán představenému, v tom již není moci poddán, jsa v tom svéprávný. A z toho může činiti almužnu.

K prvnímu se tedy musí říci, že mnich, má-li správu od představeného svěřenou, může činiti almužnu z věcí kláštera, pokud je mu svěřeno. Nemá-li však správu, poněvadž nemá nic vlastního, tu nemůže činiti almužnu bez dovolení opatova, ať výslovné obdrženého nebo důvodně předpokládaného; leč snad ve chvíli krajní nouze, v níž by mu bylo dovoleno ukrásti, aby dal almužnu. Ani mu proto nenastává horší postavení, poněvadž, jak se praví v knize O Církev. Dogmat., "dobré jest při spravování dávati chudým majetek, ale lepší jest z úmyslu následovati Pána, najednou darovati, a zbaven starostí strádati s Kristem".

K druhému se musí říci, že, má-li žena jiné věci mimo věno, které jest zařízeno k unesení břemen manželství, buď z vlastního zisku nebo jakýmkoliv jiným dovoleným způsobem, může dávati almužnu, také nežádajíc souhlasu mužova, avšak mírně, aby z jejich přílišnosti nebyl muž ochuzen. Ale jinak nemá dávati almužny bez dovolení mužova buď výslovného nebo předpokládaného, než jen ve chvíli nouze, jak bylo řečeno o mnichovi. Neboť ačkoliv je žena rovná v životě manželském, přece v těch, jež náleží do správy domu, "muž je hlavou ženy", podle Apoštola, I. Kor. 11. - Avšak blažená Lucie neměla muže, nýbrž snoubence. Proto mohla dávati almužnu se souhlasem matky.

K třetímu se musí říci, že ta, která jsou synova, jsou otcova. A proto nemůže činiti almužnu (leč snad nějakou malou, o níž může předpokládati, že otec svoluje), leč snad mu byla od otce svěřena správa nějaké věci. A totéž třeba říci o služebnících.

Z toho je patrná odpověď ke čtvrtému.

XXXII.9. Zda se má konati almužna spíše příbuzným.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že se nemá konati almužna spíše příbuzným. Neboť se praví Eccli. 12: "Dej milosrdnému a nepřijímej hříšníka; čiň dobře ponížence a nedávej bezbožnému." Ale někdy se stává, že naši příbuzní jsou hříšní a bezbožní. Tedy nemají se spíše jim konati almužny.

Mimo to almužny se mají konati pro odplatu věčné odměny, podle onoho Mat. 6: "A tvůj Otec, jenž vidí skrytá, odplatí tobě" Ale věčná odplata se nejvíce získává z almužen, které se dávají svatým, podle onoho Luk. 16: "Čiňte si přátele z mamony nepravosti, aby, až dokonáte, přijali vás do věčných stánků"; což vykládaje Augustin, v knize O Slov. Páně, praví: "Kdo jsou, kteří budou míti věčné příbytky, leč svatí? A kdo jsou, kteří budou od nich přijati do stánků; leč kteří slouží jejich potřebám?" Tedy qui est sub potestate constitutus de re secundum quam superiori subiicitur eleemosynam facere non debet nisi quatenus ei a superiore fuerit permissum. Si quis vero habeat aliquid secundum quod potestati superioris non subsit, iam secundum hoc non est potestati subiectus, quantum ad hoc proprii iuris existens. Et de hoc potest eleemosynam facere.

II-II q. 32 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod monachus, si habet dispensationem a praelato commissam, potest facere eleemosynam de rebus monasterii, secundum quod sibi est commissum. Si vero non habet dispensationem, quia nihil proprium habet, tunc non potest facere eleemosynam sine licentia abbatis vel expresse habita vel probabiliter praesumpta, nisi forte in articulo extremae necessitatis, in quo licitum esset ei furari ut eleemosynam daret. Nec propter hoc efficitur peioris conditionis, quia sicut dicitur in libro de Eccles. Dogmat., *bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare, sed melius est, pro intentione sequendi dominum, insimul donare, et, absolutum sollicitudine, egere cum Christo*.

II-II q. 32 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod si uxor habeat alias res praeter dotem, quae ordinatur ad sustentanda onera matrimonii, vel ex proprio lucro vel quocumque alio licito modo, potest dare eleemosynas, etiam irrequisito assensu viri, moderatas tamen, ne ex earum superfluitate vir depauperetur. Alias autem non debet dare eleemosynas sine consensu viri vel expresso vel praesumpto, nisi in articulo necessitatis, sicut de monacho dictum est. Quamvis enim mulier sit aequalis in actu matrimonii, tamen in his quae ad dispositionem domus pertinent vir caput est mulieris, secundum apostolum, I ad Cor. XI. Beata autem Lucia sponsum habebat, non virum. Unde de consensu matris poterat eleemosynam facere.

II-II q. 32 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod ea quae sunt filiifamilias sunt patris. Et ideo non potest eleemosynam facere (nisi forte aliquam modicam, de qua potest praesumere quod patri placeat), nisi forte alicuius rei esset sibi a patre dispensatio commissa. Et idem dicendum de servis.

II-II q. 32 a. 8 ad 4

Unde patet solutio ad quartum.

9. Quibus sit eleemosyna danda.

II-II q. 32 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod non sit magis propinquioribus eleemosyna facienda. Dicitur enim Eccli. XII, *da misericordi, et ne suscipias peccatorem, benefac humili, et non des impio*. Sed quandoque contingit quod propinqui nostri sunt peccatores et impii. Ergo non sunt eis magis eleemosynae faciendae.

II-II q. 32 a. 9 arg. 2

Praeterea, eleemosynae sunt faciendae propter retributionem mercedis aeternae, secundum illud Matth. VI, *et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi*. Sed retributio aeterna maxime acquiritur ex eleemosynis quae sanctis erogantur, secundum illud Luc. XVI, *facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut, cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula*; quod exponens Augustinus, in libro de Verb. Dom., dicit, *qui sunt qui*

almužny se mají dávati spíše světějším než bližším.

Mimo to člověk je sobě nejbližší. Ale sobě nemůže člověk učiniti almužnu. Tedy zdá se, že se nemá spíše konati almužna osobě více spojené.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, I. Tim. 5: "Nemá-li někdo péči o své, a hlavně o domácí, zapřel víru a je horší nevěřícího."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, v I. O nauce křesť., ti, kteří jsou s námi více spojeni, připadají nám jakýmsi losem, takže je máme spíše opatřovati. Avšak při tom jest užívati správného rozlišování podle různosti spojení a svatosti a užitečnosti. Neboť mnohem světějšímu, trpícímu větším nedostatkem, a více užitečnému pro obecné dobro jest spíše dáti almužnu než osobě bližší; hlavně není-li velmi spojená, aby nám nastávala zvláštní starost o ni, a netrpí- li velkou nouzi.

K prvnímu se tedy musí říci, hříšníkovi se nemá přispěti, jakožto hříšníkovi, to jest, aby se tím v hříchu podporoval, ale jakožto člověku, to jest, aby se přirozenost zachovala.

K druhému se musí říci, že dílo almužny platí dvojmo pro odplatu věčné odměny. A to jedním způsobem z kořene lásky. A podle toho je almužna záslužná, pokud je v ní zachován řád lásky, podle něhož máme bližší spíše opatřiti. Proto Ambrož praví, v I. O povin.: "Schvaluje se ona štědrost, abys nepohrdal blízkými své krvi, poznáš- li nouzi: neboť je lepší, abys sám přispěl svým, jimž je hanba žádati dar od jiných." - Jiným způsobem platí almužna pro odplatu života věčného ze zásluhy toho, komu se daruje, jenž se modlí za toho, který dal almužnu. A podle toho tam mluví Augustin.

K třetímu se musí říci, že, poněvadž almužna je skutek milosrdenství, jako milosrdenství není vlastně k sobě, ale z jakési podobnosti, jak bylo shora řečeno, tak také, vlastně řečeno, nikdo si nedává almužnu, než snad v osobě druhého. Na příklad když je někdo ustanoven rozdavatelem almužen, může si i sám vzíti, potřebuje-li, tímže způsobem, jakým i jiným poslouží.

XXXII.10. Zda se má almužna konati hojně.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že almužna se nemá hojně konati. Neboť almužna se má nejvíce konati spojenějším. Ale jim se nemá tak dávati, "aby se z toho chtěli státi bohatšími", jak praví Ambrož, v I. O povin. Tedy ani jiným se nemá hojně dávati.

Mimo to Ambrož praví tamtéž: "Majetek se nemá najednou vysypati, ale rozdělovati." Ale hojnost almužen patří k vysypání. Tedy almužna se nemá hojně konati.

habebunt aeterna habitacula nisi sancti Dei? Et qui sunt qui ab eis accipiendi sunt in tabernacula nisi qui eorum indigentiae serviunt? Ergo magis sunt eleemosynae dandae sanctioribus quam propinquioribus.

II-II q. 32 a. 9 arg. 3

Praeterea, maxime homo est sibi propinquus. Sed sibi non potest homo eleemosynam facere. Ergo videtur quod non sit magis facienda eleemosyna personae magis coniunctae.

II-II q. 32 a. 9 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Tim. V, *si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior*.

II-II q. 32 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., illi qui sunt nobis magis coniuncti quasi quadam sorte nobis obveniunt, ut eis magis providere debemus. Est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda, secundum differentiam coniunctionis et sanctitatis et utilitatis. Nam multo sanctiori magis indigentiam patienti, et magis utili ad commune bonum, est magis eleemosyna danda quam personae propinquiori; maxime si non sit multum coniuncta, cuius cura specialis nobis immineat, et si magnam necessitatem non patiatur.

II-II q. 32 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod peccatori non est subveniendum inquantum peccator est, idest ut per hoc in peccato foveatur, sed inquantum homo est, idest ut natura sustentetur.

II-II q. 32 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod opus eleemosynae ad mercedem retributionis aeternae dupliciter valet. Uno quidem modo, ex radice caritatis. Et secundum hoc eleemosyna est meritoria prout in ea servatur ordo caritatis, secundum quem propinquioribus magis providere debemus, ceteris paribus. Unde Ambrosius dicit, in I de Offic., *est illa probanda liberalitas, ut proximos sanguinis tui non despicias, si egere cognoscas, melius est enim ut ipse subvenias tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deposcere*. Alio modo valet eleemosyna ad retributionem vitae aeternae ex merito eius cui donatur, qui orat pro eo qui eleemosynam dedit. Et secundum hoc loquitur ibi Augustinus.

II-II q. 32 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod, cum eleemosyna sit opus misericordiae, sicut misericordia non est proprie ad seipsum, sed per quandam similitudinem, ut supra dictum est; ita etiam, proprie loquendo, nullus sibi eleemosynam facit, nisi forte ex persona alterius. Puta, cum aliquis distributor ponitur eleemosynarum, potest et ipse sibi accipere, si indigeat, eo tenore quo et aliis ministrat.

10. Quis sit modus eleemosynae faciendae.

II-II q. 32 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod eleemosyna non sit abundanter facienda. Eleemosyna enim maxime debet fieri coniunctioribus. Sed illis non debet sic dari ut ditiores inde fieri velint; sicut Ambrosius dicit, in I de Offic. Ergo nec aliis debet abundanter dari.

II-II q. 32 a. 10 arg. 2

Praeterea, Ambrosius dicit ibidem, *non debent simul effundi opes, sed dispensari*. Sed abundantia eleemosynarum ad

effusionem pertinet. Ergo eleemosyna non debet fieri abundanter.

II-II q. 32 a. 10 arg. 3

Praeterea, II ad Cor. VIII dicit apostolus, non ut aliis sit remissio, idest ut alii de nostris otiose vivant; vobis autem sit tribulatio, idest paupertas. Sed hoc contingeret si eleemosyna daretur abundanter. Ergo non est abundanter eleemosyna largienda.

II-II q. 32 a. 10 s. c.

Sed contra est quod dicitur Tob. IV, *si multum tibi fuerit, abundanter tribue*.

II-II q. 32 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod abundantia eleemosynae potest considerari et ex parte dantis, et ex parte recipientis. Ex parte quidem dantis cum scilicet aliquis dat quod est multum secundum proportionem propriae facultatis. Et sic laudabile est abundanter dare, unde et dominus, Luc. XXI, laudavit viduam, quae *ex eo quod deerat illi, omnem victum quem habuit misit*, observatis tamen his quae supra dicta sunt de eleemosyna facienda de necessariis. Ex parte vero eius cui datur est abundans eleemosyna dupliciter. Uno modo, quod suppleat sufficienter eius indigentiam. Et sic laudabile est abundanter eleemosynam tribuere. Alio modo, ut superabundet ad superfluitatem. Et hoc non est laudabile, sed melius est pluribus indigentibus elargiri. Unde et apostolus dicit, I ad Cor. XIII, *si distribuero in cibos pauperum*; ubi Glossa dicit, *per hoc cautela eleemosynae docetur, ut non uni sed multis detur, ut pluribus prosit*.

II-II q. 32 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de abundantia superexcedente necessitatem recipientis eleemosynam.

II-II q. 32 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod auctoritas illa loquitur de abundantia eleemosynae ex parte dantis. Sed intelligendum est quod Deus non vult simul effundi omnes opes, nisi in mutatione status. Unde subdit ibidem, *nisi forte ut Elisaeus boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura domestica teneretur*.

II-II q. 32 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod auctoritas inducta, quantum ad hoc quod dicit, non ut alii sit remissio vel refrigerium, loquitur de abundantia eleemosynae quae superexcedit necessitatem recipientis, cui non est danda eleemosyna ut inde luxurietur, sed ut inde sustentetur. Circa quod tamen est discretio adhibenda propter diversas conditiones hominum, quorum quidam, delicatioribus nutriti, indigent magis delicatis cibis aut vestibus. Unde et Ambrosius dicit, in libro de Offic., *consideranda est in largiendo aetas atque debilitas. Nonnunquam etiam verecundia, quae ingenuos prodit natales. Aut si quis ex divitiis in egestatem cecidit sine vitio suo*. Quantum vero ad id quod subditur, vobis autem tribulatio, loquitur de abundantia ex parte dantis. Sed, sicut Glossa ibi dicit, non hoc ideo dicit quin melius esset, scilicet abundanter dare. *Sed de infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur*.

XXXIII. O bratrském napomenutí.

Předmluva

Mimo to II. Kor. 8 praví Apoštol: "Ne aby jiní měli úlevu", to jest, aby jiní z našeho zahálečně žili; "vy však tíseň", to jest chudobu. Ale to by se přihodilo, kdyby se almužna dávala hojně. Tedy almužna se nemá uštědřovati hojně.

Avšak proti jest, co se praví Tob. 4: "Máš-li mnoho, uděluj hojně"

Odpovídám: Musí se říci, že hojnost almužny lze pozorovati i se strany dávajícího, i se strany přijímajícího. A to se strany dávajícího, když totiž někdo dá, co je mnoho podle poměrů vlastního majetku. A takto dávati hojně jest chvalné; proto i Pán, Luk. 21, pochválil vdovu, která "z toho, čeho jí chybělo, všechno živobytí, které měla, vpustila" - ovšem zachová-li se, co bylo shora řečeno o konání almužny z nutného.

Avšak se strany toho, jemuž se dává, almužna je hojná dvojmo. Jedním způsobem, když doplní dostatečně jeho nedostatek. A takto udělovati hojně almužnu je chvalné. - Jiným způsobem, když oplývá do přebytku. A to není chvalné, ale je lepší uštědřiti četnějším potřebným. Pročež Apoštol praví, I. Kor. 13: "Rozdělím-li na pokrmy chudým", kde Glossa praví: "Tím se učí opatrnosti almužny, aby se nedávalo jednomu, ale mnohým, aby mnohým prospěla."

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o nadbytku, přesahujícím potřebu přijímajícího almužnu.

K druhému se musí říci, že ona autorita mluví o hojnosti almužny se strany dávajícího. - Ale jest rozuměti, že Bůh nežádá najednou vysypati celý majetek, leč jen při změně stavu. Proto dodává tamtéž: "Leč snad jako Elisej zabil své býky a nakrmil chudé z toho, co měl, aby nebyl zdržován žádnou domácí starostí."

K třetímu se musí říci, že uvedená autorita v tom, že praví: „Aby jiný neměl úlevu" nebo občerstvení, mluví o hojnosti almužny, která přesahuje nouzi přijímajícího, jemuž se nemá dávati almužna, aby z ní hýřil, ale aby jí byl vydržován. Avšak v tom jest rozlišovati pro různé podmínky lidí, z nichž někteří, jemněji živení, potřebují jemnějších pokrmů nebo šatů. Pročež i Ambrož, v knize O povin.: "Při uštědřování jest uvážiti věk a slabost. Někdy také ostych, který prozrazuje ušlechtilý rod. Nebo upadl-li někdo z bohatství do bídy bez své viny." V tom pak, co se dodává: "vy však tíseň", mluví o hojnosti se strany dávajícího. Ale, jak tam praví Glossa: "nepraví to proto, že by nebylo lepší", totiž hojně dáti. "Ale bojí se o slabé, jež tak napomíná dávati, aby netrpěli nouzi."

33. De exterioribus effectibus caritatis quantum ad correctionem fraternam.

Prooemium

Dělí se na osm článků.

Potom jest uvažovati o bratrském napomenutí.

A o tom je osm otázek:

1. Zda bratrské napomenutí je úkon lásky.
2. Zda je pod přikázáním.
3. Zda se toto přikázání vztahuje na všechny, nebo jen v představených.
4. Zda poddaní jsou povinni z tohoto přikázání napomínati představeně
5. Zda hříšník může napomínati.
6. Zda se má napomenouti ten, který se stává z napomenutí horším.
7. Zda skryté napomenutí má předcházeti oznámení.
8. Zda přivedení svědků má předcházeti oznámení.

XXXIII.1. Zda bratrské napomenutí je úkon lásky.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že bratrské napomenutí není úkon lásky. Praví totiž Glossa, Mat. 18 k onomu: "Zhřešil-li proti tobě bratr tvůj", že bratr má býti kárán "v horlivosti pro spravedlnost". Ale spravedlnost je ctnost odlišná od lásky. Tedy bratrské napomenutí není úkon lásky, ale spravedlnosti.

Mimo to bratrské napomenutí se děje skrytou domluvou. Ale domluva jest nějaká rada, což patří k opatrnosti, neboť opatrnému jest "býti dobrým rádcem", jak se praví v VI. Ethic. Tedy bratrské napomenutí není úkon lásky, ale opatrnosti.

Mimo to protivně úkony nepatří do téže ctnosti. Ale snášeti hřešícího je úkon lásky, podle onoho Gal. 6: "Jeden noste břemena druhého, a tak naplníte zákon Kristův", který je zákonem lásky. Tedy se zdá, že napomenouti hřešícího bratra, což je proti snášení, není úkon lásky.

Avšak proti, napomenouti chybujícího jest nějaká duchovní almužna. Ale almužna jest úkon lásky, jak bylo shora řečeno. Tedy i bratrské napomenutí jest úkon lásky.

Odpovídám: Musí se říci, že napomenouti chybujícího jest nějaký lék, kterého se má užiti proti hříchu jiného. Avšak hřích jiného lze pozorovati dvojmo. Jedním způsobem, pokud je škodlivý tomu, jenž hřeší; jiným způsobem, pokud se obrací ke škodě jiných, kteří jsou jeho hříchem uraženi nebo pohoršeni; a také pokud je ke škodě obecného dobra, jehož spravedlnost je hříchem člověka porušena. Tedy je dvojí napomenutí chybujícího. Jedno totiž, které podává lék hříchu, pokud je nějaké zlo samého hřešícího: a to je vlastní bratrské napomenutí, které je zařízeno k napravení chybujícího. Avšak odstraniti něčí zlo je téhož rázu jako -i obstarati jeho dobro. Avšak obstarati dobro bratrovo patří do lásky, z níž chceme a činíme dobro příteli. Proto i bratrské napomenutí jest úkon lásky, poněvadž jím zaháníme zlo bratrovo, totiž hřích. A odstranění jeho patří tím více do lásky než odstranění vnější škody nebo také tělesného poškození, čím protější dobro ctnosti je bližší lásce než dobro těla nebo vnějších věcí. Proto bratrské

II-II q. 33 pr.

Deinde considerandum est de correctione fraterna. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum fraterna correctio sit actus caritatis. Secundo, utrum sit sub praecepto. Tertio, utrum hoc praeceptum extendat se ad omnes, vel solum in praelatis. Quarto, utrum subditi teneantur ex hoc praecepto praelatos corrigere. Quinto, utrum peccator possit corrigere. Sexto, utrum aliquis debeat corrigi qui ex correctione fit deterior. Septimo, utrum secreta correctio debeat praecedere denuntiationem. Octavo, utrum testium inductio debeat praecedere denuntiationem.

1. Utrum fraterna correctio sit actus caritatis.

II-II q. 33 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fraterna correctio non sit actus caritatis. Dicit enim Glossa Matth. XVIII, super illud, *si peccaverit in te frater tuus*, quod frater est arguendus ex zelo iustitiae. Sed iustitia est virtus distincta a caritate. Ergo correctio fraterna non est actus caritatis, sed iustitiae.

II-II q. 33 a. 1 arg. 2

Praeterea, correctio fraterna fit per secretam admonitionem. Sed admonitio est consilium quoddam, quod pertinet ad prudentiam, prudentis enim est esse bene consiliativum, ut dicitur in VI Ethic. Ergo fraterna correctio non est actus caritatis, sed prudentiae.

II-II q. 33 a. 1 arg. 3

Praeterea, contrarii actus non pertinent ad eandem virtutem. Sed supportare peccantem est actus caritatis, secundum illud ad Gal. VI, *alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi*, quae est lex caritatis. Ergo videtur quod corrigere fratrem peccantem, quod est contrarium supportationi, non sit actus caritatis.

II-II q. 33 a. 1 s. c.

Sed contra, corripere delinquentem est quaedam eleemosyna spiritualis. Sed eleemosyna est actus caritatis, ut supra dictum est. Ergo et correctio fraterna est actus caritatis.

II-II q. 33 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod correctio delinquentis est quoddam remedium quod debet adhiberi contra peccatum alicuius. Peccatum autem alicuius dupliciter considerari potest, uno quidem modo, inquantum est nocivum ei qui peccat; alio modo, inquantum vergit in nocumentum aliorum, qui ex eius peccato laeduntur vel scandalizantur; et etiam inquantum est in nocumentum boni communis, cuius iustitia per peccatum hominis perturbatur. Duplex ergo est correctio delinquentis. Una quidem quae adhibet remedium peccato inquantum est quoddam malum ipsius peccantis, et ista est proprie fraterna correctio, quae ordinatur ad emendationem delinquentis. Removere autem malum alicuius eiusdem rationis est et bonum eius procurare. Procurare autem fratris bonum pertinet ad caritatem, per quam volumus et operamur bonum amico. Unde etiam correctio fraterna est actus caritatis, quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum. Cuius remotio

napomenutí je více úkonem lásky než léčení tělesné nemoci nebo pomoc, již se odstraňuje vnější bída. - Jiné pak je napomenutí, které podává lék hříchu chybujícího, pokud je ke zlu jiným, a také hlavně na škodu obecného dobra. A takové napomenutí jest úkon spravedlnosti, která má zachovávati rovnost spravedlnosti jednoho ke druhému.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona Glossa mluví o druhém napomenutí, které jest úkonem spravedlnosti. Nebo mluví-li také o prvním, spravedlnost se tam běře pokud je všeobecná ctnost, jak se řekne dole; pokud také "každý hřích je nepravost", jak se praví I. Jan. 3, jakožto jsoucí proti spravedlnosti.

K druhému se musí říci, že, jak praví Filosof, v VI. Ethic., "opatrnost působí správnost v těch, která jsou k cíli", o nichž je rada a volba. Avšak, poněvadž opatrností činíme něco správně k cíli nějaké mravní ctnosti, třebas mírnosti nebo statečnosti, onen úkon je hlavně oné ctnosti, k jejímuž cíli je zařízen. Poněvadž tedy domlouvání, které se děje v bratrském napomenutí, je zařízeno k odstranění bratrova hříchu, což patří do lásky, jest jasné, že takové domluvení je hlavně úkonem lásky, jakožto přikazující, opatrnosti pak podružně, jakožto provádějící a řídící úkon.

K třetímu se musí říci, že bratrské napomenutí není protilehlé snášení slabých, ale spíše z něho následuje. Neboť potud někdo snáší hřešícího, pokud se proti němu nebouří, ale zachová k němu blahovůli. A tím se stává, že jej usiluje napraviti.

XXXIII.2. Zda bratrské napomenutí je v přikázání.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že bratrské napomenutí není v přikázání. Neboť nic, co je nemožné, nespadá pod přikázání, podle onoho Jeronymova: "Zlořečený, kdo praví, že Bůh přikázal něco nemožného." Ale Eccle. 7 se praví: "Pozoruj díla Boží, že nikdo nemůže napraviti, kým on pohrdl." Tedy bratrské napomenutí není v přikázání.

Mimo to všechna přikázání zákona se uvádějí na přikázání desatera. Ale bratrské napomenutí nespadá pod nějaké přikázání desatera. Tedy nespadá pod přikázání.

Mimo to opomenutí božského přikázání je smrtelný hřích , který se nenachází ve svatých mužích. Ale opomenutí bratrského napomenutí se nachází ve svatých a v duchovních mužích: Augustin totiž praví, I. O Městě Bož., že "nejenom nižší, ale také ti, kteří drží vyšší stupeň života, zdržují se pokárání jiných pro jakási pouta chtivosti, ne pro povinnosti lásky". Tedy bratrské napomenutí není v přikázání.

magis pertinet ad caritatem quam etiam remotio exterioris damni, vel etiam corporalis nocumenti, quanto contrarium bonum virtutis magis est affine caritati quam bonum corporis vel exteriorum rerum. Unde correctio fraterna magis est actus caritatis quam curatio infirmitatis corporalis, vel subventio qua excluditur exterior egestas. Alia vero correctio est quae adhibet remedium peccati delinquentis secundum quod est in malum aliorum, et etiam praecipue in nocumentum communis boni. Et talis correctio est actus iustitiae, cuius est conservare rectitudinem iustitiae unius ad alium.

II-II q. 33 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa loquitur de secunda correctione, quae est actus iustitiae. Vel, si loquatur etiam de prima, iustitia ibi sumitur secundum quod est universalis virtus, ut infra dicetur, prout etiam omne peccatum est iniquitas, *ut dicitur I Ioan. III*, quasi contra iustitiam existens.

II-II q. 33 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., *prudentia facit rectitudinem in his quae sunt ad finem*, de quibus est consilium et electio. Tamen cum per prudentiam aliquid recte agimus ad finem alicuius virtutis moralis, puta temperantiae vel fortitudinis, actus ille est principaliter illius virtutis ad cuius finem ordinatur. Quia ergo admonitio quae fit in correctione fraterna ordinatur ad amovendum peccatum fratris, quod pertinet ad caritatem; manifestum est quod talis admonitio principaliter est actus caritatis, quasi imperantis, prudentiae vero secundario, quasi exequentis et dirigentis actum.

II-II q. 33 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod correctio fraterna non opponitur supportationi infirmorum, sed magis ex ea consequitur. Intantum enim aliquis supportat peccantem inquantum contra eum non turbatur, sed benevolentiam ad eum servat. Et ex hoc contingit quod eum satagit emendare.

2. Utrum fraterna correctio sit sub praecepto.

II-II q. 33 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod correctio fraterna non sit in praecepto. Nihil enim quod est impossibile cadit sub praecepto, secundum illud Hieronymi, *maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile praecepisse*. Sed Eccle. VII dicitur, *considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit*. Ergo correctio fraterna non est in praecepto.

II-II q. 33 a. 2 arg. 2

Praeterea, omnia praecepta legis divinae ad praecepta Decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo praeceptorum Decalogi. Ergo non cadit sub praecepto.

II-II q. 33 a. 2 arg. 3

Praeterea, omissio praecepti divini est peccatum mortale, quod in sanctis viris non invenitur. Sed omissio fraternae correctionis invenitur in sanctis et in spiritualibus viris, dicit enim Augustinus, I de Civ. Dei, quod *non solum inferiores, verum etiam hi qui superiorem vitae gradum tenent ab aliorum reprehensione se abstinent, propter quaedam cupiditatis vincula, non propter officia caritatis*. Ergo correctio fraterna non est in praecepto.

Mimo to, co je v přikázání, má ráz povinnosti. Kdyby tedy bratrské napomenutí spadalo pod přikázání, to bychom dlužili bratřím, abychom je hřešící napomínali. Ale ten, kdo dluží jinému tělesný dluh, třebas peníze, nemá čekati, až ho věřitel potká, ale má jej hledati, aby vrátil dluh. Tedy by bylo třeba, aby člověk hledal potřebující napomenutí, aby je napomenul. Což se zdá nevhodné, jak pro množství hřešících, na jichž napomínání jeden člověk by nemohl stačiti, tak také, protože by bylo třeba, aby řeholníci vycházeli ze svých klášterů napomínati lidi, což je nevhodně. Tedy bratrské napomenutí není v přikázání.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O Slov. Páně: "Jestliže zanedbáš napomenutí, stal ses horší než ten, jenž zhřešil." Ale to by nebylo, kdyby takovou nedbalostí někdo neopomenul přikázání. Tedy bratrské napomenutí je v přikázání.

Odpovídám: Musí se říci, že bratrské napomenutí spadá pod přikázání. Ale jest uvážiti, že, jako záporná přikázání zákona zakazují úkony hříšné, tak kladná přikázání navádějí k úkonům ctnosti. Avšak hříšné úkony jsou samy sebou zlé, a žádným způsobem nemohou býti dobré, ani nějakým časem nebo místem, poněvadž samy sebou jsou spojeny se zlým cílem, jak se praví, v II. Ethic. A proto přikázání záporná zavazují vždy a provždy. Ale úkony ctnostné nemají býti jakékoli, ale mají se zachovati patřičné okolnosti, které se vyžadují k tomu, aby úkon byl ctnostný, aby totiž byl, kde patří, a kdy patří a jak patří. A poněvadž upravení těch, která jsou k cíli, béře se podle rázu cíle, v těch okolnostech ctnostného úkonu se má zvláště dbáti rázu cíle, jímž je dobro ctnosti. Tedy, je-li nějaké takové opomenutí nějaké okolnosti při ctnostném úkonu, která zcela kazí dobro ctnosti, to odporuje přikázání. Chybí-li však nějaká okolnost, která nekazí zcela ctnost, třebaže dokonale nedosahuje k dobru ctnosti, není proti přikázání. Proto i Filosof praví, v II. Ethic., že, když se málo ustoupí od prostředku, není proti ctnosti; ale když se ustoupí hodně, poruší ctnost ve svém úkonu. Avšak bratrské napomenutí je zařízeno k napravení bratra. A proto tím způsobem spadá pod přikázání, pokud je nutné k tomu cíli; ne však tak, aby na každém místě nebo čase se hřešící bratr napomínal.

K prvnímu se tedy musí říci, že ve všech vykonávaných dobrech práce lidská není účinná, není-li Boží pomoci; a přece člověk má činiti, což jest. Proto Augustin praví, v knize O nap. a milos.: "Nevěduce, kdo patří do počtu předurčených, a kdo nepatří, tak máme cítiti citem lásky, že chceme spasení všech." A proto máme všem prokázati službu bratrského napomenutí v naději božské pomoci.

K druhému se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, všechna přikázání, která patří k prokazování nějakého dobrodiní bližnímu, uvádějí se na přikázání o ctění rodičů.

K třetímu se musí říci, že bratrské napomenutí lze

II-II q. 33 a. 2 arg. 4

Praeterea, illud quod est in praecepto habet rationem debiti. Si ergo correctio fraterna caderet sub praecepto, hoc fratribus deberemus ut eos peccantes corrigeremus. Sed ille qui debet alicui debitum corporale, puta pecuniam, non debet esse contentus ut ei occurrat creditor, sed debet eum quaerere ut debitum reddat. Oporteret ergo quod homo quaereret correctione indigentes ad hoc quod eos corrigeret. Quod videtur inconveniens, tum propter multitudinem peccantium, ad quorum correctionem unus homo non posset sufficere; tum etiam quia oporteret quod religiosi de claustris suis exirent ad homines corrigendos, quod est inconveniens. Non ergo fraterna correctio est in praecepto.

II-II q. 33 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., *si neglexeris corrigere, peior eo factus es qui peccavit*. Sed hoc non esset nisi per huiusmodi negligentiam aliquis praeceptum omitteret. Ergo correctio fraterna est in praecepto.

II-II q. 33 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod correctio fraterna cadit sub praecepto. Sed considerandum est quod sicut praecepta negativa legis prohibent actus peccatorum, ita praecepta affirmativa inducunt ad actus virtutum. Actus autem peccatorum sunt secundum se mali, et nullo modo bene fieri possunt, nec aliquo tempore aut loco, quia secundum se sunt coniuncti malo fini, ut dicitur in II Ethic. Et ideo praecepta negativa obligant semper et ad semper. Sed actus virtutum non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis quae requiruntur ad hoc quod sit actus virtuosus, ut scilicet fiat ubi debet, et quando debet, et secundum quod debet. Et quia dispositio eorum quae sunt ad finem attenditur secundum rationem finis, in istis circumstantiis virtuosi actus praecipue attendenda est ratio finis, qui est bonum virtutis. Si ergo sit aliqua talis omissio alicuius circumstantiae circa virtuosum actum quae totaliter tollat bonum virtutis, hoc contrariatur praecepto. Si autem sit defectus alicuius circumstantiae quae non totaliter tollat virtutem, licet non perfecte attingat ad bonum virtutis, non est contra praeceptum. Unde et philosophus dicit, in II Ethic., quod si parum discedatur a medio, non est contra virtutem, sed si multum discedatur, corrumpitur virtus in suo actu. Correctio autem fraterna ordinatur ad fratris emendationem. Et ideo hoc modo cadit sub praecepto, secundum quod est necessaria ad istum finem, non autem ita quod quolibet loco vel tempore frater delinquens corrigatur.

II-II q. 33 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in omnibus bonis agendis operatio hominis non est efficax nisi adsit auxilium divinum, et tamen homo debet facere quod in se est. Unde Augustinus dicit, in libro de Corr. et Grat., *nescientes quis pertineat ad praedestinatorum numerum et quis non pertineat, sic affici debemus caritatis affectu ut omnes velimus salvos fieri*. Et ideo omnibus debemus fraternae correctionis officium impendere sub spe divini auxilii.

II-II q. 33 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, omnia praecepta quae pertinent ad impendendum aliquod beneficium proximo reducuntur ad praeceptum de honoratione parentum.

II-II q. 33 a. 2 ad 3

opomenouti trojmo. A to jedním způsobem záslužně: když někdo z lásky opomíjí napomenutí. Augustin totiž praví, v I. O Městě Bož.: "Jestliže někdo ušetří zle jednající plísnění a napomínání proto, že se hledá vhodnější doba, nebo se o ně bojí, aby se tím nestali horšími, nebo nepřekáželi vychovati jiné slabé k dobrému a zbožnému životu, a neutiskovali a neodvraceli od víry, nezdá se příležitost chtivosti, ale rada lásky." Jiným způsobem se opomíjí bratrské napomenutí se smrtelným hříchem, když, jak se tam praví, "je obava, soudu lidu a trýznění těla nebo záhuby"; když totiž tato tak ovládnou duši, že se jim dává přednost před bratrským napomenutím. A zdá se nastávati, když někdo o nějakém chybujícím důvodně předpokládá, že ho může od hříchu odvrátiti, a přece opomíjí pro bázeň nebo chtivost. - Třetím způsobem je takové opomenutí lehkým hříchem, když bázeň nebo chtivost činí člověka pomalejším v napravení bratrových provinění, avšak ne tak, že, kdyby měl jistotu, že může bratra vyvésti z hříchu, opomenul by z bázně a chtivosti, před nimiž dává ve svém duchu přednost bratrské lásce. A tímto způsobem nedbají někdy svatí mužové napomenouti provinilé.

Ke čtvrtému se musí říci, že to, co je povinné nějaké určité a jisté osobě, ať je dobro tělesné nebo duchovní', musíme jí dáti, nečekajíce, až nás potká, ale majíce náležitou snahu, abychom jej vyhledali. Proto, jako ten, který dluží peníze věřiteli, má jej vyhledati, když je čas, aby mu vrátil dluh, tak i kdo má duchovně o někoho péči, má jej hledati, aby jej napomenul z hříchu. Ale ona dobrodiní, která nejsou povinná jisté osobě, ale obecně všem bližním, ať jsou tělesná nebo duchovní, není třeba hledati, komu bychom udělili, ale stačí, abychom udělili těm, kteří nás potkají, neboť to třeba míti "jako za nějaký úděl", jak praví Augustin, v I. O nauce křesť. A proto praví, v knize O Slov. Páně, že "Pán nás napomíná nezanedbávati navzájem své hříchy, ne hledáním, co bys pokáral, ale viděním, v čem bys napomenul". Jinak bychom se stali vyzvídači života jiných, proti tomu, co se praví Přísl. 24: "Nehledej nepravost v domě spravedlivého, a nepustošíš jeho klid." - Z čehož je patrné, že není třeba ani řeholníkům vycházeti z kláštera, aby napomenuli provinilé.

XXXIII.3. Zda bratrské napomenutí náleží jen představeným.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že bratrské napomenutí nenáleží, leč představeným. Jeronym totiž praví: "Kněží, dbejte naplniti ono z Evangelia: Zhřeší-li proti tobě bratr tvůj, atd." Ale jméno kněží obvykle značí představené, kteří mají péči o jiné. Tedy se zdá, že bratrské napomenutí patří pouze představeným.

Mimo to bratrské napomenutí je nějaká duchovní almužna. Ale konati tělesnou almužnu patří těm, kteří jsou výše v časném, totiž bohatším. Tedy také bratrské napomenutí patří těm, kteří jsou výše v duchovním, totiž představeným.

Ad tertium dicendum quod correctio fraterna tripliciter omitti potest. Uno quidem modo, meritorie, quando ex caritate aliquis correctionem omittit. Dicit enim Augustinus, in I de Civ. Dei, *si propteream quisque obiurgandis et corripiendis male agentibus parcit, quia opportunius tempus inquiritur; vel eisdem ipsis metuit ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et piam erudiendos impediant alios infirmos et premant, atque avertant a fide; non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium caritatis*. Alio modo praetermittitur fraterna correctio cum peccato mortali, quando scilicet formidatur, ut ibi dicitur, *iudicium vulgi et carnis excruciatio vel peremptio*; dum tamen haec ita dominentur in animo quod fraternae caritati praeponantur. Et hoc videtur contingere quando aliquis praesumit de aliquo delinquente probabiliter quod posset eum a peccato retrahere, et tamen propter timorem vel cupiditatem praetermittit. Tertio modo huiusmodi omissio est peccatum veniale, quando timor et cupiditas tardiorem faciunt hominem ad corrigendum delicta fratris, non tamen ita quod, si ei constaret quod fratrem posset a peccato retrahere, propter timorem vel cupiditatem dimitteret, quibus in animo suo praeponit caritatem fraternam. Et hoc modo quandoque viri sancti negligunt corrigere delinquentes.

II-II q. 33 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod illud quod debetur alicui determinatae et certae personae, sive sit bonum corporale sive spirituale, oportet quod ei impendamus non expectantes quod nobis occurrat, sed debitam sollicitudinem habentes ut eum inquiramus. Unde sicut ille qui debet pecuniam creditori debet eum requirere cum tempus fuerit ut ei debitum reddat, ita qui habet spiritualiter curam alicuius debet eum quaerere ad hoc quod eum corrigat de peccato. Sed illa beneficia quae non debentur certae personae sed communiter omnibus proximis, sive sint corporalia sive spiritualia, non oportet nos quaerere quibus impendamus, sed sufficit quod impendamus eis qui nobis occurrunt, hoc enim quasi pro quadam sorte habendum est, ut Augustinus dicit, in I de Doct. Christ. Et propter hoc dicit, in libro de Verb. Dom., quod *admonet nos dominus noster non negligere invicem peccata nostra, non quaerendo quid reprehendas, sed videndo quid corrigas*. Alioquin efficeremur exploratores vitae aliorum, contra id quod dicitur Prov. XXIV, *ne quaeras impietatem in domo iusti, et non vastes requiem eius*. Unde patet quod nec religiosos oportet exire claustrum ad corrigendum delinquentes.

3. Utrum hoc praeceptum extendat se ad omnes vele solum ad praelatos.

II-II q. 33 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod correctio fraterna non pertineat nisi ad praelatos. Dicit enim Hieronymus, *sacerdotes studeant illud Evangelii implere, si peccaverit in te frater tuus*, et cetera. Sed nomine sacerdotum consueverunt significari praelati, qui habent curam aliorum. Ergo videtur quod ad solos praelatos pertineat fraterna correctio.

II-II q. 33 a. 3 arg. 2

Praeterea, fraterna correctio est quaedam eleemosyna spiritualis. Sed corporalem eleemosynam facere pertinet ad eos qui sunt superiores in temporalibus, scilicet ad ditiores. Ergo etiam fraterna correctio pertinet ad eos qui sunt

Mimo to, kdo napomíná jiného, ten jej pohne svým napomenutím k lepšímu. Ale v přírodních věcech nižší jsou hýbána od vyšších. Tedy také podle řádu ctnosti, jenž sleduje řád přírody, jedině představeným patří napomínati nižší.

Avšak proti jest, co se praví XXIV., Ot. 3: "Jak kněží, tak ostatní věřící, všichni mají míti největší péči o ty, kteří hynou, aby jejich usvědčením buď se napravili ve hříších, nebo, jeví-li se nenapravitelnými, byli odděleni od Cirkve."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, dvojí jest napomenutí. A to jedno, které je úkonem lásky, který zvláště směřuje k polepšení provinilého bratra, jednoduchým napomenutím. A takové napomenutí patří každému majícímu lásku, ať je poddaný nebo představený. - Je však jiné napomenutí, které je úkonem spravedlnosti, při němž se dbá obecného dobra, jež se obstarává nejenom napomenutím bratra, ale také někdy potrestáním, aby jiní z bázně ustali od hříchu. A takové napomenutí patří pouze představeným, kteří mají nejen napomínati, ale také polepšiti trestáním.

K prvnímu se tedy musí říci, že také v bratrském napomenutí, které patří všem, těžší starost mají představení, jak praví Augustin, v I. O Městě Bož. Neboť jako časná dobrodiní má někdo spíše prokazovati těm, o něž má časnou starost, tak i duchovní dobrodiní, třebas napomenutí, poučení a jiná taková, spíše má prokazovati těm, kteří jsou svěřeni jeho duchovní péči. Nechce tedy Jeronym říci, že toliko kněží se týká přikázání o bratrském napomenutí, ale že jim patří zvláště.

K druhému se musí říci, že jako ten, jenž má, čím může tělesně přispěti, v tom je bohatý, tak onen, který má zdravý úsudek rozumu, z něhož může napomenouti hříchy jiného, v tom se pokládá za vyššího.

K třetímu se musí říci, že také v přírodních věcech některá navzájem na sebe působí, poněvadž v něčem jsou si navzájem vyšší: pokud totiž obojí je nějak v možnosti a nějak v uskutečnění vůči druhému. A podobně někdo, pokud má zdravý úsudek rozumu o tom, v čem jiný chybuje, může jej napomenuti, ač není jednoduše vyšší.

XXXIII.4. Zda je někdo zavázán napomenouti svého představeného.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nikdo není zavázán napravovati svého představeného. Praví se totiž, Exod. 19: "Zvíře, které se dotkne hory, bude kamenováno"; a II. Král. 5. se praví, že Oza byl zabit Pánem, poněvadž se dotkl archy. Ale hora a archa značí představeného. Tedy představení nemají býti napravováni poddanými.

Mimo to Gal. 2. k onomu: "Do očí jsem mu odpíral", praví

superiores in spiritualibus, scilicet ad praelatos.

II-II q. 33 a. 3 arg. 3

Praeterea, ille qui corripit alium movet eum sua admonitione ad melius. Sed in rebus naturalibus inferiora moventur a superioribus. Ergo etiam secundum ordinem virtutis, qui sequitur ordinem naturae, ad solos praelatos pertinet inferiores corrigere.

II-II q. 33 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur XXIV, qu. III, *tam sacerdotes quam reliqui fideles omnes summam debent habere curam de his qui pereunt, quatenus eorum redargutione aut corrigantur a peccatis, aut, si incorrigibiles appareant, ab Ecclesia separentur*.

II-II q. 33 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, duplex est correctio. Una quidem quae est actus caritatis, qui specialiter tendit ad emendationem fratris delinquentis per simplicem admonitionem. Et talis correctio pertinet ad quemlibet caritatem habentem, sive sit subditus sive praelatus. Est autem alia correctio quae est actus iustitiae, per quam intenditur bonum commune, quod non solum procuratur per admonitionem fratris, sed interdum etiam per punitionem, ut alii a peccato timentes desistant. Et talis correctio pertinet ad solos praelatos, qui non solum habent admonere, sed etiam corrigere puniendo.

II-II q. 33 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod etiam in correctione fraterna, quae ad omnes pertinet, gravior est cura praelatorum; ut dicit Augustinus, in I de Civ. Dei. Sicut enim temporalia beneficia potius debet aliquis exhibere illis quorum curam temporalem habet, ita etiam beneficia spiritualia, puta correctionem, doctrinam et alia huiusmodi magis debet exhibere illis qui sunt suae spirituali curae commissi. Non ergo intendit Hieronymus dicere quod ad solos sacerdotes pertineat praeceptum de correctione fraterna, sed quod ad hos specialiter pertinet.

II-II q. 33 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut ille qui habet unde corporaliter subvenire possit quantum ad hoc dives est, ita ille qui habet sanum rationis iudicium, ex quo possit alterius delictum corrigere quantum ad hoc est superior habendus.

II-II q. 33 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam in rebus naturalibus quaedam mutuo in se agunt, quia quantum ad aliquid sunt se invicem superiora, prout scilicet utrumque est quodammodo in potentia et quodammodo in actu respectu alterius. Et similiter aliquis, inquantum habet sanum rationis iudicium in hoc in quo alter delinquit, potest eum corrigere, licet non sit simpliciter superior.

4. Utrum subditi teneantur ex hoc praecepto praelatos corrigere.

II-II q. 33 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis non teneatur corrigere praelatum suum. Dicitur enim Exod. XIX, *bestia quae tetigerit montem lapidabitur*, et II Reg. VI dicitur quod Oza percussus est a domino quia tetigit arcam. Sed per montem et arcam significatur praelatus. Ergo praelati non sunt corrigendi a subditis.

II-II q. 33 a. 4 arg. 2

Glossa: "jako rovný". Tedy, poněvadž poddaný není rovný představenému, nemá ho napravovati.

Mimo to Řehoř praví: "Život svatých neodvažuj se napravovati, leč kdo o sobě myslí lepší." Ale nikdo nemá o sobě mysliti lepší než o představeném. Tedy představení nemají býti napravováni.

Avšak proti jest, co praví Augustin v Řeholi: "Nejenom sebe, ale také jeho," totiž představeného, "litujte, jenž žije mezi vámi v tím větším nebezpečí, čím jest na vyšším místě." Ale bratrské napomenutí je dílo milosrdenství. Tedy také představení mají býti napomínáni.

Odpovídám: Musí se říci, že napomenutí, které jest skrze úkon spravedlnosti v uvalení trestu, nenáleží poddaným vůči představenému. Ale bratrské napomenutí, které jest úkon lásky, patří komukoliv vůči kterékoliv osobě, k níž má míti lásku, nalezne-li na něm, co napraviti. Neboť úkon vycházející z nějaké zběhlosti nebo mohutnosti vztahuje se na vše, co jest obsaženo pod předmětem oné mohutnosti nebo zběhlosti, jako vidění na vše, co jest obsaženo pod předmětem zraku.

Ale poněvadž ctnostný úkon má býti upraven patřičnými okolnostmi, proto v napomenutí, kterým poddaní napomínají představené, třeba užíti vhodného způsobu, aby se totiž napomenutí nedálo s drzostí a tvrdostí, ale aby byli napomínáni s mírností a uctivostí. Proto Apoštol praví, I. Tit. 5: "Staršího neplísni, ale zapřísahej jako otce." A proto Diviš kárá mnicha Demofila, že kněze neuctivě napomínal, udeřiv ho a vyhnav z chrámu.

K prvnímu se tedy musí říci, že tehdy se zdá neuctivý dotek představeného, když jest neuctivě plísněn nebo také když se mu utrhá. A to jest naznačeno za odsouzené Bohem při doteku hory a archy.

K druhému se musí říci, že "do očí odpírati přede všemi"° přesahuje míru bratrského napomenutí; a proto by Pavel Petra tak nekáral, kdyby nebyl nějak rovný, co do obrany víry. Ale napomenouti ve skrytě a uctivě, to může i ten, který není rovný. Proto Apoštol píše, Kol. posl., aby svého představeného napomenuli, když praví: "Řekněte Archippovi, Svůj úřad zastávej."

Jest však věděti, že, kde by hrozilo nebezpečí víře, poddaní by měli obviniti představené též veřejně. Proto i Pavel, který byl poddaným Petrovým, pro hrozící nebezpečí pohoršení ve víře, veřejně Petrovi vytýkal. A jak praví Glossa Augustinova, Gal. 2, "sám Petr dal příklad vyšším, aby nepovrhli napomenutím od posledních, kdyby snad v něčem opustili správnou stezku".

K třetímu se musí říci, že předpokládati, že je jednoduše lepší než představený, zdá se býti opovážlivou pýchou. Ale pokládati se za lepšího v něčem, není opovážlivost, poněvadž v tomto životě není nikoho, kdo by neměl nějaký nedostatek. - A také jest uvážiti, že, když někdo představeného laskavě napomene, nepovažuje se proto za většího, ale poskytuje pomoci tomu, který "čím žije na vyšším místě, v tím větším nebezpečí", jak praví Augustin

Praeterea, Gal. II, super illud, *in faciem ei restiti*, dicit Glossa, *ut par*. Ergo, cum subditus non sit par praelato, non debet eum corrigere.

II-II q. 33 a. 4 arg. 3

Praeterea, Gregorius dicit, *sanctorum vitam corrigere non praesumat nisi qui de se meliora sentit*. Sed aliquis non debet de se meliora sentire quam de praelato suo. Ergo praelati non sunt corrigendi.

II-II q. 33 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in regula, *non solum vestri, sed etiam ipsius, idest praelati, miseremini, qui inter vos quanto in loco superiore, tanto in periculo maiore versatur*. Sed correctio fraterna est opus misericordiae. Ergo etiam praelati sunt corrigendi.

II-II q. 33 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod correctio quae est actus iustitiae per coercionem poenae non competit subditis respectu praelati. Sed correctio fraterna, quae est actus caritatis, pertinet ad unumquemque respectu cuiuslibet personae ad quam caritatem debet habere, si in eo aliquid corrigibile inveniatur. Actus enim ex aliquo habitu vel potentia procedens se extendit ad omnia quae continentur sub obiecto illius potentiae vel habitus, sicut visio ad omnia quae continentur sub obiecto visus. Sed quia actus virtuosus debet esse moderatus debitis circumstantiis, ideo in correctione qua subditi corrigunt praelatos debet modus congruus adhiberi, ut scilicet non cum protervia et duritia, sed cum mansuetudine et reverentia corrigantur. Unde apostolus dicit, I ad Tim. V, *seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem*. Et ideo Dionysius redarguit Demophilum monachum quia sacerdotem irreverenter correxerat, eum percutiens et de Ecclesia eiiciens.

II-II q. 33 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod tunc praelatus inordinate tangi videtur quando irreverenter obiurgatur, vel etiam quando ei detrahitur. Et hoc significatur per contactum montis et arcae damnatum a Deo.

II-II q. 33 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod in faciem resistere coram omnibus excedit modum fraternae correctionis, et ideo sic Paulus Petrum non reprehendisset nisi aliquo modo par esset, quantum ad fidei defensionem. Sed in occulto admonere et reverenter, hoc potest etiam ille qui non est par. Unde apostolus, ad Coloss. ult., scribit ut praelatum suum admoneant, cum dicit, *dicite Archippo, ministerium tuum imple*. Sciendum tamen est quod ubi immineret periculum fidei, etiam publice essent praelati a subditis arguendi. Unde et Paulus, qui erat subditus Petro, propter imminens periculum scandali circa fidem, Petrum publice arguit. Et sicut Glossa Augustini dicit, ad Gal. II, *ipse Petrus exemplum maioribus praebuit ut, sicubi forte rectum tramitem reliquissent, non dedignentur etiam a posterioribus corrigi*.

II-II q. 33 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod praesumere se esse simpliciter meliorem quam praelatus sit, videtur esse praesumptuosae superbiae. Sed aestimare se meliorem quantum ad aliquid non est praesumptionis, quia nullus est in hac vita qui non habeat aliquem defectum. Et etiam considerandum est quod cum aliquis praelatum caritative monet, non propter hoc se maiorem existimat, sed auxilium impartitur ei qui, *quanto*

v Řeholi.

XXXIII.5. Zda hříšník má napomínati provinilého.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že hříšník má napomínati provinilého. Neboť nikdo není zproštěn zachovávání přikázání pro hřích, který spáchal. Ale bratrské napomenutí spadá pod přikázání, jak bylo řečeno. Tedy zdá se, že pro hřích, který někdo spáchal, nemá opomenouti takové napomenutí.

Mimo to almužna duchovní jest větší než almužna tělesná. Ale ten, kdo je ve hříchu, nemá se zdržovati konání tělesné almužny. Tedy tím méně se má zdržovati pro předchozí hřích napomínání provinilého.

Mimo to I. Jan. 1 se praví: "Kdybychom řekli, že hříchu nemáme, sami sebe svádíme." Proto, zabraňuje-li se někomu pro hřích bratrsky napomínati, nebude nikdo, kdo může napomínati chybujícího. To však jest nevhodné. Tedy i první.

Avšak proti jest, co praví Isidor, v knize O nejvyšším Dobru: "Nemá napomínati neřesti jiných, kdo je neřestem podroben." A Řím. 2 se praví: "V čem jiného soudíš, sám sebe odsuzuješ, neboť konáš totéž, co soudíš."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, napomenouti provinilého někomu patří, pokud vládne správným soudem rozumu. Avšak hřích, jak bylo shora řečeno, ničí celé dobro přirozenosti, aby v hřešícím nezůstalo něco ze správné soudnosti rozumu. A podle toho může mu příslušeti vytýkati provinění druhého.

Přece však z předchozího hříchu se přenáší jakási překážka tomu napomenutí, pro trojí. A to nejprve, poněvadž z předcházejícího hříchu se stává nehodným, aby jiného napomínal. A hlavně spáchal-li větší hřích, není hoden, aby napomínal jiného v menším hříchu. Proto k onomu Mat. 7: "Co vidíš stéblo", atd., praví Jeronym: "Mluví o těch, kteří, ač drženi proviněním smrtelného zločinu, menší hříchy bratřím nepromínou."

Za druhé vzniká nepříslušnost napomínání z pohoršení, které z napomenutí následuje, je-li hřích napomínajícího zjevný; poněvadž se zdá, že ten, jenž napomíná, nenapomíná z lásky, ale spíše na odiv. Proto k onomu Mat. 7 "Jak pravíš bratru svému" atd. vykládá Zlatoústý: "V jakém úmyslu? Snad z lásky, abys spasil svého bližního? Ne: poněvadž bys napřed spasil sám sebe. Chceš tedy ne jiné spasiti, ale za dobrým poučením skrýti špatné skutky, a u lidí hledati chválu vědění."

Třetím způsobem pro pýchu napomínajícího: pokud totiž někdo, podceňuje vlastní hříchy, dává sobě přednost před bližním ve svém srdci, drsnou přísností posuzuje jeho hříchy, jako by sám byl spravedlivý. Proto Augustin praví, v knize O Horské řeči Páně: "Obžalovati neřesti jest povinností dobrých, činí-li to zlí, míchají se do cizího." A proto, jak praví Augustin tamtéž: "Přemýšlejme, když nás nutnost přiměje někoho kárati, zdali neřest je taková, jakou jsme nikdy neměli; a pak pomysleme, že jsme lidé, a mohli jsme míti. Nebo taková, kterou jsme měli a již nemáme; a

in loco superiori, tanto in periculo maiori versatur, ut Augustinus dicit, in regula.

5. Utrum peccator possit corrigere.

II-II q. 33 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod peccator corrigere debeat delinquentem. Nullus enim propter peccatum quod commisit a praecepto observando excusatur. Sed correctio fraterna cadit sub praecepto, ut dictum est. Ergo videtur quod propter peccatum quod quis commisit non debeat praetermittere huiusmodi correctionem.

II-II q. 33 a. 5 arg. 2

Praeterea, eleemosyna spiritualis est potior quam eleemosyna corporalis. Sed ille qui est in peccato non debet abstinere quin eleemosynam corporalem faciat. Ergo multo minus debet abstinere a correctione delinquentis propter peccatum praecedens.

II-II q. 33 a. 5 arg. 3

Praeterea, I Ioan. I dicitur, *si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus*. Si igitur propter peccatum aliquis impeditur a correctione fraterna, nullus erit qui possit corrigere delinquentem. Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum.

II-II q. 33 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro de summo bono, *non debet vitia aliorum corrigere qui est vitiis subiectus*. Et Rom. II dicitur, *in quo alium iudicas, teipsum condemnas, eadem enim agis quae iudicas*.

II-II q. 33 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, correctio delinquentis pertinet ad aliquem inquantum viget in eo rectum iudicium rationis. Peccatum autem, ut supra dictum est, non tollit totum bonum naturae, quin remaneat in peccante aliquid de recto iudicio rationis. Et secundum hoc potest sibi competere alterius delictum arguere. Sed tamen per peccatum praecedens impedimentum quoddam huic correctioni affertur, propter tria. Primo quidem, quia ex peccato praecedenti indignus redditur ut alium corrigat. Et praecipue si maius peccatum commisit, non est dignus ut alium corrigat de minori peccato. Unde super illud Matth. VII, *quid vides festucam* etc., dicit Hieronymus, *de his loquitur qui, cum mortali crimine detineantur obnoxii, minora peccata fratribus non concedunt*. Secundo, redditur indebita correctio propter scandalum, quod sequitur ex correctione si peccatum corripientis sit manifestum, quia videtur quod ille qui corrigit non corrigat ex caritate, sed magis ad ostentationem. Unde super illud Matth. VII, *quomodo dicis fratri tuo* etc., exponit Chrysostomus, *in quo proposito? Puta ex caritate, ut salves proximum tuum? Non, quia teipsum ante salvares. Vis ergo non alios salvare, sed per bonam doctrinam malos actus celare, et scientiae laudem ab hominibus quaerere*. Tertio modo, propter superbiam corripientis, inquantum scilicet aliquis, propria peccata parvipendens, seipsum proximo praefert in corde suo, peccata eius austera severitate diiudicans, ac si ipse esset iustus. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *accusare vitia officium est bonorum, quod cum mali faciunt, alienas partes agunt*. Et ideo, sicut Augustinus dicit in eodem, *cogitemus, cum aliquem reprehendere nos necessitas coegerit, utrum tale sit vitium quod nunquam habuimus, et tunc cogitemus nos homines*

pak se dotkni paměti společná křehkost, aby onomu napomenutí nepředcházela nenávist, ale milosrdenství. Avšak nalezneme-li, že jsme v téže neřesti, nevytýkejme, ale zalkejme, a zvěme ke společnému pokání."

Z toho je tedy patrné, že hříšník, napomíná-li s pokorou, provinilce, nehřeší, ani si nezjednává nové odsouzení, třebaže tím buď ve svědomí bratrově nebo aspoň svém, ukazuj; se hodným odsouzení za minulý hřích.

Z toho jest patrná odpověď na námitky.

XXXIII.6. Zda má někdo upustiti od napomenutí pro bázeň, aby se onen nestal horším.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že někdo nemá upustiti od napomenutí pro bázeň, aby se onen nestal horším. Neboť hřích jest jakási nemoc duše podle onoho Žalm.: "Smiluj se nade mnou, Pane, poněvadž jsem nemocen." Ale ten, komu nastává péče o nemocného, nemá ustati ani pro jeho odpor nebo pohrdání; poněvadž pak hrozí větší nebezpečí, jak jest patrné u zuřících. Tedy mnohem spíše má člověk napomenouti hřešícího, jakkoli to nese těžce.

Mimo to podle Jeronyma "pravda života se nemá opouštěti k vůli pohoršení". Avšak přikázání Boží patří k pravdě života. Ježto tedy bratrské napomenutí spadá pod přikázání, jak bylo řečeno, zdá se, že se nemá opomenouti pro pohoršení toho, který jest kárán.

Mimo to podle Apoštola, Řím. 2: "nemají se činiti zla, aby přišla dobra". Tedy, stejným důvodem, se nemají opomíjeti dobra, aby nepřišla zla. Ale bratrské napomenutí jest nějaké dobro. Tedy se nemá opomenouti pro bázeň, aby se nestal horším ten, kdo je napomínán.

Avšak proti jest, co se praví Přísl. 9: "Nekárej posměvače, aby nepojal k tobě nenávist," kdež Glossa praví: "Není se báti, že tě zahrne potupou posměvač, jsa napomínán, ale to spíše považiti, že stržen k nenávisti, tím bude horší." Tedy se má upustiti od bratrského napomenutí, když jest obava, že on bude tím horší.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, dvojí jest napomenutí provinilého. A to jedno, patřící představeným, které jest zařízeno k obecnému dobru a má moc donucující. A od takového napomenutí se nemá upustiti pro pobouření toho, kdo je napomínán. Jak proto, že, nechce-li se polepšiti z vlastní vůle, má býti nucen tresty, aby přestal hřešiti. Tak také protože, je-li nenapravitelný, obstarává se tím obecné dobro, když se zachová řád spravedlnosti a příkladem jednoho se zastraší jiní. Proto soudce neopomíjí vynésti ortel odsouzení nad hřešícím, obávaje se pobouření jeho nebo také jeho přátel.

Jiné jest pak bratrské napomenutí, jehož cílem jest napravení provinilého, nemající přinucení, ale jednoduché domlouvání. A proto, kde se důvodně soudí, že hříšník domluvy nepřijme, ale padne do horšího, jest od takového napomenutí upustiti, poněvadž ta, která jsou k cíli, mají

esse, et habere potuisse. Vel tale quod habuimus et iam non habemus, et tunc tangat memoriam communis fragilitas, ut illam correctionem non odium sed misericordia praecedat. Si autem invenerimus nos in eodem vitio esse, non obiurgemus, sed congemiscamus et ad pariter poenitendum invitemus. Ex his igitur patet quod peccator, si cum humilitate corripiat delinquentem, non peccat, nec sibi novam condemnationem acquirit; licet per hoc vel in conscientia fratris, vel saltem sua, pro peccato praeterito condemnabilem se esse ostendat.

II-II q. 33 a. 5 ad arg.

Unde patet responsio ad obiecta.

6. Utrum aliquis debeat corrigere qui ex correctione fit deterior.

II-II q. 33 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat a correctione cessare propter timorem ne ille fiat deterior. Peccatum enim est quaedam infirmitas animae, secundum illud Psalm., *miserere mei, domine, quoniam infirmus sum*. Sed ille cui imminet cura infirmi etiam propter eius contradictionem vel contemptum non debet cessare, quia tunc imminet maius periculum, sicut patet circa furiosos. Ergo multo magis debet homo peccantem corrigere, quantumcumque graviter ferat.

II-II q. 33 a. 6 arg. 2

Praeterea, secundum Hieronymum, *veritas vitae non est dimittenda propter scandalum*. Praecepta autem Dei pertinent ad veritatem vitae. Cum ergo correctio fraterna cadat sub praecepto, ut dictum est, videtur quod non sit dimittenda propter scandalum eius qui corripitur.

II-II q. 33 a. 6 arg. 3

Praeterea, secundum apostolum, ad Rom. III, *non sunt facienda mala ut veniant bona*. Ergo, pari ratione, non sunt praetermittenda bona ne veniant mala. Sed correctio fraterna est quoddam bonum. Ergo non est praetermittenda propter timorem ne ille qui corripitur fiat deterior.

II-II q. 33 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Prov. IX, *noli arguere derisorem, ne oderit te*, ubi dicit Glossa, *non est timendum ne tibi derisor, cum arguitur, contumelias inferat, sed hoc potius providendum, ne, tractus ad odium, inde fiat peior*. Ergo cessandum est a correctione fraterna quando timetur ne fiat ille inde deterior.

II-II q. 33 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, duplex est correctio delinquentis. Una quidem pertinens ad praelatos, quae ordinatur ad bonum commune, et habet vim coactivam. Et talis correctio non est dimittenda propter turbationem eius qui corripitur. Tum quia, si propria sponte emendari non velit, cogendus est per poenas ut peccare desistat. Tum etiam quia, si incorrigibilis sit, per hoc providetur bono communi, dum servatur ordo iustitiae, et unius exemplo alii deterrentur. Unde iudex non praetermittit ferre sententiam condemnationis in peccantem propter timorem turbationis ipsius, vel etiam amicorum eius. Alia vero est correctio fraterna, cuius finis est emendatio delinquentis, non habens coactionem sed simplicem admonitionem. Et ideo ubi probabiliter aestimatur quod peccator admonitionem non recipiat, sed

býti řízena jak toho vyžaduje ráz cíle.

K prvnímu se tedy musí říci, že lékař užívá na šíleném jakéhosi donucení, jenž nechce přijmouti jeho péči. A tomu se podobá napomenutí představených, které má moc donucovací, ne však jednoduché napomenutí bratrské.

K druhému se musí říci, že o bratrském napomenutí se dává přikázání, pokud jest úkonem ctnosti. Avšak to jest, pokud jest úměrné cíli. A proto, když jest cíli překážkou, třebas ježto se člověk stává horším, již nepatří k pravdě života, ani nespadá pod přikázání.

K třetímu se musí říci, že 'ta, která jsou zařizována k cíli, mají ráz dobra ze zařízení k cíli. A proto bratrské napomenutí, když je překážkou cíle, totiž napravení bratra, nemá již ráz dobra. A proto, opomene-li se takové napomenutí, neopomíjí se dobro, aby nevzešlo zlo.

XXXIII.7. Zda v bratrském napomínání má z nutnosti přikázání soukromé domlouvání předcházeti oznámení.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že v bratrském napomínání nemá, z nutnosti přikázání, soukromé domlouvání předcházeti oznámení. Neboť skutky lásky máme zvláště následovati Boha, podle onoho Efes. 5: "Buďte následovníky Boha, jako nejdražší synové, a choďte v lásce." Avšak Bůh někdy trestá člověka za hřích veřejně, bez nějaké předcházející skryté domluvy. Tedy se zdá, že není nutné, aby soukromá domluva předcházela oznámení.

Mimo to, jak praví Augustin v knize Proti lži, "ze skutků svatých lze rozuměti, jak se má rozuměti přikázáním Písma svatého". Ale ve skutcích svatých se shledává vykonání veřejného oznámení tajného hříchu, bez předcházející soukromé domluvy, jako se čte v Gen. 37, že Josef "obvinil své bratry u otce z nejhoršího hříchu". A ve Skut. 5 se praví, že Petr veřejně oznámil Ananiáše a Safiru, tajně ubírající z ceny pole, bez předcházející soukromé domluvy. Také se nečte, že sám Pán soukromě domlouval Jidášovi, dříve než jej oznámil. Není proto z nutnosti přikázání, aby soukromá domluva předcházela veřejné oznámení.

Mimo to žaloba je těžší než oznámení. Ale k veřejné žalobě může někdo přistoupiti bez předcházejícího soukromého domlouvání, neboť v Dekretálu je stanoveno, že "žalobu má předcházeti pouze zápis". Tedy zdá se, že není z nutnosti přikázání, aby soukromé domlouvání předcházelo veřejné oznámení.

Mimo to nezdá se důvodné, že ta, která jsou obecnou zvyklostí řeholníků, jsou proti přikázáním Kristovým. Ale jest zvykem v řeholích, že v kapitulách jsou ohlašovány viny některých, bez předcházející soukromé domluvy. Tedy zdá se, že to není z nutnosti přikázání.

ad peiora labatur, est ab huiusmodi correctione desistendum, quia ea quae sunt ad finem debent regulari secundum quod exigit ratio finis.

II-II q. 33 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod medicus quadam coactione utitur in phreneticum, qui curam eius recipere non vult. Et huic similatur correctio praelatorum, quae habet vim coactivam, non autem simplex correctio fraterna.

II-II q. 33 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod de correctione fraterna datur praeceptum secundum quod est actus virtutis. Hoc autem est secundum quod proportionatur fini. Et ideo quando est impeditiva finis, puta cum efficitur homo deterior, iam non pertinet ad veritatem vitae, nec cadit sub praecepto.

II-II q. 33 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod ea quae ordinantur ad finem habent rationem boni ex ordine ad finem. Et ideo correctio fraterna, quando est impeditiva finis, scilicet emendationis fratris, iam non habet rationem boni. Et ideo cum praetermittitur talis correctio, non praetermittitur bonum ne eveniat malum.

7. Utrum secreta correctio debeat praecedere denuntiationem.

II-II q. 33 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod in correctione fraterna non debeat, ex necessitate praecepti, admonitio secreta praecedere denuntiationem. Operibus enim caritatis praecipue debemus Deum imitari, secundum illud Ephes. V, *estote imitatores Dei, sicut filii carissimi, et ambulate in dilectione*. Deus autem interdum publice punit hominem pro peccato nulla secreta monitione praecedente. Ergo videtur quod non sit necessarium admonitionem secretam praecedere denuntiationem.

II-II q. 33 a. 7 arg. 2

Praeterea, sicut Augustinus dicit, in libro contra mendacium, *ex gestis sanctorum intelligi potest qualiter sunt praecepta sacrae Scripturae intelligenda*. Sed in gestis sanctorum invenitur facta publica denuntiatio peccati occulti nulla secreta monitione praecedente, sicut legitur Gen. XXXVII quod Ioseph *accusavit fratres suos apud patrem crimine pessimo*; et Act. V dicitur quod Petrus Ananiam et Saphiram, occulte defraudantes de pretio agri, publice denuntiavit nulla secreta admonitione praemissa. Ipse etiam dominus non legitur secreto admonuisse Iudam antequam eum denuntiaret. Non ergo est de necessitate praecepti ut secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

II-II q. 33 a. 7 arg. 3

Praeterea, accusatio est gravior quam denuntiatio. Sed ad publicam accusationem potest aliquis procedere nulla admonitione secreta praecedente, determinatur enim in decretali quod accusationem debet praecedere inscriptio. Ergo videtur quod non sit de necessitate praecepti quod secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

II-II q. 33 a. 7 arg. 4

Praeterea, non videtur esse probabile quod ea quae sunt in communi consuetudine religiosorum sint contra praecepta Christi. Sed consuetum est in religionibus quod in capitulis aliqui proclamantur de culpis nulla secreta admonitione

Mimo to řeholníci jsou povinni svých představených poslouchati. Ale představení někdy rozkazují buď společně všem nebo někomu zvláště, aby, ví-li co k napravení, jemu se řeklo. Tedy zdá se, že jsou zavázáni říci jim i před soukromou domluvou. Tedy není z nutnosti přikázání, aby soukromá domluva předcházela veřejné oznámení.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize O slovech Páně, vykládaje ono "Pokárej ho mezi sebou a jím samým": "Dbaje napomínání, šetře studu. Neboť snad ze studu začne hájiti svůj hřích, a koho chceš učiniti lepším, činíš horším."

Avšak k tomu jsme zavázáni přikázáním lásky, abychom se varovali, aby se bratr nestal horším. Tedy řád bratrského napomenutí spadá pod přikázání.

Odpovídám: Musí se říci, že ohledně veřejného oznámení hříšníků jest rozlišovati. Neboť hříchy jsou buď veřejné, nebo tajné. Jsou-li pak veřejné, nemá se podati lék jen tomu, který zhřešil, aby se polepšil, ale také jiným, jimž přišlo ve známost, aby se nepohoršovali. A proto takové hříchy se mají veřejně kárati podle onoho Apoštolova, I. Tim. 5: "Hřešícího pokárej přede všemi, aby i ostatní měli bázeň"; což se rozumí o veřejných hříších, jak praví Augustin v knize O slovech Páně.

Jsou-li však hříchy tajné, tak se zdá místně, co praví Pán, Mat. 18: "Zhřeší-li proti tobě bratr tvůj"; neboť urazil-li tě veřejně před ostatními, již nejenom proti tobě hřeší, ale také proti jiným, které pobuřuje. Ale poněvadž také při tajných hříších se může připraviti bližním škoda, proto se zdá potřebné další rozlišování. Neboť jsou některé tajné hříchy, které jsou bližnímu na škodu buď tělesnou nebo duchovní; třebas jestliže někdo tajně vyjednává, jak by se vydalo město nepřátelům, nebo jestliže kacíř tajně odvrací lidi od víry. A poněvadž onen, jenž takto tajně hřeší, nejenom hřeší proti tobě, ale také proti jiným, třeba hned přikročiti k oznámení, aby se zabránilo takové škodě; leč snad by někdo pevně mínil, že může soukromou domluvou zabrániti takovým zlům.

Avšak jsou některé hříchy, které jsou toliko na škodu hřešícího a tvou, když se proti tobě hřeší: buď poněvadž jen tebe hříšník uráží, nebo aspoň z pouhého poznání. A tehdy se má hleděti pouze k tomu, aby se hřešícímu bratru přispělo. A jako tělesný lékař dává nemocnému zdraví, může-li, bez uřiznutí některého údu, avšak nemůže-li, uřízne méně potřebný úd, aby byl zachován život celku, tak i onen, který usiluje polepšiti bratra, může-li, má tak polepšiti bratra co do svědomí, aby byla zachována jeho pověst. Tato je pak užitečná, nejprve sice samému hřešícímu nejenom v časných, v nichž ve mnohých člověk utrpí škodu, ztrativ pověst, ale také v duchovních, poněvadž ze strachu před bezectností mnozí jsou odváděni od hříchu, pročež když se vidí v bezectnosti, bezuzdně hřeší. Proto Jeronym praví: "Bratr se má pokárati soukromě, aby, ztratí-li jednou stud a ostych, nezůstával ve hříchu." Za druhé má býti zachována pověst hřešícího bratra, jak proto, že bezectnost jednoho jest bezectností jiných, podle onoho Augustinova, v listě Lidu Hipponskému: "Když se o některých, kteří prokazují posvátné jméno, rozhlásí nějaký nepravdivý hřích, nebo se prozradí něco pravdivého, naléhají, usilují, obcházejí, aby se to věřilo o všech"; tak

praemissa. Ergo videtur quod hoc non sit de necessitate praecepti.

II-II q. 33 a. 7 arg. 5

Praeterea, religiosi tenentur suis praelatis obedire. Sed quandoque praelati praecipiunt, vel communiter omnibus vel alicui specialiter, ut si quid scit corrigendum, ei dicatur. Ergo videtur quod teneantur ei dicere etiam ante secretam admonitionem. Non ergo est de necessitate praecepti ut secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

II-II q. 33 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de verbis Dom., exponens illud, *corripe ipsum inter te et ipsum solum, studens correctioni, parcens pudori. Forte enim prae verecundia incipit defendere peccatum suum, et quem vis facere meliorem, facis peiorem*. Sed ad hoc tenemur per praeceptum caritatis ut caveamus ne frater deterior efficiatur. Ergo ordo correctionis fraternae cadit sub praecepto.

II-II q. 33 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod circa publicam denuntiationem peccatorum distinguendum est. Aut enim peccata sunt publica, aut sunt occulta. Si quidem sint publica, non est tantum adhibendum remedium ei qui peccavit, ut melior fiat, sed etiam aliis, in quorum notitiam devenit, ut non scandalizentur. Et ideo talia peccata sunt publice arguenda, secundum illud apostoli, I ad Tim. V, *peccantem coram omnibus argue, ut ceteri timorem habeant*; quod intelligitur de peccatis publicis, ut Augustinus dicit, in libro de verbis Dom. Si vero sint peccata occulta, sic videtur habere locum quod dominus dicit, *si peccaverit in te frater tuus*, quando enim te offendit publice coram aliis, iam non solum in te peccat, sed etiam in alios, quos turbat. Sed quia etiam in occultis peccatis potest parari proximorum offensa, ideo adhuc distinguendum videtur. Quaedam enim peccata occulta sunt quae sunt in nocumentum proximorum vel corporale vel spirituale, puta si aliquis occulte tractet quomodo civitas tradatur hostibus; vel si haereticus privatim homines a fide avertat. Et quia hic ille qui occulte peccat non solum in te peccat, sed etiam in alios; oportet statim ad denuntiationem procedere, ut huiusmodi nocumentum impediatur, nisi forte aliquis firmiter aestimaret quod statim per secretam admonitionem posset huiusmodi mala impedire. Quaedam vero peccata sunt quae sunt solum in malum peccantis et tui, in quem peccatur vel quia a peccante laederis, vel saltem ex sola notitia. Et tunc ad hoc solum tendendum est ut fratri peccanti subveniatur. Et sicut medicus corporalis sanitatem confert, si potest, sine alicuius membri abscissione; si autem non potest, abscindit membrum minus necessarium, ut vita totius conservetur, ita etiam ille qui studet emendationi fratris debet, si potest, sic emendare fratrem, quantum ad conscientiam, ut fama eius conservetur. Quae quidem est utilis, primo quidem et ipsi peccanti, non solum in temporalibus, in quibus quantum ad multa homo patitur detrimentum amissa fama; sed etiam quantum ad spiritualia, quia prae timore infamiae multi a peccato retrahuntur, unde quando se infamatos conspiciunt, irrefrenate peccant. Unde Hieronymus dicit, *corripiendus est seorsum frater, ne, si semel pudorem aut verecundiam amiserit, permaneat in peccato*. Secundo debet conservari fama fratris peccantis, tum quia, uno infamato, alii infamantur, secundum illud Augustini, in Epist. ad plebem Hipponensem, *cum de aliquibus qui sanctum nomen profitentur aliquid criminis vel falsi sonuerit vel veri*

také proto že z uveřejnění hříchu jednoho jsou k hříchu vyzýváni jiní. Ale poněvadž svědomí se má dáti přednost před pověstí, chtěl Pán, aby aspoň se ztrátou pověsti bylo svědomí bratrovo osvobozeno od hříchu skrze veřejné oznámení. Z čehož je patrné, že jest z nutnosti přikázání, aby soukromá domluva předcházela veřejné oznámení.

K prvnímu se tedy musí říci, že vše tajné jest Bohu známé. A proto tajné hříchy se tak mají k Božímu soudu, jako veřejné k lidskému. A přece Bůh často hříšníky jako tajnou domluvou napomíná, vnitřně vnukaje buď bdícímu nebo spícímu, podle onoho Job. 33: "Skrze sen v nočním vidění, když spánek padl na lidi, tehdy otvírá uši mužů a vzdělává je, kázni učí, aby odvrátil člověka od toho, co učinil."

K druhému se musí říci, že Pánu jako Bohu byl hřích Jidášův jako veřejný, pročež mohl hned přistoupiti k oznámení; a přece sám neoznámil, nýbrž nejasnými slovy ho na jeho hřích upozornil. Petr však oznámil tajný hřích Ananiáše a Safiry, jako vykonavatel Boha, z jehož zjevení hřích poznal. O Josefovi však lze mysliti, že své bratry někdy upozornil, třebaže to není napsáno. Nebo lze říci, že hřích byl veřejný mezi bratry, pročež praví množně: "Obvinil své bratry."

K třetímu se musí říci, že, hrozí-li nebezpečí množství, nemají tam místa tato slova Páně, poněvadž tehdy hřešící bratr nehřeší toliko proti tobě

Ke čtvrtému se musí říci, že taková ohlašování, jaká bývají v kapitulách řeholníků, jsou o nějakých lehkých, která pověsti neubírají, pročež jsou jako jakási spíše připomenutí zapomenutých vin než obžaloby neb oznámení. Kdyby však byla taková, jež by bratru vzala čest, jednal by proti přikázání Páně, kdo by tím způsobem zveřejnil hřích bratrův.

K pátému se musí říci, že představeného nelze poslouchati proti božskému přikázání, podle onoho Skut. 5: "Třeba poslouchati více Boha než lidí." A proto, když představený rozkazuje, aby se mu řeklo, co kdo ví k napravení, má se rozuměti rozkázané zdravě, zachovávajíc řád bratrského napomínání, ať je přikázáno společně všem nebo někomu zvláště. Ale kdyby představený výslovně poroučel proti tomuto řádu od Pána ustanovenému, hřešil by i on, rozkazuje, i jeho posluchající, jakožto jednaje proti rozkazu Páně; pročež by se nemělo poslechnouti, poněvadž představený není soudcem tajných, ale jediné Bůh. Proto nemá moci poroučeti něco o tajných, leč pokud se projevují nějakými úsudky, třebas bezectností nebo něčím podezřelým; a v těch případech může představený rozkázati týmž způsobem, jako též světský nebo, církevní soudce může požadovati přísahu, že se řekne pravda.

XXXIII.8. Zdali přivedeni svědků má předcházeti veřejné oznám.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že přivedení svědků *patuerit, instant, satagunt, ambiunt ut de omnibus hoc credatur*. Tum etiam quia ex peccato unius publicato alii provocantur ad peccatum. Sed quia conscientia praeferenda est famae, voluit dominus ut saltem cum dispendio famae fratris conscientia per publicam denuntiationem a peccato liberetur. Unde patet de necessitate praecepti esse quod secreta admonitio publicam denuntiationem praecedat.

II-II q. 33 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnia occulta Deo sunt nota. Et ideo hoc modo se habent occulta peccata ad iudicium divinum sicut publica ad humanum. Et tamen plerumque Deus peccatores quasi secreta admonitione arguit interius inspirando, vel vigilanti vel dormienti, secundum illud Iob XXXIII, *per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his quae fecit*.

II-II q. 33 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod dominus peccatum Iudae, tanquam Deus, sicut publicum habebat. Unde statim poterat ad publicandum procedere. Tamen ipse non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato suo admonuit. Petrus autem publicavit peccatum occultum Ananiae et Saphirae tanquam executor Dei, cuius revelatione peccatum cognovit. De Ioseph autem credendum est quod fratres suos quandoque admonuerit, licet non sit scriptum. Vel potest dici quod peccatum publicum erat inter fratres, unde dicit pluraliter, accusavit fratres suos.

II-II q. 33 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod quando imminet periculum multitudinis, non habent ibi locum haec verba domini, quia tunc frater peccans non peccat in te tantum.

II-II q. 33 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod huiusmodi proclamationes quae in capitulis religiosorum fiunt sunt de aliquibus levibus, quae famae non derogant. Unde sunt quasi quaedam commemorationes potius oblitarum culparum quam accusationes vel denuntiationes. Si essent tamen talia de quibus frater infamaretur, contra praeceptum domini ageret qui per hunc modum peccatum fratris publicaret.

II-II q. 33 a. 7 ad 5

Ad quintum dicendum quod praelato non est obediendum contra praeceptum divinum, secundum illud Act. V, *obedire oportet Deo magis quam hominibus*. Et ideo quando praelatus praecipit ut sibi dicatur quod quis sciverit corrigendum, intelligendum est praeceptum sane, salvo ordine correctionis fraternae, sive praeceptum fiat communiter ad omnes, sive ad aliquem specialiter. Sed si praelatus expresse praeciperet contra hunc ordinem a domino constitutum, et ipse peccaret praecipiens et ei obediens, quasi contra praeceptum domini agens, unde non esset ei obediendum. Quia praelatus non est iudex occultorum, sed solus Deus, unde non habet potestatem praecipiendi aliquid super occultis nisi inquantum per aliqua indicia manifestantur, puta per infamiam vel aliquas suspiciones; in quibus casibus potest praelatus praecipere eodem modo sicut et iudex saecularis vel ecclesiasticus potest exigere iuramentum de veritate dicenda.

8. Utrum testium inductio debeat praecedere denuntiationem.

II-II q. 33 a. 8 arg. 1

nemá předcházeti veřejné oznámení. Neboť tajné hříchy se nemají jiným zjevovati, poněvadž takto by "člověk spíše prozrazoval vinu než napomínal bratra", jak praví Augustin. Ale ten, kdo přivádí svědky, zjevuje jiným hřích bratrův. Tedy při tajných hříších nemá předcházeti přivedení svědků veřejné oznámení.

Mimo to člověk má milovati bližního jako sám sebe. Ale nikdo nepřivádí svědky na svůj tajný hřích. Tedy nemá přivésti ani na tajný hřích bratrův.

Mimo to svědci jsou přiváděni na důkaz něčeho. Ale v tajných nemůže býti dokazování skrze svědky. Tedy nadarmo se přivádějí takoví svědci.

Mimo to Augustin praví v Řeholi, že "dříve se má ukázati představenému než svědkům". Ale ukázati představenému nebo vyššímu jest říci Církvi. Tedy přivedení svědků nemá předcházeti veřejné oznámení.

Avšak proti jest, co praví Pán, Mat. 18.

Odpovídám: Musí se říci, že z jednoho kraje k druhému se přechází vhodně přes střed. Avšak při bratrském napomenutí Pán chtěl, aby začátek byl skrytý, když bratr kárá bratra jen mezi sebou a jím; avšak konec chtěl veřejný, aby se totiž oznámilo Církvi. A proto se vhodně klade doprostřed přivedení svědků, aby se nejprve několika prozradil hřích bratrův, kteří mohou prospěti a ne škoditi, aby se aspoň tak napravil bez hanby u množství.

K prvnímu se tedy musí říci, že někteří tak rozuměli zachování řádu bratrského napomenutí, že bratr se má nejprve v soukromí pokárati, a poslechl-li, je dobře. Avšak neposlechne-li, je-li hřích úplně tajný, pravili, že se nemá dále po stupovati. Začíná-li přicházeti ve známost četnějších nějakými náznaky, třeba dále postupovati, podle toho, co nařizuje Pán. Ale to je proti tomu, co praví Augustin v Řeholi, že hřích bratrův nemá se skrývati, "aby nehnil v srdci". A proto třeba jinak říci, že po soukromé domluvě, jednou nebo vícekrát učiněné, dokud je odůvodněná naděje nápravy, má se postupovati soukromou domluvou. Jakmile však již důvodně můžeme poznati, že soukromá domluva neplatí, má se postupovati dále k přivedení svědků, ať je hřích sebetajnější. Leč by se snad důvodně soudilo, že to neprospěje polepšení bratrovu, ale stane se z toho horším, poněvadž pro toto se má úplně upustiti od napomenutí, jak bylo shora řečeno.

K druhému se musí říci, že člověk nepotřebuje svědků k napravení svého hříchu, to však může býti nutné k napravení hříchu bratrova. Proto není stejného důvodu.

K třetímu se musí říci, že svědci mohou býti přivedeni pro trojí. Jedním způsobem na důkaz, že je to hřích, z něhož je

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod testium inductio non debeat praecedere publicam denuntiationem. Peccata enim occulta non sunt aliis manifestanda, quia sic homo magis esset proditor criminis quam corrector fratris, ut Augustinus dicit. Sed ille qui inducit testes peccatum fratris alteri manifestat. Ergo in peccatis occultis non debet testium inductio praecedere publicam denuntiationem.

II-II q. 33 a. 8 arg. 2

Praeterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed nullus ad suum peccatum occultum inducit testes. Ergo neque ad peccatum occultum fratris debet inducere.

II-II q. 33 a. 8 arg. 3

Praeterea, testes inducuntur ad aliquid probandum. Sed in occultis non potest fieri probatio per testes. Ergo frustra huiusmodi testes inducuntur.

II-II q. 33 a. 8 arg. 4

Praeterea, Augustinus dicit, in regula, quod *prius praeposito debet ostendi quam testibus*. Sed ostendere praeposito sive praelato est dicere Ecclesiae. Non ergo testium inductio debet praecedere publicam denuntiationem.

II-II q. 33 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Matth. XVIII.

II-II q. 33 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod de uno extremo ad aliud extremum convenienter transitur per medium. In correctione autem fraterna dominus voluit quod principium esset occultum, dum frater corriperet fratrem inter se et ipsum solum; finem autem voluit esse publicum, ut scilicet Ecclesiae denuntiaretur. Et ideo convenienter in medio ponitur testium inductio, ut primo paucis indicetur peccatum fratris, qui possint prodesse et non obesse, ut saltem sic sine multitudinis infamia emendetur.

II-II q. 33 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quidam sic intellexerunt ordinem fraternae correctionis esse servandum ut primo frater sit in secreto corripiendus, et si audierit, bene quidem. Si autem non audierit, si peccatum sit omnino occultum, dicebant non esse ulterius procedendum. Si autem incipit iam ad plurium notitiam devenire aliquibus indiciis, debet ulterius procedi, secundum quod dominus mandat. Sed hoc est contra id quod Augustinus dicit, in regula, quod peccatum fratris non debet occultari, ne putrescat in corde. Et ideo aliter dicendum est quod post admonitionem secretam semel vel pluries factam, quandiu spes probabiliter habetur de correctione, per secretam admonitionem procedendum est. Ex quo autem iam probabiliter cognoscere possumus quod secreta admonitio non valet, procedendum est ulterius, quantumcumque sit peccatum occultum, ad testium inductionem. Nisi forte probabiliter aestimaretur quod hoc ad emendationem fratris non proficeret, sed exinde deterior redderetur, quia propter hoc est totaliter a correctione cessandum, ut supra dictum est.

II-II q. 33 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati, quod tamen potest esse necessarium ad emendationem peccati fratris. Unde non est similis ratio.

II-II q. 33 a. 8 ad 3

někdo vině, jak praví Jeronym. Za druhé na usvědčení ze skutku, opakuje-li se skutek, jak praví Augustin v Řeholi. Za třetí na dosvědčení, "že napomínající bratr učinil, co na něm bylo", jak praví Zlatoústý.

Ke čtvrtému se musí říci, že Augustin rozumí, aby se dříve řeklo představenému než svědkům, pokud je představený nějaká soukromá osoba, která může více prospěti než jiní, ne však aby se mu řeklo jakožto Církvi, to jest jakožto sedícímu na místě soudcovském.

XXXIV. O nenávisti.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest úvaha o neřestech protilehlých lásce. A nejprve o nenávisti, jež jest proti samé oblibě; za druhé o nechuti a závisti, jež jsou proti radosti lásky; za třetí o nesvornosti a rozkolu, jež jsou proti pokoji; za čtvrté o urážce a pohoršení, jež jsou proti dobročinnosti a bratrskému napomenutí.

O prvním jest šest otázek.

1. Zda Boha lze míti v nenávisti.
2. Zda nenávist Boha je největší z hříchů.
3. Zda nenávist bližního je vždy hříchem.
4. Zda je největší mezi hříchy, které jsou proti bližnímu.
5. Zda je hlavní neřest.
6. Ze které hlavní neřesti povstává.

XXXIV.1. Zda může někdo Boha míti v nenávisti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nikdo nemůže míti Boha v nenávisti. Diviš totiž praví, ve IV. hl. O Božích Jménech; že "všem milé a oblíbené jest první dobro a krásno". Ale Bůh je sama dobrota a krása. Tedy nikdo ho nemá v nenávisti.

Mimo to v apokryfech Esdrášových se praví, že "vše volá pravdu, všem jsou dobročinná její díla". Ale Bůh je sama pravda, jak se praví Jan. 14. Tedy všichni milují Boha a nikdo ho nemůže míti v nenávisti.

Mimo to nenávist jest jakési odvrácení. Ale, jak praví. Diviš, ve 4. hl. O Bož. Jménech: Bůh "všechno k sobě obrací". Tedy nikdo ho nemůže míti v nenávisti.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu: "Pýcha těch, kteří tě nenávidí, vystupuje vždycky." A Jan. 15: "Nyní však i viděli, i nenávidí mne a Otce mého."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak jest patrné ze shora řečeného, nenávist je nějaké hnutí žádostivé mohutnosti, která není hýbána než od něčeho postřehnutého. Bůh však může býti od člověka postřehnut dvojmo: jedním způsobem v sobě, totiž, když je viděn ve své bytnosti; jiným způsobem skrze své účinky, když totiž "neviditelná Boží se vidí rozuměná skrze ta, která byla učiněna". Ale Bůh ze své

Ad tertium dicendum quod testes possunt induci propter tria. Uno modo, ad ostendendum quod hoc sit peccatum de quo aliquis arguitur; ut Hieronymus dicit. Secundo, ad convincendum de actu, si actus iteretur; ut Augustinus dicit, in regula. Tertio, *ad testificandum quod frater admonens fecit quod in se fuit*; ut Chrysostomus dicit.

II-II q. 33 a. 8 ad 4

Ad quartum dicendum quod Augustinus intelligit quod prius dicatur praelato quam testibus secundum quod praelatus est quaedam singularis persona quae magis potest prodesse quam alii, non autem quod dicatur ei tanquam Ecclesiae, ideo sicut in loco iudicis residenti.

34. De vitiis oppositis caritati. Et primo de odio quod opponitur ipsi dilectioni.

Prooemium

II-II q. 34 pr.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis caritati. Et primo, de odio, quod opponitur ipsi dilectioni; secundo, de acedia et invidia, quae opponuntur gaudio caritatis; tertio, de discordia et schismate, quae opponuntur paci; quarto, de offensione et scandalo, quae opponuntur beneficentiae et correctioni fraternae. Circa primum quaeruntur sex, primo, utrum Deus possit odio haberi. Secundo, utrum odium Dei sit maximum peccatorum. Tertio, utrum odium proximi semper sit peccatum. Quarto, utrum sit maximum inter peccata quae sunt in proximum. Quinto, utrum sit vitium capitale. Sexto, ex quo capitali vitio oriatur.

1. Utrum Deus possit odio haberi.

II-II q. 34 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deum nullus odio habere possit. Dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *omnibus amabile et diligibile est ipsum bonum et pulchrum*. Sed Deus est ipsa bonitas et pulchritudo. Ergo a nullo odio habetur.

II-II q. 34 a. 1 arg. 2

Praeterea, in apocryphis Esdrae dicitur quod *omnia invocant veritatem, et benignantur in operibus eius*. Sed Deus est ipsa veritas, ut dicitur Ioan. XIV. Ergo omnes diligunt Deum, et nullus eum odio habere potest.

II-II q. 34 a. 1 arg. 3

Praeterea, odium est aversio quaedam. Sed sicut Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom., Deus omnia ad seipsum convertit. Ergo nullus eum odio habere potest.

II-II q. 34 a. 1 s. c.

Sed contra est, quod dicitur in Psalm., *superbia eorum qui te oderunt ascendit semper*; et Ioan. XV, *nunc autem et viderunt et oderunt me et patrem meum*.

II-II q. 34 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, odium est quidam motus appetitivae potentiae, quae non movetur nisi ab aliquo apprehenso. Deus autem dupliciter ab homine apprehendi potest, uno modo, secundum seipsum, puta cum per essentiam videtur; alio modo, per effectus suos, cum scilicet *invisibilia Dei per ea quae facta*

bytnosti jest dobrota sama, kterou nemůže míti nikdo v nenávisti, poněvadž v pojmu dobra jest, aby bylo milováno. A proto jest nemožné, aby někdo vidoucí Boha v bytnosti, měl ho v nenávisti. Ale jsou některé jeho účinky, které žádným způsobem nemohou býti nikterak protivné vůli lidské, poněvadž býti, žíti a rozuměti, což jsou jakési účinky Boží, jest žádoucí a milé všem. Proto také pokud Bůh jest poznáván jako původce těchto účinků, nemůže býti nenáviděn. Jsou však některé účinky Boží, které odporují nezřízené vůli, jako uložení trestu, a také zabraňování hříchům skrz božský zákon, což odporuje vůli pokažené hříchem. A při pozorování takových účinků Bůh může býti od některých nenáviděn, pokud se totiž postřehuje zabraňující hříchu a sesilující tresty.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o těch, kteří vidí Boží bytnost, která je sama bytnost dobroty.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí při tom, když se Bůh poznává jako příčina oněch účinků, které jsou od lidí přirozeně milovány. A mezi těmito jsou díla pravdy, dávající se člověku poznati.

K třetímu se musí říci, že Bůh obrací vše k sobě, pokud je původem bytí, poněvadž vše, pokud jest, tíhne k podobnosti s Bohem, jenž je bytí samo.

XXXIV.2. Zda nenávist Boha je největší z hříchů.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nenávist Boha není největší z hříchů. Neboť nejtěžší hřích je hřích proti Duchu Svatému, který je neodpustitelný, jak se praví Mat. 12. Ale nenávist Boha se nepočítá mezi druhy hříchů proti Duchu Svatému, jak jest patrné ze shora řečeného. Tedy nenávist k Bohu není nejtěžším z hříchů.

Mimo to hřích pozůstává ve vzdálení od Boha. Ale zdá se, že více je vzdálen od Boha nevěřící, který nemá ani poznání Boha, než věřící, který, třebaže Boha nenávidí, přece jej aspoň poznává. Tedy se zdá, že hřích nevěry je těžší než hřích nenávisti k Bohu.

Mimo to Bůh je nenáviděn jenom pro své účinky, které odporují vůli, mezi nimiž hlavní je trest. Ale nenáviděti trest není největší z hříchů. Tedy nenávist Boha není největší z hříchů.

Avšak proti jest, že "protilehlým nejlepšího je nejhorší", jak jest patrné z Filosofa, v VIII. Ethic. Ale nenávist Boha jest protilehlá oblibě Boha, v níž pozůstává nejlepší člověka. Tedy nenávist Boha jest nejhorší hřích člověka.

Odpovídám: Musí se říci, že chyba hříchu pozůstává v odvrácení od Boha, jak bylo řečeno. Avšak takové odvrácení od Boha nemělo by ráz viny, kdyby nebylo *sunt intellecta conspiciuntur*. Deus autem per essentiam suam est ipsa bonitas, quam nullus habere odio potest, quia de ratione boni est ut ametur. Et ideo impossibile est quod aliquis videns Deum per essentiam eum odio habeat. Sed effectus eius aliqui sunt qui nullo modo possunt esse contrarii voluntati humanae, quia esse, vivere et intelligere est appetibile et amabile omnibus, quae sunt quidam effectus Dei. Unde etiam secundum quod Deus apprehenditur ut auctor horum effectuum, non potest odio haberi. Sunt autem quidam effectus Dei qui repugnant inordinatae voluntati, sicut inflictio poenae; et etiam cohibitio peccatorum per legem divinam, quae repugnat voluntati depravatae per peccatum. Et quantum ad consideration tem talium effectuum, ab aliquibus Deus odio haberi potest, inquantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor et poenarum inflictor.

II-II q. 34 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit quantum ad illos qui vident Dei essentiam, quae est ipsa essentia bonitatis.

II-II q. 34 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit quantum ad hoc quod apprehenditur Deus ut causa illorum effectuum qui naturaliter ab hominibus amantur, inter quos sunt opera veritatis praebentis suam cognitionem hominibus.

II-II q. 34 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deus convertit omnia ad seipsum inquantum est essendi principium, quia omnia, inquantum sunt, tendunt in Dei similitudinem, qui est ipsum esse.

2. Utrum odium Dei sit maximum peccatorum.

II-II q. 34 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod odium Dei non sit maximum peccatorum. Gravissimum enim peccatum est peccatum in spiritum sanctum, quod est irremissibile, ut dicitur Matth. XII. Sed odium Dei non computatur inter species peccati in spiritum sanctum; ut ex supradictis patet. Ergo odium Dei non est gravissimum peccatorum.

II-II q. 34 a. 2 arg. 2

Praeterea, peccatum consistit in elongatione a Deo. Sed magis videtur esse elongatus a Deo infidelis, qui nec Dei cognitionem habet, quam fidelis, qui saltem, quamvis Deum odio habet, eum tamen cognoscit. Ergo videtur quod gravius sit peccatum infidelitatis quam peccatum odii in Deum.

II-II q. 34 a. 2 arg. 3

Praeterea, Deus habetur odio solum ratione suorum effectuum qui repugnant voluntati, inter quos praecipuum est poena. Sed odire poenam non est maximum peccatorum. Ergo odium Dei non est maximum peccatorum.

II-II q. 34 a. 2 s. c.

Sed contra est quod optimo opponitur pessimum; ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Sed odium Dei opponitur dilectioni Dei, in qua consistit optimum hominis. Ergo odium Dei est pessimum peccatum hominis.

II-II q. 34 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod defectus peccati consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est. Huiusmodi autem

dobrovolně Proto ráz viny pozůstává v dobrovolném odvrácení od Boha. Avšak toto dobrovolné odvrácení od Boha o sobě tkví v nenávisti Boha, kdežto u jiných hříchů jen podílně a podle jiného. Jako totiž vůle o sobě lne k tomu, co miluje, tak o sobě uniká tomu, co nenávidí. Pročež, když někdo nenávidí Boha, vůle jeho ze sebe se od něho odvrací. Ale v jiných hříších, třebas když někdo smilní, neodvrací se od Boha ze sebe, ale podle jiného, pokud totiž žádá nezřízené potěšení, které má připojené odvrácení od Boha. Avšak vždy to, co jest o sobě, je více než to, co je podle jiného. Proto nenávist Boha je mezi jinými hříchy těžší.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Řehoř, v XXV. Moral., "jiné jest nekonati dobra, a jiné nenáviděti dárce dober; jako jest jiné hřešiti z unáhlení, jiné z rozvahy". Z čehož se dává rozuměti, že nenáviděti Boha, dárce všech dober, jest hřešiti z rozvahy; což je hřích proti Duchu Svatému. Z toho jest jasné, že nenávist Boha jest nejvíce hříchem proti Duchu Svatému, pokud hřích proti Duchu Svatému označuje zvláštní rod hříchu. Proto se však nepočítá mezi druhy hříchu proti Duchu Svatému, poněvadž se všeobecně nachází v každém druhu hříchu proti Duchu Svatému.

K druhému se musí říci, že sama nevěra nemá ráz viny, leč pokud je dobrovolná; a proto tím je těžší, čím více je dobrovolná. Avšak, že jest dobrovolná, pochází odtud, že má někdo v nenávisti pravdu, která se předkládá. Proto jest patrné, že ráz hříchu nevěry je z nenávisti Boha, o jehož pravdě je víra; a proto, jako příčina je více než účinek, tak nenávist k Bohu je větší hřích než nevěra.

K třetímu se musí říci, že ne kdokoli nenávidí tresty, nenávidí Boha, původce trestů; neboť mnozí nenávidí tresty, a přece je trpělivě snášejí z úcty k Bohu spravedlnosti. Pročež Augustin praví, v X. Vyzn., že trestná zla Bůh "káže snášeti, ne milovati". Ale vypuknouti v nenávist trestajícího Boha, to jest míti v nenávisti samu Boží spravedlnost, což je nejtěžší hřích. Proto Řehoř praví, XXV. Moral: "Jako je někdy těžší hřích milovati hřích, nežli páchati, tak je špatnější nenáviděti spravedlnost než ji nečiniti."

XXXIV.3. Zda každá nenávist bližního je hříchem.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že každá nenávist bližního není hříchem. Neboť žádný hřích se nenachází v přikázáních nebo radách božského zákona, podle onoho Přísl. 8: "Správně jsou všechny řeči mé, nic není v nich špatného ani převrácného." A Luk. 14 se praví: "Přichází-li někdo ke mně, a nemá v nenávisti otce a matku, nemůže býti mým učedníkem." Tedy ne každá nenávist k bližnímu je hříchem.

Mimo to nic nemůže být hříchem podle toho, v čem napodobujeme Boha. Ale napodobujíce Boha, máme některé v nenávisti, neboť se praví Řím. I: "Zlehčovatelé, Bohem nenávidění." Tedy můžeme míti některé v nenávisti bez hříchu..

aversio rationem culpae non haberet nisi voluntaria esset. Unde ratio culpae consistit in voluntaria aversione a Deo. Haec autem voluntaria aversio a Deo per se quidem importatur in odio Dei, in aliis autem peccatis quasi participative et secundum aliud. Sicut enim voluntas per se inhaeret ei quod amat, ita secundum se refugit id quod odit, unde quando aliquis odit Deum, voluntas eius secundum se ab eo avertitur. Sed in aliis peccatis, puta cum aliquis fornicatur, non avertitur a Deo secundum se, sed secundum aliud, inquantum scilicet appetit inordinatam delectationem, quae habet annexam aversionem a Deo. Semper autem id quod est per se est potius eo quod est secundum aliud. Unde odium Dei inter alia peccata est gravius.

II-II q. 34 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, XXV Moral., *aliud est bona non facere, aliud est bonorum odisse datorem, sicut aliud est ex praecipitatione, aliud ex deliberatione peccare* ex quo datur intelligi quod odire Deum, omnium bonorum datorem, sit ex deliberatione peccare, quod est peccatum in spiritum sanctum. Unde manifestum est quod odium Dei maxime est peccatum in spiritum sanctum, secundum quod peccatum in spiritum sanctum nominat aliquod genus speciale peccati. Ideo tamen non computatur inter species peccati in spiritum sanctum, quia generaliter invenitur in omni specie peccati in spiritum sanctum.

II-II q. 34 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ipsa infidelitas non habet rationem culpae nisi inquantum est voluntaria. Et ideo tanto est gravior quanto est magis voluntaria. Quod autem sit voluntaria provenit ex hoc quod aliquis odio habet veritatem quae proponitur. Unde patet quod ratio peccati in infidelitate sit ex odio Dei, circa cuius veritatem est fides. Et ideo, sicut causa est potior effectu, ita odium Dei est maius peccatum quam infidelitas.

II-II q. 34 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod non quicumque odit poenas odit Deum, poenarum auctorem, nam multi odiunt poenas qui tamen patienter eas ferunt ex reverentia divinae iustitiae. Unde et Augustinus dicit, X Confess., quod mala poenalia Deus tolerare iubet, non amari. Sed prorumpere in odium Dei punientis, hoc est habere odio ipsam Dei iustitiam, quod est gravissimum peccatum. Unde Gregorius dicit, XXV Moral., *sicut nonnunquam gravius est peccatum diligere quam perpetrare, ita nequius est odisse iustitiam quam non fecisse*.

3. Utrum odium proximi semper sit peccatum.

II-II q. 34 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omne odium proximi sit peccatum. Nullum enim peccatum invenitur in praeceptis vel consiliis legis divinae, secundum illud Prov. VIII. *Recti sunt omnes sermones mei, non est in eis pravum quid nec perversum*. Sed Luc. XIV dicitur, *si quis venit ad me et non odit patrem et matrem, non potest meus esse discipulus*. Ergo non omne odium proximi est peccatum.

II-II q. 34 a. 3 arg. 2

Praeterea, nihil potest esse peccatum secundum quod Deum imitamur. Sed imitando Deum quosdam odio habemus, dicitur enim Rom. I, *detractores, Deo odibiles*. Ergo possumus aliquos odio habere absque peccato.

Mimo to nic přirozeného není hříchem, poněvadž hřích jest "ustoupení od toho, co je podle přirozenosti", jak praví Damašský v II. knize. Ale je přirozené každé věci, že nenávidí to, co je si protivné a usiluje o jeho zrušení. Tedy zdá se, že není hříchem, má-li někdo v nenávisti svého nepřítele.

Avšak proti jest, co se praví I. Jan. 2: "Kdo nenávidí bratra svého, je ve tmách." Ale duchovní tmy jsou hříchy. Tedy nenávist bližního nemůže býti bez hříchu.

Odpovídám: Musí se říci, že nenávist je protilehlá lásce, jak bylo shora řečeno. Proto nenávist má tolik z pojmu zla, kolik má láska z pojmu dobra. Lásku však třeba míti k bližnímu podle toho, co má od Boha, to jest podle přirozeností a milosti, ne však podle toho, co má sám od sebe a ďábla, totiž podle hříchu a nedostatku spravedlnosti. Pročež je dovoleno míti v nenávisti v bratru hřích a všecko to, co patří k nedostatku božské spravedlnosti. Ale samu přirozenost a milost bratrovu nemůže míti někdo v nenávisti bez hříchu. Avšak právě to, že v bratru nenávidíme vinu a nedostatek dobra, patří k milování bratra. Neboť téhož rázu jest, že chceme něčí dobro a že nenávidíme jeho zlo. Proto jednoduše vzata nenávist k bratrovi jest vždy s hříchem.

K prvnímu se tedy musí říci, že rodiče co do přirozenosti a příbuznosti, kterou jsou s námi spojeni, máme ctíti podle přikázání Božího, jak jest patrné Exod. 20. Avšak mají se nenáviděti v tom, že nám jsou překážkou přistoupiti k dokonalosti božské spravedlnosti.

K druhému se musí říci, že Bůh nenávidí v zlehčovatelích vinu, ne přirozenost. A takto můžeme míti zlehčovatele v nenávisti bez hříchu.

K třetímu se musí říci, že lidé podle dober, která mají od Boha, nejsou proti nám, tedy vzhledem k tomu se mají milovati. Avšak jsou proti nám, pokud proti nám jednají nepřátelsky, což patří k jejich vině; a podle toho mají býti nenáviděni. Neboť máme v nich míti v nenávisti to, že jsou našimi nepřáteli.

XXXIV.4. Zda nenávist k bližnímu je nejtěžší z hříchů, které se páchají proti bližnímu.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nenávist k bližnímu je nejtěžší z těch hříchů, které se páchají proti bližnímu. Praví se totiž I. Jan. 3: "Každý, kdo nenávidí bratra svého, je vrah." Ale vražda je nejtěžší z hříchů, které se páchají proti bližnímu. Tedy i nenávist.

Mimo to nejhorší jest protilehlé nejlepšímu. Ale nejlepší z těch, která prokazujeme bližnímu, jest milování, neboť vše ostatní se odnáší k lásce. Tedy i nejhorší jest nenávist.

Avšak proti jest, "zlo se říká, protože škodí", podle Augustina, v Ench. Ale více někdo škodí bližnímu jinými hříchy než nenávistí, na příklad krádeží, vraždou a

II-II q. 34 a. 3 arg. 3

Praeterea, nihil naturalium est peccatum, quia *peccatum est recessus ab eo quod est secundum naturam*, ut Damascenus dicit, in II libro. Sed naturale est unicuique rei quod odiat id quod est sibi contrarium et quod nitatur ad eius corruptionem. Ergo videtur non esse peccatum quod aliquis habeat odio inimicum suum.

II-II q. 34 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Ioan. II, *qui fratrem suum odit in tenebris est*. Sed tenebrae spirituales sunt peccata. Ergo odium proximi non potest esse sine peccato.

II-II q. 34 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod odium amori opponitur, ut supra dictum est. Unde tantum habet odium de ratione mali quantum amor habet de ratione boni. Amor autem debetur proximo secundum id quod a Deo habet, idest secundum naturam et gratiam, non autem debetur ei amor secundum id quod habet a seipso et Diabolo, scilicet secundum peccatum et iustitiae defectum. Et ideo licet habere odio in fratre peccatum et omne illud quod pertinet ad defectum divinae iustitiae, sed ipsam naturam et gratiam fratris non potest aliquis habere odio sine peccato. Hoc autem ipsum quod in fratre odimus culpam et defectum boni, pertinet ad fratris amorem, eiusdem enim rationis est quod velimus bonum alicuius et quod odimus malum ipsius. Unde, simpliciter accipiendo odium fratris, semper est cum peccato.

II-II q. 34 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod parentes, quantum ad naturam et affinitatem qua nobis coniunguntur, sunt a nobis secundum praeceptum Dei honorandi, ut patet Exod. XX. Odiendi autem sunt quantum ad hoc quod impedimentum praestant nobis accedendi ad perfectionem divinae iustitiae.

II-II q. 34 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus in detractoribus odio habet culpam, non naturam. Et sic sine culpa possumus odio detractores habere.

II-II q. 34 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod homines secundum bona quae habent a Deo non sunt nobis contrarii, unde quantum ad hoc sunt amandi. Contrariantur autem nobis secundum quod contra nos inimicitias exercent, quod ad eorum culpam pertinet, et quantum ad hoc sunt odio habendi. Hoc enim in eis debemus habere odio, quod nobis sunt inimici.

4. Utrum sit maximum inter peccata quae sunt in proximum.

II-II q. 34 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod odium proximi sit gravissimum peccatum eorum quae in proximo committuntur. Dicitur enim I Ioan. III, *omnis qui odit fratrem suum homicida est*. Sed homicidium est gravissimum peccatorum quae committuntur in proximum. Ergo et odium.

II-II q. 34 a. 4 arg. 2

Praeterea, pessimum opponitur optimo. Sed optimum eorum quae proximo exhibemus est amor, omnia enim alia ad dilectionem referuntur. Ergo et pessimum est odium.

II-II q. 34 a. 4 s. c. 1

Sed contra, malum dicitur quod nocet; secundum

cizoložstvím. Tedy nenávist není nejtěžší hřích.

Mimo to Zlatoústý, vykládaje ono Mat. 5: "Kdo by zrušil jedno z těchto nejmenších přikázání," praví: "Přikázání Mojžíšova, Nezabiješ, Nezcizoložíš, v odměně jsou skromná, v hříchu však veliká; ale příkazy Kristovy, totiž: Nebudeš se hněvati, Nepožádáš, v odměně jsou veliké ale v hříchu nejmenší." Ale nenávist patří k vnitřnímu hnutí, jakož i hněv a žádost. Tedy nenávist k bližnímu je menší hřích než vražda.

Odpovídám: Musí se říci, že hřích, který se páše proti bližnímu, má ráz zla ze dvojího: a to jedním způsobem z nezřízenosti toho, jenž hřeší; jiným způsobem ze škody, která se působí tomu, proti němuž se hřeší. Tedy prvním způsobem nenávist je větší hřích než vnější úkony, které jsou na škodu bližního, poněvadž totiž nenávisti se činí nezřízenou vůle člověka, která je to největší v člověku, a z níž je kořen hříchu. Proto i kdyby vnější úkony byly nezřízené bez nezřízenosti vůle, nebyly by hříchy, třebas když někdo nevědomky anebo horle pro spravedlnost, zabije člověka. A je-li něco viny ve vnějších hříších, které se páchají proti bližnímu, vše jest z vnitřní nenávisti. Ale co do škody, která se dělá bližnímu, horší jsou hříchy vnější než vnitřní nenávist.

A tím jest patrná odpověď na námitky.

XXXIV.5. Zda nenávist je hlavní neřest.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že nenávist je hlavní neřest. Neboť: nenávist je přímo proti lásce. Ale láska je nejhlavnější ctnost a matka jiných. Tedy nenávist je nejvíce hlavní neřest a počátek všech ostatních.

Mimo to hříchy v nás vznikají podle náklonnosti vášní, podle onoho Řím. 7: "Vášně hříchů pracovaly v našich údech, aby rodily smrti." Ale ve vášních duše se zdají z lásky a nenávisti následovati jiné, jak je patrné ze shora řečeného. Tedy nenávist se má klásti mezi hlavní neřesti.

Mimo to neřest je zlo mravní. Ale nenávist se více vztahuje ke zlu než jiná váseň. Tedy zdá se, že se má stanoviti hlavní neřest nenávisti.

Avšak proti jest, že Řehoř v 31 Moral. nepočítá nenávist mezi sedmi hlavními neřestmi.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, hlavní neřest je, z níž jako častěji vznikají jiné neřesti. Ale neřest je proti přirozenosti člověka, pokud je rozumový živočich. Avšak v těch, která se dějí proti přirozenosti, pozvolna se porušuje to, co jest přirozenosti. Proto je třeba, aby se nejprve ustoupilo od toho, co je méně podle přirozenosti, poněvadž to, co je první při sestavování, je poslední při rozkladu. Avšak to, co je nejvíce a nejprve člověku

Augustinum, in Enchirid. Sed plus aliquis nocet proximo per alia peccata quam per odium, puta per furtum et homicidium et adulterium. Ergo odium non est gravissimum peccatum.

II-II q. 34 a. 4 s. c. 2

Praeterea, Chrysostomus, exponens illud Matth., *qui solverit unum de mandatis istis minimis*, dicit, *mandata Moysi, non occides, non adulterabis, in remuneratione modica sunt, in peccato autem magna, mandata autem Christi, idest non irascaris, non concupiscas, in remuneratione magna sunt, in peccato autem minima*. Odium autem pertinet ad interiorem motum, sicut et ira et concupiscentia. Ergo odium proximi est minus peccatum quam homicidium.

II-II q. 34 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod peccatum quod committitur in proximum habet rationem mali ex duobus, uno quidem modo, ex deordinatione eius qui peccat; alio modo, ex nocumento quod infertur ei contra quem peccatur. Primo ergo modo odium est maius peccatum quam exteriores actus qui sunt in proximi nocumentum, quia scilicet per odium deordinatur voluntas hominis, quae est potissimum in homine, et ex qua est radix peccati. Unde etiam si exteriores actus inordinati essent absque inordinatione voluntatis, non essent peccata, puta cum aliquis ignoranter vel zelo iustitiae hominem occidit. Et si quid culpae est in exterioribus peccatis quae contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio. Sed quantum ad nocumentum quod proximo infertur peiora sunt exteriora peccata quam interius odium.

II-II q. 34 a. 4 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

5. Utrum sit vitium capitale.

II-II q. 34 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod odium sit vitium capitale. Odium enim directe opponitur caritati. Sed caritas est principalissima virtutum et mater aliarum. Ergo odium est maxime vitium capitale, et principium omnium aliorum.

II-II q. 34 a. 5 arg. 2

Praeterea, peccata oriuntur in nobis secundum inclinationem passionum, secundum illud ad Rom. VII, *passiones peccatorum operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti*. Sed in passionibus animae ex amore et odio videntur omnes aliae sequi, ut ex supradictis patet. Ergo odium debet poni inter vitia capitalia.

II-II q. 34 a. 5 arg. 3

Praeterea, vitium est malum morale. Sed odium principalius respicit malum quam alia passio. Ergo videtur quod odium debet poni vitium capitale.

II-II q. 34 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., non enumerat odium inter septem vitia capitalia.

II-II q. 34 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, vitium capitale est ex quo ut frequentius alia vitia oriuntur. Vitium autem est contra naturam hominis inquantum est animal rationale. In his autem quae contra naturam fiunt paulatim id quod est naturae corrumpitur. Unde oportet quod primo recedatur ab eo quod est minus secundum naturam, et ultimo ab eo quod est maxime secundum naturam, quia id

přirozené, jest, aby miloval dobro, a zvláště dobro božské a dobro bližního. A proto nenávist, která jest proti této lásce, není první při ničení ctnosti, které se děje nešestmi, ale poslední. A proto nenávist není hlavní neřest.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak se praví v VII. Fysic., "ctnost každé věci záleží v tom, aby byla dobře uzpůsobena podle své přirozenosti." Pročež ve ctnostech musí býti první a hlavní, co je první a hlavní v řádu přirozeném. A proto láska se. klade za nehlavnější ctnost. A z téhož důvodu nemůže býti nenávist první neřest, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že nenávist zla, které je protivou dobra přirozeného, je první mezi vášněmi duše, jakož i milování přirozeného dobra. Ale nenávist k dobru sourodému nemůže býti první, ale má ráz posledního, poněvadž taková nenávist dosvědčuje porušenost přirozenosti již nastalou, jako i milování cizího dobra.

K třetímu se musí říci, že je dvojí zlo. Nějaké pravé, jež totiž odporuje přirozenému dobru. A nenávist takového dobra může míti ráz prvenství mezi vášněmi. Jest pak jiné zlo nepravé, ale zdánlivé, které je totiž pravým dobrem a sourodým, ale považuje se za zlo pro porušenost přirozenosti. A je třeba, aby nenávist takového zla byla na konci. Tato pak nenávist je neřestná, ne však první.

XXXIV.6. Zda nenávist vzniká ze závisti.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že nenávist nevzniká ze závisti. Neboť závist je "jakýsi smutek z cizích dober". Avšak nenávist nevzniká ze smutku, ale spíše naopak, neboť máme smutek z přítomnosti zel, která nenávidíme. Tedy nenávist nevzniká ze závisti.

Mimo to nenávist je protilehlá oblibě. Ale obliba bližního se vztahuje k oblibě Boha, jak jsme měli nahoře. Tedy i nenávist bližního se vztahuje k nenávisti Boha. Ale příčinou nenávisti k Bohu není závist. Neboť nezávidíme těm, kteří jsou od nás příliš vzdáleni, ale těm, kteří se zdají blízkými, jak je patrné z Filosofa, v II. Rhetoric. Tedy příčinou nenávisti není závist.

Mimo to jeden účinek má jednu příčinu. Ale příčinou nenávisti je hněv. Praví totiž Augustin v Řeholi, že "hněv roste v nenávist". Tedy příčinou nenávisti není závist.

Avšak proti jest, co praví Řehoř v 31. Morál., že "ze závisti vzniká nenávist".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, nenávist bližního je poslední v postupu hříchu, poněvadž je proti lásce, kterou je bližní přirozeně milován. Avšak že někdo ustupuje od toho, co je přirozené, stává se tím, že se zamýšlí varovati něčeho, čemu třeba přirozeně utíkati. Avšak přirozeně utíká každý živočich smutku, jakož i žádá potěšení, jak jest patrné z Filosofa, v VII. a X. Ethic. A

quod est primum in constructione est ultimum in resolutione. Id autem quod est maxime et primo naturale homini est quod diligat bonum, et praecipue bonum divinum et bonum proximi. Et ideo odium, quod huic dilectioni opponitur, non est primum in deletione virtutis, quae fit per vitia, sed ultimum. Et ideo odium non est vitium capitale.

II-II q. 34 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in VII Physic., *virtus uniuscuiusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum suam naturam*. Et ideo in virtutibus oportet esse primum et principale quod est primum et principale in ordine naturali. Et propter hoc caritas ponitur principalissima virtutum. Et eadem ratione odium non potest esse primum in vitiis, ut dictum est.

II-II q. 34 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod odium mali quod contrariatur naturali bono est primum inter passiones animae, sicut et amor naturalis boni. Sed odium boni connaturalis non potest esse primum, sed habet rationem ultimi, quia tale odium attestatur corruptioni naturae iam factae, sicut et amor extranei boni.

II-II q. 34 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod duplex est malum. Quoddam verum, quia scilicet repugnat naturali bono, et huius mali odium potest habere rationem prioritatis inter passiones. Est autem aliud malum non verum, sed apparens, quod scilicet est verum bonum et connaturale, sed aestimatur ut malum propter corruptionem naturae. Et huiusmodi mali odium oportet quod sit in ultimo. Hoc autem odium est vitiosum, non autem primum.

6. Ex quo capitali vitio oriatur.

II-II q. 34 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod odium non oriatur ex invidia. Invidia enim est tristitia quaedam de alienis bonis. Odium autem non oritur ex tristitia, sed potius e converso, tristamur enim de praesentia malorum quae odimus. Ergo odium non oritur ex invidia.

II-II q. 34 a. 6 arg. 2

Praeterea, odium dilectioni opponitur. Sed dilectio proximi refertur ad dilectionem Dei, ut supra habitum est. Ergo et odium proximi refertur ad odium Dei. Sed odium Dei non causatur ex invidia, non enim invidemus his qui maxime a nobis distant, sed his qui propinqui videntur, ut patet per philosophum, in II Rhet. Ergo odium non causatur ex invidia.

II-II q. 34 a. 6 arg. 3

Praeterea, unius effectus una est causa. Sed odium causatur ex ira, dicit enim Augustinus, in regula, quod ira crescit in odium. Non ergo causatur odium ex invidia.

II-II q. 34 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXI Moral., quod de invidia oritur odium.

II-II q. 34 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, odium proximi est ultimum in progressu peccati, eo quod opponitur dilectioni qua naturaliter proximus diligitur. Quod autem aliquis recedat ab eo quod est naturale, contingit ex hoc quod intendit vitare aliquid quod est naturaliter fugiendum. Naturaliter autem omne animal fugit

proto, jako příčinou potěšení je láska, tak příčinou nenávisti je smutek. Neboť jako jsme hýbáni k milování těch, která nás těší, pokud se právě proto berou v pojmu dobra, tak jsme hýbáni k nenávisti těch, která nás zarmucují, pokud právě proto se berou v pojmu zla. Proto, ježto nenávist je smutek z dobra bližního, následuje, že dobro bližního se nám stává nenáviděným. A takto ze závisti vzniká nenávist.

K prvnímu se tedy musí říci, že, poněvadž síla žádostivá, jakož i vnímavá, se obrací ke svým úkonům, následuje, že ve hnutích žádostivé mohutnosti jest jakési kroužení. Tedy podle prvního postupu žádostivého hnutí z milování následuje touha, z níž následuje potěšení, když někdo dosáhl, po čem toužil. A poněvadž právě to, co jest potěšení z milovaného dobra, má -nějaký ráz dobra, následuje, že potěšení působí milování. A podle téhož důvodu následuje; že smutek působí nenávist.

K druhému se musí říci, že jest jiný důvod o oblibě a o nenávisti. Neboť předmětem obliby je dobro, které z Boha plyne do tvorů, a proto obliba je nejprve Boha, a potom je bližního. Ale nenávist je zla, které nemá místa v Bohu, nýbrž v jeho účincích. Proto také shora bylo řečeno; že Bůh není nenáviděn, leč pokud se postřehuje podle svých účinků. A proto dříve je nenávist bližního než nenávist Boha. Proto, ježto závist vůči bližnímu je matkou nenávisti, která jest vůči bližnímu, stává se v důsledku příčinou nenávisti, která jest vůči Bohu.

K třetímu se musí říci, že nic nebrání, aby podle různých stránek něco vznikalo z různých příčin. A podle toho může nenávist vzniknouti i z hněvu, i ze závisti. Přiměji však vzniká ze závisti, jíž se samo dobro bližního stává zarmucujícím a v důsledku nenáviděným. Ale z hněvu vzniká nenávist podle jakéhosi zvětšení. Neboť hněvem nejprve žádáme zlo bližního podle nějaké míry, pokud má totiž ráz pomsty; avšak později trváním hněvu se přijde k tomu, že člověk naprostě touží po zlu bližního, což patří k pojmu nenávisti. Proto je patrné, že závist je příčinou nenávisti tvarově, podle rázu předmětu, hněv však uzpůsobováním.

XXXV. O nechuti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o nešestech protilehlých radosti lásky. Ta je pak dobra božského, a proti té radosti je nechuť; i dobra bližního, a proti té radosti jest závist. Tedy nejprve se má uvažovati o nechuti; za druhé o závisti.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda nechuť je hřích.

2. Zda je zvláštní neřest.

3. Zda je smrtelný hřích.

tristitiam, sicut et appetit delectationem; sicut patet per philosophum, in VII et X Ethic. Et ideo sicut ex delectatione causatur amor, ita ex tristitia causatur odium, sicut enim movemur ad diligendum ea quae nos delectant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione boni; ita movemur ad odiendum ea quae nos contristant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione mali. Unde cum invidia sit tristitia de bono proximi, sequitur quod bonum proximi reddatur nobis odiosum. Et inde est quod ex invidia oritur odium.

II-II q. 34 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quia vis appetitiva, sicut et apprehensiva, reflectitur super suos actus, sequitur quod in motibus appetitivae virtutis sit quaedam circulatio. Secundum igitur primum processum appetitivi motus, ex amore consequitur desiderium, ex quo consequitur delectatio, cum quis consecutus fuerit quod desiderabat. Et quia hoc ipsum quod est delectari in bono amato habet quandam rationem boni, sequitur quod delectatio causet amorem. Et secundum eandem rationem sequitur quod tristitia causet odium.

II-II q. 34 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod alia ratio est de dilectione et odio. Nam dilectionis obiectum est bonum, quod a Deo in creaturas derivatur, et ideo dilectio per prius est Dei, et per posterius est proximi. Sed odium est mali, quod non habet locum in ipso Deo, sed in eius effectibus, unde etiam supra dictum est quod Deus non habetur odio nisi inquantum apprehenditur secundum suos effectus. Et ideo per prius est odium proximi quam odium Dei. Unde, cum invidia ad proximum sit mater odii quod est ad proximum, fit per consequens causa odii quod est in Deum.

II-II q. 34 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet secundum diversas rationes aliquid oriri ex diversis causis. Et secundum hoc odium potest oriri et ex ira et ex invidia. Directius tamen oritur ex invidia, per quam ipsum bonum proximi redditur contristabile et per consequens odibile. Sed ex ira oritur odium secundum quoddam augmentum. Nam primo per iram appetimus malum proximi secundum quandam mensuram, prout scilicet habet rationem vindictae, postea autem per continuitatem irae pervenitur ad hoc quod homo malum proximi absolute desideret, quod pertinet ad rationem odii. Unde patet quod odium ex invidia causatur formaliter secundum rationem obiecti; ex ira autem dispositive.

35. De vitiis oppositis caritati quantum ad acediam quae opponitur gaudio caritatis quod est de bono divino.

Prooemium

II-II q. 35 pr.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis gaudio caritatis. Quod quidem est et de bono divino, cui gaudio opponitur acedia; et de bono proximi, cui gaudio opponitur invidia. Unde primo considerandum est de acedia; secundo, de invidia. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum acedia sit peccatum. Secundo, utrum sit speciale vitium. Tertio, utrum sit mortale peccatum. Quarto, utrum sit vitium capitale.

4. Zda je hlavní nešest.

XXXV.1. Zda nechuť je hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nechuť není hříchem. Neboť, podle Filosofa, v II. Ethic. "pro vášně nejsou ani chvála ani hana". Ale nechuť je nějaká vášeň, jak praví Damašský, a měli jsme shora. Tedy nechuť není hříchem.

Mimo to, žádná tělesná chyba, která připadá na stanovené hodiny, nemá ráz hříchu. Ale taková je nechuť, neboť Kassián praví, v X. knize O zařízeních klášter.: "Nechuť znepokojuje mnicha hlavně okolo hodiny šesté, zachvacujíc jako horečka v určité době, v obvyklých a stanovených hodinách přinášejíc nemocné duši nejpalčivější žáry svých zápalů." Tedy nechuť není hříchem.

Mimo to, co pochází z dobrého kořene, to se nezdá býti hříchem. Ale nechuť pochází z dobrého kořene, neboť Kassián praví, v téže knize, že nechuť pochází odtud, že někdo "vzdychá, že nemá duchovního prospěchu, a velebí odlehlé a daleko položené kláštery," což se zdá náležeti k pokoře. Tedy nechuť není hříchem.

Mimo to se má utíkati každému hříchu podle onoho Eccli.: "Jako před tváří hada utíkej hříchu." Ale Kassián praví, v téže knize: "Zkušeností je dokázáno, že útočení nechuti se má utíkati ne vyhýbáním, ale má se přemoci odporováním." Tedy nechuť není hříchem.

Avšak proti jest, že to, co je zakázáno v Písmě svatém, jest hříchem. Avšak taková je nechuť; neboť se praví Eccli. 6: "Podlož svou šíji a nes ji," totiž duchovní moudrost, "a neznechucuj si její pouta." Tedy nechuť je hříchem.

Odpovídám: Musí se říci, že nechuť, podle Damašského, jest "nějaký tíživý smutek", který totiž tak tlačí lidského ducha, že nemá žádnou chuť jednati; jako ta, která jsou kyselá1 jsou také studená. Pročež nechuť obnáší jakýsi hnus práce, jak jest patrné z toho, co se praví v Glosse, k onomu Žalmu: "Všechen pokrm si zhnusila jejich duše;" a někteří praví, že nechuť je "ztrnulost mysli, nedbající začíti dobra". Avšak takový smutek je vždy špatný, a to někdy sám sebou, někdy pak podle účinku. Neboť smutek špatný sám sebou jest, který je z toho, co je zdánlivě zlo, vpravdě však dobro, jako naopak špatné potěšení je, které je ze zdánlivého dobra, vpravdě však zla. Poněvadž tedy duchovní dobro je vpravdě dobro, smutek, který je z duchovního dobra, je sám sebou špatný. Ale také smutek, který je z pravého zla, jest špatný podle účinku, jestliže tak zatíží člověka, že ho zcela odvádí od dobrého skutku; proto i Apoštol, II. Kor. 2, nechce, aby se. kající "větším smutkem" nad hříchem "ztravoval". Poněvadž tedy nechuť, jak se zde béře, znamená smutek z duchovního dobra, je dvojmo špatná, i sama sebou, i podle účinku. Pročež nechuť je hříchem; neboť zlo ve hnutích žádostivých nazýváme hříchem, jak je patrné ze shora řečeného.

1 Acedia (nechuť) - acidum; nesprávná etymologie. Řecké slovo akédia = nechuť.

1. Utrum acedia sit peccatum.

II-II q. 35 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod acedia non sit peccatum. *Passionibus enim non laudamur neque vituperamur*; secundum philosophum, in II Ethic. Sed acedia est quaedam passio, est enim species tristitiae, ut Damascenus dicit, et supra habitum est. Ergo acedia non est peccatum.

II-II q. 35 a. 1 arg. 2

Praeterea, nullus defectus corporalis qui statutis horis accidit habet rationem peccati. Sed acedia est huiusmodi, dicit enim Cassianus, in X Lib. de institutis monasteriorum, *maxime acedia circa horam sextam monachum inquietat, ut quaedam febris ingruens tempore praestituto, ardentissimos aestus accensionum suarum solitis ac statutis horis animae inferens aegrotanti*. Ergo acedia non est peccatum.

II-II q. 35 a. 1 arg. 3

Praeterea, illud quod ex radice bona procedit non videtur esse peccatum. Sed acedia ex bona radice procedit, dicit enim Cassianus, in eodem libro, quod acedia provenit ex hoc quod aliquis *ingemiscit se fructum spiritualem non habere, et absentia longeque posita magnificat monasteria*; quod videtur ad humilitatem pertinere. Ergo acedia non est peccatum.

II-II q. 35 a. 1 arg. 4

Praeterea, omne peccatum est fugiendum, secundum illud Eccli. XXI, *quasi a facie colubri, fuge peccatum*. Sed Cassianus dicit, in eodem libro, *experimento probatum est acediae impugnationem non declinando fugiendam, sed resistendo superandam*. Ergo acedia non est peccatum.

II-II q. 35 a. 1 s. c.

Sed contra, illud quod interdicitur in sacra Scriptura est peccatum. Sed acedia est huiusmodi, dicitur enim Eccli. VI, subiice humerum tuum et porta illam, idest spiritualem sapientiam, et non acedieris in vinculis eius. Ergo acedia est peccatum.

II-II q. 35 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod acedia, secundum Damascenum, est quaedam tristitia aggravans, quae scilicet ita deprimit animum hominis ut nihil ei agere libeat; sicuti ea quae sunt acida etiam frigida sunt. Et ideo acedia importat quoddam taedium operandi, ut patet per hoc quod dicitur in Glossa super illud Psalm., *omnem escam abominata est anima eorum*; et a quibusdam dicitur quod acedia est torpor mentis bona negligentis inchoare. Huiusmodi autem tristitia semper est mala, quandoque quidem etiam secundum seipsam; quandoque vero secundum effectum. Tristitia enim secundum se mala est quae est de eo quod est apparens malum et vere bonum, sicut e contrario delectatio mala est quae est de eo quod est apparens bonum et vere malum. Cum igitur spirituale bonum sit vere bonum, tristitia quae est de spirituali bono est secundum se mala. Sed etiam tristitia quae est de vere malo mala est secundum effectum si sic hominem aggravet ut eum totaliter a bono opere retrahat, unde et apostolus, II ad Cor. II, non vult ut poenitens maiori tristitia de peccato absorbeatur. Quia igitur acedia, secundum quod hic sumitur, nominat tristitiam spiritualis boni, est dupliciter mala, et secundum se et secundum effectum. Et ideo acedia est peccatum, malum enim in motibus appetitivis dicimus esse peccatum, ut ex supradictis patet.

II-II q. 35 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod passiones secundum se non sunt peccata, sed secundum quod applicantur ad aliquod malum, vituperantur; sicut et laudantur ex hoc quod applicantur ad aliquod bonum. Unde tristitia secundum se non nominat nec aliquid laudabile nec vituperabile, sed tristitia de malo vero moderata nominat aliquid laudabile; tristitia autem de bono, et iterum tristitia immoderata, nominat aliquid vituperabile. Et secundum hoc acedia ponitur peccatum.

II-II q. 35 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod passiones appetitus sensitivi et in se possunt esse peccata venialia, et inclinant animam ad peccatum mortale. Et quia appetitus sensitivus habet organum corporale, sequitur quod per aliquam corporalem transmutationem homo fit habilior ad aliquod peccatum. Et ideo potest contingere quod secundum aliquas transmutationes corporales certis temporibus provenientes aliqua peccata nos magis impugnent. Omnis autem corporalis defectus de se ad tristitiam disponit. Et ideo ieiunantes, circa meridiem, quando iam incipiunt sentire defectum cibi et urgeri ab aestibus solis, magis ab acedia impugnantur.

II-II q. 35 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ad humilitatem pertinet ut homo, defectus proprios considerans, seipsum non extollat. Sed hoc non pertinet ad humilitatem, sed potius ad ingratitudinem, quod bona quae quis a Deo possidet contemnat. Et ex tali contemptu sequitur acedia, de his enim tristamur quae quasi mala vel vilia reputamus. Sic igitur necesse est ut aliquis aliorum bona extollat quod tamen bona sibi divinitus provisa non contemnat, quia sic ei tristia redderentur.

II-II q. 35 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod peccatum semper est fugiendum, sed impugnatio peccati quandoque est vincenda fugiendo, quandoque resistendo. Fugiendo quidem, quando continua cogitatio auget peccati incentivum, sicut est in luxuria, unde dicitur I ad Cor. VI, *fugite fornicationem*. Resistendo autem, quando cogitatio perseverans tollit incentivum peccati, quod provenit ex aliqua levi apprehensione. Et hoc contingit in acedia, quia quanto magis cogitamus de bonis spiritualibus, tanto magis nobis placentia redduntur; ex quo cessat acedia.

XXXV.2. Zda nechuť je zvláštní nešest.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nechuť není zvláštní nešest. Neboť co náleží každé nešesti, nestanoví ráz zvláštní nešesti. Ale kterákoliv nešest činí člověka smutným z protilehlého duchovního dobra; neboť chlípný má smutek z dobra zdrželivosti a labužník z dobra střídmosti. Ježto tedy nechuť je smutek z dobra duchovního, jak bylo řečeno, zdá se, že nechuť není zvláštní nešest.

Mimo to nechuť, poněvadž je jakýsi smutek, jest proti radosti. Ale radost se nepokládá za nějakou zvláštní ctnost. Tedy ani nechuť se nemá pokládati za zvláštní nešest.

2. Utrum acedia sit speciale vitium.

II-II q. 35 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod acedia non sit speciale vitium. Illud enim quod convenit omni vitio non constituit specialis vitii rationem. Sed quodlibet vitium facit hominem tristari de bono spirituali opposito, nam luxuriosus tristatur de bono continentiae, et gulosus de bono abstinentiae. Cum ergo acedia sit tristitia de bono spirituali, sicut dictum est, videtur quod acedia non sit speciale peccatum.

II-II q. 35 a. 2 arg. 2

Praeterea, acedia, cum sit tristitia quaedam, gaudio opponitur. Sed gaudium non ponitur una specialis virtus. Ergo neque acedia debet poni speciale vitium.

Mimo to duchovní dobro, poněvadž je jakýsi společný předmět, jejž žádá ctnost, a utíká nešest, nestanoví zvláštní ráz ctnosti nebo nešesti, leč je zúženo něčím přidaným. Ale nic se nevidí, co by je zužovalo na nechuť, je-li zvláštní nešestí, než práce; neboť proto někteří utíkají duchovním dobrům, poněvadž jsou pracná, pročež i nechuť je jakési zhnusení. Avšak utíkati pracím a hledati tělesný klid, zdá se patřiti k témuž, totiž k lenosti. Tedy nechuť není nic jiného než lenost, což se však zdá nesprávné, neboť lenost je protilehlá pilnosti, nechuti však radost. Tedy nechuť není zvláštní nešest.

Avšak proti jest, že Řehoř, v 31 Moral., rozlišuje nechuť od jiných nešestí. Tedy nechuť je zvláštní nešest.

Odpovídám: Musí se říci, že, poněvadž nechuť je smutek z duchovního dobra, béře-li se duchovní dobro obecně, némá nechuť ráz zvláštní nešesti, poněvadž, jak bylo řečeno, každá nešest utíká duchovnímu dobru protilehlé ctnosti. Podobně také nelze říci, že je nechuť zvláštní nešest, pokud utíká duchovnímu dobru, pokud je pracné nebo obtížné tělu nebo překáží jeho potěšení, poněvadž by to nedělilo nechuť od tělesných nešestí, jimiž někdo hledá klid a potěšení těla.

A proto se musí říci, že v duchovních dobrech je jakýsi řád; neboť všechna duchovní dobra, která jsou v úkonech jednotlivých ctností, jsou zařízena k jednomu duchovnímu dobru, kterým je dobro božské, pro něž je zvláštní ctnost, kterou je láska. Proto kterékoliv ctnosti náleží radovati se z vlastního duchovního dobra, které pozůstává ve vlastním úkonu; ale lásce patří zvláště ona duchovní radost, kterou se někdo raduje z božského dobra. A podobně onen smutek kterým se někdo rmoutí z duchovního dobra, které jest v úkonech jednotlivých ctností, nepatří k nějaké zvláštní nešesti, ale ke všem nešestem. Ale rmoutiti se z božského dobra, z něhož se láska raduje, patří ke zvláštní nešesti, která se nazývá nechuť.

A tím je patrná odpověď na námitky.

XXXV.3. Zda nechuť je smrtelný hřích.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nechuť není smrtelný hřích. Neboť každý smrtelný hřích je proti přikázání zákona Božího. Ale zdá se, že nechuť není proti žádnému přikázání, jak je patrné probírajícímu jednotlivá přikázání desatera. Tedy nechuť není smrtelný hřích.

Mimo to hřích skutkem v témže rodu není menší než hřích srdce. Ale ustoupiti skutkem od nějakého duchovního dobra, vedoucího k Bohu, není smrtelný hřích, jinak by hřešil těžce, kdokoli by nezachovával rady. Tedy ustoupiti srdcem od takových duchovních skutků není smrtelný hřích. Tedy nechuť není smrtelný hřích.

Mimo to, žádný smrtelný hřích se neshledává v dokonalých mužích. Ale nechuť se nachází v dokonalých mužích, neboť Kassián praví, v 10. O Zařízeních Klášterních, že nechuť je "více zkušenost samotářů, a dlících na poušti je útočnějším a častějším nepřítelem". Tedy nechuť není vždy

II-II q. 35 a. 2 arg. 3

Praeterea, spirituale bonum, cum sit quoddam commune obiectum quod virtus appetit et vitium refugit, non constituit specialem rationem virtutis aut vitii nisi per aliquid additum contrahatur. Sed nihil videtur quod contrahat ipsum ad acediam, si sit vitium speciale, nisi labor, ex hoc enim aliqui refugiunt spiritualia bona quia sunt laboriosa; unde et acedia taedium quoddam est. Refugere autem labores, et quaerere quietem corporalem, ad idem pertinere videtur, scilicet ad pigritiam. Ergo acedia nihil aliud esset quam pigritia. Quod videtur esse falsum, nam pigritia sollicitudini opponitur, acediae autem gaudium. Non ergo acedia est speciale vitium.

II-II q. 35 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., distinguit acediam ab aliis vitiis. Ergo est speciale peccatum.

II-II q. 35 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, cum acedia sit tristitia de spirituali bono, si accipiatur spirituale bonum communiter, non habebit acedia rationem specialis vitii, quia sicut dictum est, omne vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositae. Similiter etiam non potest dici quod sit speciale vitium acedia inquantum refugit spirituale bonum prout est laboriosum vel molestum corpori, aut delectationis eius impeditivum, quia hoc etiam non separaret acediam a vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem et delectationem corporis quaerit. Et ideo dicendum est quod in spiritualibus bonis est quidam ordo, nam omnia spiritualia bona quae sunt in actibus singularum virtutum ordinantur ad unum spirituale bonum quod est bonum divinum, circa quod est specialis virtus, quae est caritas. Unde ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de proprio spirituali bono, quod consistit in proprio actu, sed ad caritatem pertinet specialiter illud gaudium spirituale quo quis gaudet de bono divino. Et similiter illa tristitia qua quis tristatur de bono spirituali quod est in actibus singularum virtutum non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia. Sed tristari de bono divino, de quo caritas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod acedia vocatur.

II-II q. 35 a. 2 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

3. Utrum sit peccatum mortale.

II-II q. 35 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod acedia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur praecepto legis Dei. Sed acedia nulli praecepto contrariari videtur, ut patet discurrenti per singula praecepta Decalogi. Ergo acedia non est peccatum mortale.

II-II q. 35 a. 3 arg. 2

Praeterea, peccatum operis in eodem genere non est minus quam peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo spirituali bono in Deum ducente non est peccatum mortale, alioquin mortaliter peccaret quicumque consilia non observaret. Ergo recedere corde per tristitiam ab huiusmodi spiritualibus operibus non est peccatum mortale. Non ergo acedia est peccatum mortale.

II-II q. 35 a. 3 arg. 3

Praeterea, nullum peccatum mortale in viris perfectis invenitur. Sed acedia invenitur in viris perfectis, dicit enim Cassianus, in Lib. X de institutis coenobiorum, quod *acedia est solitariis magis experta, et in eremo commorantibus*

těžký hřích.

Avšak proti jest, co se praví II. Kor. 7: "Smutek světa působí smrt." Ale taková je nechuť, neboť není smutkem podle Boha, který se dělí od smutku světa, a který působí smrt. Tedy je smrtelný hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, smrtelný hřích se nazývá, který odnímá duchovní život, který je skrze lásku, podle níž v nás Bůh bydlí. Pročež onen hřích je ze svého rodu hřích smrtelný, který ze sebe podle vlastního rázu se protiví lásce. Avšak taková je nechuť. Neboť vlastním účinkem lásky je radost z Boha, jak bylo shora řečeno, kdežto nechuť je smutek z duchovního dobra, pokud je božským dobrem. Proto podle svého rodu je nechuť smrtelný hřích.

Avšak jest uvážiti ve všech hříších, které podle svého rodu jsou těžké, že nejsou smrtelné, leč když dosáhnou své dokonalosti. Neboť dokonání hříchu je v souhlase rozumu. Mluvíme totiž nyní o hříchu lidském, který pozůstává v lidském úkonu, jehož počátek je rozum. Proto je-li začátek hříchu jenom ve smyslnosti a nedosáhne až k souhlasu rozumu, pro nedokonanost úkonu jest hříchem lehkým. Jako v rodu cizoložství dychtivost, která pozůstává jen ve smyslnosti, jest lehký hřích; přijde-li se však až k souhlasu rozumu, je hříchem smrtelným. Tak také hnutí nechuti v pouhé smyslnosti je mnohdy pro odpor těla vůči duchu, a tehdy je lehkým hříchem. Někdy však dosáhne až k rozumu, který souhlasí s útěkem a hrůzou a odmítnutím božského dobra, když tělo vůbec převládne proti duchu. A tu jest jasné, že nechuť je těžký hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že nechuť je proti přikázání o svěcení soboty, v němž, pokud je mravním příkazem, přikazuje se klid mysli v Bohu, jehož protivou je smutek mysli z božského dobra.

K druhému se musí říci, že nechuť není ustoupení mysli od kteréhokoliv duchovního dobra, ale od dobra božského, v němž má mysl tkvíti z nutnosti. Proto rmoutí-li se někdo proto že ho někdo nutí plniti skutky ctnosti, které není povinen konati, není hřích nechuti; ale když se rmoutí nad těmi, která mu nastávají vykonati pro Boha.

K třetímu se musí říci, že ve svatých mužích se shledávají nějaká nedokonalá hnutí nechuti, která však nedospějí až k souhlasu rozumu.

XXXV.4. Zda nechuť se má pokládati za hlavní nešest.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nechuť se nemá pokládati za hlavní nešest. Neboť hlavní nešestí se nazývá, která hýbe ke hříšným úkonům, jak jsme měli shora. Ale nechuť nehýbe k jednání, ale od jednání spíše odtahuje. Tedy se nemá pokládati za hlavní nešest.

infestior hostis ac frequens. Ergo acedia non est peccatum mortale.

II-II q. 35 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur II ad Cor. VII, tristitia saeculi mortem operatur. Sed huiusmodi est acedia, non enim est tristitia secundum Deum, quae contra tristitiam saeculi dividitur, quae mortem operatur. Ergo est peccatum mortale.

II-II q. 35 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale dicitur quod tollit spiritualem vitam, quae est per caritatem, secundum quam Deus nos inhabitat, unde illud peccatum ex suo genere est mortale quod de se, secundum propriam rationem, contrariatur caritati. Huiusmodi autem est acedia. Nam proprius effectus caritatis est gaudium de Deo, ut supra dictum est, acedia autem est tristitia de bono spirituali inquantum est bonum divinum. Unde secundum suum genus acedia est peccatum mortale. Sed considerandum est in omnibus peccatis quae sunt secundum suum genus mortalia quod non sunt mortalia nisi quando suam perfectionem consequuntur. Est autem consummatio peccati in consensu rationis, loquimur enim nunc de peccato humano, quod in actu humano consistit, cuius principium est ratio. Unde si sit inchoatio peccati in sola sensualitate, et non pertingat usque ad consensum rationis, propter imperfectionem actus est peccatum veniale. Sicut in genere adulterii concupiscentia quae consistit in sola sensualitate est peccatum veniale; si tamen pervenitur usque ad consensum rationis, est peccatum mortale. Ita etiam et motus acediae in sola sensualitate quandoque est, propter repugnantiam carnis ad spiritum, et tunc est peccatum veniale. Quandoque vero pertingit usque ad rationem, quae consentit in fugam et horrorem et detestationem boni divini, carne omnino contra spiritum praevalente. Et tunc manifestum est quod acedia est peccatum mortale.

II-II q. 35 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod acedia contrariatur praecepto de sanctificatione sabbati, in quo, secundum quod est praeceptum morale, praecipitur quies mentis in Deo, cui contrariatur tristitia mentis de bono divino.

II-II q. 35 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod acedia non est recessus mentalis a quocumque spirituali bono, sed a bono divino, cui oportet mentem inhaerere ex necessitate. Unde si aliquis contristetur de hoc quod aliquis cogit eum implere opera virtutis quae facere non tenetur, non est peccatum acediae, sed quando contristatur in his quae ei imminent facienda propter Deum.

II-II q. 35 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod in viris sanctis inveniuntur aliqui imperfecti motus acediae, qui tamen non pertingunt usque ad consensum rationis.

4. Utrum sit vitium capitale.

II-II q. 35 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod acedia non debeat poni vitium capitale. Vitium enim capitale dicitur quod movet ad actus peccatorum, ut supra habitum est. Sed acedia non movet ad agendum, sed magis retrahit ab

Mimo to hlavní nešest má své určité dcery. Řehoř pak, v 31. Morál., označuje šest dcer nechuti, které jsou: "špatnost, nevraživost, malomyslnost, zoufalství, ztrnulost vůči přikázáním, těkání mysli po nedovolených", o kterých se zdá, že nevhodně vznikají z nechuti. Neboť zdá se, že nevraživost je totéž, co nenávist, která vzniká ze závisti, jak bylo shora řečeno. Špatnost pak je rod ku všem nešestem; a podobně těkání mysli po nedovolených se nachází ve všech nešestech; ztrnulost pak vůči přikázáním se zdá býti totéž, co nechuť. Malomyslnost však a zoufalství mohou vzniknouti z kterýchkoli hříchů. Tedy nevhodně se pokládá nechuť za hlavní nešest.

Mimo to Isidor, v knize O Nejvyšším Dobru, rozlišuje nešest nechuti od nešesti smutku, řka, že smutek je, když se ustupuje od těžšího a pracnějšího, jež je povinné; nechuť pak, když se obrací k nenáležitému odpočinku. A praví, že ze smutku vzniká "nevraživost, malomyslnost, rozhořčení, zoufalství;" z nechuti pak praví, že vzniká sedmero, což jsou: zahálčivost, ospalost, nemístnost mysli, neklid těla, nestálost, povídavost, zvědavost. Tedy se zdá, že buď Řehoř nebo Isidor špatně označují nechuť s jejími dcerami za hlavní hřích.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, v 31. Moral., že nechuť je nešest hlavní a má řečené dcery.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, hlavní nešest je ta, z níž snadno vznikají jiné nešesti podle rázu příčiny účelné. Avšak, jako lidé mnoho konají pro potěšení, buď aby ho dosáhli, nebo také pohnuti jeho nárazem něco učiniti, tak také pro smutek mnohá konají, buď aby se mu vyhnuli, nebo jeho návalem vyrazí v nějaké skutky. Proto, poněvadž nechuť je nějaký smutek, jak bylo shora řečeno, vhodně se pokládá za hlavní nešest.

K prvnímu se tedy musí říci, že nechuť, zatěžujíc ducha, zdržuje člověka od těch skutků, které působí smutek. Ale přece přivádí duši k vykonání něčeho, buď těch, která jsou se smutkem souladná, třebas k nářku, nebo také k některým, jimiž se vyhne smutku.

K druhému se musí říci, že Řehoř vhodně vypočítává dcery nechuti. Poněvadž totiž, jak praví Filosof, v VIII. Ethic., "nikdo nemůže bez potěšení zůstati dlouho ve smutku", je nutné, aby ze smutku něco dvojmo vznikalo: jedním způsobem, aby člověk ustoupil od zarmucujících; jiným způsobem, aby přešel k jiným, jimiž se těší, jako ti, kteří se nemohou radovati v duchovních potěšeních, přenesou se k tělesným, podle Filosofa, v X. Ethic. Avšak v útěku smutku se pozoruje ten postup, že nejprve člověk utíká zarmucujícím; za druhé také napadá ta, která přinášejí smutek. Avšak duchovní dobra, z nichž se rmoutí nechuť, jsou i cílem, i tím, co je k cíli. Útěk pak cíli nastává skrze zoufalství. Útěk pak dobrům, která jsou k cíli, co do obtížných, která podléhají radám, nastává skrze malomyslnost; avšak v těch, která patří k společné spravedlnosti, nastává skrze ztrnulost vůči přikázáním. Napadání pak zarmucujících dober duchovních někdy sice agendo. Ergo non debet poni vitium capitale.

II-II q. 35 a. 4 arg. 2

Praeterea, vitium capitale habet filias sibi deputatas. Assignat autem Gregorius, XXXI Moral., sex filias acediae, quae sunt *malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, vagatio mentis circa illicita*, quae non videntur convenienter oriri ex acedia. Nam rancor idem esse videtur quod odium, quod oritur ex invidia, ut supra dictum est. Malitia autem est genus ad omnia vitia, et similiter vagatio mentis circa illicita, et in omnibus vitiis inveniuntur. Torpor autem circa praecepta idem videtur esse quod acedia. Pusillanimitas autem et desperatio ex quibuscumque peccatis oriri possunt. Non ergo convenienter ponitur acedia esse vitium capitale.

II-II q. 35 a. 4 arg. 3

Praeterea, Isidorus, in libro de summo bono, distinguit vitium acediae a vitio tristitiae, dicens tristitiam esse inquantum recedit a graviori et laborioso ad quod tenetur; acediam inquantum se convertit ad quietem indebitam. Et dicit de tristitia oriri rancorem, pusillanimitatem, amaritudinem, desperationem, de acedia vero dicit oriri septem, quae sunt otiositas, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, verbositas, curiositas. Ergo videtur quod vel a Gregorio vel ab Isidoro male assignetur acedia vitium capitale cum suis filiabus.

II-II q. 35 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXI Moral., acediam esse vitium capitale et habere praedictas filias.

II-II q. 35 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur ex quo promptum est ut alia vitia oriantur secundum rationem causae finalis. Sicut autem homines multa operantur propter delectationem, tum ut ipsam consequantur, tum etiam ex eius impetu ad aliquid agendum permoti; ita etiam propter tristitiam multa operantur, vel ut ipsam evitent, vel ex eius pondere in aliqua agenda proruentes. Unde cum acedia sit tristitia quaedam, ut supra dictum est, convenienter ponitur vitium capitale.

II-II q. 35 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod acedia, aggravando animum, impedit hominem ab illis operibus quae tristitiam causant. Sed tamen inducit animum ad aliqua agenda vel quae sunt tristitiae consona, sicut ad plorandum; vel etiam ad aliqua per quae tristitia evitatur.

II-II q. 35 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod Gregorius convenienter assignat filias acediae. Quia enim, ut philosophus dicit, in VIII Ethic., *nullus diu absque delectatione potest manere cum tristitia*, necesse est quod ex tristitia aliquid dupliciter oriatur, uno modo, ut homo recedat a contristantibus; alio modo, ut ad alia transeat in quibus delectatur, sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus transferunt se ad corporales, secundum philosophum, in X Ethic. In fuga autem tristitiae talis processus attenditur quod primo homo fugit contristantia; secundo, etiam impugnat ea quae tristitiam ingerunt. Spiritualia autem bona, de quibus tristatur acedia, sunt et finis et id quod est ad finem. Fuga autem finis fit per desperationem. Fuga autem bonorum quae sunt ad finem, quantum ad ardua, quae subsunt consiliis, fit per pusillanimitatem; quantum

je proti lidem, kteří k duchovním dobrům přivádějí, a to jest nevraživost; někdy však se rozšiřuje na sama duchovní dobra, k jichž odmítání je někdo přiváděn; a to jest vlastně špatnost. Pokud pak někdo se přenáší pro smutek od duchovních k zevnějším těšícím, pokládá se za deeru nechuti těkání po nedovolených.

Tím je patrná odpověď na to, co se namítalo proti jednotlivým dcerám; neboť špatnost se zde neběře, pokud je rod nešesti, ale jak bylo řečeno. Také nevraživost se zde neběře všeobecně za nenávist, ale za jakousi nevoli, jak bylo řečeno. A totéž jest říci o jiných.

K třetímu se musí říci, že také Kassián, v knize O Zříz. klášt., rozlišuje smutek od nechuti, ale vhodněji Řehoř nazývá nechuť smutkem. Poněvadž, jak bylo shora řečeno, smutek není nešest od jiných odlišná, pokud někdo ustupuje od těžkého a pracného díla, nebo má někdo smutek ze kterýchkoliv jiných příčin, ale jen pokud se rmoutí z božského dobra. A to patří k pojmu nechuti, která potud obrací k nedovolenému klidu, pokud zavrhuje božské dobro.

Avšak ona, která pokládá Isidor za vznikající z nechuti a smutku, uvádějí se na ta, která stanoví Řehoř. Neboť rozhořčení, které pokládá Isidor za vznikající ze smutku, jest jakýsi účinek nevraživosti. Zahálčivost pak a ospalost se uvádějí na ztrnulost vůči přikázáním, vůči nimž je někdo zahálčivý, vůbec jich pomíjeje; a ospalý, nedbale je plně. Všech pak ostatních pět, které pokládá za vznikající z nechuti, patří k těkavosti mysli po nedovolených. Tato pak, pokud sídlí v samém jádru mysli, chtějící se nevhodně rozptylovati po různých, nazývá se nemístnost mysli. Pokud pak patří k poznávání, nazývá se zvědavost, co do mluvení pak se nazývá povídavost; co do těla, nezůstávajícího na témž místě, se zase nazývá neklid těla, když totiž někdo ukazuje těkavost mysli nespořádanými pohyby údů; a vůči různým místům nazývá se nestálost. Nebo se může bráti nestálost podle měnivosti předsevzetí.

XXXVI. O závisti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o závisti.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Co je závist.
2. Zda je hřích.
3. Zda je smrtelný hřích.
4. Zda je hlavní nešest; a o jejích dcerách.

XXXVI.1. Zda závist je smutek.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že závist není smutek. Neboť předmětem smutku je zlo. Ale předmětem závisti je dobro; praví totiž Řehoř, v V. Moral., mluvě o závistivém: "Chřadnoucí mysl drásá její bolest a mučí ji cizí štěstí." Tedy závist není smutek.

autem ad ea quae pertinent ad communem iustitiam, fit per torporem circa praecepta. Impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium quandoque quidem est contra homines qui ad bona spiritualia inducunt, et hoc est rancor; quandoque vero se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis adducitur, et hoc proprie est malitia. Inquantum autem propter tristitiam a spiritualibus aliquis transfert se ad delectabilia exteriora, ponitur filia acediae evagatio circa illicita. Per quod patet responsio ad ea quae circa singulas filias obiiciebantur. Nam malitia non accipitur hic secundum quod est genus vitiorum, sed sicut dictum est. Rancor etiam non accipitur hic communiter pro odio, sed pro quadam indignatione, sicut dictum est. Et idem dicendum est de aliis.

II-II q. 35 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam Cassianus, in libro de institutis Coenob., distinguit tristitiam ab acedia, sed convenientius Gregorius acediam tristitiam nominat. Quia sicut supra dictum est, tristitia non est vitium ab aliis distinctum secundum quod aliquis recedit a gravi et laborioso opere, vel secundum quascumque alias causas aliquis tristetur, sed solum secundum quod contristatur de bono divino. Quod pertinet ad rationem acediae, quae intantum convertit ad quietem indebitam inquantum aspernatur bonum divinum. Illa autem quae Isidorus ponit oriri ex tristitia et acedia reducuntur ad ea quae Gregorius ponit. Nam amaritudo, quam ponit Isidorus oriri ex tristitia, est quidam effectus rancoris. Otiositas autem et somnolentia reducuntur ad torporem circa praecepta, circa quae est aliquis otiosus, omnino ea praetermittens et somnolentus, ea negligenter implens. Omnia autem alia quinque quae ponit ex acedia oriri pertinent ad evagationem mentis circa illicita. Quae quidem secundum quod in ipsa arce mentis resident volentis importune ad diversa se diffundere, vocatur importunitas mentis; secundum autem quod pertinet ad cognitivam, dicitur curiositas; quantum autem ad locutionem, dicitur verbositas; quantum autem ad corpus in eodem loco non manens, dicitur inquietudo corporis, quando scilicet aliquis per inordinatos motus membrorum vagationem indicat mentis; quantum autem ad diversa loca, dicitur instabilitas. Vel potest accipi instabilitas secundum mutabilitatem proposita.

36. De vitiis oppositis caritati quantum ad invidiam quae opponitur gaudio de bono proximi.

Prooemium

II-II q. 36 pr.

Deinde considerandum est de invidia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quid sit invidia. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum sit vitium capitale, et de filiabus eius.

1. Utrum invidia sit tristitia de bonis alienis.

II-II q. 36 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod invidia non sit tristitia. Obiectum enim tristitiae est malum. Sed obiectum invidiae est bonum, dicit enim Gregorius, in V Moral., de invido loquens, *tabescentem mentem sua poena sauciat,*

Mimo to podobnost není příčinou smutku, ale spíše potěšení. Ale podobnost je příčinou závisti; praví totiž Filosof, v II. Rhetoric.: "Takoví budou záviděti, kterým jsou v něčem podobní, buď podle rodu, nebo podle poznání, nebo podle postavy, nebo podle šatu, nebo podle domnění." Tedy závist není smutek.

Mimo to smutek pochází z nějakého nedostatku; pročež ti, kteří mají velký nedostatek, jsou ke smutku náchylni, jak bylo shora řečeno, když se jednalo o vášních. Ale ti, kterým málo chybí, a kteří jsou milovníky cti, a kteří jsou považováni za moudré, jsou závistiví, jak je patrné z Filosofa, v II. Rhetoric. Tedy závist není smutek.

Mimo to smutek je protilehlý potěšení. Avšak protilehlá nemají tutéž příčinu. Tedy, když vzpomínka na dobré stavy je příčinou potěšení, jak bylo shora řečeno, nebude příčinou smutku. Avšak jest příčinou závisti; neboť Filosof praví, v II. Rhetoric., že těm někteří závidí, "kdo mají něco měli, co se jim hodilo, nebo co sami někdy měli". Tedy závist není smutek.

Avšak proti jest, že Damašský, v II. knize, pokládá závist za druh smutku a praví, že "závist je smutek z cizích dober".

Odpovídám: Musí se říci, že předmětem smutku je vlastní zlo. Avšak stává se, že to, co je cizí dobro, je považováno za vlastní zlo. A podle toho může býti smutek z cizího dobra. Ale to se stává dvojmo. Jedním způsobem, když má někdo smutek z něčího dobra, pokud mu z toho hrozí nebezpečí nějaké škody; jako když má člověk smutek z povýšení svého nepřítele, boje se, aby mu neubližoval. A takový smutek není závist, ale spíše účinek smutku, jak praví Filosof, v II. Rhetoric. Jiným způsobem lze považovati dobro druhého za vlastní zlo, pokud zmenšuje vlastní slávu nebo vynikání. A tím způsobem má závist smutek z dobra druhého. A proto lidé závidí hlavně ona dobra, "v nichž je sláva, a v nichž jsou lidé rádi ctěni a mají jméno", jak praví Filosof v II. Rhetoric.

K prvnímu se tedy musí říci, že nic nepřekáží to, co je dobré jednomu, považovati za zlo druhého. A podle toho může býti nějaký smutek z dobra, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že, poněvadž závist je slávy druhého, pokud umenšuje slávu, kterou někdo žádá, důsledek je, že je závist toliko vůči těm, jimž se chce člověk ve slávě rovnati, nebo předčiti. To však není mezi příliš vzdálenými; neboť nikdo, leda nesmyslný, nesnaží se rovnati se ve slávě nebo předčiti ty, kteří jsou mnohem větší než on; třebas všední člověk krále nebo také král všednímu, jehož velmi převyšuje. Pročež těm, kteří jsou velmi daleko buď místem nebo časem nebo stavem, člověk nezávidí; ale těm, kteří jsou blízcí, jež se snaží dostihnouti nebo předčiti. Neboť, poněvadž oni předčí ve slávě, děje se to proti naší vůli, a odtud vzniká smutek. Avšak podobnost působí potěšení, pokud se shoduje s vůlí.

quam felicitas torquet aliena. Ergo invidia non est tristitia.

II-II q. 36 a. 1 arg. 2

Praeterea, similitudo non est causa tristitiae, sed magis delectationis. Sed similitudo est causa invidiae, dicit enim philosophus, in II Rhet., *invidebunt tales quibus sunt aliqui similes aut secundum genus, aut secundum cognationem, aut secundum staturam, aut secundum habitum, aut secundum opinionem*. Ergo invidia non est tristitia.

II-II q. 36 a. 1 arg. 3

Praeterea, tristitia ex aliquo defectu causatur, unde illi qui sunt in magno defectu sunt ad tristitiam proni, ut supra dictum est, cum de passionibus ageretur. Sed illi quibus modicum deficit, et qui sunt amatores honoris, et qui reputantur sapientes, sunt invidi; ut patet per philosophum, in II Rhet. Ergo invidia non est tristitia.

II-II q. 36 a. 1 arg. 4

Praeterea, tristitia delectationi opponitur. Oppositorum autem non est eadem causa. Ergo, cum memoria bonorum habitorum sit causa delectationis, ut supra dictum est, non erit causa tristitiae. Est autem causa invidiae, dicit enim philosophus, in II Rhet., quod his aliqui invident qui habent aut possederunt quae ipsis conveniebant aut quae ipsi quandoque possidebant. Ergo invidia non est tristitia.

II-II q. 36 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Damascenus, in II libro, ponit invidiam speciem tristitiae, et dicit quod invidia est tristitia in alienis bonis.

II-II q. 36 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod obiectum tristitiae est malum proprium. Contingit autem id quod est alienum bonum apprehendi ut malum proprium. Et secundum hoc de bono alieno potest esse tristitia. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, quando quis tristatur de bono alicuius inquantum imminet sibi ex hoc periculum alicuius nocumenti, sicut cum homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne eum laedat. Et talis tristitia non est invidia, sed magis timoris effectus; ut philosophus dicit, in II Rhet. Alio modo bonum alterius aestimatur ut malum proprium inquantum est diminutivum propriae gloriae vel excellentiae. Et hoc modo de bono alterius tristatur invidia. Et ideo praecipue de illis bonis homines invident in quibus est gloria, et in quibus homines amant honorari et in opinione esse; ut philosophus dicit, in II Rhet.

II-II q. 36 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est bonum uni apprehendi ut malum alteri. Et secundum hoc tristitia aliqua potest esse de bono, ut dictum est.

II-II q. 36 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod quia invidia est de gloria alterius inquantum diminuit gloriam quam quis appetit, consequens est ut ad illos tantum invidia habeatur quibus homo vult se aequare vel praeferre in gloria. Hoc autem non est respectu multum a se distantium, nullus enim, nisi insanus, studet se aequare vel praeferre in gloria his qui sunt multo eo maiores, puta plebeius homo regi; vel etiam rex plebeio, quem multum excedit. Et ideo his qui multum distant vel loco vel tempore vel statu homo non invidet, sed his qui sunt propinqui, quibus se nititur aequare vel praeferre. Nam cum illi excedunt in gloria, accidit hoc contra nostram utilitatem, et inde causatur tristitia. Similitudo autem delectationem causat inquantum

K třetímu se musí říci, že nikdo neusiluje o ta, jichž mu velmi chybí. A proto, když ho v tom někdo předčí, nezávidí. Ale chybí-li málo, zdá se, že toho může dosíci, a tak o to usiluje. Proto, je-li jeho úsilí marné, pro přemíru slávy druhého, má smutek. A odtud je, že milovníci cti jsou více závistiví. A podobně i malomyslní jsou závistiví, poněvadž všechno považují za veliké, a cokoliv dobrého někomu připadne, považují za veliké překonání sebe. Pročež Job. 5. se praví: "Malého zabíjí závist." A Řehoř praví, v V. Moral, že ;,záviděti nemůžeme než těm, které v něčem považujeme za lepší sebe".

Ke čtvrtému se musí říci, že vzpomínka na minulá dobra, pokud byla majetkem, působí potěšení, ale pokud jsou ztracená, působí smutek. A pokud jsou majetkem jiných, působí závist, poněvadž se to zdá největším zkrácením vlastní slávy. Pročež Filosof praví, v II. Rhetoric., že "staří závidí mladým a ti, kteří mnoho vynaložili na dosažení něčeho, závidí těm, kteří toho dosáhli malými výlohami"; neboť je bolí ztráta jejich dober, a to, že jiní dosáhli dober.

XXXVI.2. Zda závist je hřích.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že závist není hříchem. Jeronym totiž praví, Laetě o výchově deery: "Měj společnice, s nimiž by se učila, jim záviděla, jejichž chvály by hryzly." Ale nikdo nemá býti dražděn ke hříchu. Tedy závist není hřích.

Mimo to závist je "smutek z cizích dober", jak praví Damašský. Ale to se někdy stává chvalně; neboť se praví Přísl. 29: "Když bezbožní vezmou vládu, bude nařikati lid." Tedy závist není vždy hříchem.

Mimo to závist udává jakousi horlivost. Ale nějaká horlivost je dobrá, podle onoho Žalmu: "Horlivost domu tvého mne stravuje." Tedy závist není vždy hříchem.

Mimo to trest se dělí od viny. Ale závist je jakýsi trest, neboť Řehoř praví, v V. Moral.: "Když přemožené srdce pokazila hniloba závisti, sama vnější ukazují, jak mocně popuzuje ducha zběsilost: barva totiž přechází v bledost, oči vpadají, mysl plane, údy tuhnou, v myšlenkách nastává zuřivost, v zubech skřípot." Tedy závist není hříchem.

Avšak proti jest, co se praví Gal. 5: "Nebuďme žádostiví marné slávy, navzájem se vyzývajíce, navzájem závidíce."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, "závist je smutek z cizích dober." Ale tento smutek se může přihoditi čtverým způsobem. A to jedním pak způsobem, když se někdo rmoutí nad dobrem druhého, pokud se z něho obává škody buď sobě nebo také jiným dobrům. A takový smutek není závist, jak bylo řečeno, a může býti bez hříchu. Proto Řehoř praví, v XXII. Moral.: "Často se stává, že bez ztráty

concordat voluntati.

II-II q. 36 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod nullus conatur ad ea in quibus est multum deficiens. Et ideo cum aliquis in hoc eum excedat, non invidet. Sed si modicum deficiat, videtur quod ad hoc pertingere possit, et sic ad hoc conatur. Unde si frustraretur eius conatus propter excessum gloriae alterius, tristatur. Et inde est quod amatores honoris sunt magis invidi. Et similiter etiam pusillanimes sunt invidi, quia omnia reputant magna, et quidquid boni alicui accidat, reputant se in magno superatos esse. Unde et Iob V dicitur, *parvulum occidit invidia*. Et dicit Gregorius, in V Moral., quod *invidere non possumus nisi eis quos nobis in aliquo meliores putamus*.

II-II q. 36 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod memoria praeteritorum bonorum, inquantum fuerunt habita, delectationem causat, sed inquantum sunt amissa, causant tristitiam. Et inquantum ab aliis habentur, causant invidiam, quia hoc maxime videtur gloriae propriae derogare. Et ideo dicit philosophus, in II Rhet., quod *senes invident iunioribus; et illi qui multa expenderunt ad aliquid consequendum invident his qui parvis expensis illud sunt consecuti*; dolent enim de amissione suorum bonorum, et de hoc quod alii consecuti sunt bona.

2. Utrum invidia sit peccatum.

II-II q. 36 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod invidia non sit peccatum. Dicit enim Hieronymus, ad Laetam, de Instruct. filiae, *habeat socias cum quibus discat, quibus invideat, quarum laudibus mordeatur*. Sed nullus est sollicitandus ad peccandum. Ergo invidia non est peccatum.

II-II q. 36 a. 2 arg. 2

Praeterea, invidia est tristitia de alienis bonis, ut Damascenus dicit. Sed hoc quandoque laudabiliter fit, dicitur enim Prov. XXIX, *cum impii sumpserint principatum, gemet populus*. Ergo invidia non semper est peccatum.

II-II q. 36 a. 2 arg. 3

Praeterea, invidia zelum quendam nominat. Sed zelus quidam est bonus, *zelus domus tuae comedit me*. Secundum illud Psalm., ergo invidia non semper est peccatum.

II-II q. 36 a. 2 arg. 4

Praeterea, poena dividitur contra culpam. Sed invidia est quaedam poena, dicit enim Gregorius, V Moral., *cum devictum cor livoris putredo corruperit, ipsa quoque exteriora indicant quam graviter animum vesania instigat, color quippe pallore afficitur, oculi deprimuntur, mens accenditur, membra frigescunt, fit in cogitatione rabies, in dentibus stridor*. Ergo invidia non est peccatum.

II-II q. 36 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur ad Gal. V, *non efficiamur inanis gloriae cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes*.

II-II q. 36 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, invidia est tristitia de alienis bonis. Sed haec tristitia potest contingere quatuor modis. Uno quidem modo, quando aliquis dolet de bono alicuius inquantum ex eo timetur nocumentum vel sibi ipsi vel etiam aliis bonis. Et talis tristitia non est invidia, ut dictum est; et potest esse sine peccato. Unde

lásky i nás obveseluje zhroucení nepřítele, i opět bez viny závisti rmoutí jeho sláva, když doufáme, že jeho pádem někteří šťastně vstanou, i se strachujeme, že jeho prospívání mnohé nespravedlivě utlačí."

Jiným způsobem může někdo míti smutek z dobra druhého, ne z toho, že on má dobro, ale z toho, že nám chybí ono dobro, které on má. A to je vlastně horlivost, jak praví Filosof, v II. Rhetoric. A je-li tato horlivost v dobrech čestných, jest chvalná, podle onoho I. Kor. 14: "Horlete o duchovní." Avšak je-li v dobrech času, může býti s hříchem i bez hříchu.

Třetím způsobem má někdo smutek z dobra druhého, pokud ten, jehož potká dobro, jest ho neholen. A tento smutek nemůže povstati z dober čestných, jimiž se stává někdo spravedlivým, ale, jak praví Filosof, v II. Rhetoric., jest z bohatství a takových, která mohou vzejíti hodným i nehodným. A takový smutek se podle něho nazývá nemesis, a patří k dobrým mravům. Ale to praví proto, poněvadž pozoroval časná dobra o sobě, pokud se mohou zdáti velká nepřihlížejícím k věčným. Ale podle učení víry časná dobra, která vzcházejí nehodným, podle spravedlivého Božího zařízení jsou rozdělována, buď k jejich polepšení, nebo k jejich odsouzení. A taková dobra jsou jako nic ve srovnání s budoucími dobry, která jsou uchovávána dobrým. A proto takový smutek se zakazuje v Písmě svatém, podle onoho Žalmu: "Nezáviď zlomyslným, ani nežárli na činící nepravost." A jinde: "Skoro sklouzly kroky mé, poněvadž jsem žárlil na nespravedlivé, vida pokoj hříšníků."

Čtvrtým způsobem má někdo smutek z dober jiného, pokud ho druhý předčí v dobrech. A to je vlastně závist. A toto je vždy špatné, jak praví také Filosof, v II. Rhetoric., poněvadž se rmoutí nad tím, z čeho se má radovati, totiž z dobra bližního.

K prvnímu se tedy musí říci, že tam se béře závist za horlivost, kterou má býti někdo pobízen prospívati s lepšími.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o smutku z cizích dober podle prvního způsobu.

K třetímu se musí říci, že závist se liší od horlivosti, jak bylo řečeno. Proto některá horlivost může býti dobrá, ale závist je vždy špatná.

Ke čtvrtému se musí říci, že nic nepřekáží, aby některý hřích pro něco připojeného byl trestem, jak bylo shora řečeno, když se jednalo o hříších.

XXXVI.3. Zda závist je smrtelný hřích.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že závist není smrtelný hřích. Neboť závist, poněvadž je smutek, jest vášeň smyslové žádosti. 'Ale ve smyslnosti není smrtelný hřích, ale toliko v rozumu, jak je patrně z Augustina, v XII. O Troj. Tedy závist není smrtelný hřích.

Mimo to u nemluvňat nemůže býti smrtelný hřích. Ale může u nich býti závist; neboť Augustin, v I. Vyzn.: "Já viděl a zakusil žárlivé pachole: ještě nemluvil a bledý, trpkým pohledem patřil na svého soukojence." Tedy závist

Gregorius, XXII Moral., ait, *evenire plerumque solet ut, non amissa caritate, et inimici nos ruina laetificet, et rursum eius gloria sine invidiae culpa contristet, cum et ruente eo quosdam bene erigi credimus, et proficiente illo plerosque iniuste opprimi formidamus*. Alio modo potest aliquis tristari de bono alterius, non ex eo quod ipse habet bonum, sed ex eo quod nobis deest bonum illud quod ipse habet. Et hoc proprie est zelus; ut philosophus dicit, in II Rhet. Et si iste zelus sit circa bona honesta, laudabilis est, secundum illud I ad Cor. XIV, *aemulamini spiritualia*. Si autem sit de bonis temporalibus, potest esse cum peccato, et sine peccato. Tertio modo aliquis tristatur de bono alterius inquantum ille cui accidit bonum est eo indignus. Quae quidem tristitia non potest oriri ex bonis honestis, ex quibus aliquis iustus efficitur; sed sicut philosophus dicit, in II Rhet., est de divitiis et de talibus, quae possunt provenire dignis et indignis. Et haec tristitia, secundum ipsum, vocatur Nemesis, et pertinet ad bonos mores. Sed hoc ideo dicit quia considerabat ipsa bona temporalia secundum se, prout possunt magna videri non respicientibus ad aeterna. Sed secundum doctrinam fidei, temporalia bona quae indignis proveniunt ex iusta Dei ordinatione disponuntur vel ad eorum correctionem vel ad eorum damnationem, et huiusmodi bona quasi nihil sunt in comparatione ad bona futura, quae servantur bonis. Et ideo huiusmodi tristitia prohibetur in Scriptura sacra, secundum illud Psalm., *noli aemulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem*. Et alibi, *pene effusi sunt gressus mei, quia zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns*. Quarto aliquis tristatur de bonis alicuius inquantum alter excedit ipsum in bonis. Et hoc proprie est invidia. Et istud semper est pravum, ut etiam philosophus dicit, in II Rhet., quia dolet de eo de quo est gaudendum, scilicet de bono proximi.

II-II q. 36 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ibi sumitur invidia pro zelo quo quis debet incitari ad proficiendum cum melioribus.

II-II q. 36 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de tristitia alienorum bonorum secundum primum modum.

II-II q. 36 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod invidia differt a zelo, sicut dictum est. Unde zelus aliquis potest esse bonus, sed invidia semper est mala.

II-II q. 36 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod nihil prohibet aliquod peccatum, ratione alicuius adiuncti, poenale esse; ut supra dictum est, cum de peccatis ageretur.

3. Utrum invidia sit peccatum mortale.

II-II q. 36 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod invidia non sit peccatum mortale. Invidia enim, cum sit tristitia, est passio appetitus sensitivi. Sed in sensualitate non est peccatum mortale, sed solum in ratione; ut patet per Augustinum, XII de Trin. Ergo invidia non est peccatum mortale.

II-II q. 36 a. 3 arg. 2

Praeterea, in infantibus non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse invidia, dicit enim Augustinus, in I Confess., *vidi ego et expertus sum zelantem puerum,*

není smrtelný hřích.

Mimo to každý smrtelný hřích je protivou nějaké ctnosti. Ale závist není protivou nějaké ctnosti, ale nemese, což jest nějaká vášeň, jak je patrné z Filosofa, v II. Rhetoric. Tedy závist není smrtelný hřích.

Avšak proti jest, co se praví Job. 5: "Malého zabíjí závist." Avšak nic nezabíjí duchovně, leč smrtelný hřích. Tedy závist je smrtelný hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že závist je ze svého rodu smrtelný hřích. Neboť rod hříchu se pozoruje z předmětu. Avšak závist podle rázu svého předmětu je protivou lásky, skrze niž má duše duchovní život, podle onoho I. Jan. 3: "My víme, že jsme přeneseni ze smrti do života, poněvadž milujeme bratry."

Předmětem pak obojího, jak lásky, tak nenávisti, je dobro bližního, avšak podle protivného pohybu; neboť láska se raduje z dobra bližního, závist se však z téhož rmoutí, jak je patrné z řečených. Proto je jasné, že závist je ze svého rodu smrtelný hřích. Avšak, jak bylo shora řečeno, v kterémkoliv rodě smrtelného hřichu se shledávají nějaká nedokonalá hnutí ve smyslnosti, která jsou lehké hříchy: jako v rodě cizoložství první hnutí dychtivosti, a v rodě vraždy první hnutí hněvu. Tak také v rodě závisti se shledávají nějaká první hnutí, někdy též v dokonalých mužích, jež jsou lehké hříchy.

K prvnímu se tedy musí říci, že hnutí závisti, pokud je vášní smyslnosti, je cosi nedokonalého v rodu lidských úkonů, jichž počátkem je rozum. Proto taková závist není smrtelný hřích. A podobný důvod je u maličkých, kteří nemají užívání rozumu.

Z toho je patrná odpověď k druhému.

K třetímu se musí říci, že závist podle Filosofa, v II. Rhetoric., je protilehlá i nemesi i milosrdenství, ale podle různých. Neboť je protilehlá milosrdenství přímo, podle protivnosti hlavního předmětu, neboť závistivý se rmoutí z dobra bližního, milosrdný se však rmoutí ze zla bližního; pročež závistiví nejsou milosrdní, jak se praví tamtéž, ani naopak. Avšak se strany toho, z jehož dobra se rmoutí závistivý, závist je proti nemesi, neboť nemesický se rmoutí z dobra těch, kteří nehodně jednají, podle onoho Žalmu: "Žárlil jsem na nespravedlivé, vida pokoj hříšníků." Avšak závistivý má smutek z dobra těch, kteří jsou hodní. Z čehož je patrné, že první protivnost je více přímá než druhá. Avšak milosrdenství je nějaká ctnost a vlastní účinek lásky. Proto závist je protilehlá milosrdenství a lásce.

XXXVI.4. Zda závist je hlavní neřest.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že závist není hlavní neřest. Neboť neřesti se dělí od dcer hlavních neřestí. Ale závist je dcerou marné slávy; praví totiž Filosof. v II. *nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum*. Ergo invidia non est peccatum mortale.

II-II q. 36 a. 3 arg. 3

Praeterea, omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed Nemesi, quae est quaedam passio; ut patet per philosophum, in II Rhet. Ergo invidia non est peccatum mortale.

II-II q. 36 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iob V, *parvulum occidit invidia*. Nihil autem occidit spiritualiter nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

II-II q. 36 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod invidia ex genere suo est peccatum mortale. Genus enim peccati ex obiecto consideratur. Invidia autem, secundum rationem sui obiecti, contrariatur caritati, per quam est vita animae spiritualis, secundum illud I Ioan. III, *nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres*. Utriusque enim obiectum, et caritatis et invidiae, est bonum proximi, sed secundum contrarium motum, nam caritas gaudet de bono proximi, invidia autem de eodem tristatur, ut ex dictis patet. Unde manifestum est quod invidia ex suo genere est peccatum mortale. Sed sicut supra dictum est, in quolibet genere peccati mortalis inveniuntur aliqui imperfecti motus in sensualitate existentes qui sunt peccata venialia, sicut in genere adulterii primus motus concupiscentiae, et in genere homicidii primus motus irae. Ita etiam et in genere invidiae inveniuntur aliqui primi motus quandoque etiam in viris perfectis, qui sunt peccata venialia.

II-II q. 36 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod motus invidiae secundum quod est passio sensualitatis, est quoddam imperfectum in genere actuum humanorum, quorum principium est ratio. Unde talis invidia non est peccatum mortale. Et similis est ratio de invidia parvulorum, in quibus non est usus rationis.

II-II q. 36 a. 3 ad 2

Unde patet responsio ad secundum.

II-II q. 36 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod invidia, secundum philosophum, in II Rhet. opponitur et Nemesi et misericordiae, sed secundum diversa. Nam misericordiae opponitur directe, secundum contrarietatem principalis obiecti, invidus enim tristatur de bono proximi; misericors autem tristatur de malo proximi. Unde invidi non sunt misericordes, sicut ibidem dicitur, nec e converso. Ex parte vero eius de cuius bono tristatur invidus, opponitur invidia Nemesi, Nemeseticus enim tristatur de bono indigne agentium, secundum illud Psalm., *zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns*; invidus autem tristatur de bono eorum qui sunt digni. Unde patet quod prima contrarietas est magis directa quam secunda. Misericordia autem quaedam virtus est, et caritatis proprius effectus. Unde invidia misericordiae opponitur et caritati.

4. Utrum invidia sit vitium capitale et defiliabus eius.

II-II q. 36 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod invidia non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia distinguuntur contra

Rhetoric., že "milovníci cti a slávy více závidí." Tedy závist není hlavní neřest.

Mimo to hlavní neřesti se zdají býti lehčí než jiné, které z nich vznikají; praví totiž Řehoř, v XXXI. Moral: "První neřesti se vkrádají do oklamané mysli s jakýmsi důvodem, ale které následují, zatím co vlekou mysl do veškeré nesmyslnosti, jakoby zvířeckým řváním mysl pletou." Ale závist se zdá býti nejtěžší hřích; praví totiž Řehoř, v V. Moral.: "Ačkoliv každou neřestí, které se dopouštíme, vlévá se do lidského srdce jed starého nepřítele, v této nepravosti však vytřásá had celé svoje útroby a chrlí mor vštěpované zloby." Tedy závist není hlavní neřest.

Mimo to, zdá se, že Řehoř, v XXXI. Moral., nevhodně označuje její dcery, když tam praví, že "ze závisti vzniká nenávist, našeptávání, nactiutrhání, jásot v protivenství bližního a trápení při úspěších". Neboť jásot v protivenství bližního a trápení v úspěších se zdá býti totéž, co závist, jak je patrné z předeslaných. Nemají se proto ona klásti za dcery závisti.

Avšak proti jest autorita Řehoře, v XXXI. Moral., který pokládá závist za hlavní neřest a určuje jí řečené dcery.

Odpovídám: Musí se říci, že jako nechuť je smutek z duchovního dobra božského, tak závist je smutek z dobra bližního. Avšak shora bylo řečeno, že nechuť je hlavní neřest tím způsobem, jak nechutí je člověk puzen něco činiti, buď aby utíkal smutku, nebo aby smutku vyhověl. Proto z téhož důvodu se pokládá závist za hlavní neřest.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Řehoř, v XXXI. Moral., "hlavní neřesti takovým spřízněním jsou spojeny, že nevychází než jedna z druhé. Neboť první potomek pýchy jest marná sláva, která, když zkazí znásilněnou mysl, hned plodí závist; poněvadž, když se žádá zmocniti marného jména, skomírá, že by ho někdo jiný mohl dosíci". Proto není proti rázu hlavní neřesti, aby vznikla z jiné, nýbrž aby neměla nějaký hlavní ráz vyváděti ze sebe mnohé rody hříchů. Snad však protože závist se jasně rodí z marné slávy, nepokládá ji za hlavní neřest ani Isisdor, v knize o Nejvyšším Dobru, ani Kassián, v knize O Zařiz. Klášter.

K druhému se musí říci, že z oněch slov není, že závist jest největší hřích, ale že ďábel, když vnuká závist, navádí člověka k tomu, co sám má hlavně v srdci; poněvadž, jak tam se dále uvádí, "závistí ďáblovou přišla smrt na okrsek zemský". Avšak jest nějaká závist, která se počítá mezi nejtěžší hříchy totiž "závidění bratrovy milosti", pokud má někdo litost ze samého vzrůstu milosti Boží, nejenom z dobra bližního. Proto se pokládá za hřích proti Duchu Svatému, poněvadž takovým záviděním člověk jaksi závidí Duchu Svatému, který jest oslavován ve svých dílech.

filias capitalium vitiorum. Sed invidia est filia inanis gloriae, dicit enim philosophus, in II Rhet., quod *amatores honoris et gloriae magis invident*. Ergo invidia non est vitium capitale.

II-II q. 36 a. 4 arg. 2

Praeterea, vitia capitalia videntur esse leviora quam alia quae ex eis oriuntur, dicit enim Gregorius, XXXI Moral., *prima vitia deceptae menti quasi sub quadam ratione se ingerunt, sed quae sequuntur, dum mentem ad omnem insaniam protrahunt, quasi bestiali clamore mentem confundunt*. Sed invidia videtur esse gravissimum peccatum, dicit enim Gregorius, V Moral., *quamvis per omne vitium quod perpetratur humano cordi antiqui hostis virus infunditur, in hac tamen nequitia tota sua viscera serpens concutit, et imprimendae malitiae pestem vomit*. Ergo invidia non est vitium capitale.

II-II q. 36 a. 4 arg. 3

Praeterea, videtur quod inconvenienter eius filiae assignentur a Gregorio, XXXI Moral., ubi dicit quod *de invidia oritur odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi et afflictio in prosperis*. Exultatio enim in adversis proximi, et afflictio in prosperis, idem videtur esse quod invidia, ut ex praemissis patet. Non ergo ista debent poni ut filiae invidiae.

II-II q. 36 a. 4 s. c.

Sed contra est auctoritas Gregorii, XXXI Moral., qui ponit invidiam vitium capitale, et ei praedictas filias assignat.

II-II q. 36 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod sicut acedia est tristitia de bono spirituali divino, ita invidia est tristitia de bono proximi. Dictum est autem supra acediam esse vitium capitale, ea ratione quia ex acedia homo impellitur ad aliqua facienda vel ut fugiat tristitiam vel ut tristitiae satisfaciat. Unde eadem ratione invidia ponitur vitium capitale.

II-II q. 36 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in XXXI Moral. *capitalia vitia tanta sibi coniunctione coniunguntur ut non nisi unum de altero proferatur. Prima namque superbiae soboles inanis est gloria, quae dum oppressam mentem corruperit, mox invidiam gignit, quia dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipisci valeat, tabescit*. Non est ergo contra rationem vitii capitalis quod ipsum ex alio oriatur, sed quod non habeat aliquam principalem rationem producendi ex se multa genera peccatorum. Forte tamen propter hoc quod invidia manifeste ex inani gloria nascitur, non ponitur vitium capitale neque ab Isidoro, in libro de summo bono, neque a Cassiano, in libro de Instit. Coenob.

II-II q. 36 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex verbis illis non habetur quod invidia sit maximum peccatorum, sed quod quando Diabolus invidiam suggerit, ad hoc hominem inducit quod ipse principaliter in corde habet; quia sicut ibi inducitur consequenter, *invidia Diaboli mors introivit in orbem terrarum*. Est tamen quaedam invidia quae inter gravissima peccata computatur, scilicet invidentia fraternae gratiae, secundum quod aliquis dolet de ipso augmento gratiae Dei, non solum de bono proximi. Unde ponitur peccatum in spiritum sanctum, quia per hanc invidentiam homo quodammodo invidet spiritui sancto, qui in suis operibus glorificatur.

K třetímu se musí říci, že počet dcer závisti lze tak brátí, že v úsilí závisti jest něco jako počátek, a něco jako střed, a něco jako konec. Počátek pak jest, že někdo zmenšuje slávu druhého, buď tajně, a tak jest našeptávání, nebo zjevně a tak jest nactiutrhání. Střed pak jest, že někdo, zamýšleje zmenšiti slávu druhého, buď může, a tak je jásot při protivenstvích; nebo nemůže, a tak jest trápení v úspěších. Konec pak jest v samé nenávisti, poněvadž jako dobro těšící působí lásku, tak smutek působí nenávist, jak bylo shora řečeno. Avšak trápení v úspěších bližního jest jedním způsobem sama závist, pokud má totiž někdo smutek z úspěchů někoho, pokud jsou nějakou slávou. Jiným však způsobem jest dcerou závisti, pokud přichází úspěch bližního proti úsilí závidícího, který se pokouší zabrániti. Jásot pak v protivenstvích není přímo totéž, co závist, ale následuje z ní, neboť ze smutku z dobra bližního, což je závist, následuje jásot z jeho zla.

XXXVII. O nesvornosti.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest uvažovati o hříších, které jsou protilehlé pokoji. A nejprve o nesvornosti, která jest v srdci; za druhé o sváru, který je v ústech; za třetí o těch, která patří ke skutku, totiž o rozkolu, vádě a válce.

O prvním jsou dvě otázky:

1. Zda nesvornost je hřích.

2. Zda je dcera marné slávy.

XXXVII.1. Zda nesvornost je hříchem.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nesvornost není hříchem. Neboť nesvornost s někým jest odstoupení od vůle druhého. Ale zdá se, že to není hřích, poněvadž vůle druhého není měřítkem vůle naší, ale jedině vůle Boží. Tedy nesvornost není hříchem.

Mimo to kdokoliv navádí někoho ke hříchu, sám hřeší. Ale vnésti mezi některé nesvornost nezdá se býti hřích, neboť Skut. 23 se praví, že "Pavel věda, že jedna část jsou Saduceové a druhá Fariseové, zvolal ve shromáždění: Mužové, bratři, já jsem Farisejem, syn Fariseů; jsem souzen z naděje a ze vzkříšení z mrtvých. A když to řekl, nastala roztržka mezi Farizeji a Saduceji." Tedy nesvornost není hřichem.

Mimo to hřích, hlavně těžký, nenachází se v mužích svatých. Ale ve svatých mužích se nachází nesvornost; praví se totiž, Skut. 15: "Nastal nesouhlas mezi Pavlem a Barnabášem, takže od sebe odešli." Tedy nesvornost není hřích, a zvláště smrtelný.

Avšak proti jest, že Gal. 5 roztržky, to jest nesvornosti se kladou mezi skutky těla, o nichž se přidává: "Kteří činí taková, nedosáhnou království Božího." Avšak nic nevylučuje z království Božího než smrtelný hřích. Tedy nesvornost je smrtelný hřích.

II-II q. 36 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod numerus filiarum invidiae sic potest sumi. Quia in conatu invidiae est aliquid tanquam principium, et aliquid tanquam medium, et aliquid tanquam terminus. Principium quidem est ut aliquis diminuat gloriam alterius vel in occulto, et sic est susurratio; vel manifeste, et sic est detractio. Medium autem est quia aliquis intendens diminuere gloriam alterius aut potest, et sic est exultatio in adversis; aut non potest, et sic est afflictio in prosperis. Terminus autem est in ipso odio, quia sicut bonum delectans causat amorem, ita tristitia causat odium, ut supra dictum est. Afflictio autem in prosperis proximi uno modo est ipsa invidia, inquantum scilicet aliquis tristatur de prosperis alicuius secundum quod habent quandam gloriam. Alio vero modo est filia invidiae, secundum quod prospera proximi eveniunt contra conatum invidentis, qui nititur impedire. Exultatio autem in adversis non est directe idem quod invidia, sed ex ea sequitur, nam ex tristitia de bono proximi, quae est invidia, sequitur exultatio de malo eiusdem.

37. De discordiaquae opponitur effectui caritatis qui est pax.

Prooemium

II-II q. 37 pr.

Deinde considerandum est de peccatis quae opponuntur paci. Et primo, de discordia, quae est in corde; secundo, de contentione, quae est in ore; tertio, de his quae pertinent ad opus, scilicet, de schismate, rixa et bello. Circa primum quaeruntur duo, primo, utrum discordia sit peccatum. Secundo, utrum sit filia inanis gloriae.

1. Utrum discordia sit peccatum.

II-II q. 37 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod discordia non sit peccatum. Discordare enim ab aliquo est recedere ab alterius voluntate. Sed hoc non videtur esse peccatum, quia voluntas proximi non est regula voluntatis nostrae, sed sola voluntas divina. Ergo discordia non est peccatum.

II-II q. 37 a. 1 arg. 2

Praeterea, quicumque inducit aliquem ad peccandum, et ipse peccat. Sed inducere inter aliquos discordiam non videtur esse peccatum, dicitur enim Act. XXIII, quod *sciens Paulus quia una pars esset Sadducaeorum et altera Pharisaeorum, exclamavit in Concilio, viri fratres, ego Pharisaeus sum, filius Pharisaeorum, de spe et resurrectione mortuorum ego iudicor. Et cum haec dixisset, facta est dissensio inter Pharisaeos et Sadducaeos*. Ergo discordia non est peccatum.

II-II q. 37 a. 1 arg. 3

Praeterea, peccatum, praecipue mortale, in sanctis viris non invenitur. Sed in sanctis viris invenitur discordia, dicitur enim Act. XV, *facta est dissensio inter Paulum et Barnabam, ita ut discederent ab invicem*. Ergo discordia non est peccatum, et maxime mortale.

II-II q. 37 a. 1 s. c.

Sed contra est quod ad Gal. V dissensiones, idest discordiae, ponuntur inter opera carnis, de quibus subditur, *qui talia agunt, regnum Dei non consequuntur*. Nihil autem excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Ergo discordia

Odpovídám: Musí se říci, že nesvornost je protilehlá svornosti. Avšak příčinou svornosti, jak bylo řečeno, je láska, pokud totiž spojuje srdce mnohých na něčem jednom, což je sice hlavně dobro božské, druhotně však dobro bližního. Tudíž nesvornost tím způsobem je hřích, pokud je protivou takové svornosti. Ale třeba věděti, že taková svornost se ničí nesvorností dvojmo a to jedním způsobem o sobě, jiným pak způsobem případkově. Avšak, říká se, že v lidských úkonech a hnutích jest o sobě to, co je podle úmyslu. Proto je někdo nesvorný o sobě s bližním, když vědomě a z úmyslu nesouhlasí s dobrem božským a dobrem bližního, s nímž musí souhlasiti. A to je smrtelný hřích svým rodem. pro protivnost lásce, třebaže první hnutí této nesvornosti pro nedokonalost úkonu jsou všední hříchy. Avšak případkovým se něco jeví v lidských úkonech z toho, že je něco mimo úmysl. Proto když úmysl některých jest na nějaké dobro, jež patří ke cti Boží nebo užitku bližního, ale jeden myslí, že toto je dobro, jiný má však protivné mínění, tu nesvornost je případková proti dobru božskému nebo bližního. A taková nesvornost není hříchem, ani neodporuje lásce; leč je taková nesvornost s omylem v těch, která jsou nutná ke spáse, nebo se užívá nepatřičné umíněnosti; ježto již shora bylo řečeno, že svornost, která je účinkem lásky, jest spojení vůlí, ne spojení mínění. Z čehož je patrné, že nesvornost je někdy z hříchu toliko jednoho, třebas když jeden chce dobro, jemuž druhý vědomě odpírá; někdy však je s hříchem obou, třebas když oba odporují dobru druhého a oba milují vlastní dobro.

K prvnímu se tedy musí říci, že vůle jednoho člověka, o sobě vzata, není měřítkem vůle jiného. Avšak pokud vůle bližního tkví ve vůli Boží, stává se v důsledku měřítkem, měřeným podle prvního měřítka. A proto nesvornost s takovou vůlí je hřichem, poněvadž je z toho nesvornost s božským měřítkem.

K druhému se musí říci, že jako vůle člověka, lnoucí k Bohu, je nějaké správné měřítko, a nesvornost s ním je hřichem, tak také vůle člověka, která se protivi Bohu, jest nějaké zvrácené měřítko, a nesvornost s ním je dobro. Tedy působiti nesvornost, kterou se odstraňuje dobrá svornost, kterou činí láska, je těžký hřích. Proto se praví Přísl. 6: "Šestero je, co nenávidí Pán, a sedmé odmítá jeho duše", a tím sedmým udává "toho, který rozsévá mezi bratry nesvornosti". Ale způsobiti nesvornost, jíž se odstraňuje špatná svornost, totiž ve zlé vůli, jest chvalné. A tím způsobem bylo chvalné, že Pavel vložil nesouhlas mezi ty, kteří byli svorní ve zlém; neboť i Pán o sobě praví, Mat. 10: "Nepřišel jsem seslati pokoj, ale meč"

K třetímu se musí říci, že nesvornost, která byla mezi Pavlem a Barnabášem, byla případková, a ne o sobě.; neboť oba zamýšleli dobro, ale jednomu se zdálo být dobrem toto, druhému zase ono. A to patřilo k lidské nedostatečnosti, neboť taková rozepře nebyla o těch, která jsou nutná k spáse. Ačkoliv i to bylo zařízeno božskou prozřetelností pro užitek, odtud plynoucí.

est peccatum mortale.

II-II q. 37 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod discordia concordiae opponitur. Concordia autem, ut supra dictum est, ex caritate causatur, inquantum scilicet caritas multorum corda coniungit in aliquid unum, quod est principaliter quidem bonum divinum, secundario autem bonum proximi. Discordia igitur ea ratione est peccatum, inquantum huiusmodi concordiae contrariatur. Sed sciendum quod haec concordia per discordiam tollitur dupliciter, uno quidem modo, per se; alio vero modo, per accidens. Per se quidem in humanis actibus et motibus dicitur esse id quod est secundum intentionem. Unde per se discordat aliquis a proximo quando scienter et ex intentione dissentit a bono divino et a proximi bono, in quo debet consentire. Et hoc est peccatum mortale ex suo genere, propter contrarietatem ad caritatem, licet primi motus huius discordiae, propter imperfectionem actus, sint peccata venialia. Per accidens autem in humanis actibus consideratur ex hoc quod aliquid est praeter intentionem. Unde cum intentio aliquorum est ad aliquod bonum quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem proximi, sed unus aestimat hoc esse bonum, alius autem habet contrariam opinionem, discordia tunc est per accidens contra bonum divinum vel proximi. Et talis discordia non est peccatum, nec repugnat caritati, nisi huiusmodi discordia sit vel cum errore circa ea quae sunt de necessitate salutis, vel pertinacia indebite adhibeatur, cum etiam supra dictum est quod concordia quae est caritatis effectus est unio voluntatum, non unio opinionum. Ex quo patet quod discordia quandoque est ex peccato unius tantum, puta cum unus vult bonum, cui alius scienter resistit, quandoque autem est cum peccato utriusque, puta cum uterque dissentit a bono alterius, et uterque diligit bonum proprium.

II-II q. 37 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod voluntas unius hominis secundum se considerata non est regula voluntatis alterius. Sed inquantum voluntas proximi inhaeret voluntati Dei, fit per consequens regula regulata secundum primam regulam. Et ideo discordare a tali voluntate est peccatum, quia per hoc discordatur a regula divina.

II-II q. 37 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut voluntas hominis adhaerens Deo est quaedam regula recta, a qua peccatum est discordare; ita etiam voluntas hominis Deo contraria est quaedam perversa regula, a qua bonum est discordare. Facere ergo discordiam per quam tollitur bona concordia quam caritas facit, est grave peccatum, unde dicitur Prov. VI, *sex sunt quae odit dominus, et septimum detestatur anima eius*, et hoc septimum ponit eum qui seminat inter fratres discordias. Sed causare discordiam per quam tollitur mala concordia, scilicet in mala voluntate, est laudabile. Et hoc modo laudabile fuit quod Paulus dissensionem posuit inter eos qui erant concordes in malo, nam et dominus de se dicit, Matth. X, *non veni pacem mittere, sed gladium*.

II-II q. 37 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod discordia quae fuit inter Paulum et Barnabam fuit per accidens et non per se, uterque enim intendebat bonum, sed uni videbatur hoc esse bonum, alii aliud. Quod ad defectum humanum pertinebat, non enim erat talis controversia in his quae sunt de necessitate salutis. Quamvis hoc ipsum fuerit ex divina providentia ordinatum, propter utilitatem inde consequentem.

XXXVII.2. Zda nesvornost je dcerou marné slávy.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nesvornost není dcerou marné slávy. Neboť hněv je jiná neřest než marná sláva. Ale nesvornost se zdá býti dcerou hněvu podle onoho Přísl. 15: "Muž hněvivý vyvolává vády." Tedy není dcerou marné slávy.

Mimo to Augustin praví, K Jan., vykládaje ono, co jest Jan. 7: Nebyl ještě Duch dán: "Nepřízeň odděluje, láska spojuje." Ale nesvornost není nic jiného než jakési oddělení vůlí. Tedy závist pochází spíše z nepřízně, to jest závisti, než z marné slávy.

Mimo to, z čeho vznikají mnohá zla, zdá se býti hlavní neřest. Ale nesvornost je taková; poněvadž k onomu Mat. 12: "Každé království proti sobě rozdělené bude zpustošeno," praví Jeronym: "Jako svornosti malé věci vzrůstají, tak nesvorností největší se rozpadají." Tedy sama závist se musí pokládati za hlavní neřest spíše než za dceru marné slávy.

Avšak proti jest autorita Řehoře v XXXI. Moral.

Odpovídám: Musí se říci, že nesvornost obnáší jakési rozejití vůlí, pokud totiž vůle jednoho stojí na jednom, a vůle druhého na druhém. Že však něčí vůle stojí na svém, pochází odtud, že někdo těm, která jsou jeho, dává přednost před těmi, která jsou jiných. A když se to děje nezřízeně, patří k pýše a marné slávě. A proto nesvornost, jíž každý sleduje, co jest jeho, a odstupuje od toho, co je druhého, pokládá se za dceru marné slávy.

K prvnímu se tedy musí říci, že váda není totéž co nesvornost. Neboť váda pozůstává ve vnějším skutku, proto vhodně jest její příčinou hněv, který hýbá duši, aby škodila bližnímu. Ale nesvornost pozůstává v rozdvojení hnutí vůle, kterou působí pýcha nebo marná sláva z důvodu již řečeného.

K druhému se musí říci, že v nesvornosti se béře něco jakožto konec od něhož, to jest odstup od vůle druhého; a v tom jest její příčinou závist. Avšak jako konec k němuž, přístup k tomu, co je mu vlastní; a v tom jest její příčinou marná sláva. A poněvadž v každém pohybu konec k němuž je více než konec od něhož (neboť cíl je více než počátek), nesvornost se pokládá spíše za dceru marné slávy než závisti, třebaže může vzniknouti z obojí, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že svorností proto rostou malé věci a nesvorností se největší rozpadají, poněvadž čím ctnost je sjednocenější, tím je větší a rozdvojením se zmenšuje, jak se praví v knize O příčinách. Z toho je patrné, že to patří k vlastnímu účinku nesvornosti, která je rozdvojení vůlí, avšak nepatří ke vznikání neřestí odlišných od nesvornosti, čímž by měla ráz hlavní neřesti.

2. Utrum sit filia inanis gloriae.

II-II q. 37 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod discordia non sit filia inanis gloriae. Ira enim est aliud vitium ab inani gloria. Sed discordia videtur esse filia irae, secundum illud Prov. XV, *vir iracundus provocat rixas*. Ergo non est filia inanis gloriae.

II-II q. 37 a. 2 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, super Ioan., exponens illud quod habetur Ioan. VII, *nondum erat spiritus datus, livor separat, caritas iungit*. Sed discordia nihil est aliud quam quaedam separatio voluntatum. Ergo discordia procedit ex livore, idest invidia, magis quam ex inani gloria.

II-II q. 37 a. 2 arg. 3

Praeterea, illud ex quo multa mala oriuntur videtur esse vitium capitale. Sed discordia est huiusmodi, quia super illud Matth. XII, *omne regnum contra se divisum desolabitur*, dicit Hieronymus, *quo modo concordia parvae res crescunt, sic discordia maximae dilabuntur*. Ergo ipsa discordia debet poni vitium capitale, magis quam filia inanis gloriae.

II-II q. 37 a. 2 s. c.

Sed contra est auctoritas Gregorii, XXXI Moral.

II-II q. 37 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod discordia importat quandam disgregationem voluntatum, inquantum scilicet voluntas unius stat in uno, et voluntas alterius stat in altero. Quod autem voluntas alicuius in proprio sistat, provenit ex hoc quod aliquis ea quae sunt sua praefert his quae sunt aliorum. Quod cum inordinate fit, pertinet ad superbiam et inanem gloriam. Et ideo discordia, per quam unusquisque sequitur quod suum est et recedit ab eo quod est alterius, ponitur filia inanis gloriae.

II-II q. 37 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod rixa non est idem quod discordia. Nam rixa consistit in exteriori opere, unde convenienter causatur ab ira, quae movet animum ad nocendum proximo. Sed discordia consistit in disiunctione motuum voluntatis, quam facit superbia vel inanis gloria, ratione iam dicta.

II-II q. 37 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod in discordia consideratur quidem ut terminus a quo recessus a voluntate alterius, et quantum ad hoc causatur ex invidia. Ut terminus autem ad quem, accessus ad id quod est sibi proprium, et quantum ad hoc causatur ex inani gloria. Et quia in quolibet motu terminus ad quem est potior termino a quo (finis enim est potior principio), potius ponitur discordia filia inanis gloriae quam invidiae, licet ex utraque oriri possit secundum diversas rationes, ut dictum est.

II-II q. 37 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ideo concordia magnae res crescunt et per discordiam dilabuntur, quia virtus quanto est magis unita, tanto est fortior, et per separationem diminuitur; ut dicitur in libro de causis. Unde patet quod hoc pertinet ad proprium effectum discordiae, quae est divisio voluntatum, non autem pertinet ad originem diversorum vitiorum a discordia, per quod habeat rationem vitii capitalis.

XXXVIII. O sváru.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest uvažovati o sváru.

A o tom jsou dvě otázky.

1. Zda svár je smrtelný hřích.

2. Zda je dítkem marné slávy.

XXXVIII.1. Zda svár je smrtelný hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že svár není smrtelný hřích. Neboť smrtelný hřích se nenachází v dokonalých mužích. Svár se však v nich nachází, podle onoho Luk. 22: "Nastal svár mezi učedníky Ježíšovými, kdo z nich je větší." Tedy svár není smrtelný hřích.

Mimo to, nikomu dobře spořádanému se nemá líbiti smrtelný hřích na bližním. Ale Apoštol praví, Filip. 1: "Někteří pro svár hlásají Krista," a potom přidává: "A v tom se raduji, ba, budu se radovati." Tedy svár není smrtelný hřích.

Mimo to se stává, že někteří se sváří buď při soudu nebo při rozpravě, ne z nějakého ducha zloby, ale spíše zamýšlejíce dobro, jako ti, kteří se sváří v rozpravách proti kacířům. Proto k onomu, I. Král. 14: Přihodilo se kteréhosi dne atd. praví Glossa: "Katolíci nevzbuzují sváry s bludaři, leč napřed vyzváni k zápasu." Tedy svár není smrtelný hřích.

Mimo to se zdá, že Job se svářil s Bohem, podle onoho Job. 39: "Zdali ten, jenž se sváří s Bohem, tak snadno ustane?" A přece Job nezhřešil smrtelně, poněvadž Pán o něm praví: "Nemluvili jste přede mnou správně, jako služebník můj Job," jak máme Job. posled. Tedy svár není vždy smrtelný hřích.

Avšak proti jest, že jest proti přikázání Apoštolovu, jenž praví, II. Tim. 2: "Neměj sváru slovy." A Gal. 5, se svár počítá mezi skutky těla, "a kdo je konají, nemají království Boží", jak se praví tamtéž. Ale vše, co vylučuje z království Božího, a co je proti přikázání, jest smrtelný hřích. Tedy svár je smrtelný hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že svářiti se jest odpírati někomu. Proto jako nesvornost obnáší nějakou protivu ve vůli, tak i svár obnáší nějakou protivu v mluvení. A proto také něčí řeč, když užívá protiv, nazývá se "svár", což udává Tullius za řečnické zabarvení, když praví: "Svár jest, když se řeč dělá z protivných věcí; tím způsobem: Má přikyvování příjemné počátky, totéž přináší nejtrpčí výsledky." Avšak protivu v řeči lze pozorovati dvojmo. Jedním způsobem co do úmyslu svárlivého, jiným způsobem co do způsobu. Při úmyslu se má totiž uvážiti, zdali někdo se protiví pravdě, což je hanlivé; nebo nepravdě, což je chvalné. Při způsobu pak se má uvážiti, zda takový způsob protivení hodí se osobám a záležitostem, poněvadž to je chvályhodné (pročež

38. De contentione quae opponitur paci quantum ad os.

Prooemium

II-II q. 38 pr.

Deinde considerandum est de contentione. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum contentio sit peccatum mortale. Secundo, utrum sit filia inanis gloriae.

1. Utrum contentio sit peccatum mortale.

II-II q. 38 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod contentio non sit peccatum mortale. Peccatum enim mortale in viris spiritualibus non invenitur. In quibus tamen invenitur contentio, secundum illud Luc. XXII, *facta est contentio inter discipulos Iesu, quis eorum esset maior*. Ergo contentio non est peccatum mortale.

II-II q. 38 a. 1 arg. 2

Praeterea, nulli bene disposito debet placere peccatum mortale in proximo. Sed dicit apostolus, ad Philipp. I, *quidam ex contentione Christum annuntiant*; et postea subdit, *et in hoc gaudeo, sed et gaudebo*. Ergo contentio non est peccatum mortale.

II-II q. 38 a. 1 arg. 3

Praeterea, contingit quod aliqui vel in iudicio vel in disputatione contendunt non aliquo animo malignandi, sed potius intendentes ad bonum, sicut illi qui contra haereticos disputando contendunt. Unde super illud, I Reg. XIV, *accidit quadam die* etc., dicit Glossa, *Catholici contra haereticos contentiones commovent, ubi prius ad certamen convocantur*. Ergo contentio non est peccatum mortale.

II-II q. 38 a. 1 arg. 4

Praeterea, Iob videtur cum Deo contendisse, secundum illud Iob XXXIX, *numquid qui contendit cum Deo tam facile conquiescit?* Et tamen Iob non peccavit mortaliter, quia dominus de eo dicit, *non estis locuti recte coram me, sicut servus meus Iob*, ut habetur Iob ult. Ergo contentio non semper est peccatum mortale.

II-II q. 38 a. 1 s. c.

Sed contra est quod contrariatur praecepto apostoli, qui dicit II ad Tim. II, *noli verbis contendere*. Et Gal. V contentio numeratur inter opera carnis, *quae qui agunt, regnum Dei non possident*, ut ibidem dicitur. Sed omne quod excludit a regno Dei, et quod contrariatur praecepto, est peccatum mortale. Ergo contentio est peccatum mortale.

II-II q. 38 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod contendere est contra aliquem tendere. Unde sicut discordia contrarietatem quandam importat in voluntate, ita contentio contrarietatem quandam importat in locutione. Et propter hoc etiam cum oratio alicuius per contraria se diffundit, vocatur contentio, quae ponitur unus color rhetoricus a Tullio, qui dicit, *contentio est cum ex contrariis rebus oratio efficitur, hoc pacto, habet assentatio iucunda principia, eadem exitus amarissimos affert*. Contrarietas autem locutionis potest attendi dupliciter, uno modo, quantum ad intentionem contendentis; alio modo, quantum ad modum. In intentione quidem considerandum est utrum aliquis contrarietur

Tullius praví, v III. Rhetoric., že "svár je ostrá řeč, přizpůsobená k potvrzení a vyvrácení"), nebo odporuje vhodnosti osob a záležitostí, a tak je svár hanlivý. Jestliže se tedy béře svár, jak obnáší napadání pravdy a nezřízený způsob, tak jest smrtelný hřích. A tím způsobem vyměřuje svár Ambrož, řka: "Svár je napadání pravdy s drzým křikem." Jestliže však se svárem nazývá napadání nepravdy s náležitým způsobem rázností, tak je svár chvalný. Jestliže pak se svár béře pokud obnáší napadání nepravdy nezřízeným způsobem, tak může býti lehkým hříchem, leč by byla taková nezřízenost ve sváření, že by z toho vzniklo pohoršení jiných. Pročež i Apoštol, když řekl, II. Tim. 2, "Neměj sváru slovy", dodává: "Neboť není k ničemu užitečný, leda k podvrácení poslouchajících."

K prvnímu se tedy musí říci, že u učedníků Páně nebylo sváru s úmyslem napadati pravdu, poněvadž každý hájil, co se mu zdálo pravdivým. Byla však v jejich sváru nezřízenost, poněvadž se přeli o tom, o čem se neměli svářiti, totiž o prvenství cti. Nebyliť dosud duchovní, jak praví Glossa tamtéž. Pročež i Pán je potom zarazil.

K druhému se musí říci, že ti, kteří hlásali Pána pro svár, zasluhovali pokárání, poněvadž, ačkoliv nenapadali pravdu víry, ale ji hlásali, přece napadali pravdu v tom, že se domnívali, že "působí tíseň" Apoštolu, hlásajícímu pravdu víry. Proto Apoštol se neradoval z jejich sváru, ale z užitku, který odtud pocházel totiž, že "Kristus by l hlásán", poněvadž také ze zlých příležitostně následují dobra.

K třetímu se musí říci, že podle úplného pojmu sváru, pokud je smrtelný hřích, ten se na soudě sváří, kdo napadá pravdu spravedlnosti, a v rozpravě se sváří, kdo zamýšlí napadati pravdu nauky. A podle toho se katolíci nesváří s bludaři, ale spíše naopak. Béře-li se však svár při soudu nebo rozpravě nedokonale, totiž pokud obnáší nějakou ostrost řeči, tak není vždy smrtelný hřích.

Ke čtvrtému se musí říci, že svár se tam béře obecně za rozpravu. Neboť Job pravil, hl. 13: "Budu mluviti ke Všemohoucímu a toužím s ním rozprávěti." Nezamýšlel však ani pravdu napadati, ale vyhledávati, ani užiti v tomto hledání nějaké nezřízenosti ducha nebo hlasu.

XXXVIII.2. Zda svár je dítkem marné slávy.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že svár není dítkem marné slávy. Neboť svár je příbuzný se žárlivostí; proto se praví I. Kor. 3: "Poněvadž je mezi vámi žárlivost a svár, zdali nejste tělesní a podle člověka chodíte." Žárlivost však veritati, quod est vituperabile, vel falsitati, quod est laudabile. In modo autem considerandum est utrum talis modus contrariandi conveniat et personis et negotiis, quia hoc est laudabile (unde et Tullius dicit, in III Rhet., *quod contentio est oratio acris ad confirmandum et confutandum accommodata*), vel excedat convenientiam personarum et negotiorum, et sic contentio est vituperabilis. Si ergo accipiatur contentio secundum quod importat impugnationem veritatis et inordinatum modum, sic est peccatum mortale. Et hoc modo definit Ambrosius contentionem, dicens, *contentio est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris*. Si autem contentio dicatur impugnatio falsitatis cum debito modo acrimoniae, sic contentio est laudabilis. Si autem accipiatur contentio secundum quod importat impugnationem falsitatis cum inordinato modo, sic potest esse peccatum veniale, nisi forte tanta inordinatio fiat in contendendo quod ex hoc generetur scandalum aliorum. Unde et apostolus, cum dixisset, II ad Tim. II, *noli verbis contendere*, subdit, *ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium*.

II-II q. 38 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in discipulis Christi non erat contentio cum intentione impugnandi veritatem, quia unusquisque defendebat quod sibi verum videbatur. Erat tamen in eorum contentione inordinatio, quia contendebant de quo non erat contendendum, scilicet de primatu honoris; nondum enim erant spirituales, sicut Glossa ibidem dicit. Unde et dominus eos consequenter compescuit.

II-II q. 38 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod illi qui ex contentione Christum praedicabant reprehensibiles erant, quia quamvis non impugnarent veritatem fidei, sed eam praedicarent, impugnabant tamen veritatem quantum ad hoc quod putabant se suscitare pressuram apostolo veritatem fidei praedicanti. Unde apostolus non gaudebat de eorum contentione, sed de fructu qui ex hoc proveniebat, scilicet quod Christus annuntiabatur, quia ex malis etiam occasionaliter subsequuntur bona.

II-II q. 38 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod secundum completam rationem contentionis prout est peccatum mortale, ille in iudicio contendit qui impugnat veritatem iustitiae, et in disputatione contendit qui intendit impugnare veritatem doctrinae. Et secundum hoc Catholici non contendunt contra haereticos, sed potius e converso. Si autem accipiatur contentio in iudicio vel disputatione secundum imperfectam rationem, scilicet secundum quod importat quandam acrimoniam locutionis, sic non semper est peccatum mortale.

II-II q. 38 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod contentio ibi sumitur communiter pro disputatione. Dixerat enim Iob, XIII cap., *ad omnipotentem loquar, et disputare cum Deo cupio*, non tamen intendens neque veritatem impugnare, sed exquirere; neque circa hanc inquisitionem aliqua inordinatione vel animi vel vocis uti.

2. Utrum sit filia inanis gloriae.

II-II q. 38 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod contentio non sit filia inanis gloriae. Contentio enim affinitatem habet ad zelum, unde dicitur I ad Cor. III, *cum sit inter vos zelus et*

patří k závisti. Tedy svár vzniká spíše ze závisti.

Mimo to svár je s jakýmsi křikem. Avšak křik vzniká z hněvu, jak je patrné z Řehoře, v XXXI. Moral. Tedy také svár vzniká z hněvu.

Mimo to se zdá, že mezi jiným jest vědění látkou pýchy a marné slávy, podle onoho I. Kor. 8: "Věda nadýmá." Ale svár pochází často z nedostatku vědění, jímž se poznává pravda, ne napadá. Tedy svár není dítkem marné slávy.

Avšak proti jest autorita Řehořova v XXXI. Moral.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, nesvornost je dcerou marné slávy, poněvadž oba nesvorní stojí na svém mínění a jeden druhému nepovoluje. Avšak vlastní je pýše a marné slávě hledati vlastní vynikutí. Jako pak někteří jsou nesvorní z toho, že srdcem stojí na svém, tak jsou někteří svárliví z toho, že každý hájí slovem to, co se jemu zdá. A proto z téhož důvodu se pokládá svár za ditko marné slávy , jakož i nesvornost.

K prvnímu se tedy musí říci, že svár, jakož i nesvornost, má příbuznost se závistí co do odstupu od toho, s nímž je někdo nesvorný, nebo s nímž se sváří. Avšak v tom, na čem stojí ten, jenž se sváří, shoduje se s pýchou a marnou slávou, pokud se totiž stojí na svém mínění, jak bylo řečeno shora.

K druhému se musí říci, že křik se přibírá do sváru, o němž mluvíme, za účelem napadání pravdy. Proto není hlavní ve sváru. Pročež není třeba, aby svár plynul z téhož, z čehož plyne křik.

K třetímu se musí říci, že pýcha a marná sláva berou příležitost hlavně z dober, třeba sobě protivných, třebas když se někdo pyšní pokorou. A takové vyplývání není o sobě, ale případkové; a podle tohoto způsobu nic nepřekáží vzniku protivného z protivného. A proto nic nepřekáží, aby ta, která vznikají o sobě nebo přímo z pýchy a marné slávy, vznikala z protivných těm, z nichž příležitostně vzniká pýcha.

XXXIX. O rozkolu.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o neřestech protilehlých pokoji, patřících ke skutku; což jest rozkol, váda, vzbouření a válka.

Nejprve tedy o rozkolu jsou čtyři otázky:

1. Zda rozkol je zvláštní hřích.

2. Zda je těžší než nevěra.

contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis? Zelus autem ad invidiam pertinet. Ergo contentio magis ex invidia oritur.

II-II q. 38 a. 2 arg. 2

Praeterea, contentio cum clamore quodam est. Sed clamor ex ira oritur; ut patet per Gregorium, XXXI Moral. Ergo etiam contentio oritur ex ira.

II-II q. 38 a. 2 arg. 3

Praeterea, inter alia scientia praecipue videtur esse materia superbiae et inanis gloriae, secundum illud I ad Cor. VIII, *scientia inflat*. Sed contentio provenit plerumque ex defectu scientiae, per quam veritas cognoscitur, non impugnatur. Ergo contentio non est filia inanis gloriae.

II-II q. 38 a. 2 s. c.

Sed contra est auctoritas Gregorii, XXXI Moral.

II-II q. 38 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, discordia est filia inanis gloriae, eo quod discordantium uterque in suo proprio stat, et unus alteri non acquiescit; proprium autem superbiae est et inanis gloriae propriam excellentiam quaerere. Sicut autem discordantes aliqui sunt ex hoc quod stant corde in propriis, ita contendentes sunt aliqui ex hoc quod unusquisque verbo id quod sibi videtur defendit. Et ideo eadem ratione ponitur contentio filia inanis gloriae sicut et discordia.

II-II q. 38 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod contentio, sicut et discordia, habet affinitatem cum invidia quantum ad recessum eius a quo aliquis discordat vel cum quo contendit. Sed quantum ad id in quo sistit ille qui contendit, habet convenientiam cum superbia et inani gloria, inquantum scilicet in proprio sensu statur, ut supra dictum est.

II-II q. 38 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod clamor assumitur in contentione de qua loquimur ad finem impugnandae veritatis. Unde non est principale in contentione. Et ideo non oportet quod contentio ex eodem derivetur ex quo derivatur clamor.

II-II q. 38 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod superbia et inanis gloria occasionem sumunt praecipue a bonis, etiam sibi contrariis, puta cum de humilitate aliquis superbit, est enim huiusmodi derivatio non per se, sed per accidens, secundum quem modum nihil prohibet contrarium a contrario oriri. Et ideo nihil prohibet ea quae ex superbia vel inani gloria per se et directe oriuntur causari ex contrariis eorum ex quibus occasionaliter superbia oritur.

39. De schismate quod opponitur paci quantum ad opus.

Prooemium

II-II q. 39 pr.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis paci pertinentibus ad opus; quae sunt schisma, rixa, seditio et bellum. Primo ergo circa schisma quaeruntur quatuor. Primo, utrum schisma sit speciale peccatum. Secundo, utrum sit gravius infidelitate. Tertio, de potestate schismaticorum. Quarto, de poena eorum.

3. O moci rozkolných.

4. O jejich trestu.

XXXIX.1. Zda rozkol je zvláštní hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že rozkol není zvláštní hřích. Neboť "schisma", jak praví papež Pelagius, "znamená roztržení". Ale každý hřích působí jakési roztržení podle onoho Is. 59: "Vaše hříchy rozdělili mezi vámi a vaším Bohem." Tedy schisma není zvláštní hřích.

Mimo to rozkolnými se zdají býti ti, kteří neposlouchají Církve. Ale každým hříchem je člověk neposlušný přikázání Církve, poněvadž hřích podle Ambrože je "neposlušnost nebeských přikázání". Tedy každý hřích je rozkol.

Mimo to blud také odděluje člověka od jednoty víry. Jestliže tedy jméno schisma obnáší rozdělení, zdá se, že se neliší od hříchu nevěry jakožto zvláštní hřích.

Avšak proti jest, že Augustin, Proti Faustovi, rozlišuje mezi rozkolem a kacířstvím, řka, že "rozkol jest potěšení v pouhém odloučení od sboru, ač se smýšlí stejně a týmž obřadem slouží jako ostatní"; avšak kacířství smýšlí jinak, než jak věří katolická Církev. Tedy rozkol není všeobecný hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak Isidor praví, v knize Etymol., jméno rozkol "je řečeno od rozeklání duchů". Avšak rozeklání je proti jednotě. Proto hřích rozkolu sluje, co přímo a o sobě je protilehlé jednotě. Neboť jako v přírodních věcech to, co je případkově, nezakládá druh, tak také ani ve věcech mravních. V nich to, co je zamýšleno, je o sobě, co však následuje mimo úmysl, je případkově. Pročež hřích rozkolu je vlastně zvláštní hřích z toho, že se zamýšlí odlučiti od jednoty, kterou činí láska. A tato spojuje duchovním svazkem obliby nejenom jednu osobu s druhou, ale také celou Církev v jednotě ducha. Pročež rozkolnými vlastně slují ti, kteří dobrovolně a úmyslně se oddělují od jednoty Církve, což je hlavní jednota; neboť zvláštní jednota několika vespolek je zařízena k jednotě Církve, jako složení jednotlivých údů v přirozeném těle je zařízeno k jednotě celého těla. Avšak jednota Církve se vidí ve dvojím, totiž ve vzájemném svazku čili společenství údů Církve, a opět v zařízení všech údů Církve k jedné hlavě, podle onoho Kol. 2: "Nadutý smyslem těla svého, a nedrže se hlavy, ze které celé tělo skrze klouby a svazy připravené a sestavené roste Božím vzrůstem." Touto pak hlavou je sám Kristus, jehož zastupuje v Církvi Nejvyšší Velekněz. A proto rozkolnými se nazývají ti, kteří odmítají poddanost Nejvyššímu Velekněží, a kteří zavrhují společenství s údy Církve jemu poddanými.

K prvnímu se tedy musí říci, že oddělení člověka od Boha skrze hřích není zamýšleno hřešícím, ale přihází se mimo jeho úmysl z nezřízeného jeho obrácení k proměnnému dobru. A proto není rozkolem, řečeno o sobě

1. Utrum schisma sit speciale peccatum.

II-II q. 39 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod schisma non sit peccatum speciale. Schisma enim, ut Pelagius Papa dicit, scissuram sonat. Sed omne peccatum scissuram quandam facit, secundum illud Isaiae LIX, *peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum*. Ergo schisma non est speciale peccatum.

II-II q. 39 a. 1 arg. 2

Praeterea, illi videntur esse schismatici qui Ecclesiae non obediunt. Sed per omne peccatum fit homo inobediens praeceptis Ecclesiae, quia peccatum, secundum Ambrosium, est caelestium inobedientia mandatorum. Ergo omne peccatum est schisma.

II-II q. 39 a. 1 arg. 3

Praeterea, haeresis etiam dividit hominem ab unitate fidei. Si ergo schismatis nomen divisionem importat, videtur quod non differat a peccato infidelitatis quasi speciale peccatum.

II-II q. 39 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, contra Faustum, distinguit inter schisma et haeresim, dicens quod *schisma est eadem opinantem atque eodem ritu colentem quo ceteri, solo congregationis delectari dissidio, haeresis vero diversa opinatur ab his quae Catholica credit Ecclesia*. Ergo schisma non est generale peccatum.

II-II q. 39 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., nomen schismatis a scissura animorum vocatum est. Scissio autem unitati opponitur. Unde peccatum schismatis dicitur quod directe et per se opponitur unitati, sicut enim in rebus naturalibus id quod est per accidens non constituit speciem, ita etiam nec in rebus moralibus. In quibus id quod est intentum est per se, quod autem sequitur praeter intentionem est quasi per accidens. Et ideo peccatum schismatis proprie est speciale peccatum ex eo quod intendit se ab unitate separare quam caritas facit. Quae non solum alteram personam alteri unit spirituali dilectionis vinculo, sed etiam totam Ecclesiam in unitate spiritus. Et ideo proprie schismatici dicuntur qui propria sponte et intentione se ab unitate Ecclesiae separant, quae est unitas principalis, nam unitas particularis aliquorum ad invicem ordinatur ad unitatem Ecclesiae, sicut compositio singulorum membrorum in corpore naturali ordinatur ad totius corporis unitatem. Ecclesiae autem unitas in duobus attenditur, scilicet in connexione membrorum Ecclesiae ad invicem, seu communicatione; et iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiae ad unum caput; secundum illud ad Coloss. II, *inflatus sensu carnis suae, et non tenens caput, ex quo totum corpus, per nexus et coniunctiones subministratum et constructum, crescit in augmentum Dei*. Hoc autem caput est ipse Christus, cuius vicem in Ecclesia gerit summus pontifex. Et ideo schismatici dicuntur qui subesse renuunt summo pontifici, et qui membris Ecclesiae ei subiectis communicare recusant.

II-II q. 39 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod divisio hominis a Deo per peccatum non est intenta a peccante, sed praeter intentionem eius accidit ex inordinata conversione ipsius ad

K druhému se musí říci, že neposlouchati rozkazů s jakousi vzpourou zakládá pojem rozkolu. Pravím však se vzpourou, poněvadž i zarputile pohrdá přikázáními Církve, i zdráhá se podříditi jejímu soudu. Avšak toto neční kterýkoliv hříšník. Proto každý hřích není rozkol.

K třetímu se musí říci, že kacířství a rozkol se odlišují podle těch, jimž obě o sobě a přímo jsou protivná. Neboť blud o sobě je protivou víry, avšak rozkol o sobě je protivou jednoty církevní lásky. Pročež jako víra a láska jsou různé ctnosti, ač kdokoliv postrádá víry, postrádá lásky, tak i kacířství a rozkol jsou různé nešesti, ač kdokoli je kacíř, jest také rozkolný, ale nezaměňuje se. A to je, co praví Jeronym, v listě Gal.: "Domnívám se, že mezi kacířstvím a rozkolem je ten rozdíl, že kacířství má zvrácené dogma, rozkol odděluje od Církve." A přece jako ztráta lásky je cesta ke ztrátě víry, podle onoho I. Tim. 1: "Od nichž někteří zabloudivše," totiž od lásky a jiných takových, "obrátili se k tlachům"; tak i rozkol je cesta ke kacířství. Proto Jeronym tamtéž připojuje, že "rozkol se může mysliti od počátku v nějaké části odlišný od kacířství; ostatně není rozkolu, jenž by si nevytvořil nějaký blud, aby se zdálo, že správně od Církve odstoupil."

XXXIX.2. Zda rozkol je těžší hřích než nevěra.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že rozkol je těžší hřích než nevěra. Neboť větší hřích se trestá těžším trestem, podle onoho Deut. 25: "Podle míry hříchu bude i míra ran." Ale shledává se těžší trest hříchu rozkolu než i hříchu nevěry nebo modloslužby. Neboť Exod. 32 se čte, že pro modloslužbu byli někteří lidskou rukou pobiti mečem, avšak o hříchu rozkolu se čte Num. 16: "Učiní-li Hospodin věc neobyčejnou, že země otevře ústa svá a pohltí je se vším, co jim patří, a sestoupí-li za živa do pekel, poznáte, že se rouhali Hospodinu." Také deset kmenů, které pro neřest rozkolu odstoupily od království Davidova, bylo těžce potrestáno, jak máme IV. Král. 17. Tedy hřích rozkolu je těžší než hřích nevěry.

Mimo to "dobro množství je větší a božštější než dobro jednoho", jak je patrné z Filosofa, v I. Ethic. Ale rozkol je proti dobru množství, to jest proti církevní jednotě, avšak nevěra je proti jednotlivému dobru jednoho, což je víra jednoho člověka soukromého. Tedy zdá se, že rozkol je těžší hřích než nevěra.

Mimo to většímu zlu je protilehlé větší dobro, jak je patrné z Filosofa, v VIII. Ethic. Ale rozkol je proti lásce, která je větší ctnost než víra, proti níž je nevěra, jak je patrné z dřívějšího. Tedy rozkol je těžší hřích než nevěra.

Avšak proti, co je z přidání k druhému, je více jak v dobru, commutabile bonum. Et ideo non est schisma, per se loquendo.

II-II q. 39 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod non obedire praeceptis cum rebellione quadam constituit schismatis rationem. Dico autem cum rebellione, cum et pertinaciter praecepta Ecclesiae contemnit, et iudicium eius subire recusat. Hoc autem non facit quilibet peccator. Unde non omne peccatum est schisma.

II-II q. 39 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod haeresis et schisma distinguuntur secundum ea quibus utrumque per se et directe opponitur. Nam haeresis per se opponitur fidei, schisma autem per se opponitur unitati ecclesiasticae caritatis. Et ideo sicut fides et caritas sunt diversae virtutes, quamvis quicumque careat fide careat caritate; ita etiam schisma et haeresis sunt diversa vitia, quamvis quicumque est haereticus sit etiam schismaticus, sed non convertitur. Et hoc est quod Hieronymus dicit, in Epist. ad Gal., *inter schisma et haeresim hoc interesse arbitror, quod haeresis perversum dogma habet, schisma ab Ecclesia separat*. Et tamen sicut amissio caritatis est via ad amittendum fidem, secundum illud I ad Tim. I, *a quibus quidam aberrantes*, scilicet a caritate et aliis huiusmodi, conversi sunt in vaniloquium; ita etiam schisma est via ad haeresim. Unde Hieronymus ibidem subdit quod *schisma a principio aliqua in parte potest intelligi diversum ab haeresi, ceterum nullum schisma est, nisi sibi aliquam haeresim confingat, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur*.

2. Utrum sit gravius infidelitate.

II-II q. 39 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod schisma gravius peccatum sit quam infidelitas. Maius enim peccatum graviori poena punitur, secundum illud Deut. XXV, *pro mensura peccati erit et plagarum modus*. Sed peccatum schismatis gravius invenitur punitum quam etiam peccatum infidelitatis sive idololatriae. Legitur enim Exod. XXXII quod propter idololatriam sunt aliqui humana manu gladio interfecti, de peccato autem schismatis legitur Num. XVI, *si novam rem fecerit dominus, ut aperiens terra os suum deglutiat eos et omnia quae ad illos pertinent, descenderintque viventes in Infernum, scietis quod blasphemaverunt dominum*. Decem etiam tribus, quae vitio schismatis a regno David recesserunt, sunt gravissime punitae, ut habetur IV Reg. XVII. Ergo peccatum schismatis est gravius peccato infidelitatis.

II-II q. 39 a. 2 arg. 2

Praeterea, *bonum multitudinis est maius et divinius quam bonum unius*; ut patet per philosophum, in I Ethic. Sed schisma est contra bonum multitudinis, idest contra ecclesiasticam unitatem, infidelitas autem est contra bonum particulare unius, quod est fides unius hominis singularis. Ergo videtur quod schisma sit gravius peccatum quam infidelitas.

II-II q. 39 a. 2 arg. 3

Praeterea, maiori malo maius bonum opponitur; ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Sed schisma opponitur caritati, quae est maior virtus quam fides, cui opponitur infidelitas, ut ex praemissis patet. Ergo schisma est gravius peccatum quam infidelitas.

II-II q. 39 a. 2 s. c.

tak ve zlu. Ale nevěra jest z přidání k rozkolu, neboť přidává zvrácené dogma, jak je patrné z autority Jeronymovy, shora uvedené. Tedy rozkol je menší hřích než nevěra.

Odpovídám: Musí se říci, že těžkost hříchu možno uvážiti dvojmo. Jedním způsobem podle jeho druhu, jiným způsobem podle okolností. A poněvadž okolnosti jsou jednotlivé, tak i do nekonečna se mohou měniti; proto, když je otázka obecně o dvou hříších, který je těžší, má se rozuměti otázka o těžkosti, která se béře podle rodu hříchu. Avšak rod nebo druh hříchu se béře z předmětu, jak je patrné se shora řečených. Pročež onen hřích, který je protivou většího dobra, je ze svého rodu, těžší, jako hřích proti Bohu než hřích proti bližnímu. Avšak je jasné, že nevěra je hřích proti samému Bohu, pokud je v sobě první pravdou, o níž se opírá víra. Avšak rozkol je proti jednotě církevní, která jest nějaké dobro sdělené a menší než Bůh sám. Proto je jasné, že hřích nevěry ze svého rodu je těžší než hřích rozkolu, ač se může přihoditi, že některý rozkolný tíže hřeší než nějaký nevěřící, buď pro větší pohrdání, nebo pro větší nebezpečí, jež přivádí, nebo pro něco takového.

K prvnímu se tedy musí říci, že onomu lidu bylo jasné již z přijatého zákona, že byl jeden Bůh, a že neměli cítiti jiné bohy. A to bylo u nich potvrzeno mnoha znameními. Pročež nebylo třeba, aby hřešící modlářstvím proti této víře byli potrestáni nějakým neužívaným a nezvyklým trestem, ale jen obecným. Ale nebylo tak u nich známo, že Mojžíš by měl býti jejich náčelníkem. Pročež bylo třeba vzbouřence proti jeho náčelnictví potrestati zázračným a nezvyklým trestem. Nebo lze říci, že hřích rozkolu byl tíže potrestán u onoho lidu, jenž byl k povstáním a rozkolům náchylný, neboť I. Esdr. 4 se praví: "Ono město od dávných dnů se bouří proti králi a povstání a války se v něm podněcují." Avšak větší trest se mnohdy dává za hřích obvyklejší, jak jsme měli nahoře. Neboť tresty jsou nějaké léky k udržení lidí bez hříchu. Proto, kde je větší náchylnost k hříchu, třeba použiti přísnějšího trestu. Deset kmenů však bylo potrestáno nejen za hřích rozkolu, ale také za hřích modloslužby, jak se praví tamtéž.

K druhému se musí říci, že jako dobro množství je větší než dobro jednoho, jenž je z množství, tak jest menší než dobro vnější, k němuž je množství řízeno; jako dobro řádu vojenského je menší než dobro vůdce. A podobně dobro církevní jednoty, proti němuž je rozkol, je menší než dobro božské pravdy, proti níž je nevěra.

K třetímu se musí říci, že láska má dva předměty: jeden hlavní, totiž božskou dobrotu, a jiný druhotný, totiž dobro bližního. Avšak rozkol a jiné hříchy, které se dějí proti bližnímu, jsou proti lásce co do druhotného dobra, jež je menší než předmět víry, kterým je sám Bůh. Pročež ony hříchy jsou menší než nevěra. Ale nenávist Boha, která je proti lásce co do hlavního předmětu, není menší. Přece však Sed contra, quod se habet ex additione ad alterum potius est vel in bono vel in malo. Sed haeresis se habet per additionem ad schisma, addit enim perversum dogma, ut patet ex auctoritate Hieronymi supra inducta. Ergo schisma est minus peccatum quam infidelitas.

II-II q. 39 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod gravitas peccati dupliciter potest considerari, uno modo, secundum suam speciem; alio modo, secundum circumstantias. Et quia circumstantiae particulares sunt et infinitis modis variari possunt, cum quaeritur in communi de duobus peccatis quod sit gravius, intelligenda est quaestio de gravitate quae attenditur secundum genus peccati. Genus autem seu species peccati attenditur ex obiecto; sicut ex supradictis patet. Et ideo illud peccatum quod maiori bono contrariatur est ex suo genere gravius, sicut peccatum in Deum quam peccatum in proximum. Manifestum est autem quod infidelitas est peccatum contra ipsum Deum, secundum quod in se est veritas prima, cui fides innititur. Schisma autem est contra ecclesiasticam unitatem, quae est quoddam bonum participatum, et minus quam sit ipse Deus. Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis ex suo genere est gravius quam peccatum schismatis, licet possit contingere quod aliquis schismaticus gravius peccet quam quidam infidelis, vel propter maiorem contemptum, vel propter maius periculum quod inducit, vel propter aliquid huiusmodi.

II-II q. 39 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod populo illi manifestum erat iam per legem susceptam quod erat unus Deus et quod non erant alii dii colendi, et hoc erat apud eos per multiplicia signa confirmatum. Et ideo non oportebat quod peccantes contra hanc fidem per idololatriam punirentur inusitata aliqua et insolita poena, sed solum communi. Sed non erat sic notum apud eos quod Moyses deberet esse semper eorum princeps. Et ideo rebellantes eius principatui oportebat miraculosa et insueta poena puniri. Vel potest dici quod peccatum schismatis quandoque gravius est punitum in populo illo quia erat ad seditiones et schismata promptus, dicitur enim I Esdr. IV, *civitas illa a diebus antiquis adversus regem rebellat, et seditiones et praelia concitantur in ea*. Poena autem maior quandoque infligitur pro peccato magis consueto, ut supra habitum est, nam poenae sunt medicinae quaedam ad arcendum homines a peccato; unde ubi est maior pronitas ad peccandum, debet severior poena adhiberi. Decem autem tribus non solum fuerunt punitae pro peccato schismatis, sed etiam pro peccato idololatriae, ut ibidem dicitur.

II-II q. 39 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut bonum multitudinis est maius quam bonum unius qui est de multitudine, ita est minus quam bonum extrinsecum ad quod multitudo ordinatur, sicut bonum ordinis exercitus est minus quam bonum ducis. Et similiter bonum ecclesiasticae unitatis, cui opponitur schisma, est minus quam bonum veritatis divinae, cui opponitur infidelitas.

II-II q. 39 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod caritas habet duo obiecta, unum principale, scilicet bonitatem divinam; et aliud secundarium, scilicet bonum proximi. Schisma autem et alia peccata quae fiunt in proximum opponuntur caritati quantum ad secundarium bonum, quod est minus quam

mezi hříchy, které jsou proti bližnímu, hřích rozkolu zdá se býti největší, poněvadž je proti duchovnímu dobru množství.

XXXIX.3. Zda rozkolní mají nějakou moc.

Při třetí se postupuje takto. Zdá se, že rozkolní mají nějakou moc. Neboť Augustin praví, v knize Proti Donatistům: "Jako vracející se do Církve, kteří, dříve než odstoupili, byli pokřtěni, nekřtí se znova, tak vracející se, kteří, dříve než odstoupili, byli vysvěceni, nejsou ovšem znovu svěceni." Ale svěcení je jakási moc. Tedy rozkolní mají jakousi moc, poněvadž podržují svěcení.

Mimo to Augustin praví, v knize O jedin. křtu: "Může svátost uděliti odloučený, jako může míti odloučený." Ale moc uděleti svátosti je největší moc. Tedy rozkolní, kteří jsou od Církve odloučeni, mají duchovní moc.

Mimo to papež Urban praví: "Nařizujeme, aby ti, kteří byli posvěceni od biskupů, kdysi katolicky vysvěcených a od Římské Církve v rozkolu oddělených, byli milosrdně přijímáni se zachováním svých vlastních svěcení, jestliže je doporučuje život a vědění." Avšak to by nebylo, kdyby nezůstávala rozkolným duchovní moc. Tedy rozkolní mají duchovní moc.

Avšak proti jest, co praví Cyprián, v jednom listě, což je v VII. ot. 1 kan. Novatián: "Kdo ani jednotu ducha, ani jednotu úmluvy nezachovává a odděluje se od pouta Církve a shromáždění kněží, nemůže míti ani biskupské moci ani cti."

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí duchovní moc: jedna totiž svátostná, jiná právní. Svátostná pak moc jest, která se uděluje nějakým svěcením. Avšak všechna svěcení Církve jsou nepohnutelná, zůstává-li věc, která se světí, jak je patrné také u neživých věcí, neboť oltář jednou posvěcený nebývá znovu svěcen, leč je-li rozbořen. Pročež taková moc podle své bytnosti zůstává v člověku, který ji dosáhl svěcením, dokud žije, ať upadl do rozkolu nebo do nevěry; což je patrné z toho, že vracející se do Církve není znovu svěcen. Ale poněvadž moc nižší nemá přijíti k úkonu, než pokud je hýbána vyšší mocí, jak je patrné také v přirozených věcech, odtud je, že takoví ztrácejí užívání moci, tak totiž že jim není dovoleno užívati své moci. Kdyby se však odvážili, jejich moc má účinek ve svátostech, poněvadž v těch člověk nejedná, leč jako nástroj Boží; proto účinky svátostné se nezastavují pro jakoukoliv vinu udělujícího svátost. Avšak právní moc jest, která se uděluje prostým vložením od člověka. A taková moc netkví nehybně. Proto nemohou ani rozhřešovati, ani vyobcovati, ani udělovati odpustky, nebo něco podobného, a kdyby to učinili, nic se neučinilo. Tedy, poněvadž se praví, že takoví nemají duchovní moci, má se rozuměti buď o druhé moci; nebo, vztahuje-li se to k první moci, nemá se

obiectum fidei, quod est ipse Deus. Et ideo ista peccata sunt minora quam infidelitas. Sed odium Dei, quod opponitur caritati quantum ad principale obiectum, non est minus. Tamen inter peccata quae sunt in proximum, peccatum schismatis videtur esse maximum, quia est contra spirituale bonum multitudinis.

3. Utrum schismatici habeant aliquam potestatem.

II-II q. 39 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod schismatici habeant aliquam potestatem. Dicit enim Augustinus, in libro contra Donatist., *sicut redeuntes ad Ecclesiam qui priusquam rescederent baptizati sunt non rebaptizantur, ita redeuntes qui priusquam rescederent ordinati sunt non utique rursus ordinantur*. Sed ordo est potestas quaedam. Ergo schismatici habent aliquam potestatem, quia retinent ordinem.

II-II q. 39 a. 3 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Unic. Bapt., *potest sacramentum tradere separatus, sicut potest habere separatus*. Sed potestas tradendi sacramenta est maxima potestas. Ergo schismatici, qui sunt ab Ecclesia separati, habent potestatem spiritualem.

II-II q. 39 a. 3 arg. 3

Praeterea, Urbanus Papa dicit quod *ab episcopis quondam Catholice ordinatis sed in schismate a Romana Ecclesia separatis qui consecrati sunt, eos, cum ad Ecclesiae unitatem redierint, servatis propriis ordinibus, misericorditer suscipi iubemus, si eos vita et scientia commendat*. Sed hoc non esset nisi spiritualis potestas apud schismaticos remaneret. Ergo schismatici habent spiritualem potestatem.

II-II q. 39 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Cyprianus dicit in quadam epistola, et habetur VII, qu. I, Can. Novatianus, *qui nec unitatem, inquit, spiritus nec conventionis pacem observat, et se ab Ecclesiae vinculo atque a sacerdotum collegio separat, nec episcopi potestatem habere potest nec honorem*.

II-II q. 39 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod duplex est spiritualis potestas, una quidem sacramentalis; alia iurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est quae per aliquam consecrationem confertur. Omnes autem consecrationes Ecclesiae sunt immobiles, manente re quae consecratur, sicut patet etiam in rebus inanimatis, nam altare semel consecratum non consecratur iterum nisi fuerit dissipatum. Et ideo talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine qui per consecrationem eam est adeptus quandiu vivit, sive in schisma sive in haeresim labatur, quod patet ex hoc quod rediens ad Ecclesiam non iterum consecratur. Sed quia potestas inferior non debet exire in actum nisi secundum quod movetur a potestate superiori, ut etiam in rebus naturalibus patet; inde est quod tales usum potestatis amittunt, ita scilicet quod non liceat eis sua potestate uti. Si tamen usi fuerint, eorum potestas effectum habet in sacramentalibus, quia in his homo non operatur nisi sicut instrumentum Dei; unde effectus sacramentales non excluduntur propter culpam quamcumque conferentis sacramentum. Potestas autem iurisdictionalis est quae ex simplici iniunctione hominis confertur. Et talis potestas non immobiliter adhaeret. Unde in schismaticis et haereticis non

vztahovati k samé bytnosti moci, ale k jejímu zákonnému užívání.

A z toho je patrná odpověď na námitky.

XXXIX.4. Zda je vhodný trest na rozkolné, aby byli vyobcováni.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že není vhodný trest na rozkolné, aby byli vyobcováni. Neboť vyobcování nejvíce odděluje člověka od společenství svátostí. Ale Augustin praví, v knize Proti Donat., že křest může být přijat od rozkolného. Tedy zdá se, že vyloučení není vhodný trest na rozkolné.

Mimo to věřícím Kristovým patří, aby ty, kteří jsou roztroušeni, přivedli zpět; proto se praví proti některým, Ezech. 34: "Co bylo roztýleno, nepřivedli jste zpět, co se ztratilo, nehledali jste." Ale rozkolní se přivádějí zpět skrze některé, kteří s nimi obcují. Tedy zdá se, že nemají být vyobcováni.

Mimo to za týž hřích se nedává dvojí trest, podle onoho Nahum. 1: "Nebude souditi Bůh dvakrát totéž." Ale pro hřích rozkolu jsou někteří trestáni časným trestem, jak máme v XXIII., ot. 5, kde se praví: "Božské a světské zákony stanovily; aby oddělení od jednoty Církve a rozrušující její pokoj, světskými mocemi byli potlačováni." Nemají se proto trestati vyobcováním:

Avšak proti jest, že Num. 16 se praví: "Odejděte od stanů lidí bezbožných," kteří totiž způsobili rozkol, "a nedotýkejte se těch; která k nim patří, abyste nebyli zavaleni jejich hříchy.

Odpovídám: Musí se říci, že čím kdo hřeší, tím má být trestán, jak se praví Moudr. 11. Avšak rozkolný, jak je patrné z řečených, hřeší ve dvojím. A to v jednom, že se odděluje od společenství údů Církve. A na to je vhodný trest rozkolným, aby byli vyobcováni. V jiném pak, že odmítají poddanost hlavě Církve; a proto, že nechtějí být podrobeni duchovní mocí Církve, jest spravedlivé; aby byli podrobováni časnou mocí.

K prvnímu se tedy musí říci, že přijmouti křest od rozkolného není dovoleno, leč v čas nezbytnosti, poněvadž je lepší odejíti z tohoto života se znamením Kristovým, nechť je dá kdokoliv, i když je Žid nebo pohan, než bez tohoto znamení,. jež se uděluje křtem.

K druhému se musí říci, že vyobcováním se nezakazuje ono společenství, skrze něž někdo zdravými napomenutími přivádí oddělené k jednotě Církve, ježto také samo oddělení je jaksi přivádí zpět, když, zahanbeni nad svým oddělením, manet. Unde non possunt nec absolvere nec excommunicare nec indulgentias facere, aut aliquid huiusmodi, quod si fecerint, nihil est actum. Cum ergo dicitur tales non habere potestatem spiritualem, intelligendum est vel de potestate secunda, vel, si referatur ad primam potestatem, non est referendum ad ipsam essentiam potestatis, sed ad legitimum usum eius.

II-II q. 39 a. 3 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

4. Quae sit conveniens poena schismaticorum.

II-II q. 39 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod poena schismaticorum non sit conveniens ut excommunicentur. Excommunicatio enim maxime separat hominem a communione sacramentorum. Sed Augustinus dicit, in libro contra Donatist., quod Baptisma potest recipi a schismatico. Ergo videtur quod excommunicatio non est conveniens poena schismatis.

II-II q. 39 a. 4 arg. 2

Praeterea, ad fideles Christi pertinet ut eos qui sunt dispersi reducant, unde contra quosdam dicitur Ezech. XXXIV, *quod abiectum est non reduxistis, quod perierat non quaesistis*. Sed schismatici convenientius reducuntur per aliquos qui eis communicent. Ergo videtur quod non sint excommunicandi.

II-II q. 39 a. 4 arg. 3

Praeterea, pro eodem peccato non infligitur duplex poena, secundum illud Nahum I, *non iudicabit Deus bis in idipsum*. Sed pro peccato schismatis aliqui poena temporali puniuntur, ut habetur XXIII, qu. V, ubi dicitur, *divinae et mundanae leges statuerunt ut ab Ecclesiae unitate divisi, et eius pacem perturbantes, a saecularibus potestatibus comprimantur*. Non ergo sunt puniendi per excommunicationem.

II-II q. 39 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Num. XVI dicitur, *recedite a tabernaculis hominum impiorum*, qui scilicet schisma fecerant, *et nolite tangere quae ad eos pertinent, ne involvamini in peccatis eorum*.

II-II q. 39 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod per quae peccat quis, per ea debet puniri, ut dicitur Sap. XI. Schismaticus autem, ut ex dictis patet, in duobus peccat. In uno quidem, quia separat se a communione membrorum Ecclesiae. Et quantum ad hoc conveniens poena schismaticorum est ut excommunicentur. In alio vero, quia subdi recusant capiti Ecclesiae. Et ideo, quia coerceri nolunt per spiritualem potestatem Ecclesiae, iustum est ut potestate temporali coerceantur.

II-II q. 39 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Baptismum a schismaticis recipere non licet nisi in articulo necessitatis, quia melius est de hac vita cum signo Christi exire, a quocumque detur, etiam si sit Iudaeus vel Paganus, quam sine hoc signo, quod per Baptismum confertur.

II-II q. 39 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod per excommunicationem non interdicitur illa communicatio per quam aliquis salubribus monitis divisos reducit ad Ecclesiae unitatem. Tamen et

jsou přiváděni k pokání.

K třetímu se musí říci, že tresty přítomného života jsou léčivé, pročež když jeden trest nestačí na zkrocení člověka, přidává se jiný, jakož i lékaři přidávají různé tělesné léky, když jeden není účinný. A takto Církev, když někteří nejsou vyobcováním dosti potlačeni, užívá nátlaku světského ramene. Ale dostačuje-li jeden trest, nemá se užívati jiného.

XL. O válce.

Předmluva

Děli se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o válce.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda je nějaká válka dovolená.
2. Zda duchovním je dovoleno válčit.
3. Zda válčící mohou užívati lsti.
4. Zda je dovoleno válčiti ve dny sváteční.

XL.1. Zda válčení je vždy hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že válčení je vždy hřích. Neboť trest se neuvaluje leč za hřích. Avšak Pán oznamuje válčícím trest, podle onoho Mat. 26: "Každý kdo vezme meč, mečem zahyne". Tedy každá válka je nedovolená.

Mimo to, cokoliv je proti božskému přikázání, jest hřích. Ale válčení je proti božskému přikázání, neboť se praví Mat. 5: "Já však vám pravím, abyste neodporovali zlému"; a Řím. 12 se praví: "Ne bráníce se, nejdražší, ale dejte místo hněvu." Tedy válčení je vždy hřích.

Mimo to, nic není proti úkonu ctnosti, leč hřích. Avšak válka je proti míru. Tedy válka je vždy hřích.

Mimo to, každé cvičení na dovolenou věc je dovolené, jak je patrné ve cvičeních věd. Avšak cvičení na válčení, -která se dějí při turnajích, jsou Církví zakázána, poněvadž umírající v takových potyčkách jsou zbavováni církevního pohřbu. Tedy zdá se, že válka je jednoduše hřích.

Avšak proti jest, co praví Augustin; v řeči o Mládenci setníkově: "Kdyby křesťanská kázeň haněla války, prosícím v Evangeliu by byla dána spíše ta rada spásy; aby zahodili zbraně a úplně se vzdálili od vojska. Avšak bylo jim řečeno: Nikoho netýrejte a buďte spokojeni svým žoldem. Když jim tedy přikázal, aby byli spokojeni vlastním žoldem, nezakázal jim vojančiti."

Odpovídám: Musí se říci, že ke spravedlivé válce se vyžaduje trojího. A to nejprve autorita vládce, z jehož rozkazu se vede válka. Neboť soukromé. osobě nepřináleží zdvihnouti válku, poněvadž může hájiti své právo u soudu vyššího. Podobně také svolati množství, což se musí státi ipsa separatio quodammodo eos reducit, dum, de sua separatione confusi, quandoque ad poenitentiam adducuntur.

II-II q. 39 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod poenae praesentis vitae sunt medicinales; et ideo quando una poena non sufficit ad coercendum hominem, superadditur altera, sicut et medici diversas medicinas corporales apponunt quando una non est efficax et ita Ecclesia, quando aliqui per excommunicationem non sufficienter reprimuntur, adhibet coercionem brachii saecularis. Sed si una poena sit sufficiens, non debet alia adhiberi.

40. De bello quod opponitur paci quantum ad opus.

Prooemium

II-II q. 40 pr.

Deinde considerandum est de bello. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliquod bellum sit licitum. Secundo, utrum clericis sit licitum bellare. Tertio, utrum liceat bellantibus uti insidiis. Quarto, utrum liceat in diebus festis bellare.

1. Utrum aliquod bellum sit licitum.

II-II q. 40 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bellare semper sit peccatum. Poena enim non infligitur nisi pro peccato. Sed bellantibus a domino indicitur poena, secundum illud Matth. XXVI, *omnis qui acceperit gladium gladio peribit*. Ergo omne bellum est illicitum.

II-II q. 40 a. 1 arg. 2

Praeterea, quidquid contrariatur divino praecepto est peccatum. Sed bellare contrariatur divino praecepto, dicitur enim Matth. V, *ego dico vobis non resistere malo*; et Rom. XII dicitur, *non vos defendentes, carissimi, sed date locum irae*. Ergo bellare semper est peccatum.

II-II q. 40 a. 1 arg. 3

Praeterea, nihil contrariatur actui virtutis nisi peccatum. Sed bellum contrariatur paci. Ergo bellum semper est peccatum.

II-II q. 40 a. 1 arg. 4

Praeterea, omne exercitium ad rem licitam licitum est, sicut patet in exercitiis scientiarum. Sed exercitia bellorum, quae fiunt in torneamentis, prohibentur ab Ecclesia, quia morientes in huiusmodi tyrociniis ecclesiastica sepultura privantur. Ergo bellum videtur esse simpliciter peccatum.

II-II q. 40 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in sermone de puero centurionis, *si Christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potius consilium salutis petentibus in Evangelio daretur, ut abiicerent arma, seque militiae omnino subtraherent. Dictum est autem eis, neminem concutiatis; estote contenti stipendiis vestris. Quibus proprium stipendium sufficere praecepit, militare non prohibuit*.

II-II q. 40 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod ad hoc quod aliquod bellum sit iustum, tria requiruntur. Primo quidem, auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere, quia potest ius suum in ve válkách, nepřináleží soukromé osobě. Poněvadž však starost o stát je svěřena vládcům, jim náleží chrániti celek města nebo království nebo provincie sobě poddané. A jako jej dovoleně chrání hmotným mečem proti vnitřním poruchám tím, že trestají zločince, podle onoho Apoštolova Řím. 13: "Nenosí nadarmo meč, neboť je služebníkem Božím, vykonavatelem hněvu na tom, kdo páchá zlo;" tak jim také přináleží válečným mečem chrániti celek proti vnějším nepřátelům. Pročež též vládcům se praví v Žalmu: "Vysvoboďte chudého a nuzného z rukou hříšníkových vysvoboďte." Proto Augustin praví, Proti Faustovi: "Přirozený řád, přizpůsobený pokoji smrtelníků, toho vyžaduje, aby moc a rozhodování podniknouti válku bylo u vládců."

Za druhé se vyžaduje spravedlivá příčina, totiž aby ti, kteří jsou napadáni, pro něco zasluhovali napadení. Proto Augustin praví v knize Otázek: "Výměr spravedlivých válek bývá, že mstí křivdy, jestliže má být trestán národ nebo město, které buď opomenulo pomstíti, co nešlechetného jeho poddaní učinili, nebo vrátiti, co bylo neprávem vzato."

Za třetí se vyžaduje, aby úmysl válčících byl správný, jímž se totiž zamýšlí buď aby se prospělo dobru nebo aby se uniklo zlu. Proto Augustin praví, v knize O slovech Páně: "U pravých ctitelů Božích jsou hříchy také ony války, které se nevedou z ukrutnosti nebo chtivosti, ale ze snahy po míru, aby zli byli potrestáni a dobrým se pomohlo." Avšak může se státi, že válka se stává přece nedovolenou pro špatný úmysl, třebaže vypovídá válku zákonná moc a je spravedlivý důvod. Neboť Augustin praví, v knize Proti Faustovi: "Chtivost škoditi, mstivá krutost, nepokojný a nezkrotný duch, sveřepé vzbouření, panovačná choutka, a co je podobného, to jsou, která se právem na válce kárají."

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin, v II. knize Proti Manich., "ten béře meč, kdo bez rozkazu nebo povolení vyšší nebo zákonité moci se na něčí krev ozbrojuje". Avšak kdo z moci vládne, nebo soudce, je-li osobou soukromou, nebo z horlivosti pro spravedlnost, jako z moci Boží, je-li osobou veřejnou, užívá meče, nebéře sám meč, ale užívá svěřeného od jiného. Proto nezasluhuje trestu. Mečem také nejsou vždycky zabíjeni ti, kteří meče hříšně užívají. Avšak sami svým mečem vždy hynou, poněvadž za hřích meče jsou věčně trestáni, nekají-li se.

K druhému se musí říci, že taková přikázání, jak praví Augustin, v knize o horské řeči Páně, mají se vždy zachovávati připravenosti ducha, aby byl totiž člověk vždy připraven neodporovati nebo nebrániti se, bude-li třeba. Avšak někdy se má jednati jinak k vůli obecnému dobru, nebo také těch, s nimiž se bojuje. Proto Augustin praví, v listě Marcellinovi: "Mnohé jest učiniti trestaným s jakousi dobrotivou přísností, i nechtějícím. Neboť komu se odnímá volnost nepravosti, užitečně je přemáhán; poněvadž nic není nešťastnějšího nežli štěstí hřešících, jímž se podporuje trestuhodná jistota a posiluje se zlá vůle, jakožto vnitřní nepřítel."

K třetímu se musí říci, že i ti, kteří vedou spravedlivé války, zamýšlejí mír. A takto nejsou proti míru, leda špatnému, který Pán "nepřišel uvésti na zem,"" jak se praví Mat. 10. Proto Augustin praví, Bonifácovi: "Nevyhledává iudicio superioris prosequi. Similiter etiam quia convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cum autem cura reipublicae commissa sit principibus, ad eos pertinet rem publicam civitatis vel regni seu provinciae sibi subditae tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores quidem perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud apostoli, ad Rom. XIII, *non sine causa gladium portat, minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit*; ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur in Psalm., *eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate*. Unde Augustinus dicit, contra Faust., *ordo naturalis, mortalium paci accommodatus, hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit*. Secundo, requiritur causa iusta, ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit, in libro quaest., *iusta bella solent definiri quae ulciscuntur iniurias, si gens vel civitas plectenda est quae vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniuriam ablatum est*. Tertio, requiritur ut sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus, in libro de verbis Dom., *apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt quae non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur et boni subleventur*. Potest autem contingere quod etiam si sit legitima auctoritas indicentis bellum et causa iusta, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus, in libro contra Faust., *nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, haec sunt quae in bellis iure culpantur*.

II-II q. 40 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in II Lib. contra Manich., *ille accipit gladium qui, nulla superiori aut legitima potestate aut iubente vel concedente, in sanguinem alicuius armatur*. Qui vero ex auctoritate principis vel iudicis, si sit persona privata; vel ex zelo iustitiae, quasi ex auctoritate Dei, si sit persona publica, gladio utitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commisso utitur. Unde ei poena non debetur. Nec tamen illi etiam qui cum peccato gladio utuntur semper gladio occiduntur. Sed ipso suo gladio semper pereunt, quia pro peccato gladii aeternaliter puniuntur, nisi poeniteant.

II-II q. 40 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod huiusmodi praecepta, sicut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, semper sunt servanda in praeparatione animi, ut scilicet semper homo sit paratus non resistere vel non se defendere si opus fuerit. Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, et etiam illorum cum quibus pugnatur. Unde Augustinus dicit, in Epist. ad Marcellinum, *agenda sunt multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur, quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua poenalis nutritur impunitas, et mala voluntas, velut hostis interior, roboratur*.

II-II q. 40 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam illi qui iusta bella gerunt pacem intendunt. Et ita paci non contrariantur nisi malae, quam dominus non venit mittere in terram, ut dicitur Matth.

se mír, aby se vedla válka, ale vede se válka, aby se nabylo míru. Válče tedy, buď mírumilovný, abys ty, proti nimž bojuješ, přivedl vítězstvím k užitku míru."

Ke čtvrtému se musí říci, že cvičení lidí, patřící k válečným výkonům, nejsou všeobecně zakázána, ale nezřízená cvičení a nebezpečná, z nichž pocházejí zabíjení a loupežení. Avšak u starých byla cvičení na války bez takových nebezpečí-, a proto se nazývala "zkoumání zbraní" nebo "války bez krve", jak je patrné z Jeronyma, v jednom listě.

XL.2. Zda duchovním a biskupům je dovoleno válčiti.

Při druhé se postupuje takto-: Zdá se, že duchovním a biskupům je dovoleno válčiti. Neboť války jsou potud dovolené a spravedlivé, jak jsme řekli, pokud chrání chudé a celý stát před křivdami nepřátel. Ale zdá se, že to hlavně náleží prelátům; praví totiž Řehoř v kterési homilii: "Vlk přijde na ovce, když nějaký nespravedlivý nebo uchvatitel utlačuje některé věřící a malé. Avšak ten, kdo se zdál pastýřem a nebyl, opouští ovce a utíká, protože, boje se svého nebezpečí od něho, neodváží se odporovati jeho nespravedlnosti." Tedy prelátům a duchovním je dovoleno válčiti.

Mimo to papež Lev píše, XXIII. ot. 8: "Když se strany Saracénů často přicházely nepříznivé zprávy, někteří říkali, že Saracénové přijdou tajně a kradmo do římského přístavu. Proto jsme nařídili shromáždění našeho lidu a rozhodli jsme se sestupiti k mořskému pobřeží." Tedy biskupům je dovoleno přistoupiti k válce.

Mimo to, zdá se téhož rázu, že člověk něco činí a že s činícím souhlasí, podle onoho Řím 1: "Smrtí jsou hodni nejen ti, kteří činí, ale též kdo s činícím souhlasí." Nejvíce však souhlasí, kdo jiné navádí k nějakému činu. Avšak biskupům a duchovním je dovoleno jiné naváděti k válce; neboť se praví XXIII ot. 8, že "na popud a prosby Hadriána, biskupa římského města, Karel se podjal války proti Longobardům". Tedy jest jim dovoleno také válčiti.

Mimo to, co je samo sebou čestné a záslužné, není nedovolené prelátům a duchovním. Avšak válčiti je mnohdy čestné a záslužné, neboť se praví v XXIII ot. 8, že "jestliže kdo zemřel za pravdu víry, a záchranu otčiny a obranu křesťanů, dojde u Boha nebeské odměny". Tedy biskupům a duchovním je dovoleno válčiti.

Avšak proti jest to, co se říká Petrovi a v jeho osobě i biskupům a duchovním u Matouše XXVI.: „Zastrč meč svůj do pochvy“. Není tedy jim dovoleno bojovati.

Odpovídám: Musí se říci, že k dobru lidské společnosti jest nutné mnohé. Avšak rozmanitá konají lépe a hbitěji rozličná než jeden, jak je patrné z Filosofa v jeho Polit. A některé záležitosti si tak odporují, že je nelze zároveň vhodně vykonávati. Pročež těm, kteří jsou určeni k vyššímu, X. Unde Augustinus dicit, ad Bonifacium, *non quaeritur pax ut bellum exerceatur, sed bellum geritur ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas ad pacis utilitatem vincendo perducas*.

II-II q. 40 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod exercitia hominum ad res bellicas non sunt universaliter prohibita, sed inordinata exercitia et periculosa, ex quibus occisiones et depraedationes proveniunt. Apud antiquos autem exercitationes ad bella sine huiusmodi periculis erant, et ideo vocabantur meditationes armorum, vel bella sine sanguine, ut per Hieronymum patet, in quadam epistola.

2. Utrum clericis sit licitum bellare.

II-II q. 40 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod clericis et episcopis liceat pugnare. Bella enim intantum sunt licita et iusta, sicut dictum est, inquantum tuentur pauperes et totam rempublicam ab hostium iniuriis. Sed hoc maxime videtur ad praelatos pertinere, dicit enim Gregorius, in quadam homilia, *lupus super oves venit, cum quilibet iniustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit. Sed is qui pastor videbatur esse et non erat, relinquit oves et fugit, quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere eius iniustitiae non praesumit*. Ergo praelatis et clericis licitum est pugnare.

II-II q. 40 a. 2 arg. 2

Praeterea, XXIII, qu. VIII, Leo Papa scribit, *cum saepe adversa a Saracenorum partibus pervenerint nuntia, quidam in Romanorum portum Saracenos clam furtiveque venturos esse dicebant. Pro quo nostrum congregari praecepimus populum, maritimumque ad littus descendere decrevimus*. Ergo episcopis licet ad bella procedere.

II-II q. 40 a. 2 arg. 3

Praeterea, eiusdem rationis esse videtur quod homo aliquid faciat, et quod facienti consentiat, secundum illud Rom. I, *non solum digni sunt morte qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus*. Maxime autem consentit qui ad aliquid faciendum alios inducit. Licitum autem est episcopis et clericis inducere alios ad bellandum, dicitur enim XXIII, qu. VIII, quod *hortatu et precibus Adriani Romanae urbis episcopi, Carolus bellum contra Longobardos suscepit*. Ergo etiam eis licet pugnare.

II-II q. 40 a. 2 arg. 4

Praeterea, illud quod est secundum se honestum et meritorium non est illicitum praelatis et clericis. Sed bellare est quandoque et honestum et meritorium, dicitur enim XXIII, qu. VIII, quod *si aliquis pro veritate fidei et salvatione patriae ac defensione Christianorum mortuus fuerit, a Deo caeleste praemium consequetur*. Ergo licitum est episcopis et clericis bellare.

II-II q. 40 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Petro, in persona episcoporum et clericorum, dicitur Matth. XXVI, *converte gladium tuum in vaginam*. Non ergo licet eis pugnare.

II-II q. 40 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ad bonum societatis humanae plura sunt necessaria. Diversa autem a diversis melius et expeditius aguntur quam ab uno; ut patet per philosophum, in sua politica. Et quaedam negotia sunt adeo sibi zakazují se nižší, jako zákony lidskými je zakázáno obchodování vojínům, kteří jsou určeni k válečným cvičením. Avšak válečné výkony velmi odporují těm úkolům, k nimž jsou určeni biskupové a duchovní, pro dvojí. A to nejprve z povšechného důvodu, poněvadž válečné výkony mají největší nepokoje, pročež velmi zdržují duši od nazírání božských, chvály Boží a modlitby za lid, což patří k úkolu duchovních. A proto, jako se zakazuje duchovním obchodování, poněvadž velmi zabavuje ducha, tak i válečné výkony, podle onoho II. Tim. 2: "Nikdo sloužící Bohu nezaplétá se do světských záležitostí." Za druhé ze zvláštního důvodu. Neboť všechny stupně duchovních jsou zařízeny ke službě oltáře, na němž se pod Svátostí představuje utrpení Kristovo, podle onoho I. Kor. 11: "Kdykoliv budete jísti chléb tento a píti kalich, budete zvěstovati smrt Páně, dokud nepřijde." A proto jim nepříslušší zabíjeti nebo prolévati krev, ale spíše být připravenu k vylití vlastní krve pro Krista, aby skutkem následovali, co konají službou. A proto bylo ustanoveno, že prolivše krev, i bez hříchu, jsou nepřípustní. Avšak nikomu, určenému k nějakému úřadu, není dovoleno to, co jej činí nepřiměřeným jeho úřadu. Proto duchovním není vůbec dovoleno vésti války, které vedou k prolévání krve.

K prvnímu se tedy musí říci, že preláti mají odpírati nejen vlkům, kteří duchovně pobíjejí stádo, ale také uchvatitelům a tyranům, kteří tělesně trýzní; ne však sami užívajíce osobně hmotných zbraní, ale duchovních, podle onoho Apoštolova II. Kor. 10: "Zbraně našeho vojenství nejsou tělesné, ale mocné Bohem"; což jsou zdravá napomenutí, zbožné modlitby, proti zatvrzelým rozsudek vyobcování.

K druhému se musí říci, že preláti a duchovní mohou být při válkách z moci vyššího, ne sice aby vlastní rukou bojovali, nýbrž aby duchovně přispěli spravedlivé bojujícím svými povzbuzeními a rozhřešeními a jinými takovými duchovními podporami. Jakož i ve Starém zákoně se poroučelo, Josue 6, aby kněží ve válce troubili na rohy. A na to bylo nejprve dovoleno, aby biskupové a duchovní šli do válek; že však někteří vlastní rukou bojovali, jest zneužití.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno shora, každá moc nebo umění nebo ctnost, do níž náleží cíl, má pořádání těch, která jsou k cíli. Avšak tělesné války u věřícího lidu mají se odnášeti jako k cíli k duchovnímu dobru božskému, k němuž jsou duchovní určeni. Pročež duchovním patří pořádati a přiváděti jiné, aby válčili spravedlivé války. Neboť není jim zakázáno válčiti, že je to hřích, ale poněvadž takové zaměstnání nehodí se jejich osobě.

Ke čtvrtému se musí říci, že, třebaže je záslužné vésti spravedlivé války, přece duchovnímu se stává nedovoleným, poněvadž jsou určeni k záslužnějším dílům. Jako úkon manželský může býti záslužný, a přece slíbivším panenství stává se zakázaným pro jejich závazek k většímu dobru.

repugnantia ut convenienter simul exerceri non possint. Et ideo illis qui maioribus deputantur prohibentur minora, sicut secundum leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interdicuntur. Bellica autem exercitia maxime repugnant illis officiis quibus episcopi et clerici deputantur, propter duo. Primo quidem, generali ratione, quia bellica exercitia maximas inquietudines habent; unde multum impediunt animum a contemplatione divinorum et laude Dei et oratione pro populo, quae ad officium pertinent clericorum. Et ideo sicut negotiationes, propter hoc quod nimis implicant animum, interdicuntur clericis, ita et bellica exercitia, secundum illud II ad Tim. II, *nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis*. Secundo, propter specialem rationem. Nam omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento repraesentatur passio Christi, secundum illud I ad Cor. XI, *quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem domini annuntiabitis, donec veniat*. Et ideo non competit eis occidere vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, ut imitentur opere quod gerunt ministerio. Et propter hoc est institutum ut effundentes sanguinem, etiam sine peccato, sint irregulares. Nulli autem qui est deputatus ad aliquod officium licet id per quod suo officio incongruus redditur. Unde clericis omnino non licet bella gerere, quae ordinantur ad sanguinis effusionem.

II-II q. 40 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod praelati debent resistere non solum lupis qui spiritualiter interficiunt gregem, sed etiam raptoribus et tyrannis qui corporaliter vexant, non autem materialibus armis in propria persona utendo, sed spiritualibus; secundum illud apostoli, II ad Cor. X, *arma militiae nostrae non sunt carnalia, sed spiritualia*. Quae quidem sunt salubres admonitiones, devotae orationes, contra pertinaces excommunicationis sententia.

II-II q. 40 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod praelati et clerici, ex auctoritate superioris, possunt interesse bellis, non quidem ut ipsi propria manu pugnent, sed ut iuste pugnantibus spiritualiter subveniant suis exhortationibus et absolutionibus et aliis huiusmodi spiritualibus subventionibus. Sicut et in veteri lege mandabatur, Ios. VI, quod sacerdotes sacris tubis in bellis clangerent. Et ad hoc primo fuit concessum quod episcopi vel clerici ad bella procederent. Quod autem aliqui propria manu pugnent, abusionis est.

II-II q. 40 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra habitum est, omnis potentia vel ars vel virtus ad quam pertinet finis habet disponere de his quae sunt ad finem. Bella autem carnalia in populo fideli sunt referenda, sicut ad finem, ad bonum spirituale divinum, cui clerici deputantur. Et ideo ad clericos pertinet disponere et inducere alios ad bellandum bella iusta. Non enim interdicitur eis bellare quia peccatum sit, sed quia tale exercitium eorum personae non congruit.

II-II q. 40 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod, licet exercere bella iusta sit meritorium, tamen illicitum redditur clericis propter hoc quod sunt ad opera magis meritoria deputati. Sicut matrimonialis actus potest esse meritorius, et tamen virginitatem voventibus damnabilis redditur, propter obligationem eorum ad maius bonum.

XL.3. Zda je dovoleno ve válce užívati lsti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že není dovoleno ve válce užiti lsti. Praví se totiž Deut. 16: "Spravedlivě provedeš, co je spravedlivé." Ale lest, poněvadž jest jakýsi podvod, zdá se náležeti do nespravedlnosti. Tedy nemá se užiti lsti ani ve válkách spravedlivých.

Mimo to se zdá, že lsti a podvody jsou proti věrnosti jakož i lži. Ale, poněvadž všichni musíme zachovati věrnost, nikdo nemá lháti, jak je patrné skrze Augustina, v knize Proti lži.

Poněvadž tedy "věrnost se má nepříteli zachovati", jak praví Augustin, Bonifácovi, zdá se, že se nemá užívati lsti proti nepřátelům.

Mimo to Mat. 7 se praví: "Co chcete, aby vám činili lidé, čiňte i vy jim"; a to se má zachovati vůči všem bližním. Ale nepřátelé jsou naši bližní. Poněvadž tedy nikdo nechce sobě připravené lsti a podvody, zdá se, že nikdo nemá vésti válku se lstí.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize Otáz.: "Když se podniká spravedlivá válka, zda otevřeně někdo bojuje nebo se lstí, nemá významu pro spravedlnost." A to dokazuje autoritou Pána, který rozkázal Josuovi, aby nastražil úklady obyvatelům města Hai, jak máme Josue 8.

Odpovídám: Musí se říci, že lest je zařízena na oklamání nepřátel. Avšak dvojmo může býti někdo oklamán skutkem nebo slovem druhého. Jednak tím, že se mu praví lež, nebo se nezachová slib. A to je vždy nedovolené. A tím způsobem nemá nikdo klamati nepřátele, neboť jest "nějaká práva a smlouvy válek zachovávati i vůči samým nepřátelům", jak praví Ambrož, v knize o Povinnostech.

Jiným způsobem může býti někdo oklamán naším slovem nebo skutkem, poněvadž mu neodhalujeme záměr nebo smysl. To však nejsme vždy povinni činiti, poněvadž i ve svaté vědě se mnohá skrývají, hlavně nevěřícím, aby se neposmívali, podle onoho Mat. 7: "Nedávejte svaté psům." Tedy tím více se mají skrývati před nepřáteli ta, která připravujeme k napadení jich. Proto mezi ostatními naukami válečnými klade se hlavně ona o skrývání úmyslů, aby se nedostaly k nepřátelům, jak je patrné v knize Stratagemat Frontinových. A takové skrývání patří do celku lstí, jichž je dovoleno užívati ve spravedlivých válkách. Takové lsti se však vlastně ani nenazývají podvody, ani neodporují spravedlnosti, ani spořádané vůli; neboť vůle by byla nezřízená, kdyby někdo chtěl, aby se mu od jiných nic neskrývalo.

A tím je patrná odpověď k námitkám.

XL.4. Zda je dovoleno válčiti ve dny sváteční.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že ve dny sváteční není dovoleno válčiti. Neboť dny sváteční jsou zařízeny k pěstování božských. Proto se pro zachovávání soboty rozumí, co se přikazuje Exod. 20: Neboť sobota se překládá "klid". Ale války jsou největší neklid. Tedy ve sváteční dny se nemá žádným způsobem válčiti.

3. Utrum liceat bellantibus uti insidiis.

II-II q. 40 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit licitum in bellis uti insidiis. Dicitur enim Deut. XVI, *iuste quod iustum est exequeris*. Sed insidiae, cum sint fraudes quaedam, videntur ad iniustitiam pertinere. Ergo non est utendum insidiis etiam in bellis iustis.

II-II q. 40 a. 3 arg. 2

Praeterea, insidiae et fraudes fidelitati videntur opponi, sicut et mendacia. Sed quia ad omnes fidem debemus servare, nulli homini est mentiendum; ut patet per Augustinum, in libro contra mendacium. Cum ergo fides hosti servanda sit, ut Augustinus dicit, ad Bonifacium, videtur quod non sit contra hostes insidiis utendum.

II-II q. 40 a. 3 arg. 3

Praeterea, Matth. VII dicitur, *quae vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis*, et hoc est observandum ad omnes proximos. Inimici autem sunt proximi. Cum ergo nullus sibi velit insidias vel fraudes parari, videtur quod nullus ex insidiis debeat gerere bella.

II-II q. 40 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro quaest., *cum iustum bellum suscipitur, utrum aperte pugnet aliquis an ex insidiis, nihil ad iustitiam interest*. Et hoc probat auctoritate domini, qui mandavit Iosue ut insidias poneret habitatoribus civitatis hai, ut habetur Ios. VIII.

II-II q. 40 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod insidiae ordinantur ad fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto vel dicto alterius uno modo, ex eo quod ei dicitur falsum, vel non servatur promissum. Et istud semper est illicitum. Et hoc modo nullus debet hostes fallere, sunt enim quaedam iura bellorum et foedera etiam inter ipsos hostes servanda, ut Ambrosius dicit, in libro de officiis. Alio modo potest aliquis falli ex dicto vel facto nostro, quia ei propositum aut intellectum non aperimus. Hoc autem semper facere non tenemur, quia etiam in doctrina sacra multa sunt occultanda, maxime infidelibus, ne irrideant, secundum illud Matth. VII, *nolite sanctum dare canibus*. Unde multo magis ea quae ad impugnandum inimicos paramus sunt eis occultanda. Unde inter cetera documenta rei militaris hoc praecipue ponitur de occultandis consiliis ne ad hostes perveniant; ut patet in libro stratagematum Frontini. Et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum quibus licitum est uti in bellis iustis. Nec proprie huiusmodi insidiae vocantur fraudes; nec iustitiae repugnant; nec ordinatae voluntati, esset enim inordinata voluntas si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari.

II-II q. 40 a. 3 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

4. Utrum liceat in diebus festis bellare.

II-II q. 40 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in diebus festis non liceat bellare. Festa enim sunt ordinata ad vacandum divinis, unde intelliguntur per observationem sabbati, quae praecipitur Exod. XX; sabbatum enim interpretatur requies. Sed bella maximam inquietudinem habent. Ergo nullo modo est in diebus festis pugnandum.

Mimo to Isai. 58 jsou někteří káráni, že ve dny postní "vymáhají dluhy a svádějí svárы, pěstí bijíce".. Tedy tím více je nedovoleno válčiti ve dnech svátečních.

Mimo to nic se nemá nezřízeně činiti na uniknutí časnému nepohodlí. Ale bojovati v den sváteční se zdá o sobě nezřízené. Tedy v žádné potřebě uniknouti časnému nepohodlí nesmí nikdo bojovati v den sváteční.

Avšak proti jest, co se praví I. Machab. 2: "Chvályhodně uvažovali Židé, řkouce: Když k nám přijde kdokoliv s válkou v den sobotní, bojujme proti němu."

Odpovídám: Musí se říci, že zachovávání svátků nebrání těm, která jsou zařízena ke zdraví člověka, i tělesného. Proto Pán kárá Židy, řka, Jan 7: "Na mne se horšíte, že jsem uzdravil celého člověka v sobotu?" Odtud jest, že lékařům je dovoleno léčiti lidi v den sváteční. Avšak mnohem spíše jest zachovati zdraví státu, které zabraňuje zabití přemnohých, a nespočetným zlům tělesným i duchovním, než tělesné zdraví jednoho člověka. Pročež na ochranu státu věřících jest dovoleno vykonávati spravedlivé války ve dny sváteční, vyžaduje-li toho ovšem nutnost. Neboť bylo by to pokoušení Boha, kdyby se někdo chtěl zdržeti války, hrozí-li taková nutnost. Ale po nutnosti není dovoleno válčiti ve dnech svátečních, z uvedených důvodů.

A tím je patrná odpověď k námitkám.

XLI. O vádě.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom se má uvažovati o vádě.

A o tom jsou dvě otázky.

1. Zda váda je hřích.

2. Zda je dcerou hněvu.

XLI.1. Zda váda je vždy hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že váda není vždy hřích. Neboť vada se zdá jakýsi spor. Neboť Isidor praví v knize Etymol., že "vadivý je nazván od psího vadění, neboť vždy je připraven odporovati, těši se z hádky a dráždí protivníka". Ale spor není vždy hříchem. Tedy ani váda.

Mimo to Gen. 26 se praví, že služebníci Izákovi "vykopali jinou studnu a také o tu se vadili". Ale nelze věřiti, že rodina Isákova by se veřejně. hádala aniž by odporoval, kdyby to byl hřích. Tedy váda není hřích.

Mimo to váda zdá se býti jakási soukromá válka. Ale válka není vždy hřích. Tedy váda není vždy hřích..

II-II q. 40 a. 4 arg. 2

Praeterea, Isaiae LVIII reprehenduntur quidam quod in diebus ieiunii *repetunt debita et committunt lites, pugno percutientes*. Ergo multo magis in diebus festis illicitum est bellare.

II-II q. 40 a. 4 arg. 3

Praeterea, nihil est inordinate agendum ad vitandum incommodum temporale. Sed bellare in die festo, hoc videtur esse secundum se inordinatum. Ergo pro nulla necessitate temporalis incommodi vitandi debet aliquis in die festo bellare.

II-II q. 40 a. 4 s. c.

Sed contra est quod I Machab. II dicitur, *cogitaverunt laudabiliter Iudaei, dicentes, omnis homo quicumque venerit ad nos in bello in die sabbatorum, pugnemus adversus eum*.

II-II q. 40 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod observatio festorum non impedit ea quae ordinantur ad hominis salutem etiam corporalem. Unde dominus arguit Iudaeos, dicens, Ioan. VII, *mihi indignamini quia totum hominem salvum feci in sabbato?* Et inde est quod medici licite possunt medicari homines in die festo. Multo autem magis est conservanda salus reipublicae, per quam impediuntur occisiones plurimorum et innumera mala et temporalia et spiritualia, quam salus corporalis unius hominis. Et ideo pro tuitione reipublicae fidelium licitum est iusta bella exercere in diebus festis, si tamen hoc necessitas exposcat, hoc enim esset tentare Deum, si quis, imminente tali necessitate, a bello vellet abstinere. Sed necessitate cessante, non est licitum bellare in diebus festis, propter rationes inductas.

II-II q. 40 a. 4 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

41. De rixa quae opponitur paci quantum ad opus.

Prooemium

II-II q. 41 pr.

Deinde considerandum est de rixa. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum rixa sit peccatum. Secundo, utrum sit filia irae.

1. Utrum rixa sit peccatum.

II-II q. 41 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod rixa non semper sit peccatum. Rixa enim videtur esse contentio quaedam, dicit enim Isidorus, in libro Etymol., quod *rixosus est a rictu canino dictus, semper enim ad contradicendum paratus est, et iurgio delectatur, et provocat contendentem*. Sed contentio non semper est peccatum. Ergo neque rixa.

II-II q. 41 a. 1 arg. 2

Praeterea, Gen. XXVI dicitur quod *servi Isaac foderunt alium puteum, et pro illo quoque rixati sunt*. Sed non est credendum quod familia Isaac rixaretur publice, eo non contradicente, si hoc esset peccatum. Ergo rixa non est peccatum.

II-II q. 41 a. 1 arg. 3

Praeterea, rixa videtur esse quoddam particulare bellum. Avšak proti jest, že Gal. 5 vády se kladou mezi skutky těla; "a ti, kteří je konají, nedosáhnou království Božího". Tedy vády jsou nejen hříchy, ale jsou také hříchy smrtelné.

Odpovídám: Musí se říci, že jako spor obnáší odporování ve slovech, tak také váda obnáší nějaké odporování ve skutcích. Proto k onomu Gal. 5. praví Glossa, že vády jsou, "když se navzájem z hněvu biji". Pročež váda se zdá jakási soukromá válka, která se koná mezi soukromými osobami, ne z nějaké veřejné moci, ale spíše z nezřízené vůle. A proto váda vždy obnáší hřích. V tom pak, který jiného napadne nespravedlivě, jest hřích smrtelný; neboť způsobiti bližnímu škodu, i dílem rukou, není bez hříchu smrtelného. Avšak v tom, kdo se brání, může býti bez hříchu, a někdy s hříchem všedním, někdy však i s hříchem těžkým, podle různého hnutí jeho ducha a různého způsobu jeho obrany. Neboť brání-li se pouze v úmyslu odvrátiti způsobenou křivdu a s povinnou umírněností, není to hřích a nemůže se vlastně nazývati vádou s jeho strany. Brání-li se však v duchu pomsty a nenávisti nebo s překročením patřičné umírněnosti, vždy je hříchem; ale jen lehkým, přimísí-li se nějaké slabé hnutí nenávisti nebo pomsty, nebo nepřekračuje-li příliš umírněnou obranu; smrtelným však, když povstane proti útočníku se zatvrzelým duchem zabíti jej nebo zraniti těžce.

K prvnímu se tedy musí říci, že váda neznačí jednoduše spor, ale v předeslaných slovech Isidorových je trojí, co projevuje nezřízenost vády. Nejprve totiž, že má náchylnost ducha přiti se, což naznačuje, když praví "vždy připravený odporovati", totiž ať někdo dobře nebo špatně mluví nebo činí. Za druhé, poněvadž ho těší samo odporování; pročež následuje "a z hádky se těší". Za třetí, poněvadž sám jiné vyzývá k odporování; pročež následuje "a dráždí protivníka".

K druhému se musí říci, že tam se nemyslí, že se služebníci Izákovi vadili, ale že obyvatelé země měli vádu proti nim. Proto hřešili oni, ne však služebníci Izákovi, kteří trpěli pohanu.

K třetímu se musí říci, že k tomu, aby válka byla spravedlivá, vyžaduje se, aby se dála mocí veřejné mocnosti, jak bylo řečeno shora. Avšak váda se děje ze soukromého citu hněvu nebo nenávisti. Neboť jestliže zřízenci vládcovi nebo soudcovi veřejnou mocí některé napadnou, a ti se brání, neřekne se, že činí vádu oni, ale ti, kteří odpírají veřejné moci. A takto ti, kteří napadají, nečiní vádu, ani nehřeší, ale ti, kteří se neprávem brání.

XLI.2. Zda váda je dcerou hněvu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že váda není dcerou hněvu. Praví se totiž, Jakub 4: "Odkud boje a půtky mezi vámi? Ne-li od chtíčů, které bojují ve vašich údech?" Ale hněv nenáleží do žádostivé. Tedy váda není dcerou hněvu, ale spíše dychtivosti.

Sed bellum non semper est peccatum. Ergo rixa non semper est peccatum.

II-II q. 41 a. 1 s. c.

Sed contra est quod ad Gal. V rixae ponuntur inter opera carnis, *quae qui agunt regnum Dei non consequuntur*. Ergo rixae non solum sunt peccata, sed etiam sunt peccata mortalia.

II-II q. 41 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod sicut contentio importat quandam contradictionem verborum, ita etiam rixa importat quandam contradictionem in factis, unde super illud Gal. V dicit Glossa quod rixae sunt quando ex ira invicem se percutiunt. Et ideo rixa videtur esse quoddam privatum bellum, quod inter privatas personas agitur non ex aliqua publica auctoritate, sed magis ex inordinata voluntate. Et ideo rixa semper importat peccatum. Et in eo quidem qui alterum invadit iniuste est peccatum mortale, inferre enim nocumentum proximo etiam opere manuali non est absque mortali peccato. In eo autem qui se defendit potest esse sine peccato, et quandoque cum peccato veniali, et quandoque etiam cum mortali, secundum diversum motum animi eius, et diversum modum se defendendi. Nam si solo animo repellendi iniuriam illatam, et cum debita moderatione se defendat, non est peccatum, nec proprie potest dici rixa ex parte eius. Si vero cum animo vindictae vel odii, vel cum excessu debitae moderationis se defendat, semper est peccatum, sed veniale quidem quando aliquis levis motus odii vel vindictae se immiscet, vel cum non multum excedat moderatam defensionem; mortale autem quando obfirmato animo in impugnantem insurgit ad eum occidendum vel graviter laedendum.

II-II q. 41 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod rixa non simpliciter nominat contentionem, sed tria in praemissis verbis Isidori ponuntur quae inordinationem rixae declarant. Primo quidem, promptitudinem animi ad contendendum, quod significat cum dicit, semper ad contradicendum paratus, scilicet sive alius bene aut male dicat aut faciat. Secundo, quia in ipsa contradictione delectatur, unde sequitur, et in iurgio delectatur. Tertio, quia ipse alios provocat ad contradictiones, unde sequitur, et provocat contendentem.

II-II q. 41 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ibi non intelligitur quod servi Isaac sint rixati, sed quod incolae terrae rixati sunt contra eos. Unde illi peccaverunt, non autem servi Isaac, qui calumniam patiebantur.

II-II q. 41 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ad hoc quod iustum sit bellum, requiritur quod fiat auctoritate publicae potestatis, sicut supra dictum est. Rixa autem fit ex privato affectu irae vel odii. Si enim minister principis aut iudicis publica potestate aliquos invadat qui se defendant, non dicuntur ipsi rixari, sed illi qui publicae potestati resistunt. Et sic illi qui invadunt non rixantur neque peccant, sed illi qui se inordinate defendunt.

2. Utrum rixa sit filia irae.

II-II q. 41 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod rixa non sit filia irae. Dicitur enim Iac. IV, *unde bella et lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis quae militant in membris vestris?* Sed ira non pertinet ad concupiscibilem. Ergo rixa non est filia irae, sed magis concupiscentiae.

Mimo to Přísl. 28 se praví: "Kdo se chlubí a roztahuje, budí hádky." Ale váda se zdá totéž co hádka. Tedy zdá se, že váda je dcerou pýchy nebo marné slávy, k níž patří chlubiti se a roztahovati.

Mimo to Přísl. 18 se praví: "Rty hloupého se vměšují do vády." Ale hloupost se liší od hněvu; neboť není protilehlá mírnosti, ale spíše moudrosti nebo opatrnosti. Tedy váda není dceru hněvu.

Mimo to Přísl. 10 se praví: "Nenávist vzbuzuje vády." Ale "nenávist vzniká ze závisti", jak praví Řehoř, v XXXI Moral. Tedy váda není dcerou hněvu, ale závisti.

Mimo to Přísl. 17 se praví: "Kdo zamýšlí nesvornosti, seje vády." Ale nesvornost je dcerou marné slávy, jak se řeklo shora. Tedy i vada.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, v XXXI Moral., že "z hněvu vzniká váda". A Přísl. 15 a 29 se praví: "Muž hněvivý vyvolává vády."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, váda obnáší nějaké odporování, docházející až ke skutkům, když jeden usiluje ublížiti druhému. Než jeden zamýšlí ublížiti druhému dvojmo. Jedním způsobem, jako zamýšlející naprostě jeho zlo. A takové ublížení patří do nenávisti, jejímž úmyslem jest ublížiti nepříteli buď zjevně nebo ve skrytě. Jiným způsobem zamýšlí někdo ublížiti druhému za jeho vědomí a odporu, což obnáší jméno vády. A to vlastně náleží do hněvu, který je žádost pomsty. Neboť rozhněvaného nestačí, aby skrytě uškodil tomu, na něhož se hněvá, ale chce, aby věděl, a aby proti své vůli něco trpěl na pomstění toho, co učinil, jak je patrné z toho, co bylo shora řečeno o vášni hněvu. A proto vlastně váda vzniká z hněvu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo shora řečeno, všechny vášně náhlivé vznikají z vášní dychtivé. A podle toho, co zblízka vzniká z hněvu, to vzniká také z dychtivosti, jako z prvního kořene.

K druhému se musí říci, že vychloubání a roztahování, které se děje pýchou a marnou slávou, nerozněcuje přímo hádku nebo vádu, ale příležitostně, pokud se totiž tím rozněcuje hněv když si někdo pokládá za křivdu, že se nad něho druhý vynáší. A takto následují z hněvu hádky a vády.

K třetímu se musí říci, že hněv, jak se řeklo shora, překáží soudu rozumu, pročež má podobnost s hlupostí. A z toho následuje, že mají společný účinek. Neboť z nedostatku rozumu se stává, že někdo nezřízeně usiluje jinému ublížiti.

Ke čtvrtému se musí říci, že hněv, třebaže někdy vzniká z nenávisti, přece není vlastním účinkem nenávisti, poněvadž je mimo úmysl nenávidícího, že ve vádě a zjevně ubližuje nepříteli; někdy se totiž také snaží ublížiti mu skrytě. Ale když vidí, že má převahu, zamýšlí ublížení s vádou a

hádkou. Ale ublížiti někomu ve vádě jest vlastní účinek hněvu, z důvodu již řečeného.

K pátému se musí říci, že z vád následuje nenávist a nesvornost v srdcích rozvaděných. Pročež ten, kdo přemýšlí, to jest, kdo zamýšlí zasíti mezi někoho nesvornost, postará se, aby se navzájem rozvadili; jako kterýkoliv hřích může poručiti úkon jiného hříchu, zařizuje jej ke svému cíli. Ale z toho nenásleduje, že váda je dcerou marné slávy vlastně a přímo.

XLII. O vzbouření.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest uvažovati o vzbouření.

A o tom jsou dvě otázky.

1. Zda je zvláštní hřích.

2. Zda je smrtelný hřích.

XLII.1. Zda vzbouření je zvláštní hřích, od jiných odlišný.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vzbouření není zvláštní hřích, odlišný od jiných. Poněvadž, jak praví Isidor, v knize Etymol. "Vzbouřenec jest, kdo působí nesouhlas duchů, a plodí nesvornosti." Ale tím, že někdo obstará nějaký hřích, nehřeší jiným rodem hříchu než tím, který obstará. Tedy se zdá, že vzbouření není zvláštní hřích, od nesvornosti odlišný.

Mimo to vzbouření obnáší jakési rozdělení. Ale také jméno rozkolu se béře od roztržení, jak se řeklo shora. Tedy hřích vzbouření se nezdá hřích odlišný od hříchu rozkolu.

Mimo to, každý hřích zvláštní; od jiných odlišný, buď je hlavní neřest nebo vzniká z nějaké hlavní neřesti. Ale vzbouření ani se nepočítá k hlavním neřestem, ani k neřestem které vznikají z hlavních, jak je patrné v XXXI. Moral., kde se vypočítávají obojí neřesti. Tedy vzbouření není zvláštní hřích od jiných odlišný.

Avšak proti jest, že II. Kor. 12 se rozlišují vzbouření od jiných hříchů.

Odpovídám: Musí se říci, že vzbouření je nějaký zvláštní hřích, který v něčem se shoduje s válkou a vádou, avšak v něčem se od nich liší. Shoduje se pak s nimi v tom, že obnáší nějaké odporování. Avšak liší se od nich v dvojím. A to nejprve, poněvadž válka a váda obnášejí vzájemné skutečné napadání, ale vzbouření se může říci, ať se děje takové napadání skutečně nebo se připravuje takové napadání. Proto Glossa k II. Kor. 12 praví, že vzbouření jsou "rozbroje k boji", když se totiž někteří připravují a zamýšlejí bojovati. Za druhé se liší, poněvadž válka je vlastně proti zevnějším nepřátelům, jako množství proti množství, avšak váda jest jednoho s jedním, nebo málo s málo. Avšak vzbouření jest vlastně mezi stranami jednoho laedat, quandoque enim etiam occulte laedere quaerit; sed quando videt se praevalere cum rixa et iurgio laesionem intendit. Sed rixose aliquem laedere est proprius effectus irae, ratione iam dicta.

II-II q. 41 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod ex rixis sequitur odium et discordia in cordibus rixantium. Et ideo ille qui meditatur, idest qui intendit inter aliquos seminare discordias, procurat quod ad invicem rixantur, sicut quodlibet peccatum potest imperare actum alterius peccati, ordinando illum in suum finem. Sed ex hoc non sequitur quod rixa sit filia inanis gloriae proprie et directe.

42. De seditione quae opponitur paci quantum ad opus.

Prooemium

II-II q. 42 pr.

Deinde considerandum est de seditione. Et circa hoc quaeruntur duo primo, utrum sit speciale peccatum. Secundo, utrum sit mortale peccatum.

1. Utrum seditio sit speciale peccatum.

II-II q. 42 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod seditio non sit speciale peccatum ab aliis distinctum. Quia ut Isidorus dicit, in libro Etymol., *seditiosus est qui dissensionem animorum facit et discordias gignit*. Sed ex hoc quod aliquis aliquod peccatum procurat, non peccat alio peccati genere nisi illo quod procurat. Ergo videtur quod seditio non sit speciale peccatum a discordia distinctum.

II-II q. 42 a. 1 arg. 2

Praeterea, seditio divisionem quandam importat. Sed nomen etiam schismatis sumitur a scissura, ut supra dictum est. Ergo peccatum seditionis non videtur esse distinctum a peccato schismatis.

II-II q. 42 a. 1 arg. 3

Praeterea, omne peccatum speciale ab aliis distinctum vel est vitium capitale, aut ex aliquo vitio capitali oritur. Sed seditio neque computatur inter vitia capitalia, neque inter vitia quae ex capitalibus oriuntur, ut patet in XXXI Moral., ubi utraque vitia numerantur. Ergo seditio non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

II-II q. 42 a. 1 s. c.

Sed contra est quod II ad Cor. XII seditiones ab aliis peccatis distinguuntur.

II-II q. 42 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod seditio est quoddam peccatum speciale, quod quantum ad aliquid convenit cum bello et rixa, quantum autem ad aliquid differt ab eis. Convenit quidem cum eis in hoc quod importat quandam contradictionem. Differt autem ab eis in duobus. Primo quidem, quia bellum et rixa important mutuam impugnationem in actu, sed seditio potest dici sive fiat huiusmodi impugnatio in actu, sive sit praeparatio ad talem impugnationem. Unde Glossa II ad Cor. XII dicit quod seditiones sunt tumultus ad pugnam, cum scilicet aliqui se praeparant et intendunt pugnare. Secundo differunt, quia bellum proprie est contra extraneos et hostes, quasi

množství, mezi sebou nesouhlasícími, třebas když jedna část města jest podněcována k rozbroji proti druhé A proto, že vzbouření má zvláštní dobro, proti němuž je, totiž jednotu a pokoj množství, proto je zvláštní hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že vzbouřenec se říká tomu, kdo vzbouření podněcuje. A poněvadž vzbouření obnáší nějakou nesvornost, proto vzbouřencem je, kdo působí nesvornost ne jakoukoliv, ale mezi stranami nějakého množství. Hřích pak vzbouření jest nejen v tom, kdo rozsévá nesvornost, ale také v těch, kteří nezřízeně navzájem nesouhlasí.

K druhému se musí říci, že vzbouření se liší od rozkolu ve dvojím. A to nejprve, poněvadž rozkol je proti duchovní jednotě množství, totiž jednotě církevní, avšak vzbouření je proti časné a světské jednotě množství, třebas města nebo království. Za druhé, poněvadž rozkol neobnáší nějakou přípravu k tělesnému boji, ale obnáší toliko duchovní nesouhlas; vzbouření však obnáší přípravu k tělesnému boji.

K třetímu se musí říci, že vzbouření, jakož i rozkol, jest obsaženo pod nesvorností. Neboť obojí jest nějaká nesvornost, ne jednoho s jedním, ale částí množství navzájem.

XLII.2. Zda vzbouření je vždy smrtelný hřích.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že vzbouření není vždy smrtelný hřích. Neboť vzbouření obnáší "rozbroje k boji", jak je patrné z Glossy shora uvedené. Ale boj není vždy smrtelný hřích, ale někdy je spravedlivý a dovolený, jak jsme měli shora. Tedy tím spíše vzbouření může býti bez smrtelného hříchu.

Mimo to vzbouření je nějaká nesvornost, jak se řeklo. Ale nesvornost může býti bez hříchu smrtelného, a někdy také bez jakéhokoliv hříchu. Tedy i vzbouření.

Mimo to jsou chváleni, kteří vysvobozují množství z moci tyranské Ale to se nemůže snadno státi bez nějaké neshody v množství, když jedna část usiluje ponechati tyrana, druhá však jej usiluje zapuditi. Tedy vzbouření může nastati bez hříchu.

Avšak proti jest, že Apoštol, II. Kor. 12, zakazuje vzbouření mezi jinými, jež jsou hříchy smrtelné. Tedy vzbouření je smrtelný hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, vzbouření je proti jednotě množství, to jest lidu, města nebo království. Avšak Augustin praví, II. O Městě Božím, že moudří označují jako lid "ne každé shromáždění množství, ale shromáždění sdružené souhlasem práva a společenstvím prospěchu". Proto jest zjevné, že jednota, proti níž je vzbouření, jest jednotou práva a společného prospěchu. Tedy je zjevné, že vzbouření jest i proti spravedlnosti, i proti společnému dobru. A proto ze svého rodu je hřích multitudinis ad multitudinem; rixa autem est unius ad unum, vel paucorum ad paucos; seditio autem proprie est inter partes unius multitudinis inter se dissentientes, puta cum una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam. Et ideo seditio, quia habet speciale bonum cui opponitur, scilicet unitatem et pacem multitudinis, ideo est speciale peccatum.

II-II q. 42 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod seditiosus dicitur qui seditionem excitat. Et quia seditio quandam discordiam importat, ideo seditiosus est qui discordiam facit non quamcumque, sed inter partes alicuius multitudinis. Peccatum autem seditionis non solum est in eo qui discordiam seminat, sed etiam in eis qui inordinate ab invicem dissentiunt.

II-II q. 42 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod seditio differt a schismate in duobus. Primo quidem, quia schisma opponitur spirituali unitati multitudinis, scilicet unitati ecclesiasticae, seditio autem opponitur temporali vel saeculari multitudinis unitati, puta civitatis vel regni. Secundo, quia schisma non importat aliquam praeparationem ad pugnam corporalem, sed solum importat dissensionem spiritualem, seditio autem importat praeparationem ad pugnam corporalem.

II-II q. 42 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod seditio, sicut et schisma, sub discordia continetur. Utrumque enim est discordia quaedam, non unius ad unum, sed partium multitudinis ad invicem.

2. Utrum sit peccatum mortale.

II-II q. 42 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod seditio non semper sit peccatum mortale. Seditio enim importat tumultum ad pugnam; ut patet per Glossam supra inductam. Sed pugna non semper est peccatum mortale, sed quandoque est iusta et licita, ut supra habitum est. Ergo multo magis seditio potest esse sine peccato mortali.

II-II q. 42 a. 2 arg. 2

Praeterea, seditio est discordia quaedam, ut dictum est. Sed discordia potest esse sine peccato mortali, et quandoque etiam sine omni peccato. Ergo etiam seditio.

II-II q. 42 a. 2 arg. 3

Praeterea, laudantur qui multitudinem a potestate tyrannica liberant. Sed hoc non de facili potest fieri sine aliqua dissensione multitudinis, dum una pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia vero nititur eum abiicere. Ergo seditio potest fieri sine peccato.

II-II q. 42 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus, II ad Cor. XII, prohibet seditiones inter alia quae sunt peccata mortalia. Ergo seditio est peccatum mortale.

II-II q. 42 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, seditio opponitur unitati multitudinis, idest populi, civitatis vel regni. Dicit autem Augustinus, II de Civ. Dei, quod *populum determinant sapientes non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum*. Unde manifestum est unitatem cui opponitur seditio esse unitatem iuris et communis utilitatis. Manifestum est ergo quod seditio opponitur et iustitiae et

smrtelný, a tím těžší, čím dobro společné, které se vzbouřením napadá, jest větší než dobro soukromé, které se napadá vádou. Avšak hřích vzbouření prvotně a hlavně náleží těm, kteří vzbouření obstarávají, a ti hřeší velmi těžce. Druhotně pak těm, kteří je následují, porušujíce společné dobro. Avšak ti, kteří dobro společné brání, jim odpírajíce, nemají se nazývati vzbouřenci, jakož ani ti, kteří se brání, se nenazývají rozvadění, jak se řeklo shora.

K prvnímu se tedy musí říci, že boj, který je dovolený, děje se pro společný prospěch, jak se řeklo shora. Ale vzbouření se děje proti obecnému dobru množství. Proto je vždy těžký hřích.

K druhému se musí říci, že nesvornost v tom, co není zjevně dobré, může býti bez hříchu. Ale nesvornost v tom, co je zjevně dobré, nemůže býti bez hříchu. A taková nesvornost je vzbouření, které je proti prospěchu množství, což je zjevné dobro.

K třetímu se musí říci, že tyranská vláda není spravedlivá, poněvadž nesměřuje k dobru obecnému, ale k soukromému dobru vládnoucího, jak jest patrné z Filosofa, v III. Polit. a v VIII. Ethic. Pročež pobouření takové vlády nemá ráz vzbouření, leda snad, když se vláda tyranova tak nezřízeně pobouří, že poddané množství má z následujícího pobouření větší škodu nežli z vlády tyranovy. Spíše pak je tyran vzbouřencem, když v poddaném sobě lidu živí nesvornosti a vzbouření, aby mohl bezpečněji panovati. Neboť toto je tyranské, poněvadž jest zařízeno k vlastnímu dobru vládcově se škodou množství.

XLIII. O pohoršení.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom zbývá uvažovati o nešestech, které jsou proti dobročinnosti. Mezi nimi pak některé patří k pojmu spravedlnosti, ona totiž, kterými někdo bližnímu nespravedlivě ubližuje. Ale proti lásce zdá se zvláště pohoršení. Pročež je zde uvažovati o pohoršení.

A o něm jest osm otázek.

1. Co je pohoršení.
2. Zda pohoršení je hřích.
3. Zda jest zvláštní hřích.
4. Zda je smrtelný hřích.
5. Zda jest pohoršení dokonalých.
6. Zda oni pohoršují.
7. Zda se má upustiti od duchovních dober pro pohoršení.
8. Zda se má pro pohoršení upustiti od časných.

XLIII.1. Zda pohoršení se vhodně vyměřuje, že jest "méně správné slovo nebo skutek, dávající příležitost pádu".

Při první se postupuje takto: Zdá se, že pohoršení se nevhodně vyměřuje, jako "méně správné slovo nebo skutek, dávající příležitost pádu". Neboť pohoršení je hřích, communi bono. Et ideo ex suo genere est peccatum mortale, et tanto gravius quanto bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est maius quam bonum privatum, quod impugnatur per rixam. Peccatum autem seditionis primo quidem et principaliter pertinet ad eos qui seditionem procurant, qui gravissime peccant. Secundo autem, ad eos qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune. Illi vero qui bonum commune defendunt, eis resistentes, non sunt dicendi seditiosi, sicut nec illi qui se defendunt dicuntur rixosi, ut supra dictum est.

II-II q. 42 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod pugna quae est licita fit pro communi utilitate, sicut supra dictum est. Sed seditio fit contra commune bonum multitudinis. Unde semper est peccatum mortale.

II-II q. 42 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod discordia ab eo quod non est manifeste bonum potest esse sine peccato. Sed discordia ab eo quod est manifeste bonum non potest esse sine peccato. Et talis discordia est seditio, quae opponitur utilitati multitudinis, quae est manifeste bonum.

II-II q. 42 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod regimen tyrannicum non est iustum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per philosophum, in III Polit. et in VIII Ethic. Et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis, nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen quod multitudo subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit. Hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium praesidentis cum multitudinis nocumento.

43. De scandalo quod opponitur caritati quantum ad beneficentiam.

Prooemium

II-II q. 43 pr.

Deinde considerandum restat de vitiis quae beneficentiae opponuntur. Inter quae alia quidem pertinent ad rationem iustitiae, illa scilicet quibus aliquis iniuste proximum laedit, sed contra caritatem specialiter scandalum esse videtur. Et ideo considerandum est hic de scandalo. Circa quod quaeruntur octo. Primo, quid sit scandalum. Secundo, utrum scandalum sit peccatum. Tertio, utrum sit peccatum speciale. Quarto, utrum sit peccatum mortale. Quinto, utrum perfectorum sit scandalizari. Sexto, utrum eorum sit scandalizare. Septimo, utrum spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum. Octavo, utrum sint propter scandalum temporalia dimittenda.

1. Quid sit scandalum.

II-II q. 43 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod scandalum

jak se dále řekne. Ale podle Augustina, v XXII. Proti Faustovi, hřích je "slovo neb skutek neb touha proti zákonu Božímu". Tedy řečený výměr je nedostačující, poněvadž opomíjí myšlenku nebo touhu.

Mimo to, poněvadž mezi úkony ctnostnými nebo správnými jeden je ctnostnější nebo správnější druhého, jen to se nezdá méně správné, co je nejsprávnější. Jestliže tedy pohoršení je méně správné slovo nebo skutek, následuje, že každý ctnostný skutek mimo nejlepší je pohoršením.

Mimo to příležitost označuje příčinu případkovou; Ale to, co je případkové, nemá se klásti do výměru, poněvadž nedává druh. Tedy nevhodně se klade do výměru pohoršení "příležitost".

Mimo to z každého skutku druhého může někdo vzíti příležitost pádu, poněvadž příčiny případkové jsou neomezené. Jestliže tedy pohoršení jest, co dává druhému příležitost pádu, každý skutek nebo slovo může býti pohoršením, což se zdá nevhodně.

Mimo to bližnímu se dává příležitost pádu, když je urážen nebo oslabován. Ale pohoršení se odděluje od urážky' a slabosti, neboť Apoštol praví, Řím. 14: "Dobré jest nejísti masa a nepíti vína a nad čím se bratr tvůj uráží nebo pohoršuje nebo oslabuje." Tedy řečený výměr pohoršení není vhodný.

Avšak proti jest, co praví Jeronym, vykládaje ono, co máme Mat. 15: ‚Víš, že farizeové, uslyševše toto slovo' atd.: "Když čteme ‚Kdokoliv by se pohoršil', tak rozumíme: "Kdo slovem nebo skutkem dal druhému příležitost pádu."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak Jeronym tamtéž píše, "co se řecky řekne skandalon, my můžeme říci urážka nebo pád a naražení nohou". Neboť se někdy přihodí, že leží někomu na tělesné cestě nějaká překážka, na niž naraziví připravuje si pád. A taková překážka se nazývá pohoršení. A podobně postupem cesty duchovní se přihodí, že se někomu připraví duchovní pád slovem nebo skutkem druhého, pokud totiž někdo svým připomínáním nebo sváděním nebo příkladem táhne druhého ke hříchu. A to se vlastně nazývá pohoršením. Avšak nic podle svého rázu nepřipravuje k duchovnímu pádu, leč co má nějaký nedostatek správnosti, poněvadž to, co je dokonale správné, více chrání člověka před pádem nežli přivádí k pádu. A proto se vhodně praví, že "méně správné slovo nebo skutek dávající příležitost pádu," jest pohoršení.

K prvnímu se tedy musí říci, že myšlení nebo žádost se skrývá v srdci. Proto se neklade druhému jako překážka, připravující k pádu. A proto nemůže míti ráz pohoršení.

K druhému se musí říci, že méně správné nesluje to, co od něčeho jiného jest překonáno ve správnosti, ale co má nějaký nedostatek správnosti buď proto, že je samo sebou inconvenienter definiatur esse *dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae*. Scandalum enim peccatum est, ut post dicetur. Sed secundum Augustinum, XXII contra Faust., *peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei*. Ergo praedicta definitio est insufficiens, quia praetermittitur cogitatum sive concupitum.

II-II q. 43 a. 1 arg. 2

Praeterea, cum inter actus virtuosos vel rectos unus sit virtuosior vel rectior altero, illud solum videtur non esse minus rectum quod est rectissimum. Si igitur scandalum sit dictum vel factum minus rectum, sequetur quod omnis actus virtuosus praeter optimum sit scandalum.

II-II q. 43 a. 1 arg. 3

Praeterea, occasio nominat causam per accidens. Sed id quod est per accidens non debet poni in definitione, quia non dat speciem. Ergo inconvenienter in definitione scandali ponitur occasio.

II-II q. 43 a. 1 arg. 4

Praeterea, ex quolibet facto alterius potest aliquis sumere occasionem ruinae, quia causae per accidens sunt indeterminatae. Si igitur scandalum est quod praebet alteri occasionem ruinae, quodlibet factum vel dictum poterit esse scandalum. Quod videtur inconveniens.

II-II q. 43 a. 1 arg. 5

Praeterea, occasio ruinae datur proximo quando offenditur aut infirmatur. Sed scandalum dividitur contra offensionem et infirmitatem, dicit enim apostolus, ad Rom. XIV, *bonum est non manducare carnem et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur aut scandalizatur aut infirmatur*. Ergo praedicta definitio scandali non est conveniens.

II-II q. 43 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Hieronymus, exponens illud quod habetur Matth. XV, *scis quia Pharisaei, audito hoc verbo*, etc., dicit, *quando legimus, quicumque scandalizaverit, hoc intelligimus, qui dicto vel facto occasionem ruinae dederit*.

II-II q. 43 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Hieronymus ibidem dicit, *quod Graece scandalon dicitur, nos offensionem vel ruinam et impactionem pedis possumus dicere*. Contingit enim quod quandoque aliquis obex ponitur alicui in via corporali, cui impingens disponitur ad ruinam, et talis obex dicitur scandalum. Et similiter in processu viae spiritualis contingit aliquem disponi ad ruinam spiritualem per dictum vel factum alterius, inquantum scilicet aliquis sua admonitione vel inductione aut exemplo alterum trahit ad peccandum. Et hoc proprie dicitur scandalum. Nihil autem secundum propriam rationem disponit ad spiritualem ruinam nisi quod habet aliquem defectum rectitudinis, quia id quod est perfecte rectum magis munit hominem contra casum quam ad ruinam inducat. Et ideo convenienter dicitur quod dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae sit scandalum.

II-II q. 43 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod cogitatio vel concupiscentia mali latet in corde, unde non proponitur alteri ut obex disponens ad ruinam. Et propter hoc non potest habere scandali rationem.

II-II q. 43 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod minus rectum hic non dicitur

zlé, jako hřích, nebo poněvadž má podobu zla, jako když někdo je na modlosluţebné hostině. Neboť ačkoliv toto samo v sobě není hříšné, když to někdo nečiní se zkaženým úmyslem, přece poněvadž má jakési zdání a podobu uctívání modly, může dáti druhému příležitost pádu. Pročež Apoštol napomíná, I. Sol. 5: "Zdržujte se od všelikého zdání zla." Pročež se vhodně praví "méně správné", aby byla zahrnuta jak ta, která jsou sama sebou hříchy, tak ta, která mají zdání zla.

K třetímu se musí říci, že, jak jsme měli shora, nic nemůže býti člověku dostatečnou příčinou hříchu, který jest duchovní pád, než vlastní vůle. A proto slova neb skutky druhého člověka mohou býti jen nedokonalou příčinou, nějak přivádějící k pádu. A proto se nepraví "dávající příčinu pádu"; ale "dávající příležitost", což znamená příčinu nedokonalou, a ne vždy příčinu případkovou. A přece nic nevadí klásti do některých výměrů to, co je podle případku, poněvadž to, co jest jednomu případkové, může druhému příslušeti o sobě, jako do výměru osudu se klade příčina případková, jak je patrné v II. Physic.

Ke čtvrtému se musí říci, že slovo nebo skutek druhého může býti druhému příčinou hříchu dvojmo: jedním způsobem o sobě, jiným způsobem případkově. A to o sobě, když zamýšlí někdo svým špatným slovem nebo skutkem jiného svésti ke hříchu; nebo, ač toho sám nezamýšlí, sám skutek je takový, že má ve svém rázu sváděti ke hříchu, třebas když někdo veřejně činí hřích, nebo co má podobu hříchu. A pak ten, kdo koná takový úkon, vlastně dává příležitost pádu; proto se nazývá pohoršení činné. Avšak případkově nějaké slovo nebo skutek jednoho je druhému příčinou hříchu, když i mimo úmysl jednajícího a mimo povahu skutku někdo špatně založený takovým skutkem je uveden do hříchu, třebas když někdo závidí druhým dobro. A tehdy ten, kdo činí takový správný úkon, nedává příležitost, co na něm jest, nýbrž druhý béře příležitost, podle onoho Řím. 7: "Avšak použiv příležitosti" atd. A proto je to pohoršení trpné, bez činného; poněvadž ten, jenž jedná správně, co na něm jest, nedává příležitost pádu, který utrpí druhý. Někdy se tedy přihodí, že také je činné pohoršení u jednoho, a trpné u druhého, třebas když na svedení jednoho jiný hřeší. Někdy však je pohoršení činné bez trpného, třebas když někdo jiného svádí ke hříchu slovem nebo skutkem, a onen nesouhlasí. Někdy však jest pohoršení trpné bez činného, jak bylo již řečeno.

K pátému se musí říci, že oslabení značí náchylnost k pohoršení; avšak urážka značí rozhořčení někoho proti tomu, jenž hřeší, jež může býti někdy bez pádu. Avšak pohoršení obnáší sám náraz k pádu.

XLIII.2. Zda pohoršení je hřích.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pohoršení není hřích. Neboť hříchy nenastávají z nutnosti, poněvadž každý hřích je dobrovolný, jak jsme měli shora. Ale Mat. 18 se praví: "Jest nutné, aby přišla pohoršení." Tedy pohoršení quod ab aliquo alio superatur in rectitudine, sed quod habet aliquem rectitudinis defectum, vel quia est secundum se malum, sicut peccata; vel quia habet speciem mali, sicut cum aliquis recumbit in idolio. Quamvis enim hoc secundum se non sit peccatum, si aliquis hoc non corrupta intentione faciat; tamen quia habet quandam speciem vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri praebere occasionem ruinae. Et ideo apostolus monet, I ad Thess. V, *ab omni specie mala abstinete vos*. Et ideo convenienter dicitur minus rectum, ut comprehendantur tam illa quae sunt secundum se peccata, quam illa quae habent speciem mali.

II-II q. 43 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra habitum est, nihil potest esse homini sufficiens causa peccati, quod est spiritualis ruina, nisi propria voluntas. Et ideo dicta vel facta alterius hominis possunt esse solum causa imperfecta, aliqualiter inducens ad ruinam. Et propter hoc non dicitur, dans causam ruinae, sed, dans occasionem, quod significat causam imperfectam, et non semper causam per accidens. Et tamen nihil prohibet in quibusdam definitionibus poni id quod est per accidens, quia id quod est secundum accidens uni potest per se alteri convenire, sicut in definitione fortunae ponitur causa per accidens, in II Physic.

II-II q. 43 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod dictum vel factum alterius potest esse alteri causa peccandi dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem, quando aliquis suo malo verbo vel facto intendit alium ad peccandum inducere; vel, etiam si ipse hoc non intendat, ipsum factum est tale quod de sui ratione habet ut sit inductivum ad peccandum, puta quod aliquis publice facit peccatum vel quod habet similitudinem peccati. Et tunc ille qui huiusmodi actum facit proprie dat occasionem ruinae, unde vocatur scandalum activum. Per accidens autem aliquod verbum vel factum unius est alteri causa peccandi, quando etiam praeter intentionem operantis, et praeter conditionem operis, aliquis male dispositus ex huiusmodi opere inducitur ad peccandum, puta cum aliquis invidet bonis aliorum. Et tunc ille qui facit huiusmodi actum rectum non dat occasionem, quantum in se est, sed alius sumit occasionem, secundum illud ad Rom. VII, *occasione autem accepta*, et cetera. Et ideo hoc est scandalum passivum sine activo, quia ille qui recte agit, quantum est de se, non dat occasionem ruinae quam alter patitur. Quandoque ergo contingit quod et sit simul scandalum activum in uno et passivum in altero, puta cum ad inductionem unius alius peccat. Quandoque vero est scandalum activum sine passivo, puta cum aliquis inducit verbo vel facto alium ad peccandum, et ille non consentit. Quandoque vero est scandalum passivum sine activo, sicut iam dictum est.

II-II q. 43 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod infirmitas nominat promptitudinem ad scandalum; offensio autem nominat indignationem alicuius contra eum qui peccat, quae potest esse quandoque sine ruina; scandalum autem importat ipsam impactionem ad ruinam.

2. Utrum scandalum sit peccatum.

II-II q. 43 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod scandalum non sit peccatum. Peccata enim non eveniunt ex necessitate, quia omne peccatum est voluntarium, ut supra habitum est.

není hřích.

Mimo to, žádný hřích nepochází z citu oddanosti, poněvadž "dobrý strom nemůže nésti ovoce špatné", jak se praví Mat. 7. Ale některé pohoršení jest z citu oddanosti, neboť Pán praví Petrovi, Mat. 16: "Jsi mně pohoršením;" kdež praví Jeronym, že "pobloužení Apoštolovo, pocházející z citu oddanosti, nijak se nezdá podnícením ďáblovým". Tedy není každé pohoršení hřích.

Mimo to pohoršení obnáší nějaký náraz. Ale nepadne každý, kdo narazí. Tedy pohoršení, což je duchovní pád, může býti bez hříchu.

Avšak proti jest, že pohoršení jest "méně správné slovo nebo skutek". Avšak odtud má něco ráz hříchu, že mu chybí správnost. Tedy pohoršení jest vždy s hříchem.

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo shora řečeno, dvojí jest pohoršení, totiž trpné v tom. jenž se pohoršÍ, a činné v tom, který pohoršuje, dávaje příležitost pádu. Tedy pohoršení trpné jest vždy hřích v tom, kdo se pohoršÍ, neboť se nepohoršÍ, než pokud padne nějakým duchovním pádem, který je hřích. Může však trpné pohoršení býti bez hříchu toho, z jehož skutku se někdo pohoršÍ, jako když se někdo pohoršÍ z toho, co druhý dobře činí. Podobně také činné pohoršení vždy jest hřích v tom, jenž pohoršuje, poněvadž buď sám skutek; který koná, je hřích, nebo také, má-li podobu hříchu, má se vždy opomenouti pro lásku k bližnímu, ze které je každý povinen dbáti spásy bližního; a takto kdo neopomene, jedná proti lásce. Může však býti činné pohoršení bez hříchu druhého, jenž se pohoršÍ, jak se řeklo shora.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co se praví: "Je nutné, aby přišla pohoršení," nemá se rozuměti o naprosté nutnosti, ale o nutnosti podmínečné, jíž nutně nastanou předvěděná nebo předpověděná od Boha, jak bylo řečeno v Prvním. Nebo jest nutné, aby přišla pohoršení nutnosti cíle, poněvadž jsou užitečná k tomu, aby "se stali zjevní, kdo jsou osvědčení".

Nebo je nutné, aby přišla pohoršení podle stavu lidí, kteří se před hříchy nechrání. Jako když nějaký lékař, vida, že někteří užívají nepatřičné stravy, řekne: "Je nutné, aby takoví onemocněli," čemuž se má rozuměti s tou podmínkou, jestliže nezmění stravu. A podobně je nutné, aby přišla pohoršení, nezmění-li lidé špatné obcování.

K druhému se musí říci, že pohoršení se tam béře široce, za jakoukoliv překážku. Neboť Petr chtěl zabrániti utrpení Kristovo z nějakého citu oddanosti Kristu.

K třetímu se musí říci, že nikdo duchovně nenarazí, jestliže se nějak nezdrží v postupu na cestě Boží, což se děje aspoň všedním hřích em.

Sed Matth. XVIII dicitur, *necesse est ut veniant scandala*. Ergo scandalum non est peccatum.

II-II q. 43 a. 2 arg. 2

Praeterea, nullum peccatum procedit ex pietatis affectu, quia *non potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth. VII. Sed aliquod scandalum est ex pietatis affectu, dicit enim dominus Petro, Matth. XVI, *scandalum mihi es*; ubi dicit Hieronymus quod *error apostoli, de pietatis affectu veniens, nunquam incentivum videtur esse Diaboli*. Ergo non omne scandalum est peccatum.

II-II q. 43 a. 2 arg. 3

Praeterea, scandalum impactionem quandam importat. Sed non quicumque impingit, cadit. Ergo scandalum potest esse sine peccato, quod est spiritualis casus.

II-II q. 43 a. 2 s. c.

Sed contra est quod scandalum est dictum vel factum minus rectum. Ex hoc autem habet aliquid rationem peccati quod a rectitudine deficit. Ergo scandalum semper est cum peccato.

II-II q. 43 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam supra dictum est, duplex est scandalum, scilicet passivum, in eo qui scandalizatur; et activum, in eo qui scandalizat, dans occasionem ruinae. Scandalum igitur passivum semper est peccatum in eo qui scandalizatur, non enim scandalizatur nisi inquantum aliqualiter ruit spirituali ruina, quae est peccatum. Potest tamen esse scandalum passivum sine peccato eius ex cuius facto aliquis scandalizatur, sicut cum aliquis scandalizatur de his quae alius bene facit. Similiter etiam scandalum activum semper est peccatum in eo qui scandalizat. Quia vel ipsum opus quod facit est peccatum, vel etiam, si habeat speciem peccati, dimittendum est semper propter proximi caritatem, ex qua unusquisque conatur saluti proximi providere; et sic qui non dimittit contra caritatem agit. Potest tamen esse scandalum activum sine peccato alterius qui scandalizatur, sicut supra dictum est.

II-II q. 43 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicitur, necesse est ut veniant scandala, non est intelligendum de necessitate absoluta, sed de necessitate conditionali, qua scilicet necesse est praescita vel praenuntiata a Deo evenire, si tamen coniunctim accipiatur, ut in primo libro dictum est. Vel necesse est evenire scandala necessitate finis, quia utilia sunt ad hoc quod qui probati sunt manifesti fiant. Vel necesse est evenire scandala secundum conditionem hominum, qui sibi a peccatis non cavent. Sicut si aliquis medicus, videns aliquos indebita diaeta utentes, dicat, necesse est tales infirmari, quod intelligendum est sub hac conditione, si diaetam non mutent. Et similiter necesse est evenire scandala si homines conversationem malam non mutent.

II-II q. 43 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod scandalum ibi large ponitur pro quolibet impedimento. Volebat enim Petrus Christi passionem impedire, quodam pietatis affectu ad Christum.

II-II q. 43 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod nullus impingit spiritualiter nisi retardetur aliqualiter a processu in via Dei, quod fit saltem per peccatum veniale.

XLIII.3. Zda pohoršení je zvláštní hřích.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že pohoršení není zvláštní hřích. Neboť pohoršení je "méně správné slovo nebo skutek". Ale takový je každý hřích. Tedy každý hřích je pohoršením. Tedy pohoršení není zvláštní hřích.

Mimo to, každý zvláštní hřích, nebo každá zvláštní nespravedlnost, shledá se oddělené od jiných, jak se praví v V. Ethic. Ale pohoršení se neshledává oddělené od jiných hříchů. Tedy pohoršení není zvláštní hřích.

Mimo to, každý zvláštní hřích záleží v něčem, co dává druh mravnímu úkonu. Ale ráz pohoršení záleží v tom, že se hřeší před jinými. Avšak hřešiti zjevně, třebaže jest přitěžující okolností, nezdá se určovati druh hříchu. Tedy pohoršení není zvláštní hřích.

Avšak proti, zvláštní ctnosti je protilehlý zvláštní hřích. Ale pohoršení je protilehlé zvláštní ctnosti, totiž lásce; neboť se praví Řím. 14: "Rmoutí-li se tvůj bratr pro pokrm, nechodíš již podle lásky." Tedy pohoršení je zvláštní hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak se řeklo shora, dvojí jest pohoršení, totiž činné a trpné. Trpné pohoršení nemůže sice býti zvláštní hřích, poněvadž něčí pád pro slovo nebo skutek něčí se přihodí v každém rodu hříchu; a to, že se vezme příležitost hříchu ze slova nebo skutku druhého, neurčuje zvláštní druh hříchu, poněvadž neobnáší zvláštní ošklivost, protilehlou zvláštní ctnosti.

Činné pak pohoršení lze vzíti dvojmo, totiž o sobě a případkově A to případkově, když je mimo úmysl jednajícího, třebas když někdo svým nezřízeným skutkem nebo slovem nezamýšlí dáti druhému příležitost pádu, ale toliko vyhověti své vůli. A takto ani činné pohoršení není zvláštní hřích, poněvadž co je případkové, neurčuje druh. Je pak činné pohoršení o sobě, když někdo svým nezřízeným slovem nebo skutkem zamýšlí někoho táhnouti ke hříchu. A takto ze záměru zvláštního cíle nabývá rázu zvláštního hříchu, neboť cíl v mravních dává druh, jak se řeklo shora. Proto, jako krádež nebo vražda je zvláštní hřích pro zvláštní poškození bližního, které se zamýšlí, tak také pohoršení je zvláštní hřích proto, že se zamýšlí zvláštní poškození bližního. A je protilehlé bratrskému napomenutí, při němž se zamýšlí odstranění zvláštního poškození.

K prvnímu se tedy musí říci, že každý hřích může býti látkou činného pohoršení. Ale tvarový ráz zvláštního hříchu může míti ze záměru cíle, jak se řeklo.

K druhému se musí říci,, že pohoršení činné může se shledati oddělené od ostatních hříchů, třebas když někdo pohoršuje bližního skutkem, jenž o sobě není hříchem, ale má podobu zla.

3. Utrum sit speciale peccatum.

II-II q. 43 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod scandalum non sit speciale peccatum. Scandalum enim est dictum vel factum minus rectum. Sed omne peccatum est huiusmodi. Ergo omne peccatum est scandalum. Non ergo scandalum est speciale peccatum.

II-II q. 43 a. 3 arg. 2

Praeterea, omne speciale peccatum, sive omnis specialis iniustitia, invenitur separatim ab aliis; ut dicitur in V Ethic. Sed scandalum non invenitur separatim ab aliis peccatis. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

II-II q. 43 a. 3 arg. 3

Praeterea, omne speciale peccatum constituitur secundum aliquid quod dat speciem morali actui. Sed ratio scandali constituitur per hoc quod coram aliis peccatur. In manifesto autem peccare, etsi sit circumstantia aggravans, non videtur constituere peccati speciem. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

II-II q. 43 a. 3 s. c.

Sed contra, speciali virtuti speciale peccatum opponitur. Sed scandalum opponitur speciali virtuti, scilicet caritati, dicitur enim Rom. XIV, *si propter cibum frater tuus contristatur, iam non secundum caritatem ambulas*. Ergo scandalum est speciale peccatum.

II-II q. 43 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est scandalum, activum scilicet, et passivum. Passivum quidem scandalum non potest esse speciale peccatum, quia ex dicto vel facto alterius aliquem ruere contingit secundum quodcumque genus peccati; nec hoc ipsum quod est occasionem peccandi sumere ex dicto vel facto alterius specialem rationem peccati constituit, quia non importat specialem deformitatem speciali virtuti oppositam. Scandalum autem activum potest accipi dupliciter, per se scilicet, et per accidens. Per accidens quidem, quando est praeter intentionem agentis, ut puta cum aliquis suo facto vel verbo inordinato non intendit alteri dare occasionem ruinae, sed solum suae satisfacere voluntati. Et sic etiam scandalum activum non est peccatum speciale, quia quod est per accidens non constituit speciem. Per se autem est activum scandalum quando aliquis suo inordinato dicto vel facto intendit alium trahere ad peccatum. Et sic ex intentione specialis finis sortitur rationem specialis peccati, finis enim dat speciem in moralibus, ut supra dictum est. Unde sicut furtum est speciale peccatum, aut homicidium, propter speciale nocumentum proximi quod intenditur; ita etiam scandalum est speciale peccatum, propter hoc quod intenditur speciale proximi nocumentum. Et opponitur directe correctioni fraternae, in qua attenditur specialis nocumenti remotio.

II-II q. 43 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omne peccatum potest materialiter se habere ad scandalum activum. Sed formalem rationem specialis peccati potest habere ex intentione finis, ut dictum est.

II-II q. 43 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod scandalum activum potest inveniri separatim ab aliis peccatis, ut puta cum aliquis proximum scandalizat facto quod de se non est peccatum,

K třetímu se musí říci; že pohoršení nemá ráz zvláštního hříchu z řečené okolnosti, ale ze záměru cíle, jak bylo řečeno.

XLIII.4. Zda pohoršení je hřích smrtelný.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že pohoršení je smrtelný hřích. Neboť každý hřích, který je proti lásce, jest smrtelný hřích, jak bylo svrchu řečeno. Ale pohoršení je proti lásce, jak bylo řečeno. Tedy pohoršení je smrtelný hřích.

Mimo to žádnému hříchu nepatří trest věčného zavržení, než smrtelnému. Ale pohoršení patří trest věčného zavržení, podle onoho Mat. 18: "Kdo pohorší jednoho z těchto maličkých, kteří ve mně věří, lépe jemu, aby se pověsil na krk žernov oslí, a byl ponořen do hlubiny mořské." "Poněvadž", jak praví Jeronym, "mnohem lépe jest dostati za vinu krátký trest, než býti chován k věčným mukám". Tedy pohoršení je smrtelný hřích.

Mimo to každý hřích, který se páchá proti Bohu, je smrtelný hřích, poněvadž pouze smrtelný hřích odvrací člověka od Boha. Ale pohoršení je hřích proti Bohu; neboť Apoštol praví, I: Kor. 8: "Bijíce slabé svědomí bratří, proti Kristu hřešíte." Tedy pohoršení je vždy smrtelný hřích.

Avšak proti, svésti někoho ke všednímu hříchu může býti všední hřích. Ale to patří k pojmu pohoršení. Tedy pohoršení může býti všední hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak se řeklo shora, pohoršení obnáší nějaký náraz, který někomu připravuje pád. A proto pohoršení trpné může sice někdy býti všední hřích, jakožto mající toliko náraz; třebas když někdo z nezřízeného slova nebo skutku druhého je pohnut hnutím všedního hříchu. Avšak někdy je smrtelný hřích, jakožto mající s nárazem pád; třebas když někdo z nezřízeného slova nebo skutku druhého dojde až k smrtelnému hříchu. Avšak pohoršení činné, je-li případkové, může sice někdy býti všední hřích, třebas když někdo s nějakou malou nerozvážností buď učiní úkon všedního hříchu, nebo úkon, který není o sobě hříchem, ale má nějakou podobu zla. Avšak někdy je smrtelný hřích, buď že činí úkon smrtelného hříchu, buď že pohrdá spásou bližního, jako když někdo pro její zachování nezanechá činu, který se mu zlíbí. Je-li však činné pohoršení o sobě, třebas když chce svésti jiného ke hříchu smrtelnému, jest těžký hřích. A podobně chce-li bližního svésti ke všednímu hříchu úkonem hříchu smrtelného. Avšak chce-li svésti bližního ke všednímu hříchu úkonem hříchu všedního, je hřích všední.

A tím jest patrná odpověď k námitkám.

sed habet speciem mali.

II-II q. 43 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod scandalum non habet rationem specialis peccati ex praedicta circumstantia, sed ex intentione finis, ut dictum est.

4. Utrum sit peccatum mortale.

II-II q. 43 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod scandalum sit peccatum mortale. Omne enim peccatum quod contrariatur caritati est peccatum mortale, ut supra dictum est. Sed scandalum contrariatur caritati, ut dictum est. Ergo scandalum est peccatum mortale.

II-II q. 43 a. 4 arg. 2

Praeterea, nulli peccato debetur poena damnationis aeternae nisi mortali. Sed scandalo debetur poena damnationis aeternae, secundum illud Matth. XVIII, *qui scandalizaverit unum de pusillis istis qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo eius et demergatur in profundum maris*. Quia, ut dicit Hieronymus, *multo melius est pro culpa brevem recipere poenam quam aeternis servari cruciatibus*. Ergo scandalum est peccatum mortale.

II-II q. 43 a. 4 arg. 3

Praeterea, omne peccatum quod in Deum committitur est peccatum mortale, quia solum peccatum mortale avertit hominem a Deo. Sed scandalum est peccatum in Deum, dicit enim apostolus, I ad Cor. VIII, *percutientes conscientiam fratrum infirmam, in Christum peccatis*. Ergo scandalum semper est peccatum mortale.

II-II q. 43 a. 4 s. c.

Sed contra, inducere aliquem ad peccandum venialiter potest esse peccatum veniale. Sed hoc pertinet ad rationem scandali. Ergo scandalum potest esse peccatum veniale.

II-II q. 43 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, scandalum importat impactionem quandam, per quam aliquis disponitur ad ruinam. Et ideo scandalum passivum quandoque quidem potest esse peccatum veniale, quasi habens impactionem tantum, puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius commovetur motu venialis peccati. Quandoque vero est peccatum mortale, quasi habens cum impactione ruinam, puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius procedit usque ad peccatum mortale. Scandalum autem activum, si sit quidem per accidens, potest esse quandoque quidem peccatum veniale, puta cum aliquis vel actum peccati venialis committit; vel actum qui non est secundum se peccatum sed habet aliquam speciem mali, cum aliqua levi indiscretione. Quandoque vero est peccatum mortale, sive quia committit actum peccati mortalis; sive quia contemnit salutem proximi, ut pro ea conservanda non praetermittat aliquis facere quod sibi libuerit. Si vero scandalum activum sit per se, puta cum intendit inducere alium ad peccandum, si quidem intendat inducere ad peccandum mortaliter, est peccatum mortale. Et similiter si intendat inducere ad peccandum venialiter per actum peccati mortalis. Si vero intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati venialis, est peccatum veniale.

II-II q. 43 a. 4 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

XLIII.5. Zda pohoršení trpné může padnouti také na dokonalé.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že pohoršení trpné může také padnouti na dokonalé. Neboť Kristus byl nejvíce dokonalý. Ale on pravil Petrovi: "Jsi mi pohoršením." Tedy tím více mohou utrpěti pohoršení jiní dokonalí.

Mimo to pohoršení obnáší nějakou překážku, která se někomu položí v duchovním životě. Ale také dokonalým mužům může se překážeti v postupech duchovního života, podle onoho k I. Sol. 2: "Chtěli jsme k vám přijíti; totiž já, Pavel, jednou a opět, ale zabránil nám Satan." Tedy i muži dokonalí mohou trpěti pohoršení.

Mimo to všední hříchy lze nalézti také v dokonalých mužích, podle onoho I. Jan. I: "Jestliže řekneme, že hříchu nemáme, sami sebe svádíme." Ale trpné pohoršení není vždy smrtelný hřích, ale někdy všední, jak se řeklo. Tedy trpné pohoršení lze nalézti v dokonalých mužích.

Avšak proti ,jest, co praví Jeronym, k onomu Mat. 18: ‚Kdo by pohoršil jednoho z maličkých těchto': "Věz, že kdo se pohorší, maličký jest; neboť dospělí neberou pohoršení."

Odpovídám: Musí se říci, že pohoršení trpné obnáší nějaké zakolísání v dobru u toho, kdo pohoršení trpí. Avšak ten, jenž pevně lne k věci nepohnutelné, nezakolísá. Avšak dospělí, čili dokonalí lnou pouze k Bohu, jehož dobrota je nezměnitelná, poněvadž, třebaže lnou ke svým představeným, přece k nim nelnou, leč pokud oni lnou ke Kristu, podle onoho I. Kor. 4: "Buďte mými následovníky, jako i já Kristův." Proto, jakkoli vidí druhé se chovati nezřízeně ve slovech nebo skutcích, sami neodstupují od své správnosti, podle onoho Žalmu: "Kteří doufají v Hospodina jako hora Sion, nepohne se na věky, kdo bydlí v Jerusalemě" A proto v těch, kteří láskou lnou dokonale k Bohu, nenachází se pohoršení, podle onoho Žalmu: "Hojný pokoj milujícím tvůj zákon, a není jim pohoršení."

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak se řeklo shora, pohoršení se tam béře široce za jakoukoliv překážku. Proto řekl Pán Petrovi: "Jsi mi pohoršením", poněvadž usiloval zabrániti jeho předsevzetí o podstoupení utrpení.

K druhému se musí říci, že ve vnějších úkonech lze dokonalým mužům překážeti. Ale ze slov nebo skutků jiných nemohou míti překážku, aby spěli k Bohu, podle onoho Řím. 8: "Ani smrt, ani život nebude moci odloučiti nás od lásky Boží."

K třetímu se musí říci, že dokonalí mužové ze slabosti těla upadají někdy do všedních hříchů; avšak nepohoršují se ze slov nebo skutků jiných podle pravého pojmu pohoršení. Ale může v nich býti jakási blízkost pohoršení, podle onoho Žalmu: "Skoro pak se pohnuly mé nohy."

5. Utrum perfectorum sit scandalizari.

II-II q. 43 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere. Christus enim fuit maxime perfectus. Sed ipse dixit Petro, *scandalum mihi es*. Ergo multo magis alii perfecti possunt scandalum pati.

II-II q. 43 a. 5 arg. 2

Praeterea, scandalum importat impedimentum aliquod quod alicui opponitur in vita spirituali. Sed etiam perfecti viri in processibus spiritualis vitae impediri possunt, secundum illud I ad Thess. II, *voluimus venire ad vos, ego quidem Paulus, semel et iterum, sed impedivit nos Satanas*. Ergo etiam perfecti viri possunt scandalum pati.

II-II q. 43 a. 5 arg. 3

Praeterea, etiam in perfectis viris peccata venialia inveniri possunt, secundum illud I Ioan. I, *si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*. Sed scandalum passivum non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, ut dictum est. Ergo scandalum passivum potest in perfectis viris inveniri.

II-II q. 43 a. 5 s. c.

Sed contra est quod super illud Matth. XVIII, *qui scandalizaverit unum de pusillis istis*, dicit Hieronymus, *nota quod qui scandalizatur parvulus est, maiores enim scandala non recipiunt*.

II-II q. 43 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod scandalum passivum importat quandam commotionem animi a bono in eo qui scandalum patitur. Nullus autem commovetur qui rei immobili firmiter inhaeret. Maiores autem, sive perfecti, soli Deo inhaerent, cuius est immutabilis bonitas, quia etsi inhaereant suis praelatis, non inhaerent eis nisi inquantum illi inhaerent Christo, secundum illud I ad Cor. IV, *imitatores mei estote, sicut et ego Christi*. Unde quantumcumque videant alios inordinate se habere dictis vel factis, ipsi a sua rectitudine non recedunt, secundum illud Psalm., *qui confidunt in domino, sicut mons Sion, non commovebitur in aeternum qui habitat in Ierusalem*. Et ideo in his qui perfecte Deo adhaerent per amorem scandalum non invenitur, secundum illud Psalm., *pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum*.

II-II q. 43 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, scandalum large ponitur ibi pro quolibet impedimento. Unde dominus Petro dicit, scandalum mihi es, quia nitebatur eius propositum impedire circa passionem subeundam.

II-II q. 43 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod in exterioribus actibus perfecti viri possunt impediri. Sed in interiori voluntate per dicta vel facta aliorum non impediuntur quominus tendant in Deum, secundum illud Rom. VIII, *neque mors neque vita poterit nos separare a caritate Dei*.

II-II q. 43 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod perfecti viri ex infirmitate carnis incidunt interdum in aliqua peccata venialia, non autem ex aliorum dictis vel factis scandalizantur secundum veram scandali rationem. Sed potest esse in eis quaedam appropinquatio ad scandalum, secundum illud Psalm., *mei*

XLIII.6. Zda činné pohoršení se může nacházeti v dokonalých mužích.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že pohoršení činné se může nacházeti v dokonalých mužích. Neboť trpnost je účinek činnosti. Ale ze slov a skutků dokonalých se někteří trpně pohoršují, podle onoho Mat. 15: "Víš, že farizeové, uslyševše to slovo, pohoršili se?" Tedy v dokonalých mužích se může nacházeti činné pohoršení.

Mimo to Petr po přijetí Ducha Svatého byl ve stavu dokonalých. Ale později pohoršil pohany, jak se praví Gal. 2: "Když jsem viděl, že nejdou správně podle pravdy evangelia, řekl jsem Kefovi", to jest Petrovi, "přede všemi: Jestliže ty, ač jsi Žid, žiješ pohansky, a ne židovsky, proč nutíš pohany židovštěti?" Tedy pohoršení činné může býti v mužích dokonalých.

Mimo to pohoršení činné jest někdy všední hřích. Ale všední hříchy mohou býti také v mužích dokonalých. Tedy pohoršení činné může býti v mužích dokonalých.

Avšak proti, více odporuje dokonalosti pohoršení činné než pohoršení trpné. Ale pohoršení trpné nemůže býti v mužích dokonalých. Tedy tím méně pohoršení činné.

Odpovídám: Musí se říci, že pohoršení činné jest vlastně, když někdo něco takového řekne nebo činí, co o sobě je takové, že svou přirozeností přivádí druhého k pádu; a to je pouze to, co se děje nebo říká nezřízeně. Avšak dokonalým náleží pořádati podle pravidla rozumu to, co konají, podle onoho I. Kor. 14: "Všechno děj se ve vás čestně a podle pořádku." A této ostražitosti zvláště užívají v těch, v nichž nejen sami by narazili, ale také jiným by připravili náraz. Jestliže pak v jejich zjevných slovech nebo skutcích chybí něco z této spořádanosti; to pochází ze slabosti lidské, z níž v dokonalosti ochabnou. Avšak neochabnou tak, aby se velmi odchýlili od řádu rozumu, nýbrž málo a lehce; což není tak veliké, aby z toho mohl někdo rozumně bráti příležitost hříchu.

K prvnímu se tedy musí říci; že trpné pohoršení vždycky pochází od nějakého činného, ale ne vždy od nějakého činného pohoršení druhého, ale těhož, jenž se pohoršuje, poněvadž totiž sám sebe pohoršuje.

K druhému se musí říci, že Petr sice zhřešil a zasluhoval pokárání podle mínění Augustina a samého Pavla, vzdaluje se pohanů, aby se vyhnul pohoršení Židů, poněvadž to činil poněkud neopatrně, takže se z toho pohoršovali pohané obrácení k víře. Avšak skutek Petrův nebyl tak těžký hřích, aby se právem jiní pohoršovali. Proto utrpěli pohoršení trpné, avšak v Petrovi nebylo pohoršení činné.

K třetímu se musí říci, že všední hříchy dokonalých hlavně záleží v náhlých hnutích, která nemohou pohoršiti, poněvadž jsou skrytá. Avšak spáchají-li všední hříchy také *pene moti sunt pedes*.

6. Utrum eorum sit scandalizare.

II-II q. 43 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod scandalum activum possit inveniri in viris perfectis. Passio enim est effectus actionis. Sed ex dictis vel factis perfectorum aliqui passive scandalizantur, secundum illud Matth. XV, *scis quia Pharisaei, audito hoc verbo, scandalizati sunt?* Ergo in perfectis viris potest inveniri scandalum activum.

II-II q. 43 a. 6 arg. 2

Praeterea, Petrus post acceptum spiritum sanctum in statu perfectorum erat. Sed postea gentiles scandalizavit, dicitur enim ad Gal. II, *cum vidissem quod non recte ambularent ad veritatem Evangelii*, dixi Cephae, idest Petro, coram omnibus, *si tu cum Iudaeus sis, gentiliter et non Iudaice vivis, quomodo gentes cogis iudaizare?* Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

II-II q. 43 a. 6 arg. 3

Praeterea, scandalum activum quandoque est peccatum veniale. Sed peccata venialia possunt etiam esse in viris perfectis. Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

II-II q. 43 a. 6 s. c.

Sed contra, plus repugnat perfectioni scandalum activum quam passivum. Sed scandalum passivum non potest esse in viris perfectis. Ergo multo minus scandalum activum.

II-II q. 43 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod scandalum activum proprie est cum aliquis tale aliquid dicit vel facit quod de se tale est ut alterum natum sit inducere ad ruinam, quod quidem est solum id quod inordinate fit vel dicitur. Ad perfectos autem pertinet ea quae agunt secundum regulam rationis ordinare, secundum illud I ad Cor. XIV, *omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis*. Et praecipue hanc cautelam adhibent in his in quibus non solum ipsi offenderent, sed etiam aliis offensionem pararent. Et si quidem in eorum manifestis dictis vel factis aliquid ab hac moderatione desit, hoc provenit ex infirmitate humana, secundum quam a perfectione deficiunt. Non tamen intantum deficiunt ut multum ab ordine rationis recedatur, sed modicum et leviter, quod non est tam magnum ut ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi peccandi occasio.

II-II q. 43 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod scandalum passivum semper ab aliquo activo causatur, sed non semper ab aliquo scandalo activo alterius, sed eiusdem qui scandalizatur; quia scilicet ipse seipsum scandalizat.

II-II q. 43 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod Petrus peccavit quidem, et reprehensibilis fuit, secundum sententiam Augustini et ipsius Pauli, subtrahens se a gentilibus ut vitaret scandalum Iudaeorum, quia hoc incaute aliqualiter faciebat, ita quod ex hoc gentiles ad fidem conversi scandalizabantur. Non tamen factum Petri erat tam grave peccatum quod merito possent alii scandalizari. Unde patiebantur scandalum passivum, non autem erat in Petro scandalum activum.

II-II q. 43 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod peccata venialia perfectorum praecipue consistunt in subitis motibus, qui, cum sint

ve vnějších slovech a skutcích, jsou tak lehké, že v sobě nemají síly pohoršiti.

XLIII.7. Zda se má upustiti od duchovních dober k vůli pohoršení.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že se má upustiti od duchovních dober k vůli pohoršení. Neboť Augustin, v knize Proti listu Parmenianovu, učí, že, kde jest obava nebezpečí schismatu, má se upustiti od potrestání hříchů. Ale potrestání hříchů jest nějaké duchovní dobro, poněvadž je úkonem spravedlnosti. Tedy má se upustiti od duchovního dobra k vůli pohoršení.

Mimo to se zdá, že svaté učení jest nejvíce duchovní. Ale má se od něho upustiti k vůli pohoršení, podle onoho Mat. 7: "Nedávejte svaté psům, ani nerozhazujte svých perel před svině, aby obrátivše se, nerozthrali vás." Tedy má se upustiti od duchovního dobra k vůli pohoršení.

Mimo to bratrské napomenutí, poněvadž je úkon lásky, jest nějaké duchovní dobro. Ale někdy se od něho z lásky upouští na vyhnutí pohoršení jiných, jak praví Augustin, I. O Městě Božím. Tedy se má upustiti od duchovního dobra k vůli pohoršení.

Mimo to praví Jeronym, že se má k vůli pohoršení upustiti ode všeho, co se může opomenouti bez úhony trojí pravdy, totiž "života, spravedlnosti a nauky". Ale od vyplnění rad a uštědřování almužen lze mnohokráte upustiti bez úhony trojí řečené pravdy. Jinak by vždy hřešili všichni, kteří opomíjejí. A přece toto jsou největší mezi duchovními skutky. Tedy duchovní dobra mají se opomenouti k vůli pohoršení.

Mimo to varovati se jakéhokoli hříchu jest nějaké duchovní dobro, poněvadž každý hřích přináší hřešícímu nějakou duchovní škodu. Ale zdá se, že k vůli vyvarování pohoršení bližního někdo musí někdy vsědně hřešiti, třebas když vsedním hříchem zabrání smrtelnému hříchu druhého; neboť člověk má zabrániti zavržení bližního, jak může bez škody vlastní spásy, které neničí vsední hřích. Tedy nějaké duchovní dobro má člověk opomenouti k vůli vyvarování pohoršení.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, K Ezech.: "Béře-li se pohoršení z pravdy, užitečněji se dopouští zrození pohoršení, než by se opustila pravda." Ale duchovní dobra nejvíce náleží k pravdě. Tedy duchovní dobra se nemají opomenouti k vůli pohoršení.

Odpovídám: Musí se říci, že, poněvadž je dvojí pohoršení, totiž činné a trpné, tato otázka nemá místa u pohoršení činného, poněvadž pohoršení činné, jsouc méně správné slovo nebo skutek, nemá se nic konati s pohoršením činným. Má však místo otázka, rozumí-li se o pohoršení trpném. Je tedy uvážiti, co se má opomenouti, aby se jiný nepohoršil. Jest pak v duchovních dobrech rozlišovati. Neboť některá z nich jsou nutná ke spáse, jichž nelze occulti, scandalizare non possunt. Si qua vero etiam in exterioribus dictis vel factis venialia peccata committant, tam levia sunt ut de se scandalizandi virtutem non habeant.

7. Utrum spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum.

II-II q. 43 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda. Augustinus enim, in libro contra epistolam Parmen., docet quod ubi schismatis periculum timetur, a punitione peccatorum cessandum est. Sed punitio peccatorum est quoddam spirituale, cum sit actus iustitiae. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

II-II q. 43 a. 7 arg. 2

Praeterea, sacra doctrina maxime videtur esse spiritualis. Sed ab ea est cessandum propter scandalum, secundum illud Matth. VII, *nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargatis ante porcos, ne conversi dirumpant vos*. Ergo bonum spirituale est dimittendum propter scandalum.

II-II q. 43 a. 7 arg. 3

Praeterea, correctio fraterna, cum sit actus caritatis, est quoddam spirituale bonum. Sed interdum ex caritate dimittitur, ad vitandum scandalum aliorum; ut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

II-II q. 43 a. 7 arg. 4

Praeterea, Hieronymus dicit quod dimittendum est propter scandalum omne quod potest praetermitti salva triplici veritate, scilicet vitae, iustitiae et doctrinae. Sed impletio consiliorum, et largitio eleemosynarum, multoties potest praetermitti salva triplici veritate praedicta, alioquin semper peccarent omnes qui praetermittunt. Et tamen haec sunt maxima inter spiritualia opera. Ergo spiritualia opera debent praetermitti propter scandalum.

II-II q. 43 a. 7 arg. 5

Praeterea, vitatio cuiuslibet peccati est quoddam spirituale bonum, quia quodlibet peccatum affert peccanti aliquod spirituale detrimentum. Sed videtur quod pro scandalo proximi vitando debeat aliquis quandoque peccare venialiter, puta cum peccando venialiter impedit peccatum mortale alterius, debet enim homo impedire damnationem proximi quantum potest sine detrimento propriae salutis, quae non tollitur per peccatum veniale. Ergo aliquod bonum spirituale debet homo praetermittere propter scandalum vitandum.

II-II q. 43 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, super Ezech., *si de veritate scandalum sumitur, utilius nasci permittitur scandalum quam veritas relinquatur*. Sed bona spiritualia maxime pertinent ad veritatem. Ergo bona spiritualia non sunt propter scandalum dimittenda.

II-II q. 43 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, cum duplex sit scandalum, activum scilicet et passivum, quaestio ista non habet locum de scandalo activo, quia cum scandalum activum sit dictum vel factum minus rectum, nihil est cum scandalo activo faciendum. Habet autem locum quaestio si intelligatur de scandalo passivo. Considerandum est igitur quid sit dimittendum ne alius scandalizetur. Est autem in

opomenouti bez hříchu smrtelného. Jest však jasné. že nikdo nemá smrtelně hřešiti, aby zabránil hříchu druhého, poněvadž podle řádu lásky člověk má více milovati svou duchovní spásu než cizí. Pročež od těch, která jsou nutná ke spáse, nemá se upustiti k vůli vyvarování pohoršení.

Avšak v těch duchovních dobrech, která nejsou nutná ke spáse, zdá se potřeba rozlišení. Poněvadž pohoršení, které z nich vzniká, někdy pochází ze špatnosti, když totiž někteří chtějí zabrániti takovým duchovním dobrům, vzbuzujíce pohoršení; a to je pohoršení Farizeů, kteří se pohoršovali nad učením Páně. A tím třeba pohrdnouti, jak učí Pán, Mat. 15. Někdy však pochází pohoršení ze slabosti nebo z nevědomosti; a to je pohoršení malých. K vůli tomu mají se duchovní dobra buď skrývati nebo také odložiti, kde nebezpečí nehrozí, až udáním důvodu takové pohoršení přestane. Avšak jestliže po udání důvodu takové pohoršení trvá, zdá se již ze špatnosti. A tak k vůli němu nemají se opomenouti takové duchovní skutky.

K prvnímu se tedy musí říci, že uvalení trestu se nemá žádati samo pro sebe, ale tresty se uvalují jako nějaké léky na zabránění hříchům. Pročež potud mají ráz spravedlnosti, pokud se jimi zabraňuje hříchům. Je-li však zjevné, že po uvalení trestu následují četnější a těžší hříchy, pak uvalení trestů nebude obsaženo pod spravedlností; a o tom případě mluví Augustin, když totiž z vyobcování některých hrozí nebezpečí rozkolu; neboť tehdy prohlásiti vyobcování nenáleží k pravdě spravedlnosti.

K druhému se musí říci, že ohledně učení jest uvážiti dvojí, totiž pravdu, které se učí, a sám úkon učitelský; z nich první je nutné ke spáse, aby se totiž neučilo protivě pravdy, ale příhodně podle doby a osob aby předložil pravdu ten, jemuž náleží povinnost učiti. A proto k vůli žádnému pohoršení, které by se zdálo následovati, nemá člověk učiti nesprávnosti, opomenuv pravdu. Ale sám úkon učitelský se vypočítává mezi duchovními almužnami, jak bylo řečeno shora. Pročež je tentýž důvod o učení a jiných skutcích milosrdenství, o nichž bude později řeč.

K třetímu se musí říci, že bratrské napomenutí, jak bylo shora řečeno, jest zařízeno k napravení bratra. Pročež potud se má počítati k duchovním dobrům, pokud toho lze dosíci; což nenastane, jestliže se z napomenutí bratr pohorší. Pročež opomene-li se napomenutí k vůli pohoršení, neopomíjí se duchovní dobro.

Ke čtvrtému se musí říci, že v pravdě života, nauky a spravedlnosti nejen jest obsaženo to, co je nutné ke spáse, ale také to, čím se dokonaleji přijde ke spáse, podle onoho I. Kor. 12: "Usilujte o charismata lepší." Proto ani rady nemají se prostě opomenouti, ani také skutky milosrdenství k vůli pohoršení, ale mají se zatím skrývati a odložiti k vůli pohoršení malých, jak bylo řečeno. Avšak někdy jest nutné ke spáse zachování rad a vykonání skutků milosrdenství. A to je patrné u těch, kteří již slíbili rady a v těch, jimž nastává povinnost přispěti nedostatkům jiných buď v spiritualibus bonis distinguendum. Nam quaedam horum sunt de necessitate salutis, quae praetermitti non possunt sine peccato mortali. Manifestum est autem quod nullus debet mortaliter peccare ut alterius peccatum impediat, quia secundum ordinem caritatis plus debet homo suam salutem spiritualem diligere quam alterius. Et ideo ea quae sunt de necessitate salutis praetermitti non debent propter scandalum vitandum. In his autem spiritualibus bonis quae non sunt de necessitate salutis videtur distinguendum. Quia scandalum quod ex eis oritur quandoque ex malitia procedit, cum scilicet aliqui volunt impedire huiusmodi spiritualia bona, scandala concitando, et hoc est scandalum Pharisaeorum, qui de doctrina domini scandalizabantur. Quod esse contemnendum dominus docet, Matth. XV. Quandoque vero scandalum procedit ex infirmitate vel ignorantia, et huiusmodi est scandalum pusillorum. Propter quod sunt spiritualia opera vel occultanda, vel etiam interdum differenda, ubi periculum non imminet, quousque, reddita ratione, huiusmodi scandalum cesset. Si autem post redditam rationem huiusmodi scandalum duret, iam videtur ex malitia esse, et sic propter ipsum non sunt huiusmodi spiritualia opera dimittenda.

II-II q. 43 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod poenarum inflictio non est propter se expetenda, sed poenae infliguntur ut medicinae quaedam ad cohibendum peccata. Et ideo intantum habent rationem iustitiae inquantum per eas peccata cohibentur. Si autem per inflictionem poenarum manifestum sit plura et maiora peccata sequi, tunc poenarum inflictio non continebitur sub iustitia. Et in hoc casu loquitur Augustinus, quando scilicet ex excommunicatione aliquorum imminet periculum schismatis, tunc enim excommunicationem ferre non pertineret ad veritatem iustitiae.

II-II q. 43 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod circa doctrinam duo sunt consideranda, scilicet veritas quae docetur; et ipse actus docendi. Quorum primum est de necessitate salutis, ut scilicet contrarium veritati non doceat, sed veritatem secundum congruentiam temporis et personarum proponat ille cui incumbit docendi officium. Et ideo propter nullum scandalum quod sequi videatur debet homo, praetermissa veritate, falsitatem docere. Sed ipse actus docendi inter spirituales eleemosynas computatur, ut supra dictum est. Et ideo eadem ratio est de doctrina et de aliis misericordiae operibus, de quibus postea dicetur.

II-II q. 43 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod correctio fraterna, sicut supra dictum est, ordinatur ad emendationem fratris. Et ideo intantum computanda est inter spiritualia bona inquantum hoc consequi potest. Quod non contingit si ex correctione frater scandalizetur. Et ideo si propter scandalum correctio dimittatur, non dimittitur spirituale bonum.

II-II q. 43 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod in veritate vitae, doctrinae et iustitiae non solum comprehenditur id quod est de necessitate salutis, sed etiam id per quod perfectius pervenitur ad salutem, secundum illud I ad Cor. XII, *aemulamini charismata meliora*. Unde etiam consilia non sunt simpliciter praetermittenda, nec etiam misericordiae opera, propter scandalum, sed sunt interdum occultanda vel differenda propter scandalum pusillorum, ut dictum est.

časných, třebas nasycením lačného, nebo v duchovních, třebas poučením nevědomého; ať se to stane povinností pro svěřený úřad, jak je patrné u představených, nebo pro nutnost potřebujícího. A pak je tentýž důvod o těchto, jako o jiných, která jsou nutná ke spáse.

K pátému se musí říci, že někteří řekli, že všední hřích se má učiniti k vůli vyvarování pohoršení. Ale to spojuje protivná; neboť má-li se učiniti, již není zlo ani hřích, neboť hřích nemůže býti zvolitelný. Avšak stává se, že něco není všední hřích pro nějakou okolnost, co by bez oné okolnosti bylo všední hřích; jako žertovné slovo je všední hřích, říká-li se bezúčelně; avšak řekne-li se z rozumného důvodu, není zbytečné ani hřích. Ačkoliv pak všední hřích nebere milost, skrze niž je spása člověka, přece pokud všední uzpůsobuje k smrtelnému, jest na škodu spáse.

XLIII.8. Zda se má upustiti od časných k vůli pohoršení.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že se má upustiti od časných k vůli pohoršení. Neboť více máme milovati duchovní spásu bližního, které se překáží pohoršením, než kterákoliv časná dobra. Ale to, co více milujeme, opomíjíme pro to, co více milujeme. Tedy časná spíše máme opomíjeti, abychom se vyhnuli pohoršení bližních.

Mimo to podle pravidla Jeronymova vše, co můžeme opomenouti, bez úhony trojí pravdy, má se opomenouti k vůli pohoršení. Ale časná se mohou opomenouti bez úhony trojí pravdy. Tedy se mají opomenouti k vůli pohoršení. '

Mimo to z časných dober není žádné potřebnější než pokrm. Ale pokrm má se opomenouti k vůli pohoršení, podle onoho Řím. 14: "Nechtěj svým pokrmem hubiti toho, pro něhož Kristus zemřel." Tedy mnohem více mají se opomenouti jiná časná k vůli pohoršení.

Mimo to časná nemůžeme zachovati nebo získati žádným vhodnějším způsobem než skrze soud. Ale soudů není dovoleno užívati, a hlavně s pohoršením; neboť praví se Mat. 5: "Tomu, kdo se chce s tebou souditi a vzíti šat, nech mu i plášť" a I. Kor. 6: "Vždyť je ve vás již vůbec chybou, že máte soudy mezi sebou. Proč spíše nepřijmete křivdu? Proč raději netrpíte lest?" Tedy se zdá, že časná se mají opomenouti k vůli pohoršení.

Mimo to mezi časnými se zdají nejméně opomenutelná ta, která jsou duchovním připojena. Ale ta se mají opomenouti k vůli pohoršení; neboť Apoštol, zasévaje duchovní, nebral časnou mzdu, "aby nedával překážku evangeliu Kristovu",

Quandoque tamen consiliorum observatio et impletio operum misericordiae sunt de necessitate salutis. Quod patet in his qui iam voverunt consilia; et in his quibus ex debito imminet defectibus aliorum subvenire, vel in temporalibus, puta pascendo esurientem, vel in spiritualibus, puta docendo ignorantem; sive huiusmodi fiant debita propter iniunctum officium, ut patet in praelatis, sive propter necessitatem indigentis. Et tunc eadem ratio est de huiusmodi sicut de aliis quae sunt de necessitate salutis.

II-II q. 43 a. 7 ad 5

Ad quintum dicendum quod quidam dixerunt quod peccatum veniale est committendum propter vitandum scandalum. Sed hoc implicat contraria, si enim faciendum est, iam non est malum neque peccatum; nam peccatum non potest esse eligibile. Contingit tamen aliquid propter aliquam circumstantiam non esse peccatum veniale quod, illa circumstantia sublata, peccatum veniale esset, sicut verbum iocosum est peccatum veniale quando absque utilitate dicitur; si autem ex causa rationabili proferatur, non est otiosum neque peccatum. Quamvis autem per peccatum veniale gratia non tollatur, per quam est hominis salus; inquantum tamen veniale disponit ad mortale, vergit in detrimentum salutis.

8. Utrum temporalia sint propter scandalum dimittenda.

II-II q. 43 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod temporalia sint dimittenda propter scandalum. Magis enim debemus diligere spiritualem salutem proximi, quae impeditur per scandalum, quam quaecumque temporalia bona. Sed id quod minus diligimus dimittimus propter id quod magis diligimus. Ergo temporalia magis debemus dimittere ad vitandum scandalum proximorum.

II-II q. 43 a. 8 arg. 2

Praeterea, secundum regulam Hieronymi, omnia quae possunt praetermitti salva triplici veritate, sunt propter scandalum dimittenda. Sed temporalia possunt praetermitti salva triplici veritate. Ergo sunt propter scandalum dimittenda.

II-II q. 43 a. 8 arg. 3

Praeterea, in temporalibus bonis nihil est magis necessarium quam cibus. Sed cibus est praetermittendus propter scandalum, secundum illud Rom. XIV, *noli cibo tuo illum perdere pro quo Christus mortuus est*. Ergo multo magis omnia alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

II-II q. 43 a. 8 arg. 4

Praeterea, temporalia nullo convenientiori modo conservare aut recuperare possumus quam per iudicium. Sed iudiciis uti non licet, et praecipue cum scandalo, dicitur enim Matth. V, *ei qui vult tecum in iudicio contendere et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium*; et I ad Cor. VI, *iam quidem omnino delictum est in vobis quod iudicia habetis inter vos. Quare non magis iniuriam accipitis? Quare non magis fraudem patimini?* Ergo videtur quod temporalia sint propter scandalum dimittenda.

II-II q. 43 a. 8 arg. 5

Praeterea, inter omnia temporalia minus videntur dimittenda quae sunt spiritualibus annexa. Sed ista sunt propter scandalum dimittenda, apostolus enim, seminans

jak je patrné I. Kor. 9; a z podobného důvodu Církev nevyžaduje desátky v některých zemích, k vůli vyvarování pohoršení. Tedy tím více se mají opomenouti jiná časná k vůli pohoršení.

Avšak proti jest, že blažený Tomáš Canterburský požadoval věci kostelů s pohoršením královým.

Odpovídám: Musí se říci, že při časných dobrech jest rozlišovati. Neboť buď jsou naše, nebo jest nám svěřeno zachování jich pro druhé, jako dobra Církve jsou svěřena prelátům a dobra obecná vždycky správcům státu. A zachovávati je, jakož i úschovy z nutnosti náleží těm, jimž jsou svěřena. A proto se nemají zanechávati k vůli pohoršení, jakož ani jiná, která jsou nutná ke spáse. Avšak rozdáním zanechati časných dober, jichž jsme pány, máme-li je u sebe, nebo nepožadujíce jich, jsou-li u jiných, někdy sice k vůli pohoršení musíme, někdy však ne. Jestliže totiž z toho vznikne pohoršení pro nevědomost nebo slabost jiných, což jsme shora nazvali pohoršením malých, pak se máme buď úplně vzdáti časných, a nebo se má jinak pohoršení utišiti, totiž nějakým připomenutím. Proto Augustin praví, v knize O horské řeči Páně: "Má se dáti, co ani tobě ani druhému neuškodí, pokud se může člověk domysliti. A komu odepřeš, co žádá, naznač spravedlnost; a dáš mu něco lepšího, když nespravedlivě žádajícího napraviš."

Někdy se však pohoršení rodí se špatnosti, což je pohoršení Farizeů. A k vůli takovým, kteří takto vyvolávají pohoršení, nemají se zanechati časná, poněvadž by to škodilo i obecnému dobru, neboť zlým by se dala příležitost loupiti, i samým uchvatitelům by škodilo, ježto by zůstávali ve hříchu, podržujíce cizí. Proto Řehoř praví, v XXXI. Moral.: "Některé, když nám uchvacují časná, jest jen snášeti, některým však se má brániti se zachováním spravedlnosti, nejen ze starosti, aby naše nebyla brána, ale aby uchvatitelé cizího sebe nezahubili."

A tím je patrné řešení k prvnímu.

K druhému se musí říci, že by bylo na škodu pravdy života a: spravedlnosti, kdyby se vždycky dovolovalo zlým lidem, aby uchvacovali cizí. Pročež netřeba zanechati časných k vůli jakémukoliv pohoršení.

K třetímu se musí říci, že není v úmyslu Apoštolově napomínati, aby se pokrm zcela opomenul k vůli pohoršení, poněvadž požívati pokrmu je nutné ke spáse; ale nějakého pokrmu máme zanechati k vůli pohoršení, podle onoho I. Kor. 8: "Nebudu jísti maso na věky, abych nepohoršil svého bratra."

Ke čtvrtému se musí říci, že podle Augustina, v knize O horské řeči Páně, onomu přikázání Páně má se rozuměti podle úpravy ducha, aby totiž člověk byl hotov raději trpěti křivdu a lest než podstoupiti soud, je- li to prospěšné. Někdy však není prospěšné, jak bylo řečeno. A podobně se rozumí slovu Apoštolovu.

spiritualia, temporalia stipendia non accepit, ne offendiculum daret Evangelio Christi, ut patet I ad Cor. IX; et ex simili causa Ecclesia in aliquibus terris non exigit decimas, propter scandalum vitandum. Ergo multo magis alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

II-II q. 43 a. 8 s. c.

Sed contra est quod beatus Thomas Cantuariensis repetiit res Ecclesiae cum scandalo regis.

II-II q. 43 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod circa temporalia bona distinguendum est. Aut enim sunt nostra, aut sunt nobis ad conservandum pro aliis commissa; sicut bona Ecclesiae committuntur praelatis, et bona communia quibuscumque reipublicae rectoribus. Et talium conservatio, sicut et depositorum, imminet his quibus sunt commissa ex necessitate. Et ideo non sunt propter scandalum dimittenda, sicut nec alia quae sunt de necessitate salutis. Temporalia vero quorum nos sumus domini dimittere, ea tribuendo si penes nos ea habeamus, vel non repetendo si apud alios sint, propter scandalum quandoque quidem debemus, quandoque autem non. Si enim scandalum ex hoc oriatur propter ignorantiam vel infirmitatem aliorum, quod supra diximus esse scandalum pusillorum; tunc vel totaliter dimittenda sunt temporalia; vel aliter scandalum sedandum, scilicet per aliquam admonitionem. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *dandum est quod nec tibi nec alteri noceat, quantum ab homine credi potest. Et cum negaveris quod petit, indicanda est ei iustitia, et melius ei aliquid dabis, cum petentem iniuste correxeris*. Aliquando vero scandalum nascitur ex malitia, quod est scandalum Pharisaeorum. Et propter eos qui sic scandala concitant non sunt temporalia dimittenda, quia hoc et noceret bono communi, daretur enim malis rapiendi occasio; et noceret ipsis rapientibus, qui retinendo aliena in peccato remanerent. Unde Gregorius dicit, in Moral., *quidam, dum temporalia nobis rapiunt, solummodo sunt tolerandi, quidam vero, servata aequitate, prohibendi; non sola cura ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes non sua semetipsos perdant*.

II-II q. 43 a. 8 ad 1

Et per hoc patet solutio ad primum.

II-II q. 43 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod si passim permitteretur malis hominibus ut aliena raperent, vergeret hoc in detrimentum veritatis vitae et iustitiae. Et ideo non oportet propter quodcumque scandalum temporalia dimitti.

II-II q. 43 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod non est de intentione apostoli monere quod cibus totaliter propter scandalum dimittatur, quia sumere cibum est de necessitate salutis. Sed talis cibus est propter scandalum dimittendus, secundum illud I ad Cor. VIII, *non manducabo carnem in aeternum, ne fratrem meum scandalizem*.

II-II q. 43 a. 8 ad 4

Ad quartum dicendum quod secundum Augustinum, in libro de Serm. Dom. in monte, illud praeceptum domini est intelligendum secundum praeparationem animi, ut scilicet homo sit paratus prius pati iniuriam vel fraudem quam iudicium subire, si hoc expediat. Quandoque tamen non expedit, ut dictum est. Et similiter intelligendum est verbum apostoli.

K pátému se musí říci, že pohoršení, kterého se varoval Apoštol, pocházelo z nevědomosti pohanů, kteří tomu nebyli zvyklí. Proto se bylo třeba na čas zdržeti, aby byli nejprve poučeni, že je to povinnost. A z podobného důvodu se Církev zdržuje od vymáhání desátků v zemích, v nichž není zvykem dávati desátky.

XLIV. O přikázáních lásky.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom jest uvažovati o přikázáních lásky.

A o tom jest osm otázek.

1. Zda se mají dávati přikázání o lásce.
2. Zda toliko jedno nebo dvě.
3. Zda dvě dostačují.
4. Zda se vhodně přikazuje, aby Bůh byl milován "z celého srdce".
5. Zda se vhodně přidává "z celé mysli atd.".
6. Zda lze onen příkaz v tomto životě vyplniti.
7. O tom přikázání: "Budeš milovati bližního svého jako sebe samého."
8. Zda řád lásky spadá pod přikázání.

XLIV.1. Zda se má o lásce dávati nějaké přikázání.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že o lásce se nemá dávati nějaké přikázání. Neboť láska dává způsob úkonům všech ctností, o kterých se dávají přikázání, ježto je tvar ctností, jak bylo shora řečeno. Ale způsob není přikázán, jak se obecně praví. Tedy o lásce se nemají dávati přikázání.

Mimo to láska, která "jest rozlita v srdcích našich skrze Ducha Svatého", činí nás svobodnými, poněvadž, "kde Duch Páně, tam svoboda", jak se praví II. Kor. 3. Ale závazek, který vzniká z přikázání, jest proti svobodě, poněvadž ukládá nutnost. Tedy se o lásce nemají dávati přikázání.

Mimo to láska jest hlavní mezi všemi ctnostmi, k nimž jsou zařízena přikázání, jak jest patrné ze shora řečeného. Kdyby se tedy dávala o lásce nějaká přikázání, měla by se položiti mezi hlavní přikázání, což jsou přikázání Desatera. Ale nejsou položena. Tedy se nemají dávati o lásce žádná přikázání.

Avšak proti, to, co Bůh od nás požaduje, spadá pod přikázání. Avšak Bůh požaduje od člověka, aby jej miloval, jak se praví Deut. 10. Tedy o oblibě lásky, což jest obliba Boha, mají se dávati přikázání.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, přikázání obnáší ráz povinného. Tedy potud něco spadá pod přikázání, pokud má ráz povinného. Avšak něco je povinné dvojmo. Jedním způsobem o sobě, jiným způsobem pro jiné. O sobě pak je něco povinné v každé záležitosti to, co je cíl, poněvadž má ráz dobra o sobě; pro jiné pak jest povinné to, co je zařízeno k cíli. Jako lékaři jest o sobě

II-II q. 43 a. 8 ad 5

Ad quintum dicendum quod scandalum quod vitabat apostolus ex ignorantia procedebat gentilium, qui hoc non consueverant. Et ideo ad tempus abstinendum erat, ut prius instruerentur hoc esse debitum. Et ex simili causa Ecclesia abstinet de decimis exigendis in terris in quibus non est consuetum decimas solvere.

44. De praeceptis caritatis.

Prooemium

II-II q. 44 pr.

Deinde considerandum est de praeceptis caritatis. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum de caritate sint danda praecepta. Secundo, utrum unum tantum, vel duo. Tertio, utrum duo sufficiant. Quarto, utrum convenienter praecipiatur ut Deus ex toto corde diligatur. Quinto, utrum convenienter addatur, ex tota mente et cetera. Sexto, utrum praeceptum hoc possit in vita ista impleri. Septimo, de hoc praecepto, diliges proximum tuum sicut teipsum. Octavo, utrum ordo caritatis cadat sub praecepto.

1. Utrum de caritate sint danda praecepta.

II-II q. 44 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod de caritate non debeat dari aliquod praeceptum. Caritas enim imponit modum actibus omnium virtutum, de quibus dantur praecepta, cum sit forma virtutum, ut supra dictum est. Sed modus non est in praecepto, ut communiter dicitur. Ergo de caritate non sunt danda praecepta.

II-II q. 44 a. 1 arg. 2

Praeterea, caritas, quae in cordibus nostris per spiritum sanctum diffunditur, facit nos liberos, quia ubi spiritus domini, ibi libertas, ut dicitur II ad Cor. III. Sed obligatio, quae ex praeceptis nascitur, libertati opponitur, quia necessitatem imponit. Ergo de caritate non sunt danda praecepta.

II-II q. 44 a. 1 arg. 3

Praeterea, caritas est praecipua inter omnes virtutes, ad quas ordinantur praecepta, ut ex supradictis patet. Si igitur de caritate dantur aliqua praecepta, deberent poni inter praecipua praecepta, quae sunt praecepta Decalogi. Non autem ponuntur. Ergo nulla praecepta sunt de caritate danda.

II-II q. 44 a. 1 s. c.

Sed contra, illud quod Deus requirit a nobis cadit sub praecepto. Requirit autem Deus ab homine ut diligat eum, ut dicitur Deut. X. Ergo de dilectione caritatis, quae est dilectio Dei, sunt danda praecepta.

II-II q. 44 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praeceptum importat rationem debiti. Intantum ergo aliquid cadit sub praecepto inquantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter, uno modo, per se; alio modo, propter aliud. Per se quidem debitum est in unoquoque negotio id quod est finis, quia habet rationem

povinné, aby uzdravoval, pro jiné pak, aby dal lék na uzdravení. Avšak cílem duchovního života jest, aby se člověk spojil s Bohem, což nastává láskou; a k tomu, jako k cíli, jest zařízeno vše, co náleží k duchovnímu životu. Pročež i Apoštol praví v I. k Tim. l: "Cílem přikázání jest láska ze srdce čistého a dobrého svědomí a neličené víry". Neboť všechny ctnosti, o jejichž úkonech jsou dána přikázání, jsou zařízeny buď na očistu srdce od vírů vášní, jako ctnosti, které jsou na vášně; nebo aspoň, aby bylo dobré svědomí, jako ctnosti, které jsou na skutky; nebo aby byla správná víra, jako to, co náleží k uctívání Boha. A tato tři se vyžadují k milování Boha, neboť nečisté srdce je odtahováno od milování Boha pro vášeň, naklánějící k pozemským; špatné pak svědomí vzbuzuje hrůzu před Boží spravedlností pro bázeň trestu; víra pak lichá táhne cit k tomu, co se o Bohu vymýšlí, oddělujíc od Boží pravdy. Avšak v každém rodě to, co jest o sobě, jest více než to, co je pro jiné. Pročež "největší přikázání" jest o lásce, jak se praví Mat. 22.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo shora řečeno, když se jednalo o přikázáních, způsob milování nespadá pod ta přikázání, která se dávají o jiných úkonech ctností, třebas pod toto přikázání: "Cti otce svého a matku svou" nespadá, aby se to činilo z lásky. Avšak úkon milování spadá pod zvláštní přikázání.

K druhému se musí říci, že závazek přikázání není protilehlý svobodě než u toho, jehož mysl jest odvrácená od toho, co se přikazuje, jak jest patrné u těch, kteří zachovávají přikázání z pouhé bázně. Ale přikázání lásky nemůže se vyplniti než z vlastní vůle. A proto neodporuje svobodě.

K třetímu se musí říci, že všechna přikázání Desatera jsou zařízena k milování Boha a bližního. A proto přikázání lásky nemohla býti vypočtena mezi přikázání Desatera, ale jsou ve všech zahrnuta.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že o lásce neměla býti dána dvě přikázání. Neboť přikázání Boží jsou zařízena ke ctnosti, jak se řeklo shora. Ale láska jest jedna ctnost, jak jest patrné se shora řečeného. Tedy o lásce nemělo býti dáno než jen jedno přikázání.

Mimo to, jak praví Augustin, v I. O nauce křesť., láska v bližním nemiluje než Boha. Ale k milování Boha jsme dostatečně zařízeni tímto přikázáním: "Budeš milovati Pána Boha svého." Tedy nebylo třeba přidati jiné přikázání o milování bližního.

Mimo to různé hříchy jsou protilehlé různým přikázáním. Ale nehřeší, kdo opomíjí milovati bližního, neopomene-li milovati Boha; dokonce se praví, Luk. 14: "Přijde-li kdo ke mně a nemá nenávisti otce svého a matky své, nemůže býti mým učedníkem." Tedy není jiné přikázání o milování Boha a o milování bližního.

per se boni; propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem, sicut medico per se debitum est ut sanet; propter aliud autem, ut det medicinam ad sanandum. Finis autem spiritualis vitae est ut homo uniatur Deo, quod fit per caritatem, et ad hoc ordinantur, sicut ad finem, omnia quae pertinent ad spiritualem vitam. Unde et apostolus dicit, I ad Tim. I, *finis praecepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta*. Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur praecepta, ordinantur vel ad purificandum cor a turbinibus passionum, sicut virtutes quae sunt circa passiones; vel saltem ad habendam bonam conscientiam, sicut virtutes quae sunt circa operationes; vel ad habendam rectam fidem, sicut illa quae pertinent ad divinum cultum. Et haec tria requiruntur ad diligendum Deum, nam cor impurum a Dei dilectione abstrahitur propter passionem inclinantem ad terrena; conscientia vero mala facit horrere divinam iustitiam propter timorem poenae; fides autem ficta trahit affectum in id quod de Deo fingitur, separans a Dei veritate. In quolibet autem genere id quod est per se potius est eo quod est propter aliud. Et ideo maximum praeceptum est de caritate, ut dicitur Matth. XXII.

II-II q. 44 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est cum de praeceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis praeceptis quae dantur de aliis actibus virtutum, puta sub hoc praecepto, honora patrem tuum et matrem tuam, non cadit quod hoc ex caritate fiat. Cadit tamen actus dilectionis sub praeceptis specialibus.

II-II q. 44 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod obligatio praecepti non opponitur libertati nisi in eo cuius mens aversa est ab eo quod praecipitur sicut patet in his qui ex solo timore praecepta custodiunt. Sed praeceptum dilectionis non potest impleri nisi ex propria voluntate. Et ideo libertati non repugnat.

II-II q. 44 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnia praecepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Et ideo praecepta caritatis non fuerunt connumeranda inter praecepta Decalogi, sed in omnibus includuntur.

2. Utrum unum tantum vel duo.

II-II q. 44 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod de caritate non fuerint danda duo praecepta. Praecepta enim legis ordinantur ad virtutem, ut supra dictum est. Sed caritas est una virtus, ut ex supradictis patet. Ergo de caritate non fuit dandum nisi unum praeceptum.

II-II q. 44 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., caritas in proximo non diligit nisi Deum. Sed ad diligendum Deum sufficienter ordinamur per hoc praeceptum, diliges dominum Deum tuum. Ergo non oportuit addere aliud praeceptum de dilectione proximi.

II-II q. 44 a. 2 arg. 3

Praeterea, diversa peccata diversis praeceptis opponuntur. Sed non peccat aliquis praetermittens dilectionem proximi, si non praetermittat dilectionem Dei, quinimmo dicitur Luc. XIV, *si quis venit ad me et non odit patrem suum et matrem suam, non potest meus esse discipulus*. Ergo non est aliud

Mimo to Apoštol praví Řím. 13: "Kdo miluje bližního, splnil zákon." Ale zákon není splněn, leč zachováním všech přikázání. Tedy všechna přikázání jsou obsažena v milování bližního. Dostačí tedy jedno přikázání o milování bližního. Nemají tedy býti dvě přikázání o lásce.

Avšak proti jest, co se praví I. Jan. 4: "To přikázání máme od Boha, aby, kdo miluje Boha, miloval i svého bratra."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, když se jednalo o přikázáních, přikázání jsou na takový způsob v zákoně, jako věty ve vědách badavých, v nichž jsou závěry obsaženy v síle prvních zásad. Proto, kdo by dokonale znal zásady podle celé jejich síly, nepotřeboval by, aby se mu závěry zvláště předkládaly. Ale poněvadž ne všichni, kteří znají zásady, stačí pozorovati všechno obsažené v síle zásad, k vůli těm jest nutné, aby se ve vědách odvozovaly závěry od zásad. Ale ve skutcích, v nichž nás řídí přikázání zákona, cíl má ráz zásady, jak se řeklo shora. Láska pak k Bohu je cíl, k němuž jest zařízena láska k bližnímu. A proto nejen jest třeba dáti přikázání o milování Boha, ale také o milování bližního, k vůli méně schopným, kteří snadno nevidí, že jedno z těch přikázání jest obsaženo v druhém.

K prvnímu se tedy musí říci, že láska, ač jest jedna ctnost, má přece dva úkony, z nichž jeden jest zařízen k druhému jako k cíli. Avšak přikázání jsou dána o úkonech ctností, a proto bylo třeba více přikázání lásky.

K druhému se musí říci, že Bůh jest milován v bližním, jako cíl v tom, co je k cíli, a přece bylo třeba dáti o obojím výslovná přikázání, z důvodu již řečeného.

K třetímu se musí říci, že to, co je k cíli, má ráz dobra ze zařízení k cíli. A podle toho také ústup od toho má ráz zla, a ne jinak.

Ke čtvrtému se musí říci, že v milování bližního· jest uzavřeno milování Boha, jako cíl v tom, co je k cíli, a obráceně. A -přece bylo třeba dáti výslovně obojí přikázání, z důvodu již řečeného.

XLIV.2. Zda dostačují dvě přikázání lásky.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nedostačují dvě přikázání lásky. Neboť přikázání jsou dávána o úkonech ctností. Avšak úkony se rozlišují podle předmětů. Poněvadž tedy člověk má milovati z lásky čtveré, totiž Boha, sebe, bližního a vlastní tělo, jak je patrné ze shora řečeného, zdá se, že mají býti čtyři přikázání lásky. A takto dvě nedostačují.

Mimo to úkon lásky je nejen obliba, ale radost, pokoj, dobročinnost. Ale o úkonech ctností mají se dávati přikázání. Tedy dvě přikázání lásky nedostačují.

praeceptum de dilectione Dei et de dilectione proximi.

II-II q. 44 a. 2 arg. 4

Praeterea, apostolus dicit, ad Rom. XIII, *qui diligit proximum legem implevit*. Sed non impletur lex nisi per observantiam omnium praeceptorum. Ergo omnia praecepta includuntur in dilectione proximi. Sufficit ergo hoc unum praeceptum de dilectione proximi. Non ergo debent esse duo praecepta caritatis.

II-II q. 44 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Ioan. IV, *hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum diligat et fratrem suum*.

II-II q. 44 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est cum de praeceptis ageretur, hoc modo se habent praecepta in lege sicut propositiones in scientiis speculativis. In quibus conclusiones virtute continentur in primis principiis, unde qui perfecte cognosceret principia secundum totam suam virtutem, non opus haberet ut ei conclusiones seorsum proponerentur. Sed quia non omnes qui cognoscunt principia sufficiunt considerare quidquid in principiis virtute continetur, necesse est propter eos ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur. In operabilibus autem, in quibus praecepta legis nos dirigunt, finis habet rationem principii, ut supra dictum est. Dilectio autem Dei finis est, ad quem dilectio proximi ordinatur. Et ideo non solum oportet dari praeceptum de dilectione Dei, sed etiam de dilectione proximi, propter minus capaces, qui non de facili considerarent unum horum praeceptorum sub alio contineri.

II-II q. 44 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, si caritas sit una virtus, habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem. Praecepta autem dantur de actibus virtutum. Et ideo oportuit esse plura praecepta caritatis.

II-II q. 44 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus diligitur in proximo sicut finis in eo quod est ad finem. Et tamen oportuit de utroque explicite dari praecepta, ratione iam dicta.

II-II q. 44 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod id quod est ad finem habet rationem boni ex ordine ad finem. Et secundum hoc etiam recedere ab eo habet rationem mali, et non aliter.

II-II q. 44 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod in dilectione proximi includitur dilectio Dei sicut finis in eo quod est ad finem, et e converso. Et tamen oportuit utrumque praeceptum explicite dari, ratione iam dicta.

3. Utrum duo sufficiant.

II-II q. 44 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sufficiant duo praecepta caritatis. Praecepta enim dantur de actibus virtutum. Actus autem secundum obiecta distinguuntur. Cum igitur quatuor homo debeat ex caritate diligere, scilicet Deum, seipsum, proximum et corpus proprium, ut ex supradictis patet; videtur quod quatuor debeant esse caritatis praecepta. Et sic duo non sufficiunt.

II-II q. 44 a. 3 arg. 2

Praeterea, caritatis actus non solum est dilectio, sed gaudium, pax, beneficentia. Sed de actibus virtutum sunt danda praecepta. Ergo duo praecepta caritatis non

Mimo to, jako ctnosti náleží konati dobro, tak i uhýbati zlu. Ale ke konaní dobra jsme naváděni kladnými přikázáními, k uhýbání zlu zápornými přikázáními. Tedy o lásce měla býti dána přikázání nejen kladná, ale i záporná. A tak řečená dvě přikázání lásky nedostačují.

Avšak proti jest, co praví Pán, Mat. 22: "Na těchto dvou přikázáních závisí celý Zákon i Proroci."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, láska jest nějaké přátelství. Avšak přátelství je s druhým. Proto praví Řehoř v jedné homilii: "Láska nemůže býti mezi méně než dvěma." Bylo pak již shora řečeno, jak někdo sebe miluje z lásky. Poněvadž však láska a milování jest dobro, dobro pak jest buď cíl nebo to, co je k cíli, vhodně dostačují o lásce dvě přikázání: jedno totiž, kterým jsme naváděni milovati Boha jako cíl, druhé pak, kterým jsme naváděni milovati bližního pro Boha, jako pro cíl.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin, v I. O nauce křesť., "poněvadž je čtveré milovati z lásky, o druhém a čtvrtém", totiž o milování sebe a vlastního těla, "neměla býti dána žádná přikázání; neboť jakkoliv se člověk odchýlí od pravdy, zůstává mu milování sebe a milování vlastního těla". Avšak má se přikázati člověku způsob lásky, aby totiž miloval spořádaně sebe a vlastní tělo. A to se děje tím, že člověk miluje Boha a bližního.

K druhému se musí říci, že jiné úkony lásky následují z úkonu obliby jako účinek z příčiny, jak je patrné ze shora řečeného. Proto v síle přikázání lásky jsou uzavřena přikázání o jiných úkonech. - A přece k vůli váhavějším se shledávají výslovná přikázání, daná o jednotlivých; a to o radosti, Filip 4: "Radujte se v Pánu vždycky"; o pokoji pak, Žid. posl.: "Dbejte pokoje se všemi"; o dobročinnosti pak, Gal. posl.: "Dokud máme -čas, :čiňme dobré vůči všem." O jednotlivých úkonech dobročinnosti se shledávají přikázání, daná v Písmě, jak jest patrné bedlivě pozorujícímu.

K třetímu se musí říci, že jest více konati dobro, než varovati se zlého. A proto v síle přikázání kladných jsou uzavřena přikázání záporná. - A přece výslovně se shledávají přikázání, daná proti neřestem protilehlým lásce. Neboť proti nenávisti se praví, Lev. 19: "Neměj nenávist bratra svého ve svém srdci"; proti nechuti se praví, Eccli. 6: "Neznechucuj si jeho pouta"; proti závisti, Gal. 5: "Nestávejme se žádostivými marné slávy, navzájem se vyzývajíce, navzájem závidíce"; proti nesvornosti pak, I. Kor. 1: "Totéž mluvte všichni a nebuďtež mezi vámi rozkoly"; proti pohoršení však, Řím. 14: "Neklaďte bratru úrazu nebo pohoršení."

XLIV.3. Zda se vhodně nařizuje, aby Bůh byl milován z celého srdce.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně se

sufficiunt.

II-II q. 44 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut ad virtutem pertinet facere bonum, ita et declinare a malo. Sed ad faciendum bonum inducimur per praecepta affirmativa, ad declinandum a malo per praecepta negativa. Ergo de caritate fuerunt danda praecepta non solum affirmativa, sed etiam negativa. Et sic praedicta duo praecepta caritatis non sufficiunt.

II-II q. 44 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Matth. XXII, *in his duobus mandatis tota lex pendet et prophetae*.

II-II q. 44 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod caritas, sicut supra dictum est, est amicitia quaedam. Amicitia autem ad alterum est. Unde Gregorius dicit, in quadam homilia, *caritas minus quam inter duos haberi non potest*. Quomodo autem ex caritate aliquis seipsum diligat, supra dictum est. Cum autem dilectio et amor sit boni, bonum autem sit vel finis vel id quod est ad finem, convenienter de caritate duo praecepta sufficiunt, unum quidem quo inducimur ad Deum diligendum sicut finem; aliud autem quo inducimur ad diligendum proximum propter Deum sicut propter finem.

II-II q. 44 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., *cum quatuor sint ex caritate diligenda*, de secundo et quarto, idest de dilectione sui et corporis proprii, *nulla praecepta danda erant, quantumlibet enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui et dilectio corporis sui*. Modus autem diligendi praecipiendus est homini, ut scilicet se ordinate diligat et corpus proprium. Quod quidem fit per hoc quod homo diligit Deum et proximum.

II-II q. 44 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod alii actus caritatis consequuntur ex actu dilectionis sicut effectus ex causa, ut ex supradictis patet. Unde in praeceptis dilectionis virtute includuntur praecepta de aliis actibus. Et tamen propter tardiores inveniuntur de singulis explicite praecepta tradita, de gaudio quidem, Philipp. IV, *gaudete in domino semper*; de pace autem, ad Heb. ult., *pacem sequimini cum omnibus*; de beneficentia autem, ad Gal. ult., *dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes*. De singulis beneficentiae partibus inveniuntur praecepta tradita in sacra Scriptura, ut patet diligenter consideranti.

II-II q. 44 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod plus est operari bonum quam vitare malum. Et ideo in praeceptis affirmativis virtute includuntur praecepta negativa. Et tamen explicite inveniuntur praecepta data contra vitia caritati opposita. Nam contra odium dicitur Lev. XIX, *ne oderis fratrem tuum in corde tuo* contra acediam dicitur Eccli. VI, *ne acedieris in vinculis eius*; contra invidiam, Gal. V, *non efficiamur inanis gloriae cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes*; contra discordiam vero, I ad Cor. I, *idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata*; contra scandalum autem, ad Rom. XIV, *ne ponatis offendiculum fratri vel scandalum*.

4. Utrum convenienter praecipiatur ut Deus ex toto corde diligatur.

II-II q. 44 a. 4 arg. 1

nařizuje, aby Bůh byl milován z celého srdce. Neboť způsob ctnostného úkonu není v přikázání, jak je patrné ze shora řečeného. Ale to, co se praví z celého srdce, obnáší způsob božské obliby. Tedy nevhodně se nařizuje, aby Bůh byl milován z celého srdce.

Mimo to, "celé a dokonalé jest, čemu nic nechybí", jak se praví v III. Fysic. Spadá-li proto pod příkaz, aby Bůh byl milován z celého srdce, kdokoliv něco činí, co nepatří k milování Boha, jedná proti přikázání, a v důsledku hřeší smrtelně. Ale všední hřích nepatří k milování Boha. Tedy všední hřích bude těžký. Což je nevhodně.

Mimo to milovati Boha z celého srdce je dokonalost, poněvadž, podle Filosofa, celé a dokonalé je totéž. Ale ta, která jsou dokonalost, nespadají pod příkaz, ale pod radu. Tedy se nemá přikazovati, aby Bůh byl milován z celého srdce.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 6: "Budeš milovati Pána Boha svého z celého srdce svého."

Odpovídám: Musí se říci, že, poněvadž přikázání jsou dávána o úkonech ctností, tedy tím způsobem některý úkon spadá pod přikázání, pokud jest úkon ctnosti. Avšak k úkonu ctnosti se vyžaduje nejen aby se týkal patřičné látky, ale aby byl také oděn patřičnými okolnostmi, jimiž je úměrný takové látce. Avšak Boha jest milovati jako poslední cíl, k němuž se má vše odnášeti. A proto bylo třeba určiti něco celého v přikázání o lásce k Bohu.

K prvnímu se tedy musí říci, že pod příkaz, který se dává o úkonu nějaké ctnosti, nespadá způsob, jaký má onen úkon z jiné vyšší ctnosti. Avšak spadá pod přikázání onen způsob, který patří k rázu vlastní ctnosti. A takový způsob se naznačuje, když se praví z celého srdce.

K druhému se musí říci, že dvojmo povstává milování Boha z celého srdce. A to jedním způsobem v uskutečnění, to jest, když lidské srdce vždy úkonem spěje k Bohu. A to jest dokonalost otčiny. - Jiným způsobem, když pohotovostně celé lidské srdce spěje k Bohu; tak totiž, že lidské srdce nepřijme nic proti lásce k Bohu. A to jest dokonalost cesty. A proti té není všední hřích, poněvadž neodnímá pohotovost lásky, ježto nesměřuje k protilehlému předmětu, ale toliko překáží užití lásky.

K třetímu se musí říci, že dokonalost lásky, k níž jsou zařízeny rady, jest prostřed mezi dvěma řečenými dokonalostmi; že se totiž člověk podle možnosti vzdaluje od věcí časných, i dovolených, které, zaměstnávajice ducha, překážejí skutkovému pohybu srdce k Bohu.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde. Modus enim virtuosi actus non est in praecepto, ut ex supradictis patet. Sed hoc quod dicitur ex toto corde, importat modum divinae dilectionis. Ergo inconvenienter praecipitur quod Deus ex toto corde diligatur.

II-II q. 44 a. 4 arg. 2

Praeterea, totum et perfectum est cui nihil deest; ut dicitur in III Physic. Si igitur in praecepto cadit quod Deus ex toto corde diligatur, quicumque facit aliquid quod non pertinet ad Dei dilectionem agit contra praeceptum, et per consequens peccat mortaliter. Sed peccatum veniale non pertinet ad Dei dilectionem. Ergo peccatum veniale erit mortale. Quod est inconveniens.

II-II q. 44 a. 4 arg. 3

Praeterea, diligere Deum ex toto corde est perfectionis, quia secundum philosophum, totum et perfectum idem sunt. Sed ea quae sunt perfectionis non cadunt sub praecepto, sed sub consilio. Ergo non debet praecipi quod Deus ex toto corde diligatur.

II-II q. 44 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. VI, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*.

II-II q. 44 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, cum praecepta dentur de actibus virtutum, hoc ergo modo aliquis actus cadit sub praecepto, secundum quod est actus virtutis. Requiritur autem ad actum virtutis non solum quod cadat super debitam materiam, sed etiam quod vestiatur debitis circumstantiis, quibus sit proportionatus tali materiae. Deus autem est diligendus sicut finis ultimus, ad quem omnia sunt referenda. Et ideo totalitas quaedam fuit designanda circa praeceptum de dilectione Dei.

II-II q. 44 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sub praecepto quod datur de actu alicuius virtutis non cadit modus quem habet ille actus ex alia superiori virtute. Cadit tamen sub praecepto modus ille qui pertinet ad rationem propriae virtutis. Et talis modus significatur cum dicitur, ex toto corde.

II-II q. 44 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod dupliciter contingit ex toto corde Deum diligere. Uno quidem modo, in actu, idest ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur. Et ista est perfectio patriae. Alio modo, ut habitualiter totum cor hominis in Deum feratur, ita scilicet quod nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat. Et haec est perfectio viae. Cui non contrariatur peccatum veniale, quia non tollit habitum caritatis, cum non tendat in oppositum obiectum; sed solum impedit caritatis usum.

II-II q. 44 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod perfectio caritatis ad quam ordinantur consilia est media inter duas perfectiones praedictas, ut scilicet homo, quantum possibile est, se abstrahat a rebus temporalibus etiam licitis, quae, occupando animum, impediunt actualem motum cordis in Deum.

XLIV.4. Zda k tomuto: Milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce svého, se vhodně přidává: A z celé duše své a z celé síly své.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že k tomu, co se praví Deut. 6: "Budeš milovati Pána Boha svého z celého srdce svého", nevhodně se přidává: "z celé duše své a z celé síly své". Neboť srdce se zde nebéře za tělesný úd, poněvadž milovati Boha není úkon těla. Je tudíž třeba srdce bráti duchovně. Avšak srdce, vzato duchovně, jest buď sama duše, nebo něco duše. Tedy bylo zbytečné klásti obojí.

Mimo to síla člověka hlavně závisí na srdci, ať se ono vezme duchovně nebo tělesně. Tedy když řekl: "Milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce svého," bylo zbytečné přidávati: "z celé síly své".

Mimo to, Mat. 22, se praví: "v celé mysli své", což zde není. Tedy se zdá, že se nevhodně dává toto přikázání Deut. 6.

Avšak proti jest autorita Písma.

Odpovídám: Musí se říci, že se shledává různé podání tohoto přikázání na různých místech. Neboť, jak bylo řečeno, Deut. 6 klade se trojí, totiž: z celého srdce a z celé duše a z celé síly. Mat. 22 kladou se z toho dvě, totiž: z celého srdce a v celé duši, a opomíjí se: z celé síly, ale přidává se: v celé mysli. Ale Mark. 12 se klade čtveré, totiž z celého srdce a z celé duše a z celé mysli a z celé moci, což je totéž, co síla. A těchto čtyř se dotýká i Luk. 10, neboť místo síly nebo moci klade se: ze všech schopností svých. A proto jest označiti důvod těchto čtyř, neboť, opomíjí-li se jedno z těchto, je to, že se jedno rozumí v jiných.

Tedy jest uvážiti, že láska jest úkon vůle, která jest zde označena srdcem, neboť jako tělesné srdce jest původ všech tělesných hnutí, tak i vůle, a nejvíce při úmyslu posledního cíle, což je předmětem lásky, jest původ všech duchovních hnutí. Avšak tři jsou původy činů, které jsou hýbány vůlí: totiž rozum; který je označen myslí, síla žádostivá nižší, která je označena duší, a výkonná síla vnější, která jest označena silou nebo mocí nebo schopnostmi. Přikazuje se nám tedy, aby celý náš úmysl směřoval k Bohu, což jest z celého srdce, a aby náš rozum se poddal Bohu, což jest ze vší mysli, a aby naše žádost se řídila podle Boha, což jest z celé duše; a aby náš vnější úkon poslouchal Boha, což jest milovati Boha ze vší síly nebo moci nebo schopnosti.

Avšak Zlatoústý, K Mat., béře srdce a duši opačně, než bylo řečeno. - Augustin však, v I. O nauce křesť., vztahuje srdce k myšlenkám, a duši k životu, mysl k rozumu. - Avšak někteří praví, z celého srdce, to jest rozumu, duše, to jest vůle, mysli, to jest paměti. Nebo podle Řehoře Nyského, srdcem označuje duši bylinnou, duší smyslovou, myslí rozumovou; poněvadž to, že rosteme, cítíme a myslíme, máme vztahovati k Bohu.

5. Utrum convenienter addatur ex tota mente.

II-II q. 44 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter, Deut. VI, super hoc quod dicitur, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, addatur, *et ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua*. Non enim accipitur hic cor pro membro corporali, quia diligere Deum non est corporis actus. Oportet igitur quod cor accipiatur spirituliter. Cor autem spiritualiter acceptum vel est ipsa anima vel aliquid animae. Superfluum igitur fuit utrumque ponere.

II-II q. 44 a. 5 arg. 2

Praeterea, fortitudo hominis praecipue dependet ex corde, sive spiritualiter hoc accipiatur, sive corporaliter. Ergo postquam dixerat, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, superfluum fuit addere, *ex tota fortitudine tua*.

II-II q. 44 a. 5 arg. 3

Praeterea, Matth. XXII dicitur, *in tota mente tua*, quod hic non ponitur. Ergo videtur quod inconvenienter hoc praeceptum detur Deut. VI.

II-II q. 44 a. 5 s. c.

Sed contra est auctoritas Scripturae.

II-II q. 44 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod hoc praeceptum diversimode invenitur traditum in diversis locis. Nam sicut dictum est, Deut. VI ponuntur tria, scilicet ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota fortitudine. Matth. XXII ponuntur duo horum, scilicet ex toto corde et in tota anima, et omittitur ex tota fortitudine, sed additur in tota mente. Sed Marc. XII ponuntur quatuor, scilicet ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente, et ex tota virtute, quae est idem fortitudini. Et haec etiam quatuor tanguntur Luc. X, nam loco fortitudinis seu virtutis ponitur ex omnibus viribus tuis. Et ideo horum quatuor est ratio assignanda, nam quod alicubi unum horum omittitur, hoc est quia unum intelligitur ex aliis. Est igitur considerandum quod dilectio est actus voluntatis, quae hic significatur per cor, nam sicut cor corporale est principium omnium corporalium motuum, ita etiam voluntas, et maxime quantum ad intentionem finis ultimi, quod est obiectum caritatis, est principium omnium spiritualium motuum. Tria autem sunt principia factuum quae moventur a voluntate, scilicet intellectus, qui significatur per mentem; vis appetitiva inferior, quae significatur per animam; et vis executiva exterior, quae significatur per fortitudinem seu virtutem sive vires. Praecipitur ergo nobis ut tota nostra intentio feratur in Deum, quod est ex toto corde; et quod intellectus noster subdatur Deo, quod est ex tota mente; et quod appetitus noster reguletur secundum Deum, quod est ex tota anima; et quod exterior actus noster obediat Deo, quod est ex tota fortitudine vel virtute vel viribus Deum diligere. Chrysostomus tamen, super Matth., accipit e contrario cor et animam quam dictum sit. Augustinus vero, in I de Doct. Christ., refert cor ad cogitationes, et animam ad vitam, mentem ad intellectum. Quidam autem dicunt, ex toto corde, idest intellectu; anima, idest voluntate; mente, idest memoria. Vel, secundum Gregorium Nyssenum, per cor significat animam vegetabilem, per animam sensitivam, per mentem intellectivam, quia hoc quod nutrimur, sentimus et intelligimus, debemus ad Deum referre.

A z toho jest patrná odpověď na námitky.

XLIV.5. Zda toto přikázání o lásce k Bohu možno vyplniti na cestě.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že toto přikázání o lásce k Bohu lze zachovati na cestě. Poněvadž podle Jeronyma, ve Výkl. katol. víry: "Zločečený, kdo praví, že Bůh poručil něco nemožného." Ale Bůh toto přikázání dal. Tedy toto přikázání lze na cestě vyplniti.

Mimo to, kdokoliv neplní přikázání, hřeší smrtelně, poněvadž, podle Ambrože, hřích není nic jiného než "přestoupení zákona Božího a neposlušnost nebeských přikázání". Nelze-li tedy toto přikázání zachovati na cestě, následuje, že nikdo nemůže býti v tomto životě bez hříchu smrtelného. Což je proti tomu, co praví Apoštol v I. ke Kor. 1: "Utvrdí vás až do konce bez hříchu"; a I. Tit. 3: "Přisluhujtež, nemajíce žádného hříchu."

Mimo to přikázání jsou dána na uvedení lidí na cestu spásy; podle onoho Žalmu: "Přikázání Páně světlé, osvětlující oči." Ale marně jest někdo veden k nemožnému. Tedy není nemožné zachovati toto přikázání v tomto životě.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O dokonal: spravedl., že "v plnosti lásky otčiny 'bude plněno ono přikázání: Budeš milovati Pána Boha svého, atd. Neboť, poněvadž dosud jest něco tělesné dychtivosti, co jest kroceno zdrželivostí, není úplně Bůh milován z celé duše."

Odpovídám: Musí se říci, že nějaké přikázání Ize vyplniti dvojmo: jedním způsobem dokonale, jiným způsobem nedokonale. Dokonale pak jest vyplňováno přikázání, když se přijde k cíli, který zamýšlí rozkazující; jest však vyplňováno, ale nedokonale, když, třebaže nedospěje k cíli rozkazujícího, přece se neustupuje od zařízení k cíli. Jako, rozkáže-li vůdce vojska vojínům, aby bojovali, ten vyplní dokonale rozkaz, kdo bojem přemůže nepřítele, což zamýšlí vůdce; onen však vyplňuje rozkaz, ale nedokonale, jehož boj nedospěje k vítězství, nejedná však proti vojenské kázni. Avšak Bůh chce tímto rozkazem, aby se člověk s Bohem zcela spojil, což se stane v otčině, až "Bůh bude všechno ve všem", jak se praví I. Kor. 15. A proto plně a dokonale bude vyplněno ono přikázání v otčině. Na cestě však se vyplňuje, ale nedokonale. A přece na cestě tím dokonaleji vyplňuje jeden než druhý; čím více se přibližuje skrze nějakou podobnost dokonalosti otčiny.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod dokazuje, že nějakým způsobem lze vyplniti na cestě, byť ne dokonale.

K druhému se musí říci, že, jako vojín, který řádně bojuje, třebaže nevítězí, není viněn, ani nezasluhuje trestu, tak i ten, kdo na cestě toto přikázání vyplňuje, nic nečině proti božské lásce, nehřeší smrtelně.

II-II q. 44 a. 5 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

6. Utrum hoc praeceptum possit in via impleri.

II-II q. 44 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod hoc praeceptum de dilectione Dei possit servari in via. Quia secundum Hieronymum, in Expos. Cathol. Fid., *maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile praecepisse*. Sed Deus hoc praeceptum dedit, ut patet Deut. VI. Ergo hoc praeceptum potest in via impleri.

II-II q. 44 a. 6 arg. 2

Praeterea, quicumque non implet praeceptum peccat mortaliter, quia secundum Ambrosium, peccatum nihil est aliud quam *transgressio legis divinae et caelestium inobedientia mandatorum*. Si ergo hoc praeceptum non potest in via servari, sequitur quod nullus possit esse in vita ista sine peccato mortali. Quod est contra id quod apostolus dicit, I ad Cor. I, *confirmabit vos usque in finem sine crimine*; et I ad Tim. III, *ministrent nullum crimen habentes*.

II-II q. 44 a. 6 arg. 3

Praeterea, praecepta dantur ad dirigendos homines in viam salutis, secundum illud Psalm., *praeceptum domini lucidum, illuminans oculos*. Sed frustra dirigitur aliquis ad impossibile. Non ergo impossibile est hoc praeceptum in vita ista servari.

II-II q. 44 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Perfect. Iustit. *quod in plenitudine caritatis patriae praeceptum illud implebitur diliges dominum Deum tuum, et cetera. Nam cum adhuc est aliquid carnalis concupiscentiae quod continendo frenetur, non omnino ex tota anima diligitur Deus*.

II-II q. 44 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod praeceptum aliquod dupliciter impleri potest, uno modo, perfecte; alio modo, imperfecte. Perfecte quidem impletur praeceptum quando pervenitur ad finem quem intendit praecipiens, impletur autem, sed imperfecte, quando, etsi non pertingat ad finem praecipientis, non tamen receditur ab ordine ad finem. Sicut si dux exercitus praecipiat militibus ut pugnent, ille perfecte implet praeceptum qui pugnando hostem vincit, quod dux intendit, ille autem implet, sed imperfecte, cuius pugna ad victoriam non pertingit, non tamen contra disciplinam militarem agit. Intendit autem Deus per hoc praeceptum ut homo Deo totaliter uniatur, quod fiet in patria, quando Deus erit omnia in omnibus, ut dicitur I ad Cor. XV. Et ideo plene et perfecte in patria implebitur hoc praeceptum. In via vero impletur, sed imperfecte. Et tamen in via tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quandam similitudinem ad patriae perfectionem.

II-II q. 44 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa probat quod aliquo modo potest impleri in via, licet non perfecte.

II-II q. 44 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut miles qui legitime pugnat, licet non vincat, non inculpatur nec poenam meretur; ita etiam qui in via hoc praeceptum implet nihil contra divinam dilectionem agens, non peccat mortaliter.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Augustin, v knize O dokon. spravedl.: "Proč by se nepřikazovala člověku ta dokonalost, ač jí v tomto životě nikdo nemá? Neboť se neběží správně, jestliže se neví, kam běžeti. Jak by se však vědělo, kdyby se neukázalo žádnými přikázáními?"

XLIV.6. Zda jest vhodně dáno přikázání o lásce k bližnímu.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že není vhodně dáno přikázání o lásce k bližnímu. Neboť obliba lásky se vztahuje na všechny lidi, i na nepřátele, jak je patrné Mat. 5. Ale jméno bližního značí jakousi příbuznost, kterou se zdá, že nemáme se všemi lidmi. Tedy zdá se, že nevhodně jest dáno toto přikázání.

Mimo to, podle Filosofa v IX. Ethic. "přátelská, která jsou k druhému, přišla z přátelských, která jsou k sobě": z čehož se zdá, že láska k sobě jest původ lásky k bližnímu. Ale původ je více než to, co jest z původu. Tedy člověk nemá milovati bližního jako sebe.

Mimo to člověk miluje sebe přirozeně, ne však bližního. Tedy nevhodně se nařizuje, aby člověk miloval bližního jako sebe.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 22: "Druhé přikázání jest podobné tomuto: Milovati budeš bližního svého jako sebe."

Odpovídám: Musí se říci, že toto přikázání jest vhodně dáno; neboť je v něm udán i důvod lásky, i způsob lásky. A to důvod lásky se v něm udává v tom, že jest nazván bližním. Neboť proto máme jiné milovati z lásky, poněvadž jsou našimi bližními, i podle přirozeného obrazu Božího, i podle schopnosti slávy. A nezáleží, zda se řekne bližní nebo bratr, jak máme I. Jan. 4, nebo přítel, jak máme Lev. 19, poněvadž vším tímto jest označována tatáž spřízněnost.

Způsob pak lásky se udává, když se praví, jako sebe. Což se nemá rozuměti tak, aby někdo miloval bližního stejně jako sebe, ale podobně jako sebe. A to trojmo: Nejprve totiž se strany cíle; aby totiž někdo miloval bližního pro Boha, jakož i sebe má milovati pro Boha, aby tak láska k bližnímu byla svatá. - Za druhé se strany pravidla lásky, aby totiž někdo nepovolil bližnímu v něčem zlém, ale jen v dobrých, jakož i své vůli má člověk vyhověti jen v dobrých; aby takto láska k bližnímu byla spravedlivá. - Za třetí se strany důvodu lásky, aby totiž někdo nemiloval bližního k vůli vlastnímu užitku nebo potěšení, ale tím způsobem, že chce bližnímu dobro, jako chce dobro sám sobě; aby takto láska k bližnímu byla pravá. Neboť, když někdo miluje bližního k vůli svému prospěchu nebo potěšení, nemiluje vpravdě bližního, ale sám sebe.

A tím jest patrná odpověď na námitky.

II-II q. 44 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Perfect. Iustit., *cur non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? Non enim recte curritur, si quo currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis praeceptis ostenderetur?*

7. De hoc praecepto: Diliges proximum tuum sicut teipsum.

II-II q. 44 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter detur praeceptum de dilectione proximi. Dilectio enim caritatis ad omnes homines extenditur, etiam ad inimicos; ut patet Matth. V. Sed nomen proximi importat quandam propinquitatem, quae non videtur haberi ad omnes homines. Ergo videtur quod inconvenienter detur hoc praeceptum.

II-II q. 44 a. 7 arg. 2

Praeterea, secundum philosophum, in IX Ethic., *amicabilia quae sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum*, ex quo videtur quod dilectio sui ipsius sit principium dilectionis proximi. Sed principium potius est eo quod est ex principio. Ergo non debet homo diligere proximum sicut seipsum.

II-II q. 44 a. 7 arg. 3

Praeterea, homo seipsum diligit naturaliter, non autem proximum. Inconvenienter igitur mandatur quod homo diligat proximum sicut seipsum.

II-II q. 44 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. XXII, *secundum praeceptum est simile huic, diliges proximum tuum sicut teipsum*.

II-II q. 44 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod hoc praeceptum convenienter traditur, tangitur enim in eo et diligendi ratio et dilectionis modus. Ratio quidem diligendi tangitur ex eo quod proximus nominatur, propter hoc enim ex caritate debemus alios diligere, quia sunt nobis proximi et secundum naturalem Dei imaginem et secundum capacitatem gloriae. Nec refert utrum dicatur proximus vel frater, ut habetur I Ioan. IV; vel amicus, ut habetur Lev. XIX, quia per omnia haec eadem affinitas designatur. Modus autem dilectionis tangitur cum dicitur, sicut teipsum. Quod non est intelligendum quantum ad hoc quod aliquis proximum aequaliter sibi diligat; sed similiter sibi. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ex parte finis, ut scilicet aliquis diligat proximum propter Deum, sicut et seipsum propter Deum debet diligere; ut sic sit dilectio proximi sancta. Secundo, ex parte regulae dilectionis, ut scilicet aliquis non condescendat proximo in aliquo malo, sed solum in bonis, sicut et suae voluntati satisfacere debet homo solum in bonis; ut sic sit dilectio proximi iusta. Tertio, ex parte rationis dilectionis, ut scilicet non diligat aliquis proximum propter propriam utilitatem vel delectationem, sed ea ratione quod velit proximo bonum, sicut vult bonum sibi ipsi; ut sic dilectio proximi sit vera. Nam cum quis diligit proximum propter suam utilitatem vel delectationem, non vere diligit proximum, sed seipsum.

II-II q. 44 a. 7 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

XLIV.7. Zda řád lásky spadá pod přikázání.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že řád lásky nespadá pod přikázání. Neboť, kdokoliv přestupuje přikázání, činí bezpráví. Ale, jestliže někdo miluje někoho, kolik má, a kohokoliv jiného miluje více, nečiní nikomu bezpráví. Tedy nepřestupuje přikázání. Tedy řád lásky nespadá pod přikázání.

Mimo to, která spadají pod přikázání, ta jsou nám dána v Písmě svatém. Ale řád lásky, který byl svrchu udán, nikdy se nám nepodává v Písmě svatém. Tedy nespadá pod přikázání.

Mimo to řád označuje jakési rozdělení. Ale láska k bližnímu se přikazuje nerozdílně, když se praví: "Milovati budeš bližního svého jako sebe." Tedy řád lásky nespadá pod přikázání.

Avšak proti jest, že, co Bůh v nás koná skrze milost, o tom poučuje přikázáními zákona, podle onoho Jerem. 31: "Dám zákon svůj do jejich srdcí." Ale Bůh působí v nás řád lásky, podle onoho Velep. 2: "Uspořádal ve mně lásku." Tedy řád lásky spadá pod přikázání zákona.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, způsob, jenž náleží k pojmu ctnostného úkonu, spadá pod přikázání, jež se dává o úkonu ctnosti. Avšak řád lásky náleží k samému pojmu ctnosti, poněvadž se bere podle úměrnosti milování s milým, jak je patrné ze shora řečeného. Proto jest zjevné, že řád lásky musí spadati pod přikázání.

K prvnímu se tedy musí říci, že člověk více zadostiční tomu, koho více miluje. A tak, kdyby někdo méně miloval toho, koho má více milovati, více by chtěl zadostučiniti tomu, jemuž má méně zadostučiniti. A takto by se stala křivda tomu, koho má více milovati.

K druhému se musí říci, že v Písmě svatém jest vyjádřen řád čtvera z lásky milovaných. Neboť, když se přikazuje, bychom Boha milovali z celého srdce, dává se rozuměti, že Boha máme nade vše milovati. Když se však přikazuje, aby někdo miloval bližního jako sebe, staví se láska k sobě před lásku k bližnímu. Podobně také, když se přikazuje, I. Jan. 3, že "máme za bratry položiti duši", to jest tělesný život, dává se rozuměti, že bližního máme více milovati než vlastní tělo. - Podobně také když se přikazuje, Gal. posl., "abychom nejvíce konali dobro vůči domácím víry", a I. Tim. 5 jest kárán, "kdo se nestará o své, a nejvíce domácí", dává se rozuměti, že z bližních máme více milovati lepší a více blízké.

K třetímu se musí říci, že z toho, co se praví: "Milovati budeš bližního svého", dává se důsledně rozuměti, že ti mají býti více milováni, kteří jsou více bližními.

8. Utrum ordo caritatis cadat sub praecepto.

II-II q. 44 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ordo caritatis non cadat sub praecepto. Quicumque enim transgreditur praeceptum iniuriam facit. Sed si aliquis diligat aliquem quantum debet, et alterum quemcumque plus diligat, nulli facit iniuriam. Ergo non transgreditur praeceptum. Ordo ergo caritatis non cadit sub praecepto.

II-II q. 44 a. 8 arg. 2

Praeterea, ea quae cadunt sub praecepto sufficienter nobis traduntur in sacra Scriptura. Sed ordo caritatis qui supra positus est nusquam traditur nobis in sacra Scriptura. Ergo non cadit sub praecepto.

II-II q. 44 a. 8 arg. 3

Praeterea, ordo distinctionem quandam importat. Sed indistincte praecipitur dilectio proximi, cum dicitur, *diliges proximum tuum sicut teipsum*. Ergo ordo caritatis non cadit sub praecepto.

II-II q. 44 a. 8 s. c.

Sed contra est quod illud quod Deus in nobis facit per gratiam, instruit per legis praecepta, secundum illud Ierem. XXXI, *dabo legem meam in cordibus eorum*. Sed Deus causat in nobis ordinem caritatis, secundum illud Cant. II, *ordinavit in me caritatem*. Ergo ordo caritatis sub praecepto legis cadit.

II-II q. 44 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, modus qui pertinet ad rationem virtuosi actus cadit sub praecepto quod datur de actu virtutis. Ordo autem caritatis pertinet ad ipsam rationem virtutis, cum accipiatur secundum proportionem dilectionis ad diligibile, ut ex supradictis patet. Unde manifestum est quod ordo caritatis debet cadere sub praecepto.

II-II q. 44 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo plus satisfacit ei quem plus diligit. Et ita, si minus diligeret aliquis eum quem plus debet diligere, plus vellet satisfacere illi cui minus satisfacere debet. Et sic fieret iniuria illi quem plus debet diligere.

II-II q. 44 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod ordo quatuor diligendorum ex caritate in sacra Scriptura exprimitur. Nam cum mandatur quod Deum ex toto corde diligamus, datur intelligi quod Deum super omnia debemus diligere. Cum autem mandatur quod aliquis diligat proximum sicut seipsum, praefertur dilectio sui ipsius dilectioni proximi. Similiter etiam cum mandatur, I Ioan. III, quod debemus pro fratribus animam ponere, idest vitam corporalem, datur intelligi quod proximum plus debemus diligere quam corpus proprium. Similiter etiam cum mandatur, ad Gal. ult., quod maxime operemur bonum ad domesticos fidei; et I ad Tim. V vituperatur *qui non habet curam suorum, et maxime domesticorum*; datur intelligi quod inter proximos, meliores et magis propinquos magis debemus diligere.

II-II q. 44 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod ex ipso quod dicitur, diliges proximum tuum, datur consequenter intelligi quod illi qui sunt magis proximi sunt magis diligendi.

XLV. O daru moudrosti.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o daru moudrosti, jenž odpovídá lásce. A nejprve o samé moudrosti; za druhé o protilehlé nešesti.

O prvním je šest otázek:

1. Zda se má moudrost počítati mezi dary Ducha Svatého.
2. V čem je jako v podmětě.
3. Zda moudrost jest jen badavá nebo i činorodá.
4. Zda moudrost, která jest dar, může býti s těžkým hříchem.
5. Zda jest ve všech, kteří mají milost posvěcující.
6. Které blahoslavenství jí odpovídá.

XLV.1. Zda moudrost má se počítati mezi dary Ducha Svatého.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že moudrost se nemá počítati mezi dary Ducha Svatého. Neboť dary jsou dokonalejší nežli ctnosti, jak bylo řečeno shora. Ale ctnost se má jen k dobru: pročež Augustin praví, v knize o Svob. Rozh., že "nikdo neužívá ctností špatně". Tedy tím spíše dary Ducha Svatého se mají jen k dobru. Ale moudrost se má také ke zlu, neboť se praví Jak. 3, že kterási moudrost jest "pozemská, živočišná, ďábelská". Tedy moudrost se nemá klásti mezi dary Ducha Svatého.

Mimo to, jak praví Augustin, XIV. O Troj., "moudrost je poznání božských věcí". Ale poznání božských věcí, které může míti člověk ze svého přirozeného, náleží k moudrosti, která jest ctností rozumovou. Avšak nadpřirozené poznání božských náleží k víře, která jest ctnost božská, jak jest patrné ze shora řečeného. Tedy moudrost se má spíše nazývati ctností než darem.

Mimo to, Job. 27 se praví: "Hle, bázeň Boží sama jest moudrost a odstoupiti od zlého rozumnost", kde podle znění Septuaginty; které užívá Augustin, máme: "Hle, pobožnost sama jest moudrost." Ale jak bázeň, tak pobožnost se 'udávají za dary Ducha Svatého. Tedy moudrost se nemá počítati mezi dary Ducha Svatého jako dar od jiných odlišný.

Avšak proti jest, co se praví Isai. 11: "Spočine na něm Duch Páně, moudrosti a rozumu atd."

Odpovídám: Musí se říci, že podle Filosofa, na začátku Metafys., moudrému náleží pozorovati nejvyšší příčinu, skrze niž se velmi jistě soudí o jiných, a podle níž třeba všechno pořádati. Avšak nejvyšší příčinu lze bráti dvojmo: buď jednoduše, nebo v nějakém rodu. Tudíž ten, jenž poznává nejvyšší příčinu v nějakém rodě, a skrze ni může souditi a pořádati ta, která jsou toho rodu, nazývá se moudrým v onom rodu, jako v lékařství nebo stavitelství; podle onoho I. Kor.3: "Jako moudrý stavitel položil jsem základ." Avšak ten, jenž poznává příčinu nejvyšší jednoduše, kterou jest Bůh, nazývá se moudrý jednoduše, pokud může z božských pravidel souditi a pořádati

45. De dono sapientiae quod respondet caritati.

Prooemium

II-II q. 45 pr.

Deinde considerandum est de dono sapientiae, quod respondet caritati. Et primo, de ipsa sapientia; secundo, de vitio opposito. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum sapientia debeat numerari inter dona spiritus sancti. Secundo, in quo sit sicut in subiecto. Tertio, utrum sapientia sit speculativa tantum, vel etiam practica. Quarto, utrum sapientia quae est donum possit esse cum peccato mortali. Quinto, utrum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem. Sexto, quae beatitudo ei respondeat.

1. Utrum sapientia debeat numerari inter dona Spiritus Sancti.

II-II q. 45 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sapientia non debeat inter dona spiritus sancti computari. Dona enim sunt perfectiora virtutibus, ut supra dictum est. Sed virtus se habet solum ad bonum, unde et Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., quod nullus virtutibus male utitur. Ergo multo magis dona spiritus sancti se habent solum ad bonum. Sed sapientia se habet etiam ad malum, dicitur enim Iac. III quaedam sapientia esse terrena, animalis, diabolica. Ergo sapientia non debet poni inter dona spiritus sancti.

II-II q. 45 a. 1 arg. 2

Praeterea, sicut Augustinus dicit, XIV de Trin., *sapientia est divinarum rerum cognitio*. Sed cognitio divinarum rerum quam homo potest per sua naturalia habere, pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, cognitio autem divinorum supernaturalis pertinet ad fidem quae est virtus theologica, ut ex supradictis patet. Ergo sapientia magis debet dici virtus quam donum.

II-II q. 45 a. 1 arg. 3

Praeterea, Iob XXVIII dicitur, *ecce timor domini ipsa est sapientia*, habetur, ecce, pietas ipsa est sapientia. Ubi secundum litteram Septuaginta, qua utitur Augustinus, habetur, ecce, pietas ipsa est sapientia. Sed tam timor quam pietas ponuntur dona spiritus sancti. Ergo sapientia non debet numerari inter dona spiritus sancti quasi donum ab aliis distinctum.

II-II q. 45 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Isaiae XI dicitur, *requiescet super eum spiritus domini, sapientiae et intellectus,* et cetera.

II-II q. 45 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod secundum philosophum, in principio Metaphys., ad sapientem pertinet considerare causam altissimam, per quam de aliis certissime iudicatur, et secundum quam omnia ordinari oportet. Causa autem altissima dupliciter accipi potest, vel simpliciter, vel in aliquo genere. Ille igitur qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere et per eam potest de omnibus quae sunt illius generis iudicare et ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere, ut in medicina vel architectura, secundum illud I ad Cor. III, *ut sapiens architectus fundamentum posui*. Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quae

všechno. Avšak tohoto soudu dosahuje člověk skrze Ducha Svatého, podle onoho I. Kor.,2: "Duchovní soudí všechno"; poněvadž, jak se praví tamtéž: "Duch zkoumá všechno, i hlubokosti Boží." Z toho jest zjevně, že moudrost je dar Ducha Svatého.

K prvnímu se tedy musí říci, že dobro se říká dvojmo. Jedním způsobem, co je vpravdě dobré a jednoduše dokonalé. Jiným způsobem se praví, že je něco dobré, podle jakési podobnosti, co je ve špatnosti dokonalé, jako se říká "dobrý lotr" nebo "dokonalý lotr", jak jest patrné z Filosofa, v V. Metafys. A jako u těch, která jsou vpravdě dobrá, shledává se nějaká nejvyšší příčina, která jest nejvyšší dobro, což jest poslední cíl, z jehož poznání sluje člověk vpravdě moudrý, tak i ve zlých lze nalézti něco, k čemu se jiná vztahují, jako k poslednímu cíli, z čehož poznání sluje člověk moudrým ke konání zla; podle onoho Jerem. 4: "Jsou moudří, aby činili zla, avšak dobře činiti neuměli." Neboť kdokoliv se odvrací od patřičného cíle, jest nutné, aby si stanovil nějaký nepatřičný cíl: poněvadž každý jednající jedná pro cíl. Proto, stanoví-li si cíl ve vnějších dobrech pozemských, říká se pozemská moudrost; jestli však v dobrech tělesných, říká se moudrost živočišná; jestliže však v nějakém vynikání říká se moudrost ďábelská, pro následování pýchy ďáblovy, o němž se praví, Job. 41: "On jest králem nade všemi syny pýchy."

K druhému se musí říci, že moudrost, která se udává za dar, liší se od té, která se udává za získanou ctnost rozumovou. Neboť té nabýváme úsilím lidským, tato však je "sestupující shůry", jak se praví Jak. 3. -- Podobně se též liší od víry. Neboť víra přisvědčuje božské pravdě o sobě; ale soud, který jest podle božské pravdy, náleží daru moudrosti. A proto dar moudrosti předpokládá víru, poněvadž "každý dobře posoudí, co zná", jak se praví v I. Ethic.

K třetímu se musí říci, že jako pobožnost, která náleží k uctívání Boha, je projevem víry, pokud skrze uctívání Boha vyznáváme víru, tak i pobožnost projevuje moudrost. A proto se praví, že "pobožnost jest moudrost". A z těhož důvodu bázeň. Neboť tím se ukazuje, že člověk má správný soud o božských, že se Boha bojí a uctívá.

XLV.2. Zda moudrost je v rozumu jako v podmětu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že moudrost není v rozumu jako v podmětu. Neboť Augustin praví, v knize O milosti Nového Zák., že "moudrost je láska k Bohu". Ale láska jest jako v podmětu ve vůli, ne v rozumu, jak jsme měli shora. Tedy moudrost není v rozumu jako v podmětu.

Mimo to, Eccli. 6 se praví: "Moudrost nauky jest podle jména jejího." Říká se pak moudrost jako milá znalost, což se zdá náležeti k pocitu, k němuž náleží okoušeti duchovních potěšení či sladkostí. Tedy moudrost není v rozumu jako v podmětu, ale spíše v citu.

est Deus, dicitur sapiens simpliciter, inquantum per regulas divinas omnia potest iudicare et ordinare. Huiusmodi autem iudicium consequitur homo per spiritum sanctum, secundum illud I ad Cor. II, *spiritualis iudicat omnia*; quia, sicut ibidem dicitur, *spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei*. Unde manifestum est quod sapientia est donum spiritus sancti.

II-II q. 45 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod bonum dicitur dupliciter. Uno modo, quod vere est bonum et simpliciter perfectum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum, secundum quandam similitudinem, quod est in malitia perfectum, sicut dicitur bonus latro vel perfectus latro, ut patet per philosophum, in V Metaphys. Et sicut circa ea quae sunt vere bona invenitur aliqua altissima causa, quae est summum bonum, quod est ultimus finis, per cuius cognitionem homo dicitur vere sapiens; ita etiam in malis est invenire aliquid ad quod alia referuntur sicut ad ultimum finem, per cuius cognitionem homo dicitur esse sapiens ad male agendum; secundum illud Ierem. IV, *sapientes sunt ut faciant mala, bene autem facere nescierunt*. Quicumque enim avertitur a fine debito, necesse est quod aliquem finem indebitum sibi praestituat, quia omne agens agit propter finem. Unde si praestituat sibi finem in bonis exterioribus terrenis, vocatur sapientia terrena; si autem in bonis corporalibus, vocatur sapientia animalis; si autem in aliqua excellentia, vocatur sapientia diabolica, propter imitationem superbiae Diaboli, de quo dicitur Iob XLI, *ipse est rex super universos filios superbiae*.

II-II q. 45 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod sapientia quae ponitur donum differt ab ea quae ponitur virtus intellectualis acquisita. Nam illa acquiritur studio humano, haec autem est de sursum descendens, ut dicitur Iac. III. Similiter et differt a fide. Nam fides assentit veritati divinae secundum seipsam, sed iudicium quod est secundum veritatem divinam pertinet ad donum sapientiae. Et ideo donum sapientiae praesupponit fidem, quia unusquisque bene iudicat quae cognoscit, ut dicitur in I Ethic.

II-II q. 45 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod sicut pietas, quae pertinet ad cultum Dei, est manifestativa fidei, inquantum per cultum Dei protestamur fidem; ita etiam pietas manifestat sapientiam. Et propter hoc dicitur quod pietas est sapientia. Et eadem ratione timor. Per hoc enim ostenditur quod homo rectum habet iudicium de divinis, quod Deum timet et colit.

2. Utrum sit in intellectu sicut in subiecto.

II-II q. 45 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit in intellectu sicut in subiecto. Dicit enim Augustinus, in libro de gratia novi Test., quod sapientia est caritas Dei. Sed caritas est sicut in subiecto in voluntate, non in intellectu, ut supra habitum est. Ergo sapientia non est in intellectu sicut in subiecto.

II-II q. 45 a. 2 arg. 2

Praeterea, Eccli. VI dicitur, *sapientia doctrinae secundum nomen eius est*. Dicitur autem sapientia quasi sapida scientia, quod videtur ad affectum pertinere, ad quem pertinet experiri spirituales delectationes sive dulcedines. Ergo sapientia non est in intellectu, sed magis in affectu.

Mimo to mohutnost rozumová se dostatečně zdokonaluje skrze dar rozumu. Ale k tomu, co může nastati skrze jedno, zbytečné jest stanoviti mnohá. Tedy není v rozumu.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, v II. Moral., že moudrost odporuje pošetilosti. Ale pošetilost je v rozumu. Tedy i moudrost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, moudrost obnáší nějakou správnost soudu podle božských pojmů. Avšak správnost soudu může povstati dvojmo: jedním způsobem podle dokonalého užívání rozumu; jiným způsobem, pro jakousi sourodost s těmi, o nichž se má již souditi. Jako o těch, která patří do čistoty, zkoumáním rozumu správně soudí ten, jenž se naučil mravovědě; ale pro jakousi sourodost s nimi soudí o nich správně ten, jenž má pohotovost čistoty. Tak tedy míti z rozumového zkoumání správný soud o božských věcech, patří do moudrosti, která jest ctnost rozumová; ale míti o nich správný soud podle jakési sourodosti s nimi, náleží do moudrosti, pokud jest darem Ducha Svatého; jak praví Diviš, v II. hl. O Bož. Jmén., že Hierotheus jest dokonalý v božských "nejenom seznávaje, nýbrž i trpě božská". Avšak takové sloučení nebo sourodost s božskými věcmi se děje láskou, která nás totiž spojuje s Bohem, podle onoho I. Kor. 6: "Kdo tkví v Bohu, jest jeden duch." Tak tedy moudrost, která jest dar, má sice příčinu ve vůli, totiž lásku, ale bytnost má v rozumu, jehož úkonem jest správně souditi, jak jsme měli shora.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin mluví o moudrosti co do její příčiny. Od níž se také béře jméno moudrosti, pokud označuje něco milého.

Z čehož je také patrná odpověď k druhému. Je-li ovšem toto smysl oné autority. Ale to se nezdá, poněvadž takový výklad se nehodí, leč jen podle jména, které má moudrost v latinské řeči. V řecké se však nehodí, a snad ani v jiných řečech. Proto se zdá, že jméno moudrosti béře se tam za její pověst, jíž jest ode všech doporučována.

K třetímu se musí říci, že rozum má dva úkony: totiž postřehnouti a souditi. A k prvnímu z těchto jest zařízen dar rozumu; k druhému však, podle pojmů božských, dar moudrosti, ale podle pojmů lidských dar vědění.

XLV.3. Zda moudrost jest jen badavá nebo také činorodá.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že moudrost není činorodá, nýbrž toliko badavá. Neboť dar moudrosti vyniká nad moudrost, jakožto rozumovou ctnost. Ale moudrost, jakožto rozumová ctnost, je toliko badavá. Tedy tím více moudrost, která jest dar, jest badavá a ne činorodá.

II-II q. 45 a. 2 arg. 3

Praeterea, potentia intellectiva sufficienter perficitur per donum intellectus. Sed ad id quod potest fieri per unum superfluum esset plura ponere. Ergo non est in intellectu.

II-II q. 45 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in II Moral., quod sapientia contrariatur stultitiae. Sed stultitia est in intellectu. Ergo et sapientia.

II-II q. 45 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter, uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est spiritus sancti, sicut Dionysius dicit, in II cap. de Div. Nom., quod Hierotheus est perfectus in divinis *non solum discens, sed et patiens divina*. Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo, secundum illud I ad Cor. VI, *qui adhaeret Deo unus spiritus est*. Sic igitur sapientia quae est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem, sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare, ut supra habitum est.

II-II q. 45 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de sapientia quantum ad suam causam. Ex qua etiam sumitur nomen sapientiae, secundum quod saporem quendam importat.

II-II q. 45 a. 2 ad 2

Unde patet responsio ad secundum. Si tamen iste sit intellectus illius auctoritatis. Quod non videtur, quia talis expositio non convenit nisi secundum nomen quod habet sapientia in Latina lingua. In Graeco autem non competit; et forte nec in aliis linguis. Unde potius videtur nomen sapientiae ibi accipi pro eius fama, qua a cunctis commendatur.

II-II q. 45 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod intellectus habet duos actus, scilicet percipere, et iudicare. Ad quorum primum ordinatur donum intellectus, ad secundum autem, secundum rationes divinas, donum sapientiae; sed secundum rationes humanas, donum scientiae.

3. Utrum sapientia sit speculativa tantum vel etiam practica.

II-II q. 45 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit practica, sed speculativa tantum. Donum enim sapientiae est excellentius quam sapientia secundum quod est intellectualis virtus. Sed sapientia secundum quod est intellectualis virtus est speculativa tantum. Ergo multo magis sapientia quae est donum est speculativa, et non practica.

Mimo to činorodý rozum jest na činy, které jsou náhodné. Ale moudrost jest na božská, která jsou věčná a nutná. Tedy moudrost nemůže býti činorodá.

Mimo to praví Řehoř, v VI. Moral., že "v nazírání se hledá původ, kterým jest Bůh, avšak v činnosti jest námaha pod těžkým břemenem nutnosti". Ale k moudrosti náleží zření božských, do něhož nepatří námaha pod nějakým břemenem, poněvadž, jak se praví Moudr. 8: "Nemá hořkosti obcování s ní, ani omrzení život s ní." Tedy moudrost jest pouze nazíravá, ne však činorodá čili činná.

Avšak proti jest, co se praví Kolos. 4: "V moudrosti choďte před těmi, kteří jsou venku." To však náleží k činnosti. Tedy moudrost jest nejen badavá, ale také činorodá.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, ve XII. o Trojici, vyšší část rozumu jest určena moudrosti, nižší však vědění. Avšak vyšší rozum, jak on praví v téže knize, dbá "nebeských pojmů", totiž božských, "i toužení i radění": a to toužení; když rozjímá božská o sobě; radění pak, když z božských soudí o lidských, řídě božskými pravidly lidské úkony. Tak tedy moudrost, pokud je dar, nejen jest badavá, ale také činorodá.

K prvnímu se tedy musí říci, že čím jest některá ctnost vyšší, tím větší má dosah, jak máme v knize O příčinách. Proto právě z toho, že moudrost, která jest dar, jest vyšší než moudrost, která jest ctnost rozumová, jakožto sáhající k Bohu více z blízka, totiž skrze nějaké sjednocení duše s ním, má, že řídí nejenom v badání, ale také v činnosti.

K druhému se musí říci, že božská o sobě jsou sice nutná a věčná; avšak jsou pravidlem náhodných, která jsou pod lidskými činy.

K třetímu se musí říci, že dříve jest pozorovati něco a sobě, než pokud se srovnává s druhým. Proto k moudrosti nejprve patří rozjímání božských, což jest "vidění původu", a potom říditi úkony lidské podle božských pojmů. A přece nepochází hořkost a námaha v lidských činech z řízení moudrosti, ale spíše hořkost se z moudrosti obrací ve sladkost a námaha v odpočinek.

XLV.4. Zda moudrost může býti bez milosti, se smrtelným hříchem.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že moudrost může býti bez milosti, se smrtelným hříchem: Neboť svatí se hlavně honosí těmi, kterých nelze míti se smrtelným hříchem, podle onoho II. Kor. 1: "Sláva naše je to, svědectví našeho svědomí." Ale moudrostí se nemá nikdo honositi, podle onoho Jerem. 9: "Nehonosiž se moudrý ve své moudrosti."

II-II q. 45 a. 3 arg. 2

Praeterea, practicus intellectus est circa operabilia, quae sunt contingentia. Sed sapientia est circa divina, quae sunt aeterna et necessaria. Ergo sapientia non potest esse practica.

II-II q. 45 a. 3 arg. 3

Praeterea, Gregorius dicit, in VI Moral., quod *in contemplatione principium, quod Deus est, quaeritur, in operatione autem sub gravi necessitatis fasce laboratur*. Sed ad sapientiam pertinet divinorum visio, ad quam non pertinet sub aliquo fasce laborare, quia ut dicitur Sap. VIII, *non habet amaritudinem conversatio eius, nec taedium convictus illius*. Ergo sapientia est contemplativa tantum, non autem practica sive activa.

II-II q. 45 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur ad Coloss. IV, *in sapientia ambulate ad eos qui foris sunt*. Hoc autem pertinet ad actionem. Ergo sapientia non solum est speculativa, sed etiam practica.

II-II q. 45 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XII de Trin., superior pars rationis sapientiae deputatur, inferior autem scientiae. Superior autem ratio, ut ipse in eodem libro dicit, intendit rationibus supernis, scilicet divinis, et conspiciendis et consulendis, conspiciendis quidem, secundum quod divina in seipsis contemplatur; consulendis autem, secundum quod per divina iudicat de humanis, per divinas regulas dirigens actus humanos. Sic igitur sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica.

II-II q. 45 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit; ut habetur in libro de causis. Unde ex hoc ipso quod sapientia quae est donum est excellentior quam sapientia quae est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens, per quandam scilicet unionem animae ad ipsum, habet quod non solum dirigat in contemplatione, sed etiam in actione.

II-II q. 45 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod divina in se quidem sunt necessaria et aeterna, sunt tamen regulae contingentium, quae humanis actibus subsunt.

II-II q. 45 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod prius est considerare aliquid in seipso quam secundum quod ad alterum comparatur. Unde ad sapientiam per prius pertinet contemplatio divinorum, quae est visio principii; et posterius dirigere actus humanos secundum rationes divinas. Nec tamen in actibus humanis ex directione sapientiae provenit amaritudo aut labor, sed potius amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem, et labor in requiem.

4. Utrum sapientia quae est donum possit esse cum peccato mortali.

II-II q. 45 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sapientia possit esse sine gratia, cum peccato mortali. De his enim quae cum peccato mortali haberi non possunt praecipue sancti gloriantur, secundum illud II ad Cor. I, *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae*. Sed de sapientia non

Tedy moudrost může býti bez milosti, se smrtelným hříchem.

Mimo to moudrost obnáší poznání božských, jak bylo řečeno. Ale někteří se smrtelným' hříchem mohou míti poznání božské pravdy podle onoho Řím. 1: "Pravdu Boží udržují v nespravedlnosti." Tedy moudrost může býti se smrtelným hříchem.

Mimo to praví Augustin, v XV. O Troj., mluvě o lásce: "Nic není nad ten dar Boží; jediný jest, jenž rozlišuje mezi syny věčného království a syny věčné záhuby." Ale moudrost se liší od lásky. Tedy nerozlišuje mezi syny království a syny záhuby. Tedy může býti se smrtelným hříchem.

Avšak proti jest, co se praví Moudr. 1: "Do zlovolné duše nevejde moudrost, ani nebude bydleti v těle, poddaném hříchu."

Odpovídám: Musí se říci, že moudrost, která jest dar Ducha Svatého, jak bylo řečeno, působí správnost soudu o božských věcech, nebo skrze božská pravidla o jiných, z jakési sourodosti nebo sjednocenosti s božskými. A ta jest skrze lásku, jak bylo řečeno. A proto moudrost, o které mluvíme, předpokládá lásku. Avšak láska nemůže býti se smrtelným hříchem; jak jest patrné ze shora řečeného. Pročež zůstává, že moudrost, o níž mluvíme, nemůže býti se smrtelným hříchem.

K prvnímu se tedy musí říci, že se to má rozuměti o moudrosti ve světských záležitostech, nebo také ve věcech božských podle pojmů lidských. A tou se svatí nehonosí, ale přiznávají, že jí nemají; podle onoho Přísl. 30: "Moudrost lidí není se mnou." Avšak honosí se moudrostí božskou, podle onoho I. Kor. 1: "Stal se nám moudrostí od Boha."

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o poznání božských, které máme z píle a zkoumání rozumu. A to lze míti se smrtelným hříchem; ne však onu moudrost, o níž mluvíme.

K třetímu se musí říci, že moudrost, ač se liší od lásky, přece ji předpokládá, a právě tím rozlišuje mezi syny záhuby a království.

XLV.5. Zda moudrost jest ve všech majících milost.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že moudrost není ve všech, majících milost. Neboť více jest míti moudrost, nežli slyšeti moudrost. Ale moudrost slyšeti náleží jen dokonalým, podle onoho I. Kor. 2: "Moudrost mluvíme mezi dokonalými." Poněvadž tedy nejsou moudří všichni mající milost, zdá se, že mnohem méně mají moudrost všichni mající milost.

Mimo to "moudrého jest pořádati", jak praví Filosof, na začátku Metafys. A Jak. 3 se praví, že jest "soudící bez

debet aliquis gloriari, secundum illud Ierem. IX, *non glorietur sapiens in sapientia sua*. Ergo sapientia potest esse sine gratia, cum peccato mortali.

II-II q. 45 a. 4 arg. 2

Praeterea, sapientia importat cognitionem divinorum, ut dictum est. Sed aliqui cum peccato mortali possunt habere cognitionem veritatis divinae, secundum illud Rom. I, *veritatem Dei in iniustitia detinent*. Ergo sapientia potest esse cum peccato mortali.

II-II q. 45 a. 4 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in XV de Trin., de caritate loquens, *nullum est isto Dei dono excellentius, solum est quod dividit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae*. Sed sapientia differt a caritate. Ergo non dividit inter filios regni et filios perditionis. Ergo potest esse cum peccato mortali.

II-II q. 45 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Sap. I, *in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis*.

II-II q. 45 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod sapientia quae est donum spiritus sancti, sicut dictum est, facit rectitudinem iudicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam connaturalitate sive unione ad divina. Quae quidem est per caritatem, ut dictum est. Et ideo sapientia de qua loquimur praesupponit caritatem. Caritas autem non potest esse cum peccato mortali, ut ex supradictis patet. Unde relinquitur quod sapientia de qua loquimur non potest esse cum peccato mortali.

II-II q. 45 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud intelligendum est de sapientia in rebus mundanis; sive etiam in rebus divinis per rationes humanas. De qua sancti non gloriantur, sed eam se fatentur non habere, secundum illud Prov. XXX, *sapientia hominum non est mecum*. Gloriantur autem de sapientia divina, secundum illud I ad Cor. I, *factus est nobis sapientia a Deo*.

II-II q. 45 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de cognitione divinorum quae habetur per studium et inquisitionem rationis. Quae potest haberi cum peccato mortali, non autem illa sapientia de qua loquimur.

II-II q. 45 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod sapientia, etsi differat a caritate, tamen praesupponit eam; et ex hoc ipso dividit inter filios perditionis et regni.

5. Utrum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem.

II-II q. 45 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit in omnibus habentibus gratiam. Maius enim est sapientiam habere quam sapientiam audire. Sed solum perfectorum est sapientiam audire, secundum illud I ad Cor. II, *sapientiam loquimur inter perfectos*. Cum ergo non omnes habentes gratiam sint perfecti, videtur quod multo minus omnes habentes gratiam sapientiam habeant.

II-II q. 45 a. 5 arg. 2

Praeterea, sapientis est ordinare; ut philosophus dicit, in

přetvářky". Ale není všech, majících milost, souditi o jiných nebo jiné pořádati, nýbrž pouze představených. Tedy míti moudrost není všech majících milost.

Mimo to moudrost se dává proti pošetilosti, jak praví Řehoř, v II. Moral. Ale mnozí mající milost jsou přirozeně pošetilí, jak je patrné o pokřtěných pomatených, nebo kteří potom bez hříchu upadnou do pomatenosti. Tedy ne ve všech majících milost jest moudrost.

Avšak proti jest, že jest milován od Boha každý, kdo jest bez hříchu, poněvadž má lásku, kterou miluje Boha. Avšak Bůh "miluje milující jej", jak se praví Přísl. 8. Ale Moudr. 7 se praví, že "nikoho nemiluje Bůh, leč toho, kdo bydlí s moudrostí". Tedy ve všech majících milost, jsoucích bez smrtelného hříchu, jest moudrost.

Odpovídám: Musí se říci, že moudrost, o níž mluvíme, jak bylo řečeno, obnáší nějakou správnost soudu o božských, nazíraných a raděných. A v obojím, podle různých stupňů, někteří nabývají moudrosti. Neboť někteří dostávají tolik ze správného soudu, jak v nazírání božských, tak také v pořádání lidských věcí podle pravidel božských, kolik jest nutné ke spáse. A to nechybí nikomu, jsoucímu bez smrtelného hříchu skrze milost milým činící; poněvadž když příroda nechybí v nutných, tím méně milost. Proto se praví I. Jan 2: "Pomazání vás učí o všem." Avšak některí dostanou dar moudrosti ve vyšším stupni, i co do nazírání božských, pokud totiž nějaká vyšší tajemství i poznávají, i jiným mohou zjeviti; i co do řízení lidských podle pravidel božských, pokud mohou podle nich pořádati nejen sebe, ale také ,jiné. A tento stupeň moudrosti není společný všem, kteří mají milost milým činící, ale spíše patří k milostem darmo daným, které Duch Svatý "rozděluje, jak chce", podle onoho I. Kor. 12: "Jinému jest dána od Ducha řeč moudrosti," atd.

K prvnímu se tedy musí říci, že Apoštol tam mluví o moudrosti, pokud dosahuje ke skrytým tajemstvím božským, jak se praví tamtéž: "Mluvíme Boží moudrost, skrytou v tajemství."

K druhému se musí říci, že, ačkoliv pořádati jiné lidi a o nich souditi náleží pouze představeným, přece pořádati vlastní skutky a o nich souditi náleží každému; jak je patrné z Diviše, v listě Demofilovi.

K třetímu se musí říci, že pokřtění pomatení, jakož i děti, mají sice pohotovost moudrosti, pokud jest dar Ducha Svatého; ale nemají úkonu pro tělesnou překážku, jíž jest v nich zabráněno užívání rozumu.

principio Metaphys. Et Iac. III dicitur quod est iudicans sine simulatione. Sed non omnium habentium gratiam est de aliis iudicare aut alios ordinare, sed solum praelatorum. Ergo non omnium habentium gratiam est habere sapientiam.

II-II q. 45 a. 5 arg. 3

Praeterea, sapientia datur contra stultitiam; ut Gregorius dicit, in II Moral. Sed multi habentes gratiam sunt naturaliter stulti, ut patet de amentibus baptizatis, vel qui postmodum sine peccato in amentiam incidunt. Ergo non in omnibus habentibus gratiam est sapientia.

II-II q. 45 a. 5 s. c.

Sed contra est quod quicumque qui est sine peccato mortali diligitur a Deo, quia caritatem habet, qua Deum diligit; Deus autem diligentes se diligit, ut dicitur Prov. VIII. Sed Sap. VII dicitur quod *neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat*. Ergo in omnibus habentibus gratiam, sine peccato mortali existentibus, est sapientia.

II-II q. 45 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod sapientia de qua loquimur, sicut dictum est, importat quandam rectitudinem iudicii circa divina et conspicienda et consulenda. Et quantum ad utrumque, ex unione ad divina secundum diversos gradus aliqui sapientiam sortiuntur. Quidam enim tantum sortiuntur de recto iudicio, tam in contemplatione divinorum quam etiam in ordinatione rerum humanarum secundum divinas regulas, quantum est necessarium ad salutem. Et hoc nulli deest sine peccato mortali existenti per gratiam gratum facientem, quia si natura non deficit in necessariis, multo minus gratia. Unde dicitur I Ioan. II, *unctio docet vos de omnibus*. Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiae donum, et quantum ad contemplationem divinorum, inquantum scilicet altiora quaedam mysteria et cognoscunt et aliis manifestare possunt; et etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas, inquantum possunt secundum eas non solum seipsos, sed etiam alios ordinare. Et iste gradus sapientiae non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas spiritus sanctus distribuit prout vult, secundum illud I ad Cor. XII, *alii datur per spiritum sermo sapientiae,* et cetera.

II-II q. 45 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod apostolus loquitur ibi de sapientia secundum quod se extendit ad occulta mysteria divinorum, sicut et ibidem dicitur, *loquimur Dei sapientiam in mysterio absconditam*.

II-II q. 45 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod quamvis ordinare alios homines et de eis iudicare pertineat ad solos praelatos, tamen ordinare proprios actus et de eis iudicare pertinet ad unumquemque; ut patet per Dionysium, in epistola ad Demophilum.

II-II q. 45 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod amentes baptizati, sicut et pueri, habent quidem habitum sapientiae, secundum quod est donum spiritus sancti, sed non habent actum, propter impedimentum corporale quo impeditur in eis usus rationis.

XLV.6. Zda sedmé blahoslavenství odpovídá daru moudrosti.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že sedmé blahoslavenství neodpovídá daru moudrosti. Neboť sedmé blahoslavenství jest: "Blahoslavení pokojní, neboť syny Božími slouti budou." Avšak oboji z nich patří bezprostředně do lásky. Neboť o pokoji se praví v Žalmu: "Pokoj mnohý milujícím tvůj zákon." A, jak praví Apoštol, Řím. 5: "Láska Boží rozlita jest v srdcích našich skrze Ducha Svatého, který jest nám dán"; ten pak jest "Duch přivlastnění synů, v němž voláme: Abba, Otče", jak se praví Řím. 8. Tedy sedmé blahoslavenství má se spíše přiděliti lásce než moudrosti.

Mimo to; všechno se více projevuje v nejbližším účinku než ve vzdáleném. Ale nejbližším účinkem moudrosti zdá se láska, podle onoho Moudr. 7: "Po národech se přenáší do duší svatých, přátele Boží a proroky ustanovuje." Avšak pokoj a přivlastnění synů se zdají vzdálené účinky, poněvadž pocházejí z lásky, jak bylo řečeno. Tedy blaženost, moudrosti odpovídající, měla by se více určovati podle obliby lásky než podle pokoje.

Mimo to Jak. 3 se praví: "Moudrost, která jest shůry, nejprve sice jest cudná, potom však pokojná, skromná, povolná, dobrým přisvědčující, plná milosrdenství a dobrých plodů, soudící bez přetvářky." Tedy blahoslavenství, odpovídající moudrosti, nemělo se spíše bráti podle pokoje, nežli podle jiných účinků nebeské moudrosti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O horské řeči Páně, že "moudrost přísluší pokojným, v nichž žádné hnutí není odbojné, nýbrž poslušné rozumu".

Odpovídám: Musí se říci, že sedmé blahoslavenství vhodně se přizpůsobuje daru moudrosti, i co do zásluhy, i co do odměny. K zásluze totiž patří, co se praví: "Blahoslavení pokojní." Avšak pokojní slují jako by pokoj činící buď v sobě, nebo také v jiných. A to oboji nastává z toho, že se uvedou do patřičného pořádku ta, v nichž pokoj záleží; neboť pokoj jest "klid pořádku", jak praví Augustin, XIX. O Městě Božím. Avšak pořádati náleží moudrosti, jak je patrné z Filosofa, na začátku Metafys. A proto býti pokojný se vhodně přiděluje moudrosti.

K odměně pak patří, co se praví: "Syny Božími slouti budou." Avšak někteří slují syny Božími, pokud jsou účastni podobnosti se Synem jednorozeným a přirozeným, podle onoho Řím. 8: "Které předzvěděl, že budou podobni obrazu Syna jeho", jenž jest moudrost zrozená. Pročež obdržením daru moudrosti dospívá člověk k synovství Božímu.

K prvnímu se tedy musí říci, že lásky jest míti pokoj; ale činiti pokoj jest moudrosti pořádající. - Podobně také Duch Svatý potud sluje Duch přivlastnění, pokud se nám skrze něho dává podoba Syna přirozeného, jenž je zrozená moudrost.

K druhému se musí říci, že se to má rozuměti o Moudrosti nestvořené, která se první s námi spojuje darem lásky, a z

6. Utrum respondent ei septima beatitudo quae est: Beati pacifici.

II-II q. 45 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod septima beatitudo non respondeat dono sapientiae. Septima enim beatitudo est, *beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*. Utrumque autem horum pertinet immediate ad caritatem. Nam de pace dicitur in Psalm., *pax multa diligentibus legem tuam*. Et ut apostolus dicit, Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*; qui quidem est spiritus adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater, ut dicitur Rom. VIII. Ergo septima beatitudo magis debet attribui caritati quam sapientiae.

II-II q. 45 a. 6 arg. 2

Praeterea, unumquodque magis manifestatur per proximum effectum quam per remotum. Sed proximus effectus sapientiae videtur esse caritas, secundum illud Sap. VII, *per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit*, pax autem et adoptio filiorum videntur esse remoti effectus, cum procedant ex caritate, ut dictum est. Ergo beatitudo sapientiae respondens deberet magis determinari secundum dilectionem caritatis quam secundum pacem.

II-II q. 45 a. 6 arg. 3

Praeterea, Iac. III dicitur, *quae desursum est sapientia primo quidem pudica est, deinde autem pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordia et fructibus bonis, iudicans sine simulatione*. Beatitudo ergo correspondens sapientiae non magis debuit accipi secundum pacem quam secundum alios effectus caelestis sapientiae.

II-II q. 45 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, quod *sapientia convenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperans rationi*.

II-II q. 45 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod septima beatitudo congrue adaptatur dono sapientiae et quantum ad meritum et quantum ad praemium. Ad meritum quidem pertinet quod dicitur, beati pacifici. Pacifici autem dicuntur quasi pacem facientes vel in seipsis vel etiam in aliis. Quorum utrumque contingit per hoc quod ea in quibus pax constituitur ad debitum ordinem rediguntur, nam pax est tranquillitas ordinis, ut Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei. Ordinare autem pertinet ad sapientiam; ut patet per philosophum, in principio Metaphys. Et ideo esse pacificum convenienter attribuitur sapientiae. Ad praemium autem pertinet quod dicitur, filii Dei vocabuntur. Dicuntur autem aliqui filii Dei inquantum participant similitudinem filii unigeniti et naturalis, secundum illud Rom. VIII, *quos praescivit conformes fieri imaginis filii sui*, qui quidem est sapientia genita. Et ideo percipiendo donum sapientiae, ad Dei filiationem homo pertingit.

II-II q. 45 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caritatis est habere pacem, sed facere pacem est sapientiae ordinantis. Similiter etiam spiritus sanctus intantum dicitur spiritus adoptionis inquantum per eum datur nobis similitudo filii naturalis, qui est genita sapientia.

II-II q. 45 a. 6 ad 2

toho nám zjevuje tajemství, jichž poznání jest moudrost vlitá. A proto moudrost vlitá, která jest dar, není příčinou lásky, nýbrž spíše účinek.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo již řečeno, moudrosti, pokud jest dar, náleží nejen rozjímati božská, ale také říditi lidské úkony. V tomto řízení pak nejprve nadchází oddálení od špatností, které odporují moudrosti; pročež též bázeň se nazývá "počátek moudrosti", pokud působí odstoupení od špatností. Poslední pak, jakožto cíl; jest, aby se všechno uvedlo do patřičného pořádku, což. patří k pojmu pokoje. Pročež Jakub praví vhodně, že "moudrost, která jest shůry", což je dar Ducha Svatého, ;,nejprve. jest cudná", jakožto uhýbající zkázám hříchu; "potom však pokojná", což jest konečný účinek moudrosti, k vůli čemuž se stanoví blahoslavenstvím.

Potom však, všechna, která následují, zjevují ta, skrze něž moudrost přivádí k pokoji, a vhodným řádem. Neboť člověku, odstupujícímu skrze cudnost od zkázy, nejprve nastává, aby, pokud od sebe může, ve všem držel míru; a k tomu sluje skromná. Za druhé, aby v těch, v nichž sám sobě nedostačuje; dbal napomenutí jiných; a k tomu dodává povolná. A ta dvě patří k tomu, aby člověk dosáhl pokoje sám v sobě. -Ale dále, k tomu, aby člověk byl pokojný také s jinými, vyžaduje se nejprve, aby nebránil jejich dobrům; a to jest, co praví přisvědčující dobrým. Za druhé, aby nedostatků bližního i želel citem, i skutkem pomáhal; a to jest, co se praví plná milosrdenství a dobrých plodů. Za třetí se vyžaduje, aby usiloval laskavě napravovati hříchy. A to jest, co praví: soudící bez přetvářky, aby totiž, předstíraje napravení, nezamýšlel ukojiti nenávist.

XLVI. O pošetilosti.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Potom jest uvažovati o pošetilosti, která je protilehlá moudrosti.

A o tom jsou tři otázky:

1. Zda pošetilost je protilehlá moudrosti.

2. Zda pošetilost je hřích.

3. Na který hlavní hřích se uvádí.

XLVI.1. Zda pošetilost je protilehlá moudrosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že pošetilost není protilehlá moudrosti. Neboť přímo protilehlá moudrosti se zdá nemoudrost. Ale nezdá se, že pošetilost je totéž, co nemoudrost; protože nemoudrost se zdá býti jen o božských, jakož i moudrost, kdežto pošetilost jest jak o božských, tak o lidských. Tedy moudrosti není protilehlá pošetilost.

Mimo to, jedno protilehlé není cestou, vedoucí k druhému. Ale pošetilost je cesta, vedoucí k moudrosti; praví se totiž, I. Kor. 3: "Zdá-li se někdo mezi vámi býti moudrý v tomto světě, staň se pošetilým, aby byl moudrý." Tedy moudrosti není protilehlá pošetilost.

Mimo to, jedno protilehlé není příčinou druhého: Avšak moudrost je příčinou pošetilosti; praví se totiž, Jerem. 10: "Pošetilým se stal každý člověk ze svého vědění." Avšak moudrost jest nějaké vědění, a Isai. 47 se praví: "Tvá moudrost a tvé vědění, to tě oklamalo." Oklamání však náleží do pošetilosti. Tedy pošetilost není protilehlá moudrosti.

Mimo to Isidor praví, v X. Etymolog., že "pošetilý jest, který skrze pohanu není pohnut k bolesti, a který není pohnut bezprávím". Ale to patří do duchovní moudrosti, jak praví Řehoř, v X. Moral. Tedy pošetilost není protilehlá moudrosti.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, v II. Moral., že ,;dar moudrosti se dává proti pošetilosti".

Odpovídám: Musí se říci, že jméno pošetilosti se zdá vzaté od zaostalosti.[1] Pročež praví Isidor, v X. Etymolog.: "Pošetilý jest, kdo pro zaraženost se nepohne." A liší se pošetilost od hlouposti, jak se tamtéž praví, ježto pošetilost obnáší ztupělost srdce a zaražení smyslů; kdežto hloupost obnáší celé zbavení duchovního cítění. A proto se vhodně pošetilost klade proti moudrosti. Neboť moudrý, jak tamtéž praví Isidor, "byl nazván od vyspělosti,[2] protože, jako vyspělý je schopný rozlišovati chuti věcí, tak také moudrý k rozlišování věcí a příčin".

Z toho je patrné, že pošetilost je protilehlá moudrosti jakožto protiva; avšak hloupost jakožto čiré popření. Neboť hloupý postrádá citu soudnosti, kdežto pošetilý cít má, ale ztupěný; avšak moudrý jemný a pronikavý.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak tamtéž praví Isidor, "nemoudrý je protivou moudrého, ježto jest bez vyspělosti rozlišování a cítění". Pročež nemoudrost se zdá býti totéž co pošetilost. Zvláště pak se jeví někdo nemoudrým, když trpí nedostatkem v souhrnném usuzování, které 'se koná podle nejvyšší příčiny. Neboť, jestliže něco chybí v usuzování o něčem skrovném, nenazývá se proto někdo pošetilým.

K druhému se musí říci, že, jako jest nějaká špatná moudrost, jak bylo shora řečeno, která sluje moudrost světská, protože za nejvyšší příčinu a poslední cíl považuje nějaké pozemské dobro, tak je také nějaká dobrá pošetilost, protilehlá této špatné moudrosti, a skrze tu se pohrdá pozemskými. A o této pošetilosti mluví Apoštol.

K třetímu se musí říci, že moudrost světská jest, která oklamává a činí pošetilým před Bohem, jak je patrné z Apoštola, I. Kor. 3.

Ke čtvrtému se. musí říci, že nebýti pohnut bezprávími sice někdy nastane z toho, že člověk nemá chuť k pozemským, nýbrž pouze k nebeským. Pročež to nepatří do pošetilosti světa, nýbrž k moudrosti Boží, jak praví Řehoř tamtéž. Někdy však nastává z toho, že člověk jest jednoduše ve všem zaostalý, jak je patrné u pomatených, kteří nerozlišují, co je bezprávi. A to patří k pošetilosti jednoduše.

Sapientia autem est causa stultitiae, dicitur enim Ierem. X, *stultus factus est omnis homo a scientia sua*; sapientia autem quaedam scientia est. Et Isaiae XLVII dicitur, *sapientia tua et scientia tua, haec decepit te*, decipi autem ad stultitiam pertinet. Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

II-II q. 46 a. 1 arg. 4

Praeterea, Isidorus dicit, in libro Etymol., quod *stultus est qui per ignominiam non commovetur ad dolorem, et qui non movetur iniuria*. Sed hoc pertinet ad sapientiam spiritualem; ut Gregorius dicit, in X Moral. Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

II-II q. 46 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in II Moral., quod donum sapientiae datur contra stultitiam.

II-II q. 46 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod nomen stultitiae a stupore videtur esse sumptum, unde Isidorus dicit, in libro Etymol., *stultus est qui propter stuporem non movetur*. Et differt stultitia a fatuitate, sicut ibidem dicitur, quia stultitia importat hebetudinem cordis et obtusionem sensuum; fatuitas autem importat totaliter spiritualis sensus privationem. Et ideo convenienter stultitia sapientiae opponitur. *Sapiens* enim, ut ibidem Isidorus dicit, *dictus est a sapore, quia sicut gustus est aptus ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dignoscentiam rerum atque causarum*. Unde patet quod stultitia opponitur sapientiae sicut contrarium; fatuitas autem sicut pura negatio. Nam fatuus caret sensu iudicandi; stultus autem habet, sed hebetatum; sapiens autem subtilem ac perspicacem.

II-II q. 46 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Isidorus ibidem dicit, *insipiens contrarius est sapienti, eo quod est sine sapore discretionis et sensus*. Unde idem videtur esse insipientia cum stultitia. Praecipue autem videtur aliquis esse stultus quando patitur defectum in sententia iudicii quae attenditur secundum causam altissimam, nam si deficiat in iudicio circa aliquid modicum, non ex hoc vocatur aliquis stultus.

II-II q. 46 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut est quaedam sapientia mala, ut supra dictum est, quae dicitur sapientia saeculi, quia accipit pro causa altissima et fine ultimo aliquod terrenum bonum; ita etiam est aliqua stultitia bona, huic sapientiae malae opposita, per quam aliquis terrena contemnit. Et de hac stultitia loquitur apostolus.

II-II q. 46 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod sapientia saeculi est quae decipit et facit esse stultum apud Deum, ut patet per apostolum, I ad Cor. III.

II-II q. 46 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod non moveri iniuriis quandoque quidem contingit ex hoc quod homini non sapiunt terrena, sed sola caelestia. Unde hoc pertinet ad stultitiam mundi, sed ad sapientiam Dei, ut Gregorius ibidem dicit. Quandoque autem contingit ex hoc quod homo est simpliciter circa omnia stupidus, ut patet in amentibus, qui non discernunt quid sit iniuria. Et hoc pertinet ad stultitiam simpliciter.

2. Utrum stultitia sit peccatum.

II-II q. 46 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod stultitia non sit peccatum. Nullum enim peccatum provenit in nobis a natura. Sed quidam sunt stulti naturaliter. Ergo stultitia non est peccatum.

II-II q. 46 a. 2 arg. 2

Praeterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit. Sed stultitia non est voluntaria. Ergo non est peccatum.

II-II q. 46 a. 2 arg. 3

Praeterea, omne peccatum opponitur alicui praecepto divino. Sed stultitia nulli praecepto opponitur. Ergo stultitia non est peccatum.

II-II q. 46 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Prov. I, *prosperitas stultorum perdet eos*. Sed nullus perditur nisi pro peccato. Ergo stultitia est peccatum.

II-II q. 46 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod stultitia, sicut dictum est, importat quendam stuporem sensus in iudicando, et praecipue circa altissimam causam, quae est finis ultimus et summum bonum. Circa quod aliquis potest pati stuporem in iudicando dupliciter. Uno modo, ex indispositione naturali, sicut patet in amentibus. Et talis stultitia non est peccatum. Alio modo, inquantum immergit homo sensum suum rebus terrenis, ex quo redditur eius sensus ineptus ad percipiendum divina, secundum illud I ad Cor. II, *animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei*, sicut etiam homini habenti gustum infectum malo humore non sapiunt dulcia. Et talis stultitia est peccatum.

II-II q. 46 a. 2 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum.

II-II q. 46 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod quamvis stultitiam nullus velit, vult tamen ea ad quae consequitur esse stultum, scilicet abstrahere sensum suum a spiritualibus et immergere terrenis. Et idem etiam contingit in aliis peccatis. Nam luxuriosus vult delectationem sine qua non est peccatum, quamvis non simpliciter velit peccatum, vellet enim frui delectatione sine peccato.

II-II q. 46 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod stultitia opponitur praeceptis quae dantur de contemplatione veritatis; de quibus supra habitum est cum de scientia et intellectu ageretur.

3. Utrum stultitia sit filia luxuriae.

II-II q. 46 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod stultitia non sit filia luxuriae. Gregorius enim, XXXI Moral., enumerat luxuriae filias; inter quas tamen non continetur stultitia. Ergo stultitia non procedit ex luxuria.

II-II q. 46 a. 3 arg. 2

Praeterea, apostolus dicit, I ad Cor. III, *sapientia huius mundi stultitia est apud Deum*. Sed sicut Gregorius dicit, X

XLVI. O pošetilosti.

Prooemium

II-II q. 46 pr.

Deinde considerandum est de stultitia, quae opponitur sapientiae. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum stultitia opponatur sapientiae. Secundo, utrum stultitia sit peccatum. Tertio, ad quod vitium capitale reducatur.

1. Utrum stultitia opponatur sapientiae.

II-II q. 46 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod stultitia non opponatur sapientiae. Sapientiae enim directe videtur opponi insipientia. Sed stultitia non videtur esse idem quod insipientia, quia insipientia videtur esse solum circa divina, sicut et sapientia; stultitia autem se habet et circa divina et circa humana. Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

II-II q. 46 a. 1 arg. 2

Praeterea, unum oppositorum non est via perveniendi ad aliud. Sed stultitia est via perveniendi ad sapientiam, dicitur enim I ad Cor. III, *si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc saeculo, stultus fiat, ut sit sapiens*. Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

II-II q. 46 a. 1 arg. 3

Praeterea, unum oppositorum non est causa alterius. Ad secundum dicendum quod illud est intelligendum de sapientia increata, quae prima se nobis unit per donum caritatis, et ex hoc revelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa. Et ideo sapientia infusa, quae est donum, non est causa caritatis, sed magis effectus.

II-II q. 45 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut iam dictum est, ad sapientiam, secundum quod est donum, pertinet non solum contemplari divina, sed etiam regulare humanos actus. In qua quidem directione primo occurrit remotio a malis quae contrariantur sapientiae, unde et timor dicitur esse initium sapientiae, inquantum facit recedere a malis. Ultimum autem est, sicut finis, quod omnia ad debitum ordinem redigantur, quod pertinet ad rationem pacis. Et ideo convenienter Iacobus dicit quod sapientia quae desursum est, quae est donum spiritus sancti, primum est pudica, quasi vitans corruptelas peccati; deinde autem pacifica, quod est finalis effectus sapientiae, propter quod ponitur beatitudo. Iam vero omnia quae sequuntur manifestant ea per quae sapientia ad pacem perducit, et ordine congruo. Nam homini per pudicitiam a corruptelis recedenti primo occurrit quod quantum ex se potest, modum in omnibus teneat, et quantum ad hoc dicitur, modesta. Secundo, ut in his in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat, et quantum ad hoc subdit, suadibilis. Et haec duo pertinent ad hoc quod homo consequatur pacem in seipso. Sed ulterius, ad hoc quod homo sit pacificus etiam aliis, primo requiritur ut bonis eorum non repugnet, et hoc est quod dicit, bonis consentiens. Secundo, quod defectibus proximi et compatiatur in affectu et subveniat in effectu, et hoc est quod dicitur, plena misericordia et fructibus bonis. Tertio requiritur ut caritative emendare peccata satagat, et hoc est quod dicit, iudicans sine simulatione, ne scilicet, correctionem praetendens, odium intendat explere.

46. De stultitia quae opponitur sapientiae.

Prooemium

II-II q. 46 pr.

Deinde considerandum est de stultitia, quae opponitur sapientiae. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum stultitia opponatur sapientiae. Secundo, utrum stultitia sit peccatum. Tertio, ad quod vitium capitale reducatur.

1. Utrum stultitia opponatur sapientiae.

II-II q. 46 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod stultitia non opponatur sapientiae. Sapientiae enim directe videtur opponi insipientia. Sed stultitia non videtur esse idem quod insipientia, quia insipientia videtur esse solum circa divina, sicut et sapientia; stultitia autem se habet et circa divina et circa humana. Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

II-II q. 46 a. 1 arg. 2

Praeterea, unum oppositorum non est via perveniendi ad aliud. Sed stultitia est via perveniendi ad sapientiam, dicitur enim I ad Cor. III, *si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc saeculo, stultus fiat, ut sit sapiens*. Ergo sapientiae non opponitur stultitia.

II-II q. 46 a. 1 arg. 3

Praeterea, unum oppositorum non est causa alterius. Ad secundum dicendum quod illud est intelligendum de sapientia increata, quae prima se nobis unit per donum caritatis, et ex hoc revelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa. Et ideo sapientia infusa, quae est donum, non est causa caritatis, sed magis effectus.

II-II q. 45 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut iam dictum est, ad sapientiam, secundum quod est donum, pertinet non solum contemplari divina, sed etiam regulare humanos actus. In qua quidem directione primo occurrit remotio a malis quae contrariantur sapientiae, unde et timor dicitur esse initium sapientiae, inquantum facit recedere a malis. Ultimum autem est, sicut finis, quod omnia ad debitum ordinem redigantur, quod pertinet ad rationem pacis. Et ideo convenienter Iacobus dicit quod sapientia quae desursum est, quae est donum spiritus sancti, primum est pudica, quasi vitans corruptelas peccati; deinde autem pacifica, quod est finalis effectus sapientiae, propter quod ponitur beatitudo. Iam vero omnia quae sequuntur manifestant ea per quae sapientia ad pacem perducit, et ordine congruo. Nam homini per pudicitiam a corruptelis recedenti primo occurrit quod quantum ex se potest, modum in omnibus teneat, et quantum ad hoc dicitur, modesta. Secundo, ut in his in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat, et quantum ad hoc subdit, suadibilis. Et haec duo pertinent ad hoc quod homo consequatur pacem in seipso. Sed ulterius, ad hoc quod homo sit pacificus etiam aliis, primo requiritur ut bonis eorum non repugnet, et hoc est quod dicit, bonis consentiens. Secundo, quod defectibus proximi et compatiatur in affectu et subveniat in effectu, et hoc est quod dicitur, plena misericordia et fructibus bonis. Tertio requiritur ut caritative emendare peccata satagat, et hoc est quod dicit, iudicans sine simulatione, ne scilicet, correctionem praetendens, odium intendat explere.

XLVI.2. Zda pošetilost je hřích.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pošetilost není hřích. Neboť žádný hřích v nás nepochází z přirozenosti. Ale někteří jsou přirozeností pošetilí. Tedy pošetilost není hřích.

Mimo to, "každý hřích jest dobrovolný", jak praví Augustin, v knize O pravém nábož. Ale pošetilost není dobrovolná. Tedy není hřích.

Mimo to, každý hřích je proti nějakému Božímu přikázání. Avšak pošetilost není proti žádnému přikázání. Tedy pošetilost není hřích.

Avšak proti jest, co se praví Přísl. 32: "Zdar pošetilých je zahubí." Ale nikdo se nezahubí, leč pro hřích. Tedy pošetilost je hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že pošetilost, jak bylo řečeno, obnáší jakousi zaostalost citu soudnosti, a hlavně ohledně nejvyšší příčiny, která je poslední cíl a nejvyšší dobro. Ohledně toho pak někdo může trpěti zaostalostí soudnosti dvojmo: jedním způsobem z přirozené poruchy, jak je patrné u pomatených, taková pošetilost není hřích. Jiným způsobem, pokud člověk svou mysl ponoří do pozemských věcí, z čehož se jeho mysl stává neschopnou vnímati božská, podle onoho I. Kor. 2: "Živočišný člověk nevnímá ta, která jsou ducha Božího", jako též člověku, majícímu chuť pokaženou špatnou šťávou, nechutnají sladká. A taková pošetilost je hřích.

A z toho je patrná odpověď na první.

K druhému se musí říci, že, ač nikdo nechce pošetilost, přece chce ta, z nichž následuje, že je pošetilý, totiž odvraceti mysl od duchovních a nořiti do pozemských. A totéž se také stává u jiných hříchů: neboť smilný chce potěšení, bez něhož není hřích, ač nechce jednoduše hřích; neboť by chtěl požívati potěšení bez hříchu.

K třetímu se musí říci, že pošetilost je protilehlá přikázáním, která jsou dána o patření na pravdu; o nichž jsme svrchu měli, když se jednalo o vědění a rozumu.

XLVI.3. Zda pošetilost je dcerou smilství.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že pošetilost není dcerou smilství. Neboť Řehoř, v XXXI. Moral., vypočítává dcery smilství, ale není mezi nimi pošetilost. Tedy pošetilost nepochází ze smilství.

Mimo to praví Apoštol, I. Kor.: "Moudrost tohoto světa jest pošetilost u Boha." Ale, jak praví Řehoř, X. Moral., "moudrost tohoto světa jest zakrývati srdce obmysly", což

[1] Stultus - stupor; pošetilost - stč. pošeť, což znamená bláznovství, zaostalost.

[2] Podle Kottova slovníku; podle toho je upraveno jedno slovo Isidorovo.

patří k obojetnosti. Tedy pošetilost je spíše dcerou obojetnosti nežli smilství.

Mimo to, někteří zvláště z hněvu upadají do zuřivosti a šílení, což patří do pošetilosti. Tedy pošetilost spíše vzniká z hněvu nežli ze smilství.

Avšak proti jest, co se praví Přísl. 7: "Hned jí následuje", totiž nevěstku, "nevěda, že pošetilý je tažen do okovů."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo již řečeno, pošetilost jakožto hřích, pochází z toho, že je otupěno duchovní cítění, takže není vhodné k posuzování duchovních. Mysl člověka pak se nejvíce noří do pozemských skrze smilství, jež se týká největších potěšení, jimiž duše je nejvíce pohlcována. A proto pošetilost, která je hřích, nejvíce se rodí ze smilství.

K prvnímu se tedy musí říci, že do pošetilosti patří, že člověk má omrzelost k Bohu a jeho darům. Pročež Řehoř vypočítává mezi dcerami smilství dvojí, co patří do pošetilosti, totiž "nenávist Boha a zoufání o budoucím věku", děle jaksi pošetilost na dvě části.

K druhému se musí říci, že ono slovo Apoštolovo se nemá rozuměti příčinně, nýbrž bytostně, že totiž sama světská moudrost je pošetilostí u Boha. Proto není třeba, aby příčinou této pošetilosti bylo, cokoli patří do světské moudrosti.

K třetímu se musí říci, že hněv, jak bylo svrchu řečeno, svou ostrostí nejvíce proměňuje přirozenost těla; proto nejvíce působí pošetilost, která pochází z tělesné překážky. Ale pošetilost, která pochází z duchovní překážky, totiž z ponoření mysli do pozemských, nejvíce pochází ze smilství, jak bylo řečeno.

XLVII. O opatrnosti o sobě.

Předmluva

Dělí se na šestnáct článků.

Po ctnostech božských následuje úvaha o ctnostech základních. A nejprve o opatrnosti o sobě; za druhé o jejích částech; za třetí o daru, jí odpovídajícím; za čtvrté o protilehlých neřestech; za páté o přikázáních, sem patřících.

O prvním je šestnáct otázek:

1. Zda opatrnost je ve vůli nebo v rozumu.
2. Je-li v rozumu, zda toliko v činorodém, nebo také v badavém.
3. Zda pozoruje jednotlivosti.
4. Zda je ctnost.
5. Zda je zvláštní ctnost.
6. Zda stanoví cíl ctnostem mravním.
7. Zda v nich ustanovuje prostředek.
8. Zda rozkazovati jest její vlastní úkon.
9. Zda pečlivost nebo bdělost patří k opatrnosti.
10. Zda opatrnost zasahuje do řízení množství.

Moral., *sapientia mundi est cor machinationibus tegere*, quod pertinet ad duplicitatem. Ergo stultitia est magis filia duplicitatis quam luxuriae.

II-II q. 46 a. 3 arg. 3

Praeterea, ex ira aliqui praecipue vertuntur in furorem et insaniam, quae pertinent ad stultitiam. Ergo stultitia magis oritur ex ira quam ex luxuria.

II-II q. 46 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Prov. VII, statim eam sequitur, scilicet meretricem, ignorans quod ad vincula stultus trahatur.

II-II q. 46 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, stultitia, secundum quod est peccatum, provenit ex hoc quod sensus spiritualis hebetatus est, ut non sit aptus ad spiritualia diiudicanda. Maxime autem sensus hominis immergitur ad terrena per luxuriam, quae est circa maximas delectationes, quibus anima maxime absorbetur. Et ideo stultitia quae est peccatum maxime nascitur ex luxuria.

II-II q. 46 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ad stultitiam pertinet quod homo habeat fastidium de Deo et de donis ipsius. Unde Gregorius duo numerat inter filias luxuriae quae pertinent ad stultitiam, scilicet odium Dei et desperationem futuri saeculi, quasi dividens stultitiam in duas partes.

II-II q. 46 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod verbum illud apostoli non est intelligendum causaliter, sed essentialiter, quia scilicet ipsa sapientia mundi est stultitia apud Deum. Unde non oportet quod quaecumque pertinent ad sapientiam mundi sint causa huius stultitiae.

II-II q. 46 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ira, ut supra dictum est, sua acuitate maxime immutat corporis naturam. Unde maxime causat stultitiam quae provenit ex impedimento corporali. Sed stultitia quae provenit ex impedimento spirituali, scilicet ex immersione mentis ad terrena, maxime provenit ex luxuria, ut dictum est.

47. De prudentia secundum se.

Prooemium

II-II q. 47 pr.

Consequenter, post virtutes theologicas, primo considerandum est, circa virtutes cardinales, de prudentia. Et primo, de prudentia secundum se; secundo, de partibus eius; tertio, de dono ei correspondente; quarto, de vitiis oppositis; quinto, de praeceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum quaeruntur sexdecim. Primo, utrum prudentia sit in voluntate, vel in ratione. Secundo, si est in ratione, utrum in practica tantum, vel etiam in speculativa. Tertio, utrum sit cognoscitiva singularium. Quarto, utrum sit virtus. Quinto, utrum sit virtus specialis. Sexto, utrum praestituat finem virtutibus moralibus. Septimo, utrum constituat medium in eis. Octavo, utrum praecipere sit proprius actus eius. Nono, utrum sollicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam. Decimo, utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis. Undecimo, utrum prudentia quae est respectu boni proprii sit eadem specie cum ea quae se extendit ad bonum commune duodecimo, utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus. Tertiodecimo, utrum inveniatur in malis. Quartodecimo, utrum inveniatur in

11. Zda opatrnost, která jest o dobru vlastním, je téhož druhu s tou, která se vztahuje na dobro obecné.
12. Zda opatrnost jest v poddaných, nebo jen ve vládnoucích.
13. Zda se shledává u zlých.
14. Zda se shledává u všech dobrých.
15. Zda je v nás od přirozenosti.
16. Zda se ztratí zapomínáním.

XLVII.1. Zda opatrnost je v síle poznávací nebo žádostivé.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že opatrnost není v síle poznávací, nýbrž v síle žádostivé. Praví totiž Augustin, v knize O mravech Církve: "Opatrnost jest láska, bystře volící ta, jež podporují, nikoli ta, která překážejí." Ale láska není v poznávací síle, nýbrž v žádostivé. Tedy opatrnost je v síle žádostivé.

Mimo to, jak je patrné z řečeného výměru, opatrnosti náleží bystře voliti. Ale volba jest úkon síly žádostivé, jak jsme měli shora. Tedy opatrnost není v síle poznávací, nýbrž v síle žádostivé.

Mimo to praví Filosof, v VI. Ethic., že "v umění sice je přijatelnější hřešící schválně, při opatrnosti však méně, jakož i při ctnostech". Ale mravní ctnosti, o kterých tam mluví, jsou v části žádostivé, kdežto umění v rozumu. Tedy opatrnost je spíše v části žádostivé nežli v rozumu.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize Osmdesáti tří Otáz.: "Opatrnost je poznání věcí žádoucích a zavržitelných."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Isidor, v X. Etymolog., "opatrný se říká jako okolo patřící; je totiž důmyslný a předvídá nejisté případy". Ale vidění nenáleží síle žádostivé, nýbrž poznávací. Pročež jest jasné, že opatrnost přímo patří do síly poznávací, nikoli však do síly smyslové, protože skrze ni poznáváme pouze ta, která jsou tu a která se staví před smysly. Avšak poznávati budoucí z přítomných nebo minulých, což patří do opatrnosti, jest vlastní rozumu, protože se to koná skrze nějaké srovnávání. Proto zbývá, že opatrnost je vlastně v rozumu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, vůle hýbe všechny mohutnosti k jejich úkonům. První pak úkon žádostivé síly jest láska, jak bylo svrchu řečeno. Tak se tedy řekne, že opatrnost jest láska, nikoli bytostně, nýbrž pokud láska hýbe k úkonu opatrnosti. Pročež i pak Augustin dodává, že "opatrnost jest láska, dobře rozlišující ta, jimiž bude podporována v tíhnutí k Bohu, od těch, jež mohou opatrnosti překážeti". Říká se pak, že láska rozlišuje, pokud hýbe rozum k rozlišování.

K druhému se musí říci, že opatrný pozoruje ta, která jsou dále, pokud jsou zařízena k podpoře nebo na překážku těm, která se nyní konají. Z čehož je patrné, že ta, jež pozoruje

omnibus bonis. Quintodecimo, utrum insit nobis a natura. Sextodecimo, utrum perdatur per oblivionem.

1. Utrum prudentia sit in voluntate vel in ratione.

II-II q. 47 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit in vi cognoscitiva, sed in appetitiva. Dicit enim Augustinus, in libro de moribus Eccle., *prudentia est amor ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter eligens*. Sed amor non est in cognoscitiva, sed in appetitiva. Ergo prudentia est in vi appetitiva.

II-II q. 47 a. 1 arg. 2

Praeterea, sicut ex praedicta definitione apparet, ad prudentiam pertinet eligere sagaciter. Sed electio est actus appetitivae virtutis, ut supra habitum est. Ergo prudentia non est in vi cognoscitiva, sed in appetitiva.

II-II q. 47 a. 1 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in VI Ethic., quod *in arte quidem volens peccans eligibilior est, circa prudentiam autem, minus, quemadmodum et circa virtutes*. Sed virtutes morales, de quibus ibi loquitur, sunt in parte appetitiva, ars autem in ratione. Ergo prudentia magis est in parte appetitiva quam in ratione.

II-II q. 47 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., *prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum*.

II-II q. 47 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., *prudens dicitur quasi porro videns, perspicax enim est, et incertorum videt casus*. Visio autem non est virtutis appetitivae, sed cognoscitivae. Unde manifestum est quod prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam. Non autem ad vim sensitivam, quia per eam cognoscuntur solum ea quae praesto sunt et sensibus offeruntur. Cognoscere autem futura ex praesentibus vel praeteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est, quia hoc per quandam collationem agitur. Unde relinquitur quod prudentia proprie sit in ratione.

II-II q. 47 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitivae virtutis est amor, ut supra dictum est. Sic igitur prudentia dicitur esse amor non quidem essentialiter, sed inquantum amor movet ad actum prudentiae. Unde et postea subdit Augustinus quod *prudentia est amor bene discernens ea quibus adiuvetur ad tendendum in Deum ab his quibus impediri potest*. Dicitur autem amor discernere, inquantum movet rationem ad discernendum.

II-II q. 47 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod prudens considerat ea quae sunt procul inquantum ordinantur ad adiuvandum vel

opatrnost, jsou zařízena k jiným, jakožto k cíli. Ale ta, která jsou k cíli, radí rozum a zvolí žádost; z těch dvou pak rada spíše náleží do rozumu vlastně. Praví totiž Filosof, v VI. Ethic., že "opatrný dobře radí". Ale protože volba předpokládá radu, je totiž "žádost uraděného", jak se praví v III. Ethic., proto se také volba může důsledkově přidělovati opatrnosti, pokud totiž skrze radu řídí volbu.

K třetímu se musí říci, že chvála. opatrnosti nezáleží pouze v pozorování, nýbrž v užití k dílu, jež je cílem činorodého rozumu. A proto, nastane-li v tom chyba, je nejvíce protivné opatrnosti, protože, jako cíl je nejvíce v každém, tak i chyba, která je vůči cíli, jest nejhorší. Proto tamtéž Filosof dodává, že "opatrnost není pouze s rozumem, jako umění"; má totiž užití k dílu, jak bylo řečeno, což se děje skrze vůli.

XLVII.2. Zda opatrnost patří pouze do rozumu činorodého, nebo také do badavého.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že opatrnost patří nejen do rozumu činorodého, nýbrž také do badavého. Praví se totiž, Přísl. 10: "Moudrostí jest muži opatrnost." Ale moudrost nejhlavněji záleží ve zkoumání. Tedy i opatrnost.

Mimo to praví Ambrož, v I. O povinnostech: "Opatrnost se zabývá hledáním pravdiva a vlévá dychtivost plnějšího vědění." Ale to náleží do badavého rozumu. Tedy opatrnost přebývá také v rozumu badavém.

Mimo to, do téže části duše jest od Filosofa kladeno umění i opatrnost, jak je patrné v VI. Ethic. Ale shledává se nejen umění činorodé, nýbrž i badavé, jak je patrné v uměních svobodných. Tedy se také shledává opatrnost i činorodá, i badavá.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v VI. Ethic., že "opatrnost jest správný pojem o konaných". Ale to nepatří než do rozumu činorodého. Tedy opatrnost není než v rozumu činorodém.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Filosof, v VI. Ethic., "opatrného jest, moci dobře raditi". Avšak rada jest o těch, která se mají vykonati skrze nás v zařízení k nějakému cíli. Avšak pojem těch, která se mají vykonati pro cíl, tvoří rozum činorodý. Proto jest jasné, že opatrnost nepřebývá než v rozumu činorodém.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo shora řečeno, moudrost pozoruje příčinu, nejvyšší jednoduše. Pročež pozorování příčiny, nejvyšší v jakémkoli rodě, patří do moudrosti v onom rodě Avšak v rodě lidských skutků nejvyšší příčina je cíl, společný celému lidskému životu; a ten cíl zamýšlí opatrnost. Praví totiž Filosof, v VI. Ethic., že, jako ten, jenž dobře rozumuje k nějakému jednotlivému cíli, třebas k vítězství, nazve se opatrným, nikoli jednoduše, nýbrž v tomto rodě, totiž ve válečných záležitostech, tak

impediendum ea quae sunt praesentialiter agenda. Unde patet quod ea quae considerat prudentia ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quae sunt ad finem est consilium in ratione et electio in appetitu. Quorum duorum consilium magis proprie pertinet ad prudentiam, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod prudens est bene consiliativus. Sed quia electio praesupponit consilium, est enim appetitus praeconsiliati, ut dicitur in III Ethic.; ideo etiam eligere potest attribui prudentiae consequenter, inquantum scilicet electionem per consilium dirigit.

II-II q. 47 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod laus prudentiae non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis. Et ideo si in hoc defectus accidat, maxime est contrarium prudentiae, quia sicut finis est potissimus in unoquoque, ita et defectus qui est circa finem est pessimus. Unde ibidem philosophus subdit quod prudentia non est solum cum ratione, sicut ars, habet enim, ut dictum est, applicationem ad opus, quod fit per voluntatem.

2. Utrum si est in ratione sit in practica tantum vel etiam in speculativa.

II-II q. 47 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod prudentia non solum pertineat ad rationem practicam, sed etiam ad speculativam. Dicitur enim Prov. X, *sapientia est viro prudentia*. Sed sapientia principalius consistit in contemplatione. Ergo et prudentia.

II-II q. 47 a. 2 arg. 2

Praeterea, Ambrosius dicit, in I de officiis, *prudentia in veri investigatione versatur, et scientiae plenioris infundit cupiditatem*. Sed hoc pertinet ad rationem speculativam. Ergo prudentia consistit etiam in ratione speculativa.

II-II q. 47 a. 2 arg. 3

Praeterea, in eadem parte animae ponitur a philosopho ars et prudentia; ut patet in VI Ethic. Sed ars non solum inventiur practica, sed etiam speculativa, ut patet in artibus liberalibus. Ergo etiam prudentia invenitur et practica et speculativa.

II-II q. 47 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod prudentia est recta ratio agibilium. Sed hoc non pertinet nisi ad rationem practicam. Ergo prudentia non est nisi in ratione practica.

II-II q. 47 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., *prudentis est bene posse consiliari*. Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quae sunt agenda propter finem est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica.

II-II q. 47 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causae altissimae in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitae humanae. Et hunc finem intendit prudentia, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod sicut ille qui ratiocinatur bene ad aliquem finem particularem, puta ad victoriam,

ten, jenž dobře rozumuje vzhledem k celému žití, nazývá se opatrným jednoduše. Z toho jest jasné, že opatrnost jest moudrost v záležitostech lidských, ne však moudrost jednoduše, protože není o příčině nejvyšší jednoduše. Je totiž o dobru lidském, které však není nejlepší z těch, která jsou. A proto se významně praví, že opatrnost jest moudrostí muži, ne však moudrostí jednoduše.

K druhému se musí říci, že Ambrož, a také Tullius, berou jméno opatrnosti šíře za jakékoli lidské poznávání, ať badavé, nebo činorodé. Mohlo by se však říci, že sám úkon badavého rozumu, pokud je dobrovolný, spadá pod volbu a radu co do svého provádění, a v důsledku spadá pod řízení opatrnosti. Ale co do svého druhu, pokud je v poměru k předmětu, jímž je pravdivo nutné, nespadá pod radu, ani pod opatrnost.

K třetímu se musí říci, že každé užití správného pojmu na nějaké dílo patří do umění. Ale do opatrnosti nenáleží než užití správného pojmu na to, o čem jest rada. :i taková jsou ta, v nichž nejsou určené cesty, vedoucí k cíli, jak se praví v III. Ethic. Protože tedy badavý rozum koná něco, třebas sylogismus, větu a taková, v nichž se postupuje podle jistých a určených cest, je z toho, že u nich se může zachovati ráz umění, ne však ráz opatrnosti. A proto se shledává nějaké badavé umění, ale žádná opatrnost.

XLVII.3. Zda opatrnost pozoruje jednotlivosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že opatrnost nepozoruje jednotlivosti. Neboť opatrnost je v rozumu, jak bylo řečeno. Ale rozum jest o všeobecných. Tedy opatrnost má poznání pouze všeobecných.

Mimo to jest nekonečně jednotlivostí. Ale nekonečná nemůže rozum pojmouti. Tedy opatrnost, což je správný pojem, není o jednotlivostech.

Mimo to jednotlivá jsou poznávána skrze smysl. Ale opatrnost není ve smyslu; neboť mnozí, mající bystré zevnější smysly, nejsou opatrní. Tedy opatrnost není o jednotlivostech.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v VI. Ethic., že "opatrnost není pouze o všeobecných, ale také musí poznávati jednotlivosti".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, do opatrnosti patří nejen pozorování rozumu, nýbrž také užití na skutek, jež je účelem činorodého rozumu. Nikdo však nemůže něčeho vhodně užíti na druhé, leč znaje obojí, totiž i to, čeho se má užíti, i to, nač se má užíti. Skutky však jsou na jednotlivostech. A proto je nutné, aby opatrný poznával i všeobecné zásady rozumu, i poznával jednotlivá, na nichž jsou skutky.

dicitur esse prudens non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis; ita ille qui bene ratiocinatur ad totum bene vivere dicitur prudens simpliciter. Unde manifestum est quod prudentia est sapientia in rebus humanis, non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter; est enim circa bonum humanum, homo autem non est optimum eorum quae sunt. Et ideo signanter dicitur quod prudentia est sapientia viro, non autem sapientia simpliciter.

II-II q. 47 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Ambrosius et etiam Tullius nomen prudentiae largius sumunt pro qualibet cognitione humana tam speculativa quam practica. Quamvis dici possit quod ipse actus speculativae rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione et consilio quantum ad suum exercitium, et per consequens cadit sub ordinatione prudentiae. Sed quantum ad suam speciem, prout comparatur ad obiectum, quod est verum necessarium, non cadit sub consilio nec sub prudentia.

II-II q. 47 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnis applicatio rationis rectae ad aliquid factibile pertinet ad artem. Sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectae ad ea de quibus est consilium. Et huiusmodi sunt in quibus non sunt viae determinatae perveniendi ad finem; ut dicitur in III Ethic. Quia igitur ratio speculativa quaedam facit, puta syllogismum, propositionem et alia huiusmodi, in quibus proceditur secundum certas et determinatas vias; inde est quod respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiae. Et ideo invenitur aliqua ars speculativa, non autem aliqua prudentia.

3. Utrum sit cognoscitiva singularium.

II-II q. 47 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit cognoscitiva singularium. Prudentia enim est in ratione, ut dictum est. Sed ratio est universalium, ut dicitur in I Physic. Ergo prudentia non est cognoscitiva nisi universalium.

II-II q. 47 a. 3 arg. 2

Praeterea, singularia sunt infinita. Sed infinita non possunt comprehendi a ratione. Ergo prudentia, quae est ratio recta, non est singularium.

II-II q. 47 a. 3 arg. 3

Praeterea, particularia per sensum cognoscuntur. Sed prudentia non est in sensu, multi enim habentes sensus exteriores perspicaces non sunt prudentes. Ergo prudentia non est singularium.

II-II q. 47 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod *prudentia non est universalium solum, sed oportet et singularia cognoscere*.

II-II q. 47 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter aliquid alteri applicare nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes.

K prvnímu se tedy musí říci, že rozum sice prvotně a hlavně jest o všeobecnech. Může však všeobecných pojmů užívati na jednotlivosti. Pročež závěry sylogismů jsou nejen vše obecné, nýbrž také jednotlivostní, protože rozum skrze jakýsi odraz sahá ke hmotě, jak se praví v III. O duši.

K druhému se musí říci, že, poněvadž jednotlivostí nelze lidským rozumem pojmouti, z toho je, že "nejistá jsou prozírání naše", jak se praví Moudr. 9. Avšak skrze zkušenost nekonečně jednotlivých se uvede na nějakou omezenost, co se stává jakožto častější; a těch poznání dostačí k lidské opatrnosti.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Filosof, v VI. Ethic., opatrnost nepřebývá v zevnějším smyslu, kterým poznáváme vlastní smyslová, nýbrž ve smyslu vnitřním, který se skrze paměť a skrze zkušenost zdokonaluje ke hbitému úsudku o jednotlivostních zkušenostech. Ne však tak, že opatrnost je ve vnitřním smyslu, jakožto hlavním podmětě, nýbrž hlavně ovšem jest v rozumu, kdežto do tohoto smyslu přichází skrze nějaké užití.

XLVII.4. Zda opatrnost je ctnost.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že opatrnost není ctnost. Praví totiž Augustin, v knize O svob. rozhod., že "opatrnost jest znalost žádoucích a zavržitelných věcí". Ale znalost se dělí od ctnosti, jak je patrné v Praedikamentech. Tedy opatrnost není ctnost.

Mimo to není ctnost ctnosti. Ale je ctnost umění, jak praví Filosof, v VI. Ethic. Tedy umění není ctnost. Ale v umění jest opatrnost; praví se totiž, II. Paral. 2 o Hiramovi, že "uměl vyřezávati jakoukoli řezbu a opatrně vynalézati, čehokoli je k dílu třeba". Tedy opatrnost není ctnost.

Mimo to, žádná ctnost nemůže býti nemírná. Ale opatrnost jest nemírná; jinak by se zbytečně říkalo, Přísl. 23: "Ulož míru své opatrnosti." Tedy opatrnost není ctnost.

Avšak proti jest, že Řehoř praví v II. Moral, že opatrnost, mírnost, statečnost a spravedlnost jsou čtyři ctnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, když se jednalo o ctnostech obecně, ctnost jest, jež majícího činí dobrým a jeho dílo dělá dobrým. Avšak dobro lze říci dvojmo: jedním způsobem hmotně, jako to, co je dobré; jiným způsobem tvarově podle rázu dobra. Dobro pak jako takové jest předmětem síly žádostivé. A proto, jsou-li nějaké pohotovosti, které pozorování rozumu činí správným bez ohledu na správnost žádosti, mají méně z povahy ctnosti, ježto zařizují k dobru hmotně, to jest k tomu, co je dobré, nikoli pod rázem dobra. Více však mají z pojmu ctnosti ony pohotovosti, které přihlížejí k dobru nejen hmotně, nýbrž také tvarově, to jest k tomu, co je dobré pod rázem dobra.

Avšak, jak bylo řečeno, k opatrnosti náleží užití správného

II-II q. 47 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio primo quidem et principaliter est universalium, potest tamen universales rationes ad particularia applicare (unde syllogismorum conclusiones non solum sunt universales, sed etiam particulares); quia intellectus per quandam reflexionem se ad materiam extendit, ut dicitur in III de anima.

II-II q. 47 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi, inde est quod sunt incertae providentiae nostrae, ut dicitur Sap. IX. Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita quae ut in pluribus accidunt, quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.

II-II q. 47 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam et experimentum ad prompte iudicandum de particularibus expertis. Non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subiecto principali, sed principaliter quidem est in ratione, per quandam autem applicationem pertingit ad huiusmodi sensum.

4. Utrum sit virtus.

II-II q. 47 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit virtus. Dicit enim Augustinus, in I de Lib. Arb., quod prudentia est appetendarum et vitandarum rerum scientia. Sed scientia contra virtutem dividitur; ut patet in praedicamentis. Ergo prudentia non est virtus.

II-II q. 47 a. 4 arg. 2

Praeterea, virtutis non est virtus. Sed artis est virtus; ut philosophus dicit, in VI Ethic. Ergo ars non est virtus. Sed in arte est prudentia, dicitur enim II Paral. II de Hiram quod *sciebat caelare omnem sculpturam, et adinvenire prudenter quodcumque in opere necessarium est*. Ergo prudentia non est virtus.

II-II q. 47 a. 4 arg. 3

Praeterea, nulla virtus potest esse immoderata. Sed prudentia est immoderata, alioquin frustra diceretur in Prov. XXIII, *prudentiae tuae pone modum*. Ergo prudentia non est virtus.

II-II q. 47 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, in II Moral., prudentiam, temperantiam, fortitudinem et iustitiam dicit esse quatuor virtutes.

II-II q. 47 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est cum de virtutibus in communi ageretur, *virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*. Bonum autem potest dici dupliciter, uno modo, materialiter, pro eo quod est bonum; alio modo, formaliter, secundum rationem boni. Bonum autem, inquantum huiusmodi, est obiectum appetitivae virtutis. Et ideo si qui habitus sunt qui faciant rectam considerationem rationis non habito respectu ad rectitudinem appetitus, minus habent de ratione virtutis, tanquam ordinantes ad bonum materialiter, idest ad id quod est bonum non sub ratione boni, plus autem habent de ratione virtutis habitus illi qui respiciunt rectitudinem appetitus, quia respiciunt bonum non solum materialiter,

rozumu k dílu, což nenastane bez správné žádosti. A proto opatrnost nejen má ráz ctnosti, který mají, jiné rozumové ctnosti, ale má také ráz ctnosti, který mají ctnosti 'mravní, k nimž se také počítá.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin tam běře znalost široce za kterýkoli správný pojem.

K druhému se tedy musí říci, že Filosof praví, že je ctnost umění, protože neobnáší správnost žádosti. A proto, aby člověk správně užíval umění, k tomu se vyžaduje, aby měl ctnost, která by udělala správnost žádosti. Avšak opatrnost nemá místa v těch, která jsou umění, jednak proto, že umění je zařízeno k nějakému jednotlivostnímu cíli, jednak proto, že umění má určené prostředky, skrze něž se přichází k cíli. Říká se pak, že někdo jedná opatrně v těch, která jsou umění, v nějakém podobenství. Avšak v některých uměních, pro nejistotu těch, kterými se přichází k cíli, jest nutná rada, jako v lékařském a v plaveckém, jak se praví v III. Ethic.

K třetímu se musí říci, že onen výrok Moudrosti se nemá tak rozuměti, že se má sama opatrnost mírniti, nýbrž protože podle opatrnosti se má uložiti jiným způsob.

XLVII.5. Zda opatrnost je zvláštní ctnost.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že opatrnost není zvláštní ctnost. Neboť žádná zvláštní ctnost se neklade do obecného výměru ctnosti, protože se v II. Ethic. ctnost vyměřuje: "pohotovost volící, v prostředku zastavující, určující pojem vůči nám, jak moudrý určí". Ale správný pojem se rozumí podle opatrnosti, jak se praví v VI. Ethic. Tedy opatrnost není zvláštní ctnost.

Mimo to praví Filosof, v VI. Ethic., že "mravní ctnost působí správné vykonání cíle, opatrnost však těch, která jsou k cíli". Ale v každé ctnosti jest něco vykonávati pro cíl. Tedy opatrnost jest v kterékoli ctnosti, není tedy ctnost zvláštní.

Mimo to zvláštní ctnost má zvláštní předmět. Ale opatrnost nemá zvláštního předmětu; je totiž "správný pojem skutků". jak se praví v VI. Ethic.; skutky však jsou všechna díla ctností. Tedy opatrnost není zvláštní ctnost.

Avšak proti jest, že se odděluje a rozlišuje od ctností. Praví se totiž Moudr. 8: "Střídmosti a opatrnosti učí, spravedlnosti a ctnosti."

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto pohotovosti a úkony dostávají druh od předmětů, jak je patrné z řečeného, jest nutné, aby pohotovost, které odpovídá předmět od jiných rozdílný, byla zvláštní pohotovost, a je-li dobrá, též zvláštní ctnost, Zvláštní pak předmět se říká nejen podle hmotného pozorování jeho, ale spíše podle tvarového rázu, jak je patrné z řečeného. Neboť jedna a táž věc spadá pod úkony rozličných pohotovostí, a také rozličných mohutností, podle

sed etiam formaliter, idest id quod est bonum sub ratione boni. Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est, applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur.

II-II q. 47 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi large accepit scientiam pro qualibet recta ratione.

II-II q. 47 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod philosophus dicit artis esse virtutem, quia non importat rectitudinem appetitus, et ideo ad hoc quod homo recte utatur arte, requiritur quod habeat virtutem, quae faciat rectitudinem appetitus. Prudentia autem non habet locum in his quae sunt artis, tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem; tum quia ars habet determinata media per quae perveniur ad finem. Dicitur tamen aliquis prudenter operari in his quae sunt artis per similitudinem quandam, in quibusdam enim artibus, propter incertitudinem eorum quibus perveniur ad finem, necessarium est consilium, sicut in medicinali et in navigatoria, ut dicitur in III Ethic.

II-II q. 47 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod illud dictum sapientis non est sic intelligendum quasi ipsa prudentia sit moderanda, sed quia secundum prudentiam est aliis modus imponendus.

5. Utrum sit virtus specialis.

II-II q. 47 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus ponitur in communi definitione virtutis. Sed prudentia ponitur in communi definitione virtutis, quia in II Ethic. definitur virtus *habitus electivus in medietate existens determinata ratione quoad nos, prout sapiens determinabit*; recta autem ratio intelligitur secundum prudentiam, ut dicitur in VI Ethic. Ergo prudentia non est specialis virtus.

II-II q. 47 a. 5 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in VI Ethic., quod *virtus moralis recte facit operari finem, prudentia autem ea quae sunt ad finem*. Sed in qualibet virtute sunt aliqua operanda propter finem. Ergo prudentia est in qualibet virtute. Non est ergo virtus specialis.

II-II q. 47 a. 5 arg. 3

Praeterea, specialis virtus habet speciale obiectum. Sed prudentia non habet speciale obiectum, est enim recta ratio agibilium, ut dicitur in VI Ethic.; agibilia autem sunt omnia opera virtutum. Ergo prudentia non est specialis virtus.

II-II q. 47 a. 5 s. c.

Sed contra est quod condividitur et connumeratur aliis virtutibus, dicitur enim Sap. VIII. *Sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem*.

II-II q. 47 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod cum actus et habitus recipiant speciem ex obiectis, ut ex supradictis patet, necesse est quod habitus cui respondet speciale obiectum ab aliis distinctum specialis sit habitus, et si est bonus, est specialis virtus. Speciale autem obiectum dicitur non secundum materialem considerationem ipsius, sed magis secundum rationem formalem, ut ex supradictis patet, nam una et

rozličných rázů. Větší pak rozlišnost předmětu se vyžaduje k rozlišnosti pohotovosti, ježto v téže mohutnosti se shledává více pohotovosti, jak bylo svrchu řečeno. Tedy rozlišnost rázu předmětu, který rozlišuje mohutnost, mnohem více rozlišuje pohotovost.

Tak se tedy musí říci, že, ježto opatrnost je v rozumu, jak bylo řečeno, liší se sice od jiných ctností rozumových podle hmotné rozlišnosti předmětů. Neboť moudrost, vědění a rozumění jsou o nutných, kdežto umění a opatrnost o nahodilých; ale umění jest o dělaných, která totiž se tvoří v zevnější hmotě, kdežto opatrnost o skutcích, které totiž nastávají v samém jednajícím, jak jsme měli shora. Ale opatrnost se liší od mravních ctností podle tvarového rázu, dělícího mohutnosti, totiž rozumovosti, v níž jest opatrnost, a žádosti, v níž je ctnost mravní. Z čehož jest jasné, že opatrnost je zvláštní ctnost, odlišná od všech jiných ctností.

K prvnímu se tedy musí říci, že se onen výměr nedává o ctnosti obecně, nýbrž o ctnosti mravní, do jejíhož výměru se vhodně klade ctnost rozumová, sdílející s ní látku, totiž opatrnost, protože, jako podmětem mravní ctnosti jest nějaké účastné rozumu, tak mravní ctnost má ráz ctnosti, pokud je účastna ctnosti rozumové.

K druhému se musí říci, že z toho důvodu jest, že opatrnost podporuje všechny ctnosti a ve všech pracuje. Ale to nedostačí na důkaz, že není ctnost zvláštní, protože nic nebrání, aby v nějakém rodě byl nějaký druh, který nějak pracuje ve všech druzích téhož rodu, jako slunce nějak ovlivňuje všechna tělesa.

K třetímu se musí říci, že skutky jsou sice látka opatrnosti, pokud jsou předmětem rozumu, totiž pod rázem pravdiva. Jsou však látkou mravních ctností, pokud jsou předmětem síly žádostivé, totiž pod rázem dobra.

XLVII.6. Zda opatrnost stanoví cíl mravním ctnostem.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že opatrnost stanoví cíl mravním ctnostem. Ježto totiž opatrnost je v rozumu, kdežto mravní ctnost v síle žádostivé, zdá se, že opatrnost se má k mravní ctnosti tím způsobem, jako rozum k žádostivé síle. Ale rozum stanoví cíl mohutnosti žádostivé. Tedy opatrnost stanoví cíl mravním ctnostem.

Mimo to člověk převyšuje podle rozumu věci nerozumové, ale podle jiných sdílí s nimi. Tak se tedy mají jiné části člověka k rozumu, jako se má člověk ke tvorům nerozumovým. Ale člověk je cílem nerozumových stvoření, jak se praví v I. Politic. Tedy všechny ostatní části člověka jsou podřízeny rozumu, jakožto cíli. Ale opatrnost je správný pojem skutků, jak bylo řečeno. Tedy všechny výkony jsou zařízeny k opatrnosti, jakožto k cíli. Ona tedy eadem res cadit sub actu diversorum habituum, et etiam diversarum potentiarum, secundum rationes diversas. Maior autem diversitas obiecti requiritur ad diversitatem potentiae quam ad diversitatem habitus, cum plures habitus inveniantur in una potentia, ut supra dictum est. Diversitas ergo rationis obiecti quae diversificat potentiam, multo magis diversificat habitum. Sic igitur dicendum est quod cum prudentia sit in ratione, ut dictum est, diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundum materialem diversitatem obiectorum. Nam sapientia, scientia et intellectus sunt circa necessaria; ars autem et prudentia circa contingentia; sed ars circa factibilia, quae scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus et huiusmodi; prudentia autem est circa agibilia, quae scilicet in ipso operante consistunt, ut supra habitum est. Sed a virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundum formalem rationem potentiarum distinctivam, scilicet intellectivi, in quo est prudentia; et appetitivi, in quo est virtus moralis. Unde manifestum est prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam.

II-II q. 47 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa definitio non datur de virtute in communi, sed de virtute morali. In cuius definitione convenienter ponitur virtus intellectualis communicans in materia cum ipsa, scilicet prudentia, quia sicut virtutis moralis subiectum est aliquid participans ratione, ita virtus moralis habet rationem virtutis inquantum participat virtutem intellectualem.

II-II q. 47 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex illa ratione habetur quod prudentia adiuvet omnes virtutes, et in omnibus operetur. Sed hoc non sufficit ad ostendendum quod non sit virtus specialis, quia nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam speciem quae aliqualiter operetur in omnibus speciebus eiusdem generis; sicut sol aliqualiter influit in omnia corpora.

II-II q. 47 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod agibilia sunt quidem materia prudentiae secundum quod sunt obiectum rationis, scilicet sub ratione veri. Sunt autem materia moralium virtutum secundum quod sunt obiectum virtutis appetitivae, scilicet sub ratione boni.

6. Utrum praestituat finem virtutibus moralibus.

II-II q. 47 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod prudentia praestituat finem virtutibus moralibus. Cum enim prudentia sit in ratione, virtus autem moralis in vi appetitiva, videtur quod hoc modo se habeat prudentia ad virtutem moralem sicut ratio ad vim appetitivam. Sed ratio praestituit finem potentiae appetitivae. Ergo prudentia praestituit finem virtutibus moralibus.

II-II q. 47 a. 6 arg. 2

Praeterea, homo excedit res irrationales secundum rationem, sed secundum alia cum eis communicat. Sic igitur se habent aliae partes hominis ad rationem sicut se habent creaturae irrationales ad hominem. Sed homo est finis creaturarum irrationalium ut dicitur in I Politic. ergo omnes aliae partes hominis ordinantur ad rationem sicut ad finem. Sed prudentia est recta ratio agibilium, ut dictum est.

stanoví cíl všem mravním ctnostem.

Mimo to ctnosti nebo umění nebo mohutnosti, do níž patří cíl, je vlastní, aby poroučela jiným ctnostem či uměním, do nichž patří ta, která jsou k cíli. Ale opatrnost spravuje jiné mravní ctnosti a poroučí jim. Tedy jim stanoví cíl.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v VI. Ethic., že "mravní ctnost činí úmysl cíle správným, opatrnost však, co k tomuto". Tedy nepatří do opatrnosti stanoviti cíl mravním ctnostem, nýbrž jen spravovati ta, která jsou k cíli.

Odpovídám: Musí se říci, že cílem mravních ctností jest lidské dobro. Ale dobrem lidské duše jest, býti podle rozumu, jak je patrné z Diviše, IV. hl. O Bož. Jmén. Proto jest nutné, aby cíle mravních ctností napřed byly v rozumu. Jako pak v badavém rozumu jsou některá, jakožto vrozeně známá, o nichž jest rozumění, a některá, která se skrze ně poznají, totiž závěry, jichž jest vědění, tak také v činorodém rozumu jsou předem některá, jakožto zásady vrozeně známé; a takové jsou cíle mravních ctností, protože cíl při činech se má jako zásada v badání, jak jsme shora měli; a některá jsou v činorodém rozumu jako závěry, a taková jsou ta, která jsou k cíli, k nimž dojdeme skrze ty cíle. A o nich jest opatrnost, užívající všeobecných zásad na jednotlivostní závěry skutků. A proto nenáleží opatrnosti stanoviti cíl mravním ctnostem, nýbrž jen spravovati ta, která jsou k cíli.

K prvnímu se tedy musí říci, že mravním ctnostem určuje cíl přirozený rozum, který sluje synderesis, jak jsme měli v Prvním, ne však opatrnost, z řečeného již důvodu.

A z toho je patrná odpověď na druhé.

K třetímu se musí říci, že cíl nepatří do mravních ctností, jako by ony stanovily cíl, nýbrž protože tíhnou k cíli, stanovenému od přirozeného rozumu. V čemž jsou podporovány skrze opatrnost, která jim upravuje cestu, spravujíc ta, která jsou k cíli. Pročež zůstává, že opatrnost jest ušlechtilejší mravních ctností, a pohybuje je. Ale synderesis pohybuje opatrností, jako rozumění zásad věděním.

XLVII.7. Zda do opatrnosti náleží nalézti prostředek v mravních ctnostech.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že do opatrnosti nenáleží nalézti prostředek v mravních ctnostech. Neboť účelem mravních ctností jest vystihnouti prostředek. Ale opatrnost nestanoví prostředek mravním ctnostem, jak bylo ukázáno. Tedy nenalézá v nich prostředek.

Mimo to, co jest o sobě, to patrně nemá příčiny, nýbrž samo bytí jest toho příčinou; poněvadž se říká, že všechno je skrze svou příčinu. Ale býti v prostředku přísluší mravní Ergo omnia agibilia ordinantur ad prudentiam sicut ad finem. Ipsa ergo praestituit finem omnibus virtutibus moralibus.

II-II q. 47 a. 6 arg. 3

Praeterea, proprium est virtutis vel artis seu potentiae ad quam pertinet finis ut praecipiat aliis virtutibus seu artibus ad quas pertinent ea quae sunt ad finem. Sed prudentia disponit de aliis virtutibus moralibus et praecipit eis. Ergo praestituit eis finem.

II-II q. 47 a. 6 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod *virtus moralis intentionem finis facit rectam, prudentia autem quae ad hanc*. Ergo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem.

II-II q. 47 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum bonum autem humanae animae est secundum rationem esse; ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Unde necesse est quod fines moralium virtutum praeexistant in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota, quorum est intellectus; et quaedam quae per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia, ita in ratione practica praeexistunt quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis, ut supra habitum est; et quaedam sunt in ratione practica ut conclusiones, et huiusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem.

II-II q. 47 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtutibus moralibus praestituit finem ratio naturalis quae dicitur synderesis, ut in primo habitum est, non autem prudentia, ratione iam dicta.

II-II q. 47 a. 6 ad 2

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

II-II q. 47 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod finis non pertinet ad virtutes morales tanquam ipsae praestituant finem, sed quia tendunt in finem a ratione naturali praestitutum. Ad quod iuvantur per prudentiam, quae eis viam parat, disponendo ea quae sunt ad finem. Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas. Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam.

7. Utrum constituat medium in eis.

II-II q. 47 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ad prudentiam non pertineat invenire medium in virtutibus moralibus. Consequi enim medium est finis moralium virtutum. Sed prudentia non praestituit finem moralibus virtutibus, ut ostensum est. Ergo non invenit in eis medium.

II-II q. 47 a. 7 arg. 2

Praeterea, illud quod est per se non videtur causam habere, sed ipsum esse est sui ipsius causa, quia unumquodque

ctnosti o sobě, jakožto ležící v jejím výměru, jak je patrné z řečeného. Tedy opatrnost není příčinou prostředku v mravních ctnostech.

Mimo to opatrnost pracuje podle způsobu rozumu. Ale mravní ctnost tíhne k prostředku na způsob přirozenosti; protože, jak praví Tullius, v II. Rhetoric., "ctnost jest pohotovost na způsob přirozenosti souhlasná s rozumem". Tedy opatrnost neustanovuje prostředek mravním ctnostem.

Avšak proti jest, že se ve svrchu udaném výměru mravní ctnosti praví, že jest "stojící v prostředku, určeným způsobem, jak moudrý ustanoví".

Odpovídám: Musí se říci, že právě to, co jest souhlasnost se správným rozumem, jest vlastní cíl každé mravní ctnosti: neboť mírnost zamýšlí to, aby pro dychtivosti se člověk neodchyloval od rozumu; a podobně statečnost, aby se neodchyloval od správného soudu rozumu pro bázeň nebo odvážnost. A tento cíl je člověku ustanoven podle přirozeného rozumu: neboť přirozený rozum káže každému, aby jednal podle rozumu. Ale jak, a skrze co člověk dosáhne prostředku ve skutcích, náleží do správy opatrnosti. Ač totiž dosáhnouti prostředku je cílem mravní ctnosti, přece skrze správné spravování těch, která jsou k cíli se najde prostředek.

A z toho je patrná odpověď na první.

K druhému se musí říci, že jako přírodní činitel působí, že tvar je ve hmotě, přece však nepůsobí, aby tvaru příslušela ta, která jsou jeho o sobě, tak také opatrnost stanoví prostředek ve vášních a skutcích, nepůsobí však, aby ctnosti příslušelo hledati prostředek.

K třetímu se musí říci, že mravní ctnost na způsob přirozenosti zamýšlí dojíti prostředku. Ale protože se prostředek neshledává týmž způsobem ve všech, proto náklonnost přirozenosti, která vždycky pracuje týmž způsobem, nedostačuje na to, nýbrž vyžaduje se způsob opatrnosti.

XLVII.8. Zda rozkazovati je hlavní úkon opatrnosti.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že rozkazovati není hlavní úkon opatrnosti. Rozkazovati se totiž týká dober, která mají nastati. Ale Augustin; v IX. O Troj., stanoví úkonem opatrnosti "zabrániti nástrahám". Tedy rozkazovati není hlavní úkon opatrnosti.

Mimo to Filosof praví, v VI. Ethic., že "opatrného se zdá dobře poraditi". Ale zdá se jiný úkon, raditi a rozkazovati, jak je patrné ze svrchu řečeného. Tedy hlavní úkon opatrnosti není rozkazovati.

Mimo to rozkazovati nebo poroučeti, zdá se patřiti do vůle, jejímž předmětem je cíl, a jež hýbe ostatní mohutnosti duše. Ale opatrnost není ve vůli, nýbrž v rozumu. Tedy není úkonem opatrnosti poroučeti.

dicitur esse per causam suam. Sed existere in medio convenit virtuti morali per se, quasi positum in eius definitione, ut ex dictis patet. Non ergo prudentia causat medium in virtutibus moralibus.

II-II q. 47 a. 7 arg. 3

Praeterea, prudentia operatur secundum modum rationis. Sed virtus moralis tendit ad medium per modum naturae, quia ut Tullius dicit, in II Rhet., *virtus est habitus per modum naturae rationi consentaneus*. Ergo prudentia non praestituit medium virtutibus moralibus.

II-II q. 47 a. 7 s. c.

Sed contra est quod in supraposita definitione virtutis moralis dicitur quod *est in medietate existens determinata ratione prout sapiens determinabit*.

II-II q. 47 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod hoc ipsum quod est conformari rationi rectae est finis proprius cuiuslibet moralis virtutis, temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat a ratione; et similiter fortitudo ne a recto iudicio rationis divertat propter timorem vel audaciam. Et hic finis praestitutus est homini secundum naturalem rationem, naturalis enim ratio dictat unicuique ut secundum rationem operetur. Sed qualiter et per quae homo in operando attingat medium rationis pertinet ad dispositionem prudentiae. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quae sunt ad finem medium invenitur.

II-II q. 47 a. 7 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum.

II-II q. 47 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut agens naturale facit ut forma sit in materia, non tamen facit ut formae conveniant ea quae per se ei insunt; ita etiam prudentia medium constituit in passionibus et operationibus, non tamen facit quod medium quaerere conveniat virtuti.

II-II q. 47 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod virtus moralis per modum naturae intendit pervenire ad medium. Sed quia medium non eodem modo invenitur in omnibus, ideo inclinatio naturae, quae semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiae.

8. Utrum praecipere sit proprius actus eius.

II-II q. 47 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod praecipere non sit principalis actus prudentiae. Praecipere enim pertinet ad bona quae sunt fienda. Sed Augustinus, XIV de Trin., ponit actum prudentiae praecavere insidias. Ergo praecipere non est principalis actus prudentiae.

II-II q. 47 a. 8 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in VI Ethic., quod *prudentis videtur esse bene consiliari*. Sed alius actus videtur esse consiliari et praecipere, ut ex supradictis patet. Ergo prudentiae principalis actus non est praecipere.

II-II q. 47 a. 8 arg. 3

Praeterea, praecipere, vel imperare, videtur pertinere ad voluntatem, cuius obiectum est finis et quae movet alias potentias animae. Sed prudentia non est in voluntate, sed in ratione. Ergo prudentiae actus non est praecipere.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v VI. Ethic., že "opatrnost jest rozkazující".

Odpovídám: Musí se říci, že opatrnost je správný pojem skutků, jak bylo svrchu řečeno. Proto musí býti hlavním úkonem opatrnosti to, co jest hlavním úkonem pojímání skutků. Toho pak jsou tři úkony. Z nich první jest radění, což patří do nalézání, neboť radění jest hledání, jak jsme svrchu měli. Druhým úkonem jest souditi o nalezených; a zde přestává rozum badavý. Ale činorodý rozum, který je zařízen ke skutku; postupuje dále, a třetím úkonem jest jeho rozkazování. A ten úkon záleží v užití uraděných a usouzených na skutek. A protože tento úkon je bližší cíli rozumu činorodého, je z toho, že toto je hlavní úkon činorodého rozumu a v důsledku opatrnosti.

A známkou toho jest, že dokonalost umění záleží v souzení, ne však v rozkazování. Proto se považuje za lepšího umělce, kdo schválně chybí v umění, jakožto mající správný úsudek, nežli kdo chybí nechtěje, což se zdá býti z nedostatku soudnosti. Ale při opatrnosti jest naopak, jak se praví v VI. Ethic. Je totiž neopatrnější, kdo schválně hřeší, jakožto nemající hlavní úkon opatrnosti, jenž je rozkazování, než kdo hřeší nechtěje.

K prvnímu se tedy musí říci, že úkon rozkazování se vztahuje i na sledování dobra, i na vyhýbání zlu. - A přece zabránění nástrahám nepřiděluje Augustin opatrnosti jako hlavní úkon její, nýbrž proto, že tento úkon opatrnosti nezůstává v otčině.

K druhému se musí říci, že dobrá rada se vyžaduje, aby to, co bylo dobře nalezeno, bylo obráceno ve skutek. A proto rozkazovati náleží do opatrnosti, jež je dobře radící.

K třetímu se musí říci, že patří do vůle pohybování naprostě. Ale rozkazování obnáší pohybování s nějakým zařízením. A proto jest úkonem rozumu, jak bylo svrchu řečeno.

XLVII.9. Zda pečlivost patří do opatrnosti.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že pečlivost nepatří do opatrnosti. Neboť pečlivost obnáší jakýsi neklid; praví totiž Isidor, v knize Etymol., že "pečlivým se nazývá, kdo je neklidný". Ale pohybování nejvíce patří do síly žádostivé. Tedy i pečlivost. Ale opatrnost není v síle žádostivé, nýbrž v rozumu, jak jsme svrchu měli. Tedy pečlivost nepatří do opatrnosti.

Mimo to pečlivosti se zdá protilehlou jistota pravdy; pročež se praví, I. Král. 9, že Samuel řekl Saulovi: "Nepečuj o oslice, které jsi předevčírem ztratil, protože byly nalezeny." Ale jistota pravdy patří do opatrnosti, ježto je rozumovou ctností. Tedy pečlivost je spíše protilehlá opatrnosti, nežli do ní patřící.

Mimo to praví Filosof, v IV. Ethic., že k velikodušnému patří "býti liknavý a volný". Liknavosti však je protilehlá pečlivost. Ježto tedy opatrnost není protilehlá velikodušnosti, protože dobro není protivou dobra, jak se praví v Praedic., zdá se, že pečlivost nepatří do opatrnosti.

Avšak proti jest, co se praví I. Petr. 4: "buďte opatrní a bděte na modlitbách". Ale bdělost je totéž, co pečlivost. Tedy pečlivost patří do opatrnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Isidor, v knize Etymol., "pečlivý se říká, jako péčí čilý", pokud totiž někdo z jakési péče ducha jest rychlý k provádění toho, co jest činiti.

To pak patří do opatrnosti, jejíž hlavní úkon jest při skutcích poroučeti napřed uraděná a usouzená. Proto praví Filosof, v VI. Ethic., že "je sice třeba rychle vykonati uraděná, raditi však pomalu". A z toho jest, že pečlivost patří vlastně do opatrnosti. A proto praví Augustin, v knize O mravech Církv., že "opatrnost má stráž a nejbedlivější bdělost, abychom se nemýlili pozvolným vplížením špatného přesvědčení".

K prvnímu se tedy musí říci, že pohybovati sice patří do síly žádostivé, jakožto do původu pohybujícího; avšak podle řízení a rozkazu rozumu, v čemž záleží ráz pečlivosti.

K druhému se musí říci, že podle Filosofa, v I. Ethic., "nelze stejně hledati ve všem jistoty, nýbrž v každém oboru podle vlastního způsobu". Protože pak oborem opatrnosti jsou jednotlivostní nahodilá, na nichž jsou lidské skutky, nemůže býti jistota opatrnosti taková, aby se vůbec odklidila pečlivost.

K třetímu se musí říci, že se velikodušný nazývá liknavý a volný, ne že není o nic pečlivý, nýbrž že není zbytečně pečlivý o mnohá, ale důvěřuje v těch, v nichž jest důvěřovati a není o nich zbytečně pečlivý. Neboť zbytečnost bázně a nedůvěry působí zbytečnou pečlivost, protože bázeň činí radivými, jak bylo svrchu řečeno, když se jednalo o vášni bázně.

XLVII.10. Zda opatrnost se vztahuje na řízení množství.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že se opatrnost nevztahuje na řízení množství, nýbrž jen na řízení sebe samého. Praví totiž Filosof, v V. Ethic., že ctnost, odpovídající obecnému dobru, je spravedlnost. Ale opatrnost se liší od spravedlnosti. Tedy opatrnost se nevztahuje k obecnému dobru.

Mimo to, ten se zdá býti opatrný, kdo sám sobě hledá a činí dobré. Ale často ti, kteří hledají dobra obecná, zanedbávají svá. Tedy nejsou opatrní.

Mimo to opatrnost se odděluje od mírnosti a statečnosti. Ale zdá se, že mírnost a statečnost se uvádějí jen v souvislosti s dobrem vlastním. Tedy také i opatrnost.

Avšak proti jest, co praví Pán, Mat. 24: "Kdo, myslíš, je věrný a opatrný služebník, jejž ustanovil pán nad svou rodinou?"

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Filosof, v VI. Ethic., někteří tvrdili, že opatrnost se nevztahuje na obecné dobro, nýbrž jen na dobro vlastní. A to proto, že mínili, že člověk nemusí hledati než vlastní dobro. Ale toto mínění odporuje lásce, která "nehledá, co jejího jest", jak se praví I. Kor. 13. Pročež též Apoštol o sobě praví, I. Kor. 10: "Nehledaje, co je užitečné mně, nýbrž co mnohým, aby byli spaseni." Odporuje také správnému rozumu, který tak soudí, že obecné dobro jest lepší nežli dobro jednoho. Protože tudíž do opatrnosti náleží správně raditi, souditi a rozkazovati v těch, skrze která se dochází k náležitému cíli, jest jasné, že se opatrnost má nejen k dobru soukromému jednoho člověka, ale také k obecnému dobru množství.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof tam mluví o ctnosti mravní. Jako pak každá mravní ctnost ve vztahu k obecnému dobru sluje spravedlnost zákonná, tak opatrnost ve vztahu k obecnému dobru sluje politická: takže politická tak se má k zákonné spravedlnosti, jako se má opatrnost jednoduše řečená ke ctnosti mravní.

K druhému se musí říci, že ten, jenž hledá obecné dobro množství, v důsledku také hledá dobro své, pro dvojí. A to nejprve proto, že vlastní dobro nemůže býti bez obecného dobra buď rodiny nebo obce nebo království. Proto též praví Maximus Valerius o starých Římanech, že "spíše chtěli býti chudí v bohaté říši, než bohatí v chudé říši". - Za druhé proto, že člověk, ježto je částí domu nebo obce, musí posuzovati, co je jemu dobrem, z toho, že je opatrný ohledně dobra množství: neboť dobrá správa částí se béře podle poměru k celku; protože, jak praví Augustin, v knize Vyzn., "ošklivá je každá část, neshodná se svým celkem".

K třetímu se musí říci, že také mírnost a statečnost se mohou vztahovati na dohro obecné. Pročež se dávají přikázání zákona na jejich úkony, jak se praví v V. Ethic. Spíše však opatrnost a spravedlnost, které patří do části rozumové, do níž přímo patří obecná, jako do části smyslové patří jednotlivostní.

XLVII.11. Zda opatrnost, která je vzhledem k vlastnímu dobru, je téhož druhu s tou, která se vztahuje na dobro obecné.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že opatrnost, která je vzhledem k vlastnímu dobru, je téhož druhu s tou, která se vztahuje na dobro obecné. Praví totiž Filosof, v VI. Ethic., že "politická a opatrnost je táž pohotovost, bytí však nemají téhož".

Mimo to praví Filosof, v III. Polit., že "táž je ctnost dobrého muže a dobrého vládce". Ale politická je nejvíce ve vládci: v němž jest jako stavitelská. Ježto tedy opatrnost

II-II q. 47 a. 8 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod prudentia praeceptiva est.

II-II q. 47 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium, ut supra dictum est. Unde oportet quod ille sit praecipuus actus prudentiae qui est praecipuus actus rationis agibilium. Cuius quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari, quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quaerere, ut supra habitum est. Secundus actus est iudicare de inventis, et hic sistit speculativa ratio. Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius et est tertius actus eius praecipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et iudicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicae, inde est quod iste est principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae. Et huius signum est quod perfectio artis consistit in iudicando, non autem in praecipiendo. Ideo reputatur melior artifex qui volens peccat in arte, quasi habens rectum iudicium, quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu iudicii. Sed in prudentia est e converso, ut dicitur in VI Ethic., imprudentior enim est qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiae, qui est praecipere, quam qui peccat nolens.

II-II q. 47 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod actus praecipiendi se extendit et ad bona prosequenda et ad mala cavenda. Et tamen praecavere insidias non attribuit Augustinus prudentiae quasi principalem actum ipsius, sed quia iste actus prudentiae non manet in patria.

II-II q. 47 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonitas consilii requiritur ut ea quae sunt bene inventa applicentur ad opus. Et ideo praecipere pertinet ad prudentiam, quae est bene consiliativa.

II-II q. 47 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod movere absolute pertinet ad voluntatem. Sed praecipere importat motionem cum quadam ordinatione. Et ideo est actus rationis, ut supra dictum est.

9. Utrum sollicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam.

II-II q. 47 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod sollicitudo non pertineat ad prudentiam. Sollicitudo enim inquietudinem quandam importat, dicit enim Isidorus, in libro Etymol., quod sollicitus dicitur qui est inquietus. Sed motio maxime pertinet ad vim appetitivam. Ergo et sollicitudo. Sed prudentia non est in vi appetitiva, sed in ratione, ut supra habitum est. Ergo sollicitudo non pertinet ad prudentiam.

II-II q. 47 a. 9 arg. 2

Praeterea, sollicitudini videtur opponi certitudo veritatis, unde dicitur I Reg. IX quod Samuel dixit ad Saul, *de asinis quas nudiustertius perdidisti ne sollicitus sis, quia inventae sunt*. Sed certitudo veritatis pertinet ad prudentiam, cum sit virtus intellectualis. Ergo sollicitudo opponitur prudentiae, magis quam ad eam pertineat.

II-II q. 47 a. 9 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in IV Ethic., quod *ad magnanimum pertinet pigrum esse et otiosum*. Pigritiae autem opponitur sollicitudo. Cum ergo prudentia non opponatur magnanimitati, quia bonum non est bono contrarium, ut dicitur in Praedic.; videtur quod sollicitudo non pertineat ad prudentiam.

II-II q. 47 a. 9 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Pet. IV, *estote prudentes, et vigilate in orationibus*. Sed vigilantia est idem sollicitudini. Ergo sollicitudo pertinet ad prudentiam.

II-II q. 47 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dicit Isidorus, in libro Etymol., sollicitus dicitur quasi solers citus, inquantum scilicet aliquis ex quadam solertia animi velox est ad prosequendum ea quae sunt agenda. Hoc autem pertinet ad prudentiam, cuius praecipuus actus est circa agenda praecipere de praeconsiliatis et iudicatis. Unde philosophus dicit, in VI Ethic., quod *oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tarde*. Et inde est quod sollicitudo proprie ad prudentiam pertinet. Et propter hoc Augustinus dicit, in libro de moribus Eccles., quod *prudentiae sunt excubiae atque diligentissima vigilantia ne, subrepente paulatim mala suasione, fallamur*.

II-II q. 47 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod motus pertinet quidem ad vim appetitivam sicut ad principium movens, tamen secundum directionem et praeceptum rationis, in quo consistit ratio sollicitudinis.

II-II q. 47 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod, secundum philosophum, in I Ethic., *certitudo non est similiter quaerenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundum proprium modum*. Quia vero materiae prudentiae sunt singularia contingentia, circa quae sunt operationes humanae, non potest certitudo prudentiae tanta esse quod omnino sollicitudo tollatur.

II-II q. 47 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod magnanimus dicitur esse piger et otiosus, non quia de nullo sit sollicitus, sed quia non est superflue sollicitus de multis, sed confidit in his de quibus confidendum est, et circa illa non superflue sollicitatur. Superfluitas enim timoris et diffidentiae facit superfluitatem sollicitudinis, quia timor facit consiliativos, ut supra dictum est cum de passione timoris ageretur.

10. Utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis.

II-II q. 47 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod prudentia non se extendat ad regimen multitudinis, sed solum ad regimen sui ipsius. Dicit enim philosophus, in V Ethic., quod virtus relata ad bonum commune est iustitia. Sed prudentia differt a iustitia. Ergo prudentia non refertur ad bonum commune.

II-II q. 47 a. 10 arg. 2

Praeterea, ille videtur esse prudens qui sibi ipsi bonum quaerit et operatur. Sed frequenter illi qui quaerunt bona communia negligunt sua. Ergo non sunt prudentes.

II-II q. 47 a. 10 arg. 3

Praeterea, prudentia dividitur contra temperantiam et fortitudinem. Sed temperantia et fortitudo videntur dici solum per comparationem ad bonum proprium. Ergo etiam et prudentia.

II-II q. 47 a. 10 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Matth. XXIV, *quis, putas, est fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam?*

II-II q. 47 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., quidam posuerunt quod prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium. Et hoc ideo quia existimabant quod non oportet hominem quaerere nisi bonum proprium. Sed haec aestimatio repugnat caritati, quae non quaerit quae sua sunt, ut dicitur I ad Cor. XIII. Unde et apostolus de seipso dicit, I ad Cor. X, *non quaerens quod mihi utile sit, sed quod multis, ut salvi fiant*. Repugnat etiam rationi rectae, quae hoc iudicat, quod bonum commune sit melius quam bonum unius. Quia igitur ad prudentiam pertinet recte consiliari, iudicare et praecipere de his per quae pervenitur ad debitum finem, manifestum est quod prudentia non solum se habet ad bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis.

II-II q. 47 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus ibi loquitur de virtute morali. Sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune dicitur legalis iustitia, ita prudentia relata ad bonum commune vocatur politica, ut sic se habeat politica ad iustitiam legalem, sicut se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem.

II-II q. 47 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni. Unde et maximus Valerius dicit de antiquis Romanis quod *malebant esse pauperes in divite imperio quam divites in paupere imperio*. Secundo quia, cum homo sit pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis, bona enim dispositio partis accipitur secundum habitudinem ad totum; quia ut Augustinus dicit, in libro Confess., *turpis est omnis pars suo toti non congruens*.

II-II q. 47 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam temperantia et fortitudo possunt referri ad bonum commune, unde de actibus earum dantur praecepta legis, ut dicitur in V Ethic. Magis tamen prudentia et iustitia, quae pertinent ad partem rationalem, ad quam directe pertinent communia, sicut ad partem sensitivam pertinent singularia.

11. Utrum prudentia quae est respectu proprii boni sit eadem specie cum ea quae se extendit ad bonum commune.

II-II q. 47 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod prudentia quae est respectu boni proprii sit eadem specie cum ea quae se extendit ad bonum commune. Dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod *politica et prudentia idem habitus est, esse autem non idem ipsis*.

II-II q. 47 a. 11 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in III Polit., quod *eadem est virtus boni viri et boni principis*. Sed politica maxime est in

je ctnost dobrého muže, zdá se, že je touž pohotovostí opatrnost a politická.

Mimo to nerozlišují druhu nebo podstaty pohotovosti ta, z nichž jedno je zařízeno na druhé. Ale vlastní dobro, které náleží do opatrnosti jednoduše řečené, je zařízeno na dobro obecné, které náleží do politické. Tedy politická a opatrnost ani se neliší druhem, ani podle podstaty pohotovosti.

Avšak proti jest, že jsou odlišné vědy, politická, která je zařízena k obecnému dobru obce, a ekonomická, která jest o těch, jež náleží do obecného dobra domu nebo rodiny, a monastická, která jest o těch, jež náleží k dobru jedné osoby. Tedy ze stejného důvodu jsou též odlišné druhy opatrnosti podle této různosti látky.

Odpovídám: -Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, druhy pohotovostí se rozlišují podle různosti předmětu, která se béře od jeho tvarového rázu. Tvarový pak ráz všech, která jsou k cíli, se béře se strany cíle, jak je patrné ze shora řečeného. A proto je nutné, aby ze vztahu k rozličným cílům se rozlišovaly druhy pohotovosti. Avšak dobro vlastní jednoho a dobro obce a království jsou rozličné cíle. Pročež je nutné, aby se i opatrnosti lišily druhem podle různosti těchto cílů: aby totiž byla jedna opatrnost jednoduše řečená, která je zařízena na dobro vlastní; jiná pak ekonomická, která je zařízena na obecné dobro domu nebo rodiny; a třetí politická, která je zařízena na obecné dobro obce nebo království.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof nezamýšlí tvrditi, že politická je podle podstaty pohotovosti totéž s každou opatrnosti, nýbrž s opatrností, jež je zařízena na dobro obecné. Ta pak opatrnost se říká podle obecného rázu opatrnosti, pokud totiž jest nějaký správný pojem skutků; nazývá se pak politickou, podle zařízení na dobro obecné.

K druhému se musí říci, že, jak praví Filosof tamtéž, "k dobrému muži patří moci dobře ovládati a dobře se podrobovati". A proto ve ctnosti dobrého muže je také uzavřena ctnost vládce. Ale ctnost vládce a poddaného se liší druhem, jako také ctnost muže a ženy, jak se tamtéž praví.

K třetímu se musí říci, že také rozličné cíle, z nichž jeden je podřízen druhému, rozlišují druh pohotovosti, jako jízdecká a vojenská a občanská se liší druhem, ač cíl jedné je podřízen cíli druhé A podobně, ač dobro jednoho je podřízeno dobru množství, přece to nebrání, aby taková rozličnost působila druhovou rozličnost pohotovostí. Ale z toho následuje, že pohotovost, která je zařízena na poslední cíl, je přednější a rozkazuje-li jiným pohotovostem.

XLVII.12. Zda je opatrnost v poddaných či jenom v představených.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že opatrnost není v poddaných, nýbrž jenom v představených. Neboť praví Filosof, v III. Polit., "že opatrnost jediná je vlastní ctností principe, in quo est sicut architectonica. Cum ergo prudentia sit virtus boni viri, videtur quod sit idem habitus prudentia et politica.

II-II q. 47 a. 11 arg. 3

Praeterea, ea quorum unum ordinatur ad aliud non diversificant speciem aut substantiam habitus. Sed bonum proprium, quod pertinet ad prudentiam simpliciter dictam, ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad politicam. Ergo politica et prudentia neque differunt specie, neque secundum habitus substantiam.

II-II q. 47 a. 11 s. c.

Sed contra est quod diversae scientiae sunt politica, quae ordinatur ad bonum commune civitatis; et oeconomica, quae est de his quae pertinent ad bonum commune domus vel familiae; et monastica, quae est de his quae pertinent ad bonum unius personae. Ergo pari ratione et prudentiae sunt species diversae secundum hanc diversitatem materiae.

II-II q. 47 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, species habituum diversificantur secundum diversitatem obiecti quae attenditur penes rationem formalem ipsius. Ratio autem formalis omnium quae sunt ad finem attenditur ex parte finis; sicut ex supradictis patet. Et ideo necesse est quod ex relatione ad diversos fines diversificentur species habitus. Diversi autem fines sunt bonum proprium unius, et bonum familiae, et bonum civitatis et regni. Unde necesse est quod et prudentiae differant specie secundum differentiam horum finium, ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quae ordinatur ad bonum proprium; alia autem oeconomica, quae ordinatur ad bonum commune domus vel familiae; et tertia politica, quae ordinatur ad bonum commune civitatis vel regni.

II-II q. 47 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus non intendit dicere quod politica sit idem secundum substantiam habitus cuilibet prudentiae, sed prudentiae quae ordinatur ad bonum commune. Quae quidem prudentia dicitur secundum communem rationem prudentiae, prout scilicet est quaedam recta ratio agibilium, dicitur autem politica secundum ordinem ad bonum commune.

II-II q. 47 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus ibidem dicit, *ad bonum virum pertinet posse bene principari et bene subiici*. Et ideo in virtute boni viri includitur etiam virtus principis. Sed virtus principis et subditi differt specie, sicut etiam virtus viri et mulieris, ut ibidem dicitur.

II-II q. 47 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam diversi fines quorum unus ordinatur ad alium diversificant speciem habitus, sicut equestris et militaris et civilis differunt specie, licet finis unius ordinetur ad finem alterius. Et similiter, licet bonum unius ordinetur ad bonum multitudinis, tamen hoc non impedit quin talis diversitas faciat habitus differre specie. Sed ex hoc sequitur quod habitus qui ordinatur ad finem ultimum sit principalior, et imperet aliis habitibus.

12. Utrum prudentia sit in subditis an solum in principibus.

II-II q. 47 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit in subditis, sed solum in principibus. Dicit enim

představeného, jiné pak ctnosti jsou společné poddaných i představených. Ctností poddaného pak není opatrnost, nýbrž pravdivé mínění."

Mimo to v I. Polit. se praví, že "otrok nemá naprosto nic poradného". Ale "opatrnost činí dobře radící", jak se praví v VI. Ethic. Tedy opatrnost nepřísluší otrokům čili poddaným.

Mimo to opatrnost je rozkazující, jak bylo řečeno shora. Ale rozkazovati nenáleží otrokům či poddaným, nýbrž pouze představeným. Tedy opatrnost není v poddaných, nýbrž pouze v představených.

Avšak proti jest, co praví Filosof v VI. Ethic., :že politické opatrnosti jsou dva druhy: jeden, jenž je "tvůrčím zákonů", jenž přísluší představeným, druhý, jenž "podržuje obecné jméno politické", jenž jedná "o jednotlivostech". Avšak taková jednotlivá konati přísluší též poddaným. Tedy opatrnost není jenom představených, nýbrž i poddaných.

Odpovídám: Musí se říci, že opatrnost je v rozumu. Říditi pak a vládnouti je vlastní rozumu. A tudíž pokud kdo má podíl na řízení a vládnutí, potud mu přísluší míti rozum a opatrnost. Je pak jasné, že poddaného pokud jest poddaným, a otroka pokud jest otrokem, není říditi a vládnouti, nýbrž spíše býti řízen a ovládán. A tudíž opatrnost není ctností otroka pokud jest otrokem, ani poddaného pokud jest poddaným. Ale protože kterýkoli člověk, pokud jest rozumový, má nějakou účast na vládě podle rozhodování rozumu, potud mu přísluší míti opatrnost. Pročež je jasné, že opatrnost je v představeném ,,na způsob umění stavitelského", jak se praví v VI. Ethic., v poddaných pak "na způsob umění rukou pracujícího".

K prvnímu se tedy musí říci, že slovu Filosofovu třeba rozuměti samo sebou mluveno, že totiž ctnost opatrnosti není ctností poddaného jako takového.

K druhému se musí říci, že otrok nemá radění jakožto otrok; neboť tak je nástrojem pánovým. Ale je schopný porady jako rozumový tvor.

K třetímu se musí říci, že opatrností člověk rozkazuje nejenom jiným, nýbrž též sám sobě, pokud se totiž říká, že rozum poroučí nižším silám.

XLVII.13. Zda může býti opatrnost v hříšnících.

Při třináctém se postupuje takto: Zdá se, že opatrnost může býti v hříšnících. Neboť praví Pán, Luk. 16: "Synové tohoto světa jsou opatrnější ve svém pokolení než synové světla." Ale synové tohoto světa jsou hříšníci. Tedy v hříšnících může býti opatrnost.

Mimo to víra je ušlechtilejší ctnost než opatrnost. Ale víra může býti v hříšnících. Tedy i opatrnost.

philosophus, in III Polit., quod *prudentia sola est propria virtus principis, aliae autem virtutes sunt communes subditorum et principum. Subditi autem non est virtus prudentia, sed opinio vera*.

II-II q. 47 a. 12 arg. 2

Praeterea, in I Polit. dicitur quod *servus omnino non habet quid consiliativum*. Sed prudentia facit bene consiliativos; ut dicitur in VI Ethic. Ergo prudentia non competit servis, seu subditis.

II-II q. 47 a. 12 arg. 3

Praeterea, prudentia est praeceptiva, ut supra dictum est. Sed praecipere non pertinet ad servos vel subditos, sed solum ad principes. Ergo prudentia non est in subditis, sed solum in principibus.

II-II q. 47 a. 12 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod prudentiae politicae sunt duae species, una quae est legum positiva, quae pertinet ad principes; alia quae retinet commune nomen politicae, quae est circa singularia. Huiusmodi autem singularia peragere pertinet etiam ad subditos. Ergo prudentia non solum est principum, sed etiam subditorum.

II-II q. 47 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare proprie rationis est. Et ideo unusquisque inquantum participat de regimine et gubernatione, intantum convenit sibi habere rationem et prudentiam. Manifestum est autem quod subditi inquantum est subditus, et servi inquantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari. Et ideo prudentia non est virtus servi inquantum est servus, nec subditi inquantum est subditus. Sed quia quilibet homo, inquantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, intantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quod prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicae, ut dicitur in VI Ethic., in subditis autem ad modum artis manu operantis.

II-II q. 47 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum philosophi est intelligendum per se loquendo, quia scilicet virtus prudentiae non est virtus subditi inquantum huiusmodi.

II-II q. 47 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod servus non habet consiliativum inquantum est servus, sic enim est instrumentum domini. Est tamen consiliativus inquantum est animal rationale.

II-II q. 47 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod per prudentiam homo non solum praecipit aliis, sed etiam sibi ipsi, prout scilicet ratio dicitur praecipere inferioribus viribus.

13. Utrum inveniatur in malis.

II-II q. 47 a. 13 arg. 1

Ad decimumtertium sic proceditur. Videtur quod prudentia possit esse in peccatoribus. Dicit enim dominus, Luc. XVI, *filii huius saeculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt*. Sed filii huius saeculi sunt peccatores. Ergo in peccatoribus potest esse prudentia.

II-II q. 47 a. 13 arg. 2

Praeterea, fides est nobilior virtus quam prudentia. Sed

Mimo to, "tvrdíme, že to je obzvláště úkonem opatrného; dobře raditi", jak se praví v VI. Ethic. Ale mnoho hříšníků je dobré rady. Tedy mnoho hříšníků má opatrnost.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v VI. Ethic.: "Nemožný jest opatrný, nejsoucí dobrý." Ale žádný hříšník není dobrý. Tedy žádný hříšník není opatrný.

Odpovídám: Musí se říci, že opatrnost se říká trojmo. Je totiž jakási opatrnost nepravá neboli z podobnosti nazvaná. Poněvadž totiž opatrným jest, kdo dobře rozvrhne to, co jest konati pro nějaký dobrý cíl, ten, kdo pro špatný cíl něco rozvrhuje, přiměřené tomu cíli, má nepravou opatrnost, pokud to, co přijímá za cíl; není v pravdě dobrem, nýbrž podle podoby, jako sluje někdo dobrým lotrem. Tímto totiž způsobem může slouti podle podobnosti dobrý-lotr, kdo vynalézá vhodné cesty k lotrovství. A to jest opatrnost, o níž praví Apoštol, Řím. 8: "Opatrnost těla je smrt," jež totiž poslední cíl stanoví v potěšení tělesném.

Druhá pak opatrnost je sice pravá, protože vynalézá cesty, přizpůsobené cíli v pravdě dobrému; ale je nedokonalá z dvojího důvodu. Jedním způsobem, protože ono dobro, jež přijímá za cíl, není společným cílem celého lidského života, nýbrž nějakého zvláštního zaměstnání, třebas když někdo vynalézá cesty, přizpůsobené obchodování nebo plavbě, nazývá se opatrným obchodníkem nebo plavcem. - Jiným způsobem, protože selhává v hlavním úkonu opatrnosti, třebas když někdo dobře radí a správně soudí též o tom, co se vztahuje na celý život, avšak neúčinně rozkazuje.

Třetí pak opatrnost je pravá a dokonalá, jež správně radí, soudí a rozkazuje k dobrému cíli celého života. A -ta jediná se nazývá jednoduše opatrností. Ta nemůže býti ve hříšnících. - První pak opatrnost je pouze v hříšnících. - Opatrnost pak nedokonalá je společná dobrým i zlým, zvláště ta, jež je nedokonalá pro částečný cíl. Neboť ta, jež je nedokonalá pro nedostatek hlavního úkonu, také není leč u zlých.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono slovo Páně se rozumí o první opatrnosti. Pročež se neříká jednoduše, že jsou opatrní, nýbrž že jsou opatrní "v pokolení svém"-.

K druhému se musí říci, že víra ve svém pojmu nenese nějakou shodu se žádostí správných činů; nýbrž pojem víry záleží v pouhém poznání. Ale opatrnost nese zařízení k správné žádosti. Jednak protože zásady opatrnosti jsou cíle skutků, o nichž má kdo správné mínění skrze zběhlosti mravních ctností, jež vytvářejí žádost správnou; pročež opatrnost ne: může býti bez ctností mravních, jak bylo ukázáno svrchu. Jednak také protože opatrnost rozkazuje správné činy, což se neděje leč když je správná žádost. Pročež víra, byť byla ušlechtilejší než opatrnost pro předmět, přece opatrnost podle svého pojmu více odporuje hříchu, jenž pochází ze zvrácenosti.

K třetímu se musí říci, že hříšníci mohou sice býti dobře radící k nějakému špatnému cíli nebo k nějakému fides potest esse in peccatoribus. Ergo et prudentia.

II-II q. 47 a. 13 arg. 3

Praeterea, prudentis hoc opus maxime dicimus, bene consiliari; ut dicitur in VI Ethic. Sed multi peccatores sunt boni consilii. Ergo multi peccatores habent prudentiam.

II-II q. 47 a. 13 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., *impossibile prudentem esse non entem bonum*. Sed nullus peccator est bonus. Ergo nullus peccator est prudens.

II-II q. 47 a. 13 co.

Respondeo dicendum quod prudentia dicitur tripliciter. Est enim quaedam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cum enim prudens sit qui bene disponit ea quae sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini habet falsam prudentiam, inquantum illud quod accipit pro fine non est vere bonum, sed secundum similitudinem, sicut dicitur aliquis bonus latro. Hoc enim modo potest secundum similitudinem dici prudens latro qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum. Et huiusmodi est prudentia de qua apostolus dicit, ad Rom. VIII, *prudentia carnis mors est*, quae scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis. Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem vere bonum; sed est imperfecta, duplici ratione. Uno modo, quia illud bonum quod accipit pro fine non est communis finis totius humanae vitae, sed alicuius specialis negotii, puta cum aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator vel nauta. Alio modo, quia deficit in principali actu prudentiae, puta cum aliquis bene consiliatur et recte iudicat etiam de his quae pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter praecipit. Tertia autem prudentia est et vera et perfecta, quae ad bonum finem totius vitae recte consiliatur, iudicat et praecipit. Et haec sola dicitur prudentia simpliciter. Quae in peccatoribus esse non potest. Prima autem prudentia est in solis peccatoribus. Prudentia autem imperfecta est communis bonis et malis, maxime illa quae est imperfecta propter finem particularem. Nam illa quae est imperfecta propter defectum principalis actus etiam non est nisi in malis.

II-II q. 47 a. 13 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum domini intelligitur de prima prudentia. Unde non dicitur simpliciter quod sint prudentes; sed quod sint prudentes in generatione sua.

II-II q. 47 a. 13 ad 2

Ad secundum dicendum quod fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum, sed ratio fidei consistit in sola cognitione. Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum. Tum quia principia prudentiae sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam aestimationem per habitus virtutum moralium, quae faciunt appetitum rectum, unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus, ut supra ostensum est. Tum etiam quia prudentia est praeceptiva rectorum operum, quod non contingit nisi existente appetitu recto. Unde fides licet sit nobilior quam prudentia propter obiectum, tamen prudentia secundum sui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex perversitate appetitus.

II-II q. 47 a. 13 ad 3

částečnému dobru; k dobrému však cíli celého života nejsou dobře radící dokonale, protože nepřivedou radu k výsledku. Pročež není v nich opatrnosti, jež se má pouze k dobru; ale jak praví Filosof, v VI. Ethic., jest v nich deinotika, to jest přirozená přičinlivost, jež se má k dobru i ke zlu, nebo zchytralost, jež se má jenom ke zlu, již jsme svrchu nazvali nepravou opatrností nebo opatrností těla.

XLVII.14. Zda jest opatrnost ve všech, majících milost.

Při čtrnácté se postupuje takto: Zdá se, že opatrnost není ve všech, majících milost. Neboť k opatrnosti se vyžaduje jakási píle, jíž by uměli dobře předvídati, co je konati. Ale mnozí mající milost, postrádají takové píle. Tedy ne všichni, mající milost, mají opatrnost.

Mimo to opatrným sluje, kdo je dobře radící, jak bylo řečeno. Ale mnozí mají milost, a nejsou dobře radící, nýbrž třeba řízení jich cizí radou. Tedy ne všichni, mající milost, mají opatrnost.

Mimo to praví Filosof, v III. Topic., "že není známo, že mladí jsou opatrní". Ale mnoho mladých má milost. Tedy opatrnost se nenalézá ve všech majících milost.

Avšak proti jest, že nikdo nemá milost, leč je ctnostný. Ale nikdo nemůže býti ctnostný, leč má opatrnost; neboť praví Řehoř, v II. Moral., že "ostatní ctnosti, nekonají-li opatrně to, co -žádají, nikterak nemohou býti ctnostmi". Tedy všichni, mající milost, mají opatrnost.

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné, že ctnosti jsou spojité, tak, aby kdo má jednu, měl všechny, jak bylo ukázáno shora. Kdokoli pak má milost, má lásku. Pročež. je nutné, aby měl všechny jiné ctnosti. A tak, protože opatrnost je ctnost, jak bylo ukázáno, je nutné, aby měl opatrnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že je dvojí píle. A to jedna, jež je dostatečná pro to, co je nutné ke spase. A taková píle se dává všem majícím milost, jež "pomazání poučuje o všem", jak se praví 1. Jan. 2. - Je pak jiná píle plnější, jíž kdo může se starati o sebe i jiné, nejenom o to, co je nutné ke spáse, nýbrž -též o cokoli, patřící k lidskému životu. A taková píle není ve všech, majících milost.

K druhému se musí říci, že ti, kteří potřebují řízení cizí radou, aspoň v tom dovedou poraditi sami sobě, mají-li milost; aby vyhledávali rady jiných a rozlišili dobré rady od špatných.

K třetímu se musí říci, že opatrnost získaná bývá působena vykonáváním skutků, pročež "potřebuje k svému vzniku

Ad tertium dicendum quod peccatores possunt quidem esse bene consiliativi ad aliquem finem malum, vel ad aliquod particulare bonum, ad finem autem bonum totius vitae non sunt bene consiliativi perfecte, quia consilium ad effectum non perducunt. Unde non est in eis prudentia, quae se habet solum ad bonum, sed sicut philosophus dicit, in VI Ethic., est in talibus deinotica idest naturalis industria, quae se habet ad bonum et ad malum; vel astutia, quae se habet solum ad malum, quam supra diximus falsam prudentiam vel prudentiam carnis.

14. Utrum inveniatur in omnibus bonis.

II-II q. 47 a. 14 arg. 1

Ad decimumquartum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit in omnibus habentibus gratiam. Ad prudentiam enim requiritur industria quaedam, per quam sciant bene providere quae agenda sunt. Sed multi habentes gratiam carent tali industria. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

II-II q. 47 a. 14 arg. 2

Praeterea, prudens dicitur qui est bene consiliativus, ut dictum est. Sed multi habent gratiam qui non sunt bene consiliativi, sed necesse habent regi consilio alieno. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

II-II q. 47 a. 14 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in III Topic., quod *iuvenes non constat esse prudentes*. Sed multi iuvenes habent gratiam. Ergo prudentia non invenitur in omnibus gratiam habentibus.

II-II q. 47 a. 14 s. c.

Sed contra est quod nullus habet gratiam nisi sit virtuosus. Sed nullus potest esse virtuosus nisi habeat prudentiam, dicit enim Gregorius, in II Moral., quod *ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt*. Ergo omnes habentes gratiam habent prudentiam.

II-II q. 47 a. 14 co.

Respondeo dicendum quod necesse est virtutes esse connexas, ita ut qui unam habet omnes habeat, ut supra ostensum est. Quicumque autem habet gratiam habet caritatem. Unde necesse est quod habeat omnes alias virtutes. Et ita, cum prudentia sit virtus, ut ostensum est, necesse est quod habeat prudentiam.

II-II q. 47 a. 14 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod duplex est industria. Una quidem quae est sufficiens ad ea quae sunt de necessitate salutis. Et talis industria datur omnibus habentibus gratiam, quos unctio docet de omnibus, ut dicitur I Ioan. II. Est autem alia industria plenior, per quam aliquis sibi et aliis potest providere, non solum de his quae sunt necessaria ad salutem sed etiam de quibuscumque pertinentibus ad humanam vitam. Et talis industria non est in omnibus habentibus gratiam.

II-II q. 47 a. 14 ad 2

Ad secundum dicendum quod illi qui indigent regi consilio alieno saltem in hoc sibi ipsis consulere sciunt, si gratiam habent, ut aliorum requirant consilia, et discernant consilia bona a malis.

II-II q. 47 a. 14 ad 3

Ad tertium dicendum quod prudentia acquisita causatur ex

zkoušení a času", jak se praví v II. Ethic. Pročež nemůže býti u mladých ani podle zběhlosti ani podle úkonu. - Ale opatrnost darovaná pochází z božského vlití. Pročež u pokřtěných dětí, nemajících ještě užívání rozumu, jest opatrnost podle pohotovosti, ale nikoli podle úkonu, jakož i u bláznů. U těch pak, kteří již mají užívání rozumu, je též podle úkonu v tom, co je nutné ke spáse; ale konáním si zaslouží rozmnožení, až se zdokonalí, jakož i ostatní ctnosti. Pročež i Apoštol praví, Žid. 5, že "dokonalých je pevný pokrm, kteří mají smysly vycvičené na návyk k rozeznávání dobrého a zlého".

XLVII.15. Zda opatrnost je v nás od přirozenosti.

Při patnácté se postupuje takto: Zdá se, že opatrnost je v nás od. přirozenosti. Praví totiž Filosof, v VI. Ethic., že to, co patří k opatrnosti, "zdá se býti přirozeným", jako synesis, gnome a podobné; nikoli však to, co patří k moudrosti badavé. Ale 'tentýž jest ráz vzniku těch věcí, jež jsou jednoho:-rodu. Tedy také opatrnost je u nás od přirozenosti..

Mimo to různost věků je podle přirozenosti. Ale opatrnost sleduje věky; podle onoho Job.-12: "U kmetů je moudrost a u dlouhověkosti opatrnost." Tedy opatrnost je, přirozená..

Mimo to opatrnost se více hodí přirozenosti lidské než :přirozenosti pouhých živočichů. Ale pouzí živočichové mají jakési přirozené opatrnosti, jak :je patrně z Filosofa v VIII. O Děj. živočichů. Tedy opatrnost je přirozená.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v II. Ethic;, že "ctnost rozumová má ponejvíce z vyučování i vznik i vzrůst: tudíž potřebuje času a zkoušení". Ale opatrnost je ctnost rozumová, jak jsme měli shora. Tedy opatrnost není v nás od přirozenosti, nýbrž z poučování a zkušenosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečeného, opatrnost zahrnuje poznání i všeobecných i jednotlivostních skutků, na něž opatrný používá všeobecných zásad. Tudíž vzhledem k všeobecnému poznání stejně je tomu s opatrností i s vědou badavou. Poněvadž první všeobecné zásady obou jsou přirozeně známé, jak je patrné ze svrchu řečeného; leda že obecné zásady opatrnosti jsou více přirozeně člověku; jak totiž praví Filosof; v X. Ethic., - "život, který je badavý, je lepší, než který je podle člověka. Ale jiné všeobecné zásady pozdější, ať jsou badavého rozumu nebo činorodého, nemáme z přirozenosti, nýbrž z hledání cestou zkušenosti nebo z učení.

Vzhledem pak k zvláštnímu poznání toho, čeho se týká činnost, je zase rozlišovati. Poněvadž činnost záleží v něčem buď jakožto cíli nebo v tom co jest k cíli. Správně pak cíle lidského života jsou vymezené. A tudíž může býti přirozená náklonnost vzhledem k těmto cílům, jako bylo řečeno shora, že někteří mají z přirozeného uzpůsobení některé ctnosti, jimiž se kloní ke správným cílům, a v důsledku mají také přirozeně správný úsudek o těchto cílích. Ale to, co je k cíli ve věcech lidských, není

exercitio actuum, unde *indiget ad sui generationem experimento et tempore*, ut dicitur in II Ethic. Unde non potest esse in iuvenibus nec secundum habitum nec secundum actum. Sed prudentia gratuita causatur ex infusione divina. Unde in pueris baptizatis nondum habentibus usum rationis est prudentia secundum habitum, sed non secundum actum, sicut et in amentibus. In his autem qui iam habent usum rationis est etiam secundum actum quantum ad ea quae sunt de necessitate salutis, sed per exercitium meretur augmentum quousque perficiatur, sicut et ceterae virtutes. Unde et apostolus dicit, ad Heb. V, quod *perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali*.

15. Utrum insit nobis a natura.

II-II q. 47 a. 15 arg. 1

Ad decimumquintum sic proceditur. Videtur quod prudentia insit nobis a natura. Dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod ea quae pertinent ad prudentiam naturalia videntur esse, scilicet synesis, gnome et huiusmodi, non autem ea quae pertinent ad sapientiam speculativam. Sed eorum quae sunt unius generis eadem est originis ratio. Ergo etiam prudentia inest nobis a natura.

II-II q. 47 a. 15 arg. 2

Praeterea, aetatum variatio est secundum naturam. Sed prudentia consequitur aetates, secundum illud Iob XII, *in antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia*. Ergo prudentia est naturalis.

II-II q. 47 a. 15 arg. 3

Praeterea, prudentia magis convenit naturae humanae quam naturae brutorum animalium. Sed bruta animalia habent quasdam naturales prudentias; ut patet per philosophum, in VIII de historiis Animal. Ergo prudentia est naturalis.

II-II q. 47 a. 15 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II Ethic., quod *virtus intellectualis plurimum ex doctrina habet et generationem et augmentum, ideo experimento indiget et tempore*. Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra habitum est. Ergo prudentia non inest nobis a natura, sed ex doctrina et experimento.

II-II q. 47 a. 15 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praemissis patet, prudentia includit cognitionem et universalium et singularium operabilium, ad quae prudens universalia principia applicat. Quantum igitur ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et de scientia speculativa. Quia utriusque prima principia universalia sunt naturaliter nota, ut ex supradictis patet, nisi quod principia communia prudentiae sunt magis connaturalia homini; ut enim philosophus dicit, in X Ethic., *vita quae est secundum speculationem est melior quam quae est secundum hominem*. Sed alia principia universalia posteriora, sive sint rationis speculativae sive practicae, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam. Quantum autem ad particularem cognitionem eorum circa quae operatio consistit est iterum distinguendum. Quia operatio consistit circa aliquid vel sicut circa finem; vel sicut circa ea quae sunt ad finem. Fines autem recti humanae vitae sunt determinati. Et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium, sicut supra dictum est quod quidam habent ex naturali

vymezené, nýbrž mnohonásobně se liší podle různosti osob a zaměstnání. Pročež, poněvadž náklonnost přirozenosti je vždycky k něčemu určitému, nemůže býti takové poznání v člověku přirozeně, ač je z přirozeného uzpůsobení jeden schopnější k rozeznávání takových než jiný; jako se též děje v závěrech věd badavých. Protože tudíž opatrnost není o cílech; nýbrž o těch, jež jsou k cíli, jak jsme měli shora, proto opatrnost není přirozená.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof tam mluví o patřících k opatrnosti pokud směřují k cílům; pročež shora předeslal; že "zásady jsou toho, k vůli. čemu", to jest cíle: A proto se nezmiňuje o eubulii, jež radí ta, jež jsou k cíli.

K druhému se musí říci, že opatrnost je spíše u starých, nejenom pro přirozené uzpůsobení, klid hnutí smyslových vášní, nýbrž též pro zkušenost dlouhověkosti.

K třetímu -se musí říci, že u pouhých živočichů jsou vymezené cesty dospětí k cíli; pročež vidíme, že všichni živočichově téhož druhu jednají podobně: Ale to nemůže býti u člověka, pro jeho rozum, jenž, poněvadž poznává všeobecná, vztahuje se na nekonečně jednotlivostí.

XLVII.16. Zda lze ztratiti opatrnost zapomenutím.

Při šestnácté se postupuje takto: Zdá se, že lze ztratiti opatrnost zapomenutím. Neboť vědění, poněvadž je o nutných, je jistější než opatrnost, jež je o skutcích nahodilých. Ale vědění se ztrácí zapomenutím. Tedy mnohem spíše opatrnost.

Mimo to, jak praví Filosof, v II. Ethic., "ctnost vzniká i se kazí z týchže, protivným způsobem učiněných". Ale k vzniku opatrnosti je nutná zkušenost, jež vzniká "z mnoha pamatovaných", jak se praví na začátku Metafys. Tedy, poněvadž zapomenutí se klade proti paměti, zdá se, že opatrnost zapomenutím lze ztratiti.

Mimo to opatrnost není bez poznání všeobecných. Ale poznání všeobecných lze ztratiti zapomenutím. Tedy i opatrnost.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v VI. Ethic., že "zapomenutí se týká umění a nikoli opatrnosti".

Odpovídám: Musí se říci, že zapomínání se týká pouze poznání. A tudíž zapomínáním může někdo pozbýti úplně umění, a podobně vědění, jež záležejí v rozumu. Ale opatrnost nezáleží v pouhém poznání, nýbrž též v žádosti, protože, jak bylo řečeno, jejím hlavním úkonem jest rozkazovati, což jest používati nabytého poznání k žádání a

dispositione quasdam virtutes quibus inclinantur ad rectos fines, et per consequens etiam habent naturaliter rectum iudicium de huiusmodi finibus. Sed ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum. Unde quia inclinatio naturae semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter, licet ex naturali dispositione unus sit aptior ad huiusmodi discernenda quam alius; sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum. Quia igitur prudentia non est circa fines, sed circa ea quae sunt ad finem, ut supra habitum est; ideo prudentia non est naturalis.

II-II q. 47 a. 15 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus ibi loquitur de pertinentibus ad prudentiam secundum quod ordinantur ad fines, unde supra praemiserat quod principia sunt eius quod est cuius gratia, idest finis. Et propter hoc non facit mentionem de eubulia, quae est consiliativa eorum quae sunt ad finem.

II-II q. 47 a. 15 ad 2

Ad secundum dicendum quod prudentia magis est in senibus non solum propter naturalem dispositionem, quietatis motibus passionum sensibilium, sed etiam propter experientiam longi temporis.

II-II q. 47 a. 15 ad 3

Ad tertium dicendum quod in brutis animalibus sunt determinatae viae perveniendi ad finem, unde videmus quod omnia animalia eiusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine, propter rationem eius, quae, cum sit cognoscitiva universalium, ad infinita singularia se extendit.

16. Utrum perdatur per oblivionem.

II-II q. 47 a. 16 arg. 1

Ad decimumsextum sic proceditur. Videtur quod prudentia possit amitti per oblivionem. Scientia enim, cum sit necessariorum, est certior quam prudentia, quae est contingentium operabilium. Sed scientia amittitur per oblivionem. Ergo multo magis prudentia.

II-II q. 47 a. 16 arg. 2

Praeterea, sicut philosophus dicit, in II Ethic., *virtus ex eisdem generatur et corrumpitur contrario modo factis*. Sed ad generationem prudentiae necessarium est experimentum, quod fit ex multis memoriis, ut dicitur in principio Metaphys. Ergo, cum oblivio memoriae opponatur, videtur quod prudentia per oblivionem possit amitti.

II-II q. 47 a. 16 arg. 3

Praeterea, prudentia non est sine cognitione universalium. Sed universalium cognitio potest per oblivionem amitti. Ergo et prudentia.

II-II q. 47 a. 16 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod *oblivio est artis, et non prudentiae*.

II-II q. 47 a. 16 co.

Respondeo dicendum quod oblivio respicit cognitionem tantum. Et ideo per oblivionem potest aliquis artem totaliter perdere, et similiter scientiam, quae in ratione consistunt. Sed prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in appetitu, quia ut dictum est, principalis eius actus est

konání. A tudíž opatrnost se neničí přímo zapomínáním, nýbrž spíše se kazí vášněmi; neboť praví Filosof, v VI. Ethic., že "těšící a smutné převrací oceňovaní opatrnosti". Pročež, Dan. 13, se praví: "Krása tě podvedla a dychtivost převrátila tvé srdce"; a Exod. 23 se praví: "Nepřijímej darů, jež zaslepují i opatrné." - Zapomenutí však může překážeti opatrnosti, pokud vychází k rozkazování z nějakého poznání; jež lze zapomenutím odníti.

K prvnímu se tedy musí říci, že vědění jest pouze v rozumu. Pročež je tomu s ním jinak, jak bylo řečeno shora.

K druhému se musí říci, že zkušenost opatrnosti se nezískává pouze z paměti, nýbrž z provádění správného nařizování.

K třetímu se musí říci, že opatrnost záleží hlavně nikoli v poznávání všeobecných, nýbrž v použití na skutky, jak bylo řečeno. A tudíž zapomenutí všeobecného poznání nekazí to, co je hlavní v opatrnosti, nýbrž působí ji jakousi překážku, jak bylo řečeno.

XLVIII. O částech opatrnosti.

Předmluva

Potom jest uvažovati o částech opatrnosti.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Které jsou části opatrnosti.
2. O jejích částech jaksi doplňkových.
3. O jejích částech podmětných.
4. O částech působnostních.

XLVIII.1. Zda se vhodně vykazují části opatrnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně vykazují části opatrnosti. Neboť Tullius, v II. Rhet. uvádí tři části opatrnosti, totiž paměť, rozumnost a prozřetelnost: - Makrobius pak podle názoru Plotinova přiděluje opatrnosti šestero: totiž um, rozum, obezřelost, prozřetelnost; učelivost a ostražitost. - Aristoteles pak, v VI. Ethic., praví, že k opatrnosti náleží eubulia, synesis a gnome, Zmiňuje se také při opatrnosti o eustochii a zručnosti, rozmyslu a rozumění. - Kterýsi pak jiný řecký filosof praví, že k opatrnosti patří desatero: totiž eubulia, zručnost, prozřetelnost, královská, vojenská, politická, ekonomická, dialektická, řečnická, fysika. - Tedy se zdá, že buď jeden výkaz je nadbytečný nebo druhý nedostatečný.

Mimo to opatrnost se dělí proti vědění. Ale politická, ekonomická, dialektická, řečnická, fysika, jsou nějaké vědy. Nejsou tedy částmi opatrnosti.

Mimo to části nepřesahují celku. Ale paměť rozumová, nebo rozumnost,-um; rozmysl- a učelivost patří nejenom k opatrnosti; nýbrž též ke všem pohotovostem poznávacím.

praecipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum et operandum. Et ideo prudentia non directe tollitur per oblivionem, sed magis corrumpitur per passiones, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod *delectabile et triste pervertit existimationem prudentiae*. Unde Dan. XIII dicitur, *species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum*; et Exod. XXIII dicitur, *ne accipias munera, quae excaecant etiam prudentes*. Oblivio tamen potest impedire prudentiam, inquantum procedit ad praecipiendum ex aliqua cognitione, quae per oblivionem tolli potest.

II-II q. 47 a. 16 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod scientia est in sola ratione. Unde de ea est alia ratio, ut supra dictum est.

II-II q. 47 a. 16 ad 2

Ad secundum dicendum quod experimentum prudentiae non acquiritur ex sola memoria, sed ex exercitio recte praecipiendi.

II-II q. 47 a. 16 ad 3

Ad tertium dicendum quod prudentia principaliter consistit non in cognitione universalium, sed in applicatione ad opera, ut dictum est. Et ideo oblivio universalis cognitionis non corrumpit id quod est principale in prudentia, sed aliquid impedimentum ei affert, ut dictum est.

48. De prudentia quantum ad partes suas in generali.

Prooemium

II-II q. 48 pr.

Deinde considerandum est de partibus prudentiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor, primo, quae sint partes prudentiae; secundo, de partibus quasi integralibus eius; tertio, de partibus subiectivis eius; quarto, de partibus potentialibus.

1. Quae sint partes prudentiae.

II-II q. 48 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur partes prudentiae. Tullius enim, in II Rhet., ponit tres partes prudentiae, scilicet memoriam, intelligentiam et providentiam. Macrobius autem, secundum sententiam Plotini, attribuit prudentiae sex, scilicet rationem, intellectum, circumspectionem, providentiam, docilitatem et cautionem. Aristoteles autem, in VI Ethic., dicit ad prudentiam pertinere eubuliam, synesim et gnomen. Facit etiam mentionem circa prudentiam de Eustochia et solertia, sensu et intellectu. Quidam autem alius philosophus Graecus dicit quod ad prudentiam decem pertinent, scilicet eubulia, solertia, providentia, regnativa, militaris, politica, oeconomica, dialectica, rhetorica, physica. Ergo videtur quod vel una assignatio sit superflua, vel alia diminuta.

II-II q. 48 arg. 2

Praeterea, prudentia dividitur contra scientiam. Sed politica, oeconomica, dialectica, rhetorica, physica sunt quaedam scientiae. Non ergo sunt partes prudentiae.

II-II q. 48 arg. 3

Praeterea, partes non excedunt totum. Sed memoria intellectiva, vel intelligentia, ratio, sensus et docilitas non

Tedy se nemají uváděti jako části opatrnosti.

Mimo to, jako raditi, a souditi a rozkazovati jsou úkony činorodého rozumu, také i užívati, jak jsme měli shora. Jako se tedy eubulia pojí k opatrnosti, jež se vztahuje k radě; a synesis a gnome, jež se vztahují k úsudku, tak také se mělo uvésti něco vztahující se k užívání.

Mimo to pečlivost patří k opatrnosti, jak jsme měli shora. Tedy se měla uvésti mezi částmi opatrnosti také pečlivost.

Odpovídám: Musí se říci, že část je trojí: totiž doplňková, jako stěna, střecha a základ jsou části domu; podmětná, jako býk a lev jsou části živočicha; a působnostní, jako vyživovací a smyslový jsou části duše. Tedy třemi způsoby se mohou vykázati části některé ctnosti. Jedním způsobem k podobenství částí doplňkových, jako totiž se říká o oněch věcech, že jsou částmi některé ctnosti, jež nutně spolupůsobí k dokonalému úkonu oné ctnosti. A tak ze všech vypočtených lze přijmouti osm částí opatrnosti: šest totiž, jež vypočítává Makrobius; k nimž jest přidati sedmou, totiž paměť, jíž uvádí Tullius; a eustochia čili zručnost, jíž uvádí Aristoteles (neboť smysl opatrnosti se nazývá také rozuměním; pročež praví Filosof, v VI. Ethic.: "Je tedy třeba mítí smysl těchto; tím pak je rozumění."). Z těchto osmi pět patří k opatrnosti podle toho jak je poznávací, totiž paměť, um, rozum, učelivost a zručnost; tři jiné pak patří k ní podle toho jak poroučí, používajíc poznání na skutek, totiž prozřetelnost, obezřetnost a ostražitost: Důvod jejich- různosti je patrni z toho; že u poznání je třeba uvažovati o trojím. Nejprve samotné poznání. Jestliže je o minulých věcech, je to paměť; jestliže o přítomných, ať nahodilých nebo nutných, nazývá se rozumění či rozumnost. - Za druhé samo nabytí poznání. To se děje buď učením, a k tomu se vztahuje učelivost; nebo nalézáním, a k tomu se vztahuje eustochia, jež je dobrým dohadováním. Její pak částí, jak se praví v VI. Ethic., je zručnost, jež je "rychlým dohadováním prostředku", jak se praví v I. Poster. - Za třetí jest uvažovati o užívání poznání, pokud totiž kdo z poznaného vychází k poznávání nebo posuzování jiných věcí. A to patří k umu. Um pak, k tomu, aby správně poroučel, má míti trojí. Nejprve, aby něco přiměřeného zařídil k cíli, a to patří k prozřetelnosti. Za druhé, aby měl zřetel k okolnostem záležitosti, což patří k obezřetnosti. Za třetí, aby se varoval překážek, což patří k ostražitosti.

Podmětnými pak částmi ctnosti se nazývají její různé druhy. A tímto způsobem částmi opatrnosti, pokud se berou vlastně, jsou opatrnost, jíž někdo řídí sebe sama, a opatrnost; jíž někdo řídí množství, jež se liší druhem, jak bylo řečeno; a dále opatrnost, jež řídí množství, dělí se na různé druhy podle různých druhů množství. Jest pak nějaké množství sjednocené k nějakému zvláštnímu zaměstnání, jako vojsko se shromažďuje k bojování, což řídí opatrnost vojenská. Některé pak množství je sjednocené pro celý život, jako množství jednoho domu nebo rodiny, což řídí opatrnost ekonomická; množství jedné obce neb království, což řídí v hlavě opatrnost královská, u poddaných pak prostě nazvaná politická. - Jestliže se opatrnost béře široce, pokud v sobě obsahuje také badavé vědění, jak bylo řečeno shora, tu se zase uvádějí jako její části dialektika, rhetorika a fysika, podle tří způsobů postupu ve vědách. Z nich jeden

solum pertinent ad prudentiam, sed etiam ad omnes habitus cognoscitivos. Ergo non debent poni partes prudentiae.

II-II q. 48 arg. 4

Praeterea, sicut consiliari et iudicare et praecipere sunt actus rationis practicae, ita etiam et uti, sicut supra habitum est. Sicut ergo eubulia adiungitur prudentiae, quae pertinet ad consilium, et synesis et gnome, quae pertinent ad iudicium; ita etiam debuit poni aliquid pertinens ad usum.

II-II q. 48 arg. 5

Praeterea, sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra habitum est. Ergo etiam inter partes prudentiae sollicitudo poni debuit.

II-II q. 48 co.

Respondeo dicendum quod triplex est pars, scilicet integralis, ut paries, tectum et fundamentum sunt partes domus; subiectiva, sicut bos et leo sunt partes animalis; et potentialis, sicut nutritivum et sensitivum sunt partes animae. Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti. Uno modo, ad similitudinem partium integralium, ut scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicuius quae necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiae, scilicet sex quas enumerat Macrobius; quibus addenda est septima, scilicet memoria, quam ponit Tullius; et Eustochia sive solertia, quam ponit Aristoteles (nam sensus prudentiae etiam intellectus dicitur, unde philosophus dicit, in VI Ethic., *horum igitur oportet habere sensum, hic autem est intellectus*). Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam secundum id quod est cognoscitiva, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas et solertia, tria vero alia pertinent ad eam secundum quod est praeceptiva, applicando cognitionem ad opus, scilicet providentia, circumspectio et cautio. Quorum diversitatis ratio patet ex hoc quod circa cognitionem tria sunt consideranda. Primo quidem, ipsa cognitio. Quae si sit praeteritorum, est memoria, si autem praesentium, sive contingentium sive necessariorum, vocatur intellectus sive intelligentia. Secundo, ipsa cognitionis acquisitio. Quae fit vel per disciplinam, et ad hoc pertinet docilitas, vel per inventionem, et ad hoc pertinet Eustochia, quae est bona conjecturatio. Huius autem pars, ut dicitur in VI Ethic., est solertia, quae est velox conjecturatio medii, ut dicitur in I Poster. Tertio considerandus est usus cognitionis, secundum scilicet quod ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda vel iudicanda. Et hoc pertinet ad rationem. Ratio autem, ad hoc quod recte praecipiat, tria debet habere. Primo quidem, ut ordinet aliquid accommodum ad finem, et hoc pertinet ad providentiam. Secundo, ut attendat circumstantias negotii, quod pertinet ad circumspectionem. Tertio, ut vitet impedimenta, quod pertinet ad cautionem. Partes autem subiectivae virtutis dicuntur species eius diversae. Et hoc modo partes prudentiae, secundum quod proprie sumuntur, sunt prudentia per quam aliquis regit seipsum, et prudentia per quam aliquis regit multitudinem, quae differunt specie, ut dictum est, et iterum prudentia quae est multitudinis regitiva dividitur in diversas species secundum diversas species multitudinis. Est autem quaedam multitudo adunata ad aliquod speciale negotium, sicut exercitus congregatur ad pugnandum, cuius regitiva est prudentia militaris. Quaedam vero multitudo est adunata ad totam vitam, sicut multitudo unius domus vel familiae, cuius regitiva est prudentia oeconomica; et multitudo unius civitatis vel regni, cuius quidem directiva est in principe

jest ukazováním za účelem vytvoření vědy, což se vztahuje k fysice pokud se rozumějí fysikou všecky vědy důkazné. Jiný způsob jest z pravděpodobností k vytvoření mínění, což patří k dialektice. Třetí způsob jest z některých odhadů k uvedení domněnky nebo k jakémusi přesvědčení o ní, což patří k rhetorice. - Lze však říci, že tyto tři patří též k opatrnosti vlastně řečené, jež druhdy usuzuje z nutností, občas z pravděpodobnosti, občas pak z nějakých odhadů.

Částmi pak působnostními nějaké ctnosti se nazývají ctnosti přidružené, jež směřují k některým podružným úkonům nebo látkám, nemajíce jaksi celé působnosti hlavní ctnosti. A podle toho se uvádějí jako části opatrnosti eubulia, jež se týká rady; a synesis, jež se týká soudu o tom, co se obecně stává; a gnome, jež se týká soudu o tom, 'v čem dlužno někdy ustoupiti od obecného zákona. Opatrnost pak se týká hlavního úkonu, jímž jest rozkazovati.

K prvnímu se tedy musí říci, že různé výkazy se liší podle toho jak se uvádějí různé rody části, nebo podle toho jak pod jednou částí výkazu je obsaženo mnoho částí druhého výkazu. Jako Tullius pod prozřetelností uzavírá ostražitost a obezřetnost; pod rozumností pak um, učelivost a zručnost.

K druhému se musí říci, že ekonomická a politická se zde neberou jako vědy, nýbrž jako jakési opatrnosti. Stran tří jiných pak je patrná odpověď z řečeného.

K třetímu se musí říci, že to vše se uvádí jako části opatrnosti nikoli podle své obecnosti, nýbrž podle vztahu k tomu, co patří k opatrnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že správně nařizovati a správně užívati se vždy provázejí, poněvadž na rozkaz rozumu následuje poslušnost nižších sil, jež patří k užívání.

K pátému se musí říci, že péče jest obsažena v pojmu prozíravosti.

XLIX. O jednotlivých částech opatrnosti jaksi doplňkových.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom jest úvaha o jednotlivých částech opatrnosti jaksi doplňkových.

A o tom jest osm otázek:

1. O paměti.
2. O rozumění- nebo rozumnosti.
3. O učelivosti.

regnativa, in subditis autem politica simpliciter dicta. Si vero prudentia sumatur large, secundum quod includit etiam scientiam speculativam, ut supra dictum est; tunc etiam partes eius ponuntur dialectica, rhetorica et physica, secundum tres modos procedendi in scientiis. Quorum unus est per demonstrationem ad scientiam causandam, quod pertinet ad physicam; ut sub physica intelligantur omnes scientiae demonstrativae. Alius modus est ex probabilibus ad opinionem faciendam, quod pertinet ad dialecticam. Tertius modus est ex quibusdam coniecturis ad suspicionem inducendam, vel ad aliqualiter persuadendum, quod pertinet ad rhetoricam. Potest tamen dici quod haec tria pertinent ad prudentiam etiam proprie dictam, quae ratiocinatur interdum quidem ex necessariis, interdum ex probabilibus, interdum autem ex quibusdam coniecturis. Partes autem potentiales alicuius virtutis dicuntur virtutes adiunctae quae ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et secundum hoc ponuntur partes prudentiae eubulia, quae est circa consilium; et synesis, quae est circa iudicium eorum quae communiter accidunt; et gnome, quae est circa iudicium eorum in quibus oportet quandoque a communi lege recedere. Prudentia vero est circa principalem actum, qui est praecipere.

II-II q. 48 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod diversae assignationes differunt secundum quod diversa genera partium ponuntur; vel secundum quod sub una parte unius assignationis includuntur multae partes alterius assignationis. Sicut Tullius sub providentia includit cautionem et circumspectionem; sub intelligentia autem rationem, docilitatem et solertiam.

II-II q. 48 ad 2

Ad secundum dicendum quod oeconomica et politica non accipiuntur hic secundum quod sunt scientiae; sed secundum quod sunt prudentiae quaedam. De aliis autem tribus patet responsio ex dictis.

II-II q. 48 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnia illa ponuntur partes prudentiae non secundum suam communitatem; sed secundum quod se habent ad ea quae pertinent ad prudentiam.

II-II q. 48 ad 4

Ad quartum dicendum quod recte praecipere et recte uti semper se comitantur, quia ad praeceptum rationis sequitur obedientia inferiorum virium, quae pertinent ad usum.

II-II q. 48 ad 5

Ad quintum dicendum quod sollicitudo includitur in ratione providentiae.

49. De singulis prudentiae partibus quasi integralibus.

Prooemium

II-II q. 49 pr.

Deinde considerandum est de singulis prudentiae partibus quasi integralibus. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, de memoria. Secundo, de intellectu vel intelligentia. Tertio, de docilitate. Quarto, de solertia. Quinto, de ratione. Sexto, de providentia. Septimo, de circumspectione. Octavo, de cautione.

4. O zručnosti.

5. O umu.

6. O prozřetelnosti.

7. O obezřetnosti.

8. O ostražitosti.

XLIX.1. Zda pamět je částí opatrnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že pamět není částí opatrnosti. Neboť pamět', jak dokazuje Filosof, je ve smyslové části duše. Opatrnost pak je v rozumující, jak je patrné v VI. Ethic. Tedy pamět' není části opatrnosti.

Mimo to opatrnost se získává a prospívá cvikem. Ale pamět' je v nás od přirozenosti. Tedy pamět' není částí opatrnosti.

Mimo to pamět' jest minulých. Opatrnost pak je budoucích skutků, o nichž jest rada, jak se praví v VI. Ethic. Tedy pamět' není částí opatrnosti.

Avšak proti jest, že Tullius, v II. Rhet. klade pamět' mezi části opatrnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že opatrnost je o nahodilých skutcích, jak bylo řečeno. V těch pak nemůže býti člověk řízen tím, co je prostě a z nutnosti pravdivé, nýbrž tím, co se nejčastěji přihází; neboť je dlužno, aby zásady byly úměrné závěrům a z takových věcí na takové uzavírati, jak se praví v VI. Ethic. Co pak je ve většině pravdivé, je třeba pozorovati ze zkušenosti; pročež i v II. Ethic., praví Filosof, že "ctnost rozumová má vznik i vzrůst ze zkušenosti a času". Zkušenost pak je z mnoha pamatovaných, jak je patrné v I. 'Metafys. Z toho je důsledek, že k opatrnosti se vyžaduje míti mnoho pamatovaných. Pročež se vhodně uvádí pamět' jako část opatrnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, poněvadž, jak bylo řečeno, opatrnost používá všeobecného poznání na jednotlivosti, jež jsou předmětem - smyslu, odtud mnohá, jež patří k smyslové části, se vyžadují k opatrnosti. Mezi nimiž je pamět'.

K druhému se musí říci, že jako opatrnost má sice schopnost od přirozenosti, ale její doplnění je ze cviku nebo z milosti, tak také, jak praví Tullius ve své Rhetorice, pamět' vychází nejenom od přirozenosti, nýbrž má též velmi mnoho umění a příčinlivosti. A jsou čtyři věci, jimiž člověk prospívá v dobrém zapamatování. Z nich první jest, aby z toho, co si chce pamatovati, vzal si nějaké vhodné podobnosti a přece nikoli naprosto obvyklé, protože tomu, co jest neobvyklé, se více divíme, a tak se u toho duch více a prudčeji zdržuje; tím se stává, že to; co jsme viděli v dětství, si více pamatujeme. Proto pak jest nutné toto vynalézaní podobností nebo obrazů, poněvadž jednoduché a duchové pojmy příliš snadno padají z duše, pakli nejsou jaksi vázány nějakými tělesnými podobnostmi, protože lidské poznání je mocnější stran smyslových věcí. Pročež i pamět' se uvádí v části smyslové. - Za druhé je třeba, aby člověk to, co chce nazpamět' podržet, svým uvažováním řádně rozvrhl, aby se z jednoho zapamatovaného snadno postoupilo k druhému. Pročež praví Filosof, v knize o Pam.: "Zdá se, že si někdy vzpomínají podle míst; příčinou pak je, že snadno přecházejí od jednoho na druhé." - Za třetí je třeba, aby člověk přikládal péči a cit k tomu, co si chce zapamatovat, protože čím více se něco vtiskne do duše, tím méně to vypadne. Pročež i Tullius praví ve své Rhetorice, že "péče uchová neporušené podoby obrazů". - Za čtvrté je třeba, abychom často uvažovali o tom, co si chceme zapamatovati. Pročež praví Filosof, v knize o Pam., že "úvahy zachraňují pamět'", protože, jak se praví v téže knize, "zvyk je jaksi přirozeností"; pročež co mnohokrát rozumíme, na to si snadno vzpomínáme, postupujíce jaksi přirozeným nějakým pořádkem od jednoho ke druhému.

1. De memoria utrum sit pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod memoria non sit pars prudentiae. Memoria enim, ut probat philosophus, est in parte animae sensitiva. Prudentia autem est in ratiocinativa; ut patet in VI Ethic. Ergo memoria non est pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 1 arg. 2

Praeterea, prudentia per exercitium acquiritur et proficit. Sed memoria inest nobis a natura. Ergo memoria non est pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 1 arg. 3

Praeterea, memoria est praeteritorum. Prudentia autem futurorum operabilium, de quibus est consilium, ut dicitur in VI Ethic. Ergo memoria non est pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Tullius, in II Rhet., ponit memoriam inter partes prudentiae.

II-II q. 49 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum est. In his autem non potest homo dirigi per ea quae sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quae ut in pluribus accidunt, oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, et ex talibus talia concludere, ut dicitur in VI Ethic. Quid autem in pluribus sit verum oportet per experimentum considerare, unde et in II Ethic. philosophus dicit quod *virtus intellectualis habet generationem et augmentum ex experimento et tempore*. Experimentum autem est ex pluribus memoriis; ut patet in I Metaphys. Unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere. Unde convenienter memoria ponitur pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quia, sicut dictum est, prudentia applicat universalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus, inde multa quae pertinent ad partem sensitivam requiruntur ad prudentiam. Inter quae est memoria.

II-II q. 49 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed eius complementum est ex exercitio vel gratia ita etiam, ut Tullius dicit, in sua rhetorica, memoria non solum a natura proficiscitur, sed etiam habet plurimum artis et industriae. Et sunt quatuor per quae homo proficit in bene memorando. Quorum primum est ut eorum quae vult memorari quasdam similitudines assumat convenientes, nec tamen omnino consuetas, quia ea quae sunt inconsueta magis miramur, et sic in eis animus magis et vehementius detinetur; ex quo fit quod eorum quae in pueritia vidimus magis memoremur. Ideo autem necessaria est huiusmodi similitudinum vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices et spirituales facilius ex anima elabuntur nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur, quia humana

K třetímu se musí říci, že je třeba, abychom z minulých věcí jaksi brali důkaz o budoucích. A tudíž pamět' minulých věcí je nutná k dobrému poradění o budoucích.

XLIX.2. Zda rozumění je částí opatrnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že rozumění není částí opatrnosti. Z těch totiž, která se dělí proti sobě, jedno není částí druhého. Ale rozumění se stanoví za ctnost rozumovou; oddělenou od opatrnosti; jak je patrné v VI: Ethic. Tedy se rozumění nemá stanoviti za část opatrnosti.

Mimo to rozum se klade mezi dary Ducha svatého a odpovídá víře, jak jsme měli svrchu. Ale opatrnost jest jiná ctnost nežli víra, jak je patrné z řečeného. Tedy rozumění nepatří do opatrnosti.

Mimo to opatrnost jest v jednotlivých skutcích, jak se praví v VI. Ethic. Ale rozumění jest poznávání všeobecných a nehmotných, jak je patrné v III. O duši'. Tedy rozumění není částí opatrnosti:

Avšak proti jest, že Tullius jmenuje rozumění částí opatrnosti, a Makrobius rozum; což vyjde na totéž.

Odpovídám: Musí se říci, že rozumění se zde neběře za rozumovou mohutnost, nýbrž pokud obnáší nějaké správné ocenění nějaké krajní zásady, jež se běře jako o sobě známá: jako se říká, že rozumíme první zásady důkazů: Avšak každý vývod rozumu vychází z nějakých, která se berou jakožto první. Pročež je třeba; aby každý pochod rozumu vycházel od nějakého rozumění. Protože tedy opatrnost jest správný pojem skutků, proto je třeba, aby celý pochod opatrnosti plynul z rozumění. A proto se rozumění stanoví za část opatrnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že pojímání opatrnosti se končí jako u nějakého závěru, u nějakého jednotlivého skutku, na němž používá všeobecného poznatku, jak je patrné z řečeného. Avšak jednotlivostní závěr sylogisuje ze všeobecné a jednotlivostní věty. Pročež je třeba, aby pojímání opatrnosti vycházelo ze dvojího rozumění. Z cognitio potentior est circa sensibilia. Unde et memorativa ponitur in parte sensitiva. Secundo, oportet ut homo ea quae memoriter vult tenere sua consideratione ordinate disponat, ut ex uno memorato facile ad aliud procedatur. Unde philosophus dicit, in libro de Mem., *a locis videntur reminisci aliquando, causa autem est quia velociter ab alio in aliud veniunt*. Tertio, oportet ut homo sollicitudinem apponat et affectum adhibeat ad ea quae vult memorari, quia quo aliquid magis fuerit impressum animo, eo minus elabitur. Unde et Tullius dicit, in sua rhetorica, quod *sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras*. Quarto, oportet quod ea frequenter meditemur quae volumus memorari. Unde philosophus dicit, in libro de Mem., quod *meditationes memoriam salvant*, quia, ut in eodem libro dicitur, consuetudo est quasi natura; unde quae multoties intelligimus cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.

II-II q. 49 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ex praeteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris. Et ideo memoria praeteritorum necessaria est ad bene consiliandum de futuris.

2. De intellectu vel intelligentia utrum sit pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit pars prudentiae. Eorum enim quae ex opposito dividuntur unum non est pars alterius. Sed intellectus ponitur virtus intellectualis condivisa prudentiae, ut patet in VI Ethic. Ergo intellectus non debet poni pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 2 arg. 2

Praeterea, intellectus ponitur inter dona spiritus sancti, et correspondet fidei, ut supra habitum est. Sed prudentia est alia virtus a fide, ut per supradicta patet. Ergo intellectus non pertinet ad prudentiam.

II-II q. 49 a. 2 arg. 3

Praeterea, prudentia est singularium operabilium, ut dicitur in VI Ethic. Sed intellectus est universalium cognoscitivus et immaterialium; ut patet in III de anima. Ergo intellectus non est pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Tullius ponit intelligentiam partem prudentiae, et Macrobius intellectum, quod in idem redit.

II-II q. 49 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quandam rectam aestimationem alicuius extremi principii quod accipitur ut per se notum, sicut et prima demonstrationum principia intelligere dicimur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit quae accipiuntur ut prima. Unde oportet quod omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia igitur prudentia est recta ratio agibilium, ideo necesse est quod totus processus prudentiae ab intellectu derivetur. Et propter hoc intellectus ponitur pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio prudentiae terminatur, sicut ad conclusionem quandam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet. Conclusio autem singularis syllogizatur ex universali et singulari propositione. Unde oportet quod ratio

nichž jedno jest, které poznává všeobecná. A to patří do rozumění, které se stanoví za rozumovou ctnost: protože jsou nám přirozeně známé nejen všeobecné zásady badavé, nýbrž i činorodé, jako, "nikomu nepůsobiti zlo", jak je patrné z řečeného. - Jiné pak rozumění, jak se praví v VI. Ethic., jest, které poznává krajnost, to jest nějaký první jednotlivostní a nahodilý výkon, to jest větu menší, která musí býti v sylogismu opatrnosti jednotlivostní, jak bylo řečeno. Toto pak první jednotlivostní jest jednotlivostní cíl, jak se tamtéž praví. Pročež rozumění, které se stanoví za část opatrnosti, jest nějaké správné ocenění o nějakém jednotlivostním cíli.

K druhému se musí říci, že rozum, který se stanoví za dar Ducha Svatého, je nějaké ostré vidění do božských, jak je patrné z řečeného. Avšak za část opatrnosti se rozumění stanoví jinak, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že samo správné ocenění o jednotlivostním cíli sluje i rozumění, pokud jest o nějaké zásadě, i smysl, pokud jest o jednotlivosti. A to je, co praví Filosof; v VI. Ethic.: "Těchto," totiž jednotlivých, "třeba míti smysl; zde však je rozumění." Nesmí se to však rozuměti o smyslu zvláštním, kterým poznáváme vlastní smyslová, nýbrž o smyslu vnitřním, kterým soudíme o jednotlivostních.

XLIX.3. Zda se má učelivost stanoviti za část opatrnosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se; že nemá učelivost stanoviti za část opatrnosti. Neboť, to, co se vyžaduje ke každé ctnosti rozumové, nemá se přivlastňovati některé z nich. Ale učelivost jest nutná ke každé rozumové ctnosti. Tedy se nemá stanoviti za část opatrnosti.

Mimo to, která patří do lidských ctností, ta jsou v nás; protože jsme chváleni nebo haněni podle těch, která jsou v nás. Ale není v naší moci, abychom byli učeliví, nýbrž to nastává z některých přirozených podmínek. Tedy není částí opatrnosti.

Mimo to učelivost patří žáku. Ale opatrnost, ježto jest rozkazující, spíše se zdá patřiti učitelům, kteří se také jmenují preceptory (rozkazující). Tedy učelivost není částí opatrnosti.

Avšak proti jest, že Makrobius, podle mínění Plotinova, klade učelivost mezi části opatrnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, opatrnost platí pro jednotlivostní skutky. Ježto pak v těch jsou skoro nekonečné rozmanitosti, nemůže býti od jednoho člověka dostatečně pozorováno všechno, ani v krátké době, ani v dlouhém čase. Proto v těch, která patří do opatrnosti, nejvíce člověk potřebuje výchovy od jiného a hlavně od starých, kteří dosáhli zdravého rozumění o jednotlivostních cílech. Pročež praví Filosof, v VI. Ethic.: "Je dbáti nedokazovaných výroků a mínění zkušených, starých a opatrných, neméně nežli důkazů; ze zkušenosti totiž vidí zásady". Proto se též Přísl. 3 praví: "Nespoléhej

prudentiae ex duplici intellectu procedat. Quorum unus est qui est cognoscitivus universalium. Quod pertinet ad intellectum qui ponitur virtus intellectualis, quia naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia principia speculativa, sed etiam practica, sicut nulli esse malefaciendum, ut ex dictis patet. Alius autem intellectus est qui, ut dicitur in VI Ethic., est cognoscitivus extremi, idest alicuius primi singularis et contingentis operabilis, propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiae, ut dictum est. Hoc autem primum singulare est aliquis singularis finis, ut ibidem dicitur. Unde intellectus qui ponitur pars prudentiae est quaedam recta aestimatio de aliquo particulari fine.

II-II q. 49 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod intellectus qui ponitur donum spiritus sancti est quaedam acuta perspectio divinorum, ut ex supradictis patet. Aliter autem ponitur intellectus pars prudentiae, ut dictum est.

II-II q. 49 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ipsa recta aestimatio de fine particulari et intellectus dicitur, inquantum est alicuius principii; et sensus, inquantum est particularis. Et hoc est quod philosophus dicit, in VI Ethic., horum, scilicet singularium, oportet habere sensum, hic autem est intellectus. Non autem hoc est intelligendum de sensu particulari quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiori quo de particulari iudicamus.

3. De docilitate utrum sit pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod docilitas non debeat poni pars prudentiae. Illud enim quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem non debet appropriari alicui earum. Sed docilitas necessaria est ad quamlibet virtutem intellectualem. Ergo non debet poni pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 3 arg. 2

Praeterea, ea quae ad virtutes humanas pertinent sunt in nobis, quia secundum ea quae in nobis sunt laudamur vel vituperamur. Sed non est in potestate nostra quod dociles simus, sed hoc ex naturali dispositione quibusdam contingit. Ergo non est pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 3 arg. 3

Praeterea, docilitas ad discipulum pertinet. Sed prudentia, cum sit praeceptiva, magis videtur ad magistros pertinere, qui etiam praeceptores dicuntur. Ergo docilitas non est pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Macrobius, secundum sententiam Plotini, ponit docilitatem inter partes prudentiae.

II-II q. 49 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, prudentia consistit circa particularia operabilia. In quibus cum sint quasi infinitae diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quae ad prudentiam pertinent maxime indiget homo ab alio erudiri, et praecipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Unde philosophus dicit, in VI Ethic., *oportet attendere expertorum et seniorum et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus et*

na svou opatrnost"; a Eccli. 6 se praví: "Zůstaň na množství opatrných presbyterů", to jest starších, "a přidej se ze srdce k jejich moudrosti". To však patří do učelivosti, aby někdo byl dobře vnímavý kázně A proto se vhodně učenlivost stanoví za část opatrnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač učelivost jest užitečná pro každou rozumovou ctnost, přece zvláště pro opatrnost, z řečeného již důvodu.

K druhému se musí říci, že učelivost, jakož i jiná, která patří k opatrnosti, je sice od přirozenosti podle schopnosti; ale k uskutečnění jí velmi pomáhá lidské snažení, když totiž člověk pečlivě, často a uctivě přikládá svého ducha k poučením starších, nezanedbávaje jich z netečnosti, ani nepohrdaje z pýchy.

K třetímu se musí říci, že skrze opatrnost někdo poroučí nejen jiným, ale také sám sobě, jak bylo řečeno. Proto má také místo u poddaných, jak bylo svrchu řečeno: a do jejich opatrnosti patří učelivost. Ačkoli je také pro vyšší potřebná učelivost v něčem: protože v těch, která podléhají opatrnosti, nikdo si ve všem nepostačí.

XLIX.4. Zda zručnost je částí opatrnosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že zručnost není částí opatrnosti. Zručnost je totiž na snadné nalezení prostředků v důkazech, jak je patrné v I. Poster. Ale způsob opatrnosti není dokazující, ježto jest o nahodilých. Tedy k opatrnosti nepatří zručnost.

Mimo to do opatrnosti patří dobře raditi, jak se praví v VI. Ethic. Ale v dobrém radění nemá zručnost místa, ježto jest "nějaká eustochia", to jest "dobré dohadování", které jest "bez důvodu a rychle; avšak raditi třeba zvolna", jak se praví v VI. Ethic. Tedy zručnost se nemá stanoviti za část opatrnosti.

Mimo to zručnost, jak bylo řečeno, jest "nějaké dobré dohadování".

Avšak užívati dohadů je vlastní řečníkům. Tedy zručnost spíše patří do řečnictví nežli do opatrnosti.

Avšak proti jest, co praví Isidor, v knize Etymol.: "Zručnost jest jako uměti rychle." Avšak uměti patří do opatrnosti. Tedy i zručnost.

Odpovídám: Musí se říci, že opatrného jest, míti správně ocenění výkonů. Avšak správné ocenění nebo domnění se získává dvojmo v jednání, jakož i v badání; a to jedním způsobem vlastním nalezením; jiným způsobem naučením od jiného.

Jako pak učelivost je v tom, že si člověk dobře vede v získávání správného domnění od jiného, tak zručnost patří k tomu, aby člověk si dobře vedl v nabývaní správného hodnocení sám sebou. Avšak tak, že se zručnost béře za eustochii, jejíž je částí. Neboť eustochia dělá o všem dobré *opinionibus non minus quam demonstrationibus, propter experientiam enim vident principia*. Unde et Prov. III dicitur, *ne innitaris prudentiae tuae*; et Eccli. VI dicitur, *in multitudine presbyterorum, idest seniorum, prudentium sta, et sapientiae illorum ex corde coniungere*. Hoc autem pertinet ad docilitatem, ut aliquis sit bene disciplinae susceptivus. Et ideo convenienter ponitur docilitas pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod etsi docilitas utilis sit ad quamlibet virtutem intellectualem, praecipue tamen ad prudentiam, ratione iam dicta.

II-II q. 49 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod docilitas, sicut et alia quae ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est a natura, sed ad eius consummationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicite, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis maiorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam.

II-II q. 49 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod per prudentiam aliquis praecipit non solum aliis, sed etiam sibi ipsi, ut dictum est. Unde etiam in subditis locum habet, ut supra dictum est, ad quorum prudentiam pertinet docilitas. Quamvis etiam ipsos maiores oporteat dociles quantum ad aliqua esse, quia nullus in his quae subsunt prudentiae sibi quantum ad omnia suffĺcit, ut dictum est.

4. De solertia utrum sit pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod solertia non sit pars prudentiae. Solertia enim se habet ad facile invenienda media in demonstrationibus; ut patet in I Poster. Sed ratio prudentiae non est demonstrativa, cum sit contingentium. Ergo ad prudentiam non pertinet solertia.

II-II q. 49 a. 4 arg. 2

Praeterea, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur in VI Ethic. Sed in bene consiliando non habet locum solertia, quae est Eustochia quaedam, idest bona coniecturatio, quae est sine ratione et velox; oportet autem consiliari tarde; ut dicitur in VI Ethic. Ergo solertia non debet poni pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 4 arg. 3

Praeterea, solertia, ut dictum est, est quaedam bona coniecturatio. Sed coniecturis uti est proprie rhetorum. Ergo solertia magis pertinet ad rhetoricam quam ad prudentiam.

II-II q. 49 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., *sollicitus dicitur quasi solers et citus*. Sed sollicitudo ad prudentiam pertinet, ut supra dictum est. Ergo et solertia.

II-II q. 49 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod prudentis est rectam aestimationem habere de operandis. Recta autem aestimatio sive opinio acquiritur in operativis, sicut in speculativis, dupliciter, uno quidem modo, per se inveniendo; alio modo, ab alio addiscendo. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio; ita solertia ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam existimationem per seipsum. Ita tamen ut solertia accipiatur pro Eustochia, cuius est pars. Nam

dohady; zručnost pak je "snadné a hbité dohadování ve hledání prostředku", jak se praví v I. Poster. Onen však filosof, který stanoví zručnost za část opatrnosti, béře ji obecně za každou eustochii; pročež praví, že "zručnost jest pohotovost, která náhle přijde, nalézajíc, co se hodí".

K prvnímu se tedy musí říci, že zručnost jest nejen na nalezení prostředku v důkazech, nýbrž i v jednání: třebas když někdo, vida že se někteří stali přáteli, dohaduje se, že jsou nepřáteli téhož, jak tamtéž praví Filosof. A tím - způsobem zručnost patří do opatrnosti.

K druhému se musí říci, že v VI. Ethic. uvádí Filosof pravý důvod, aby ukázal, že eubulia, která je dobře radící, není eustochia, jež se chválí pro rychlé zpozorování toho, čeho třeba, kdežto někdo může býti dobrým rádcem, i když se radí dlouho nebo pomalu. Proto však není vyloučeno, že dobré dohadování přispívá k dobrému radění. A někdy jest nutné: když totiž nenadále přikvačí nutnost činu. A proto se zručnost vhodně stanoví za část opatrnosti.

K třetímu se musí říci, že řečnictví také rozumuje o výkonech. Proto nic nebrání, aby totéž patřilo do řečnictví a opatrnosti. A přece dohadování se tu neběře pouze pokud patří do dohadování, jakého užívají řečníci, nýbrž pokud se v čemkoli říká, že člověk se dohaduje pravdy.

XLIX.5. Zda um se má stanoviti za část opatrnosti.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že um se nemá stanoviti za část opatrnosti. Neboť podmět případku není jeho částí. Ale opatrnost jest v rozumu jako v podmětě, jak se praví v VI. Ethic. Tedy se nemá um stanoviti za část opatrnosti.

Mimo to, co jest mnohým společného, to se nemá stanoviti za část některého z nich; nebo, když se stanoví, má se stanoviti za část toho, jemuž nejvíce patří. Avšak um jest nutný ve všech rozumových ctnostech, a zvláště v moudrosti a vědění, které užívají dokazujícího rozumu. Tedy se um nemá stanoviti za část opatrnosti.

Mimo to, um se neliší od rozumu v bytnosti mohutnosti, jak jsme dříve měli. Jestli tedy se rozumění stanoví za část opatrnosti, zbytečné bylo přidávati um.

Avšak proti jest, že Makrobius, podle mínění Plotinova, počítá um mezi části opatrnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že "dílem opatrného jest, býti dobře radícím", jak se praví v VI. Ethic. Radění však jest nějaké hledání, postupující od jedněch k jiným. To pak jest dílo umu. Proto je k opatrnosti nutné, aby člověk byl dobře rozumujícím. A protože ta, která se vyžaduji k dokonalosti opatrnosti, slují požadované nebo jaksi doplňkové části opatrnosti, je z toho, že um se musí počítati mezi části Eustochia est bene coniecturativa de quibuscumque, solertia autem est *facilis et prompta coniecturatio circa inventionem medii*, ut dicitur in I Poster. Tamen ille philosophus qui ponit solertiam partem prudentiae, accipit eam communiter pro omni Eustochia, unde dicit quod *solertia est habitus qui provenit ex repentino, inveniens quod convenit*.

II-II q. 49 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod solertia non solum se habet circa inventionem medii in demonstrativis, sed etiam in operativis, puta cum aliquis videns aliquos amicos factos coniecturat eos esse inimicos eiusdem, ut ibidem philosophus dicit. Et hoc modo solertia pertinet ad prudentiam.

II-II q. 49 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod philosophus veram rationem inducit in VI Ethic. ad ostendendum quod eubulia, quae est bene consiliativa, non est Eustochia, cuius laus est in veloci consideratione eius quod oportet, potest autem esse aliquis bene consiliativus etiam si diutius consilietur vel tardius. Nec tamen propter hoc excluditur quin bona coniecturatio ad bene consiliandum valeat. Et quandoque necessaria est, quando scilicet ex improviso occurrit aliquid agendum. Et ideo solertia convenienter ponitur pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod rhetorica etiam ratiocinatur circa operabilia. Unde nihil prohibet idem ad rhetoricam et prudentiam pertinere. Et tamen coniecturatio hic non sumitur solum secundum quod pertinet ad coniecturas quibus utuntur rhetores, sed secundum quod in quibuscumque dicitur homo coniicere veritatem.

5. Utrum rado sit pars prucientiae.

II-II q. 49 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ratio non debeat poni pars prudentiae. Subiectum enim accidentis non est pars eius. Sed prudentia est in ratione sicut in subiecto, ut dicitur in VI Ethic. Ergo ratio non debet poni pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 5 arg. 2

Praeterea, illud quod est multis commune non debet alicuius eorum poni pars, vel, si ponatur, debet poni pars eius cui potissime convenit. Ratio autem necessaria est in omnibus virtutibus intellectualibus, et praecipue in sapientia et scientia, quae utuntur ratione demonstrativa. Ergo ratio non debet poni pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 5 arg. 3

Praeterea, ratio non differt per essentiam potentiae ab intellectu, ut prius habitum est. Si ergo intellectus ponitur pars prudentiae, superfluum fuit addere rationem.

II-II q. 49 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Macrobius, secundum sententiam Plotini, rationem numerat inter partes prudentiae.

II-II q. 49 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod opus prudentis est esse bene consiliativum, ut dicitur in VI Ethic. Consilium autem est inquisitio quaedam ex quibusdam ad alia procedens. Hoc autem est opus rationis. Unde ad prudentiam necessarium est quod homo sit bene ratiocinativus. Et quia ea quae exiguntur ad perfectionem prudentiae dicuntur exigitivae

opatrnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že um se tu neběře za mohutnost rozumovou, nýbrž za náležité jí užívání.

K druhému se musí říci, že jistota umu je z rozumu, ale nutnost umu je z nedostatku rozumu: ta totiž, ve kterých síla rozumu jest úplně silná, nepotřebují umu, nýbrž svým jednoduchým patřením pravdu vystihují, jako Bůh a andělé Avšak jednotlivostní výkony, v nichž řídí opatrnost, zvláště jsou odchylné od stavu rozumových; a tím více, čím méně jsou jisté nebo určité. Ta totiž, která patří umění, ač jsou jednotlivostní, přece jsou více určitá a jistá; pročež ve většině jich není radění, následkem jistoty, jak se praví v III. Ethic. A proto, ač v některých jiných rozumových ctnostech jest um jistější nežli opatrnost, přece se k opatrnosti nejvíce vyžaduje, aby byl člověk dobře rozumujícím, aby mohl dobře použíti všeobecných zásad na jednotlivosti, které jsou rozmanité a nejisté.

K třetímu se musí říci, že, ač rozum a um nejsou rozdílné mohutnosti, přece mají jména od rozdílných úkonů: neboť jméno rozumu se béře od rozbírajícího proniknutí pravdy, jméno pak umu od zkoumání a postupování. A proto se obojí stanoví za část opatrnosti, jak je patrné z řečeného.

XLIX.6. Zda se má prozřetelnost stanoviti za část opatrnosti.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že se nemá prozřetelnost stanoviti za část opatrnosti. Neboť nic není samo svou částí. Ale prozřetelnost se zdá býti totéž, co opatrnost; protože, jak praví Isidor, v knize Etymol., "opatrný se řekne jako okolo patřící", a z toho se také béře jméno prozřetelnosti, jak praví Boetius, na konci O potěš. Tedy prozřetelnost není část opatrnosti.

Mimo to opatrnost jest jenom činorodá. Ale prozřetelnost také může býti badavá; protože zření, od něhož se béře jméno prozřetelnosti, spíše patří do badavé, nežli do činorodé. Tedy prozřetelnost není částí opatrnosti.

Mimo to, hlavním úkonem opatrnosti jest rozkazovati, podružnými pak souditi a raditi. Ale žádné z toho se nezdá naznačeno vlastně jménem prozřetelnosti. Tedy prozřetelnost není částí opatrnosti.

Avšak proti jest autorita Tullia a Makrobia, kteří stanoví prozřetelnost za část opatrnosti, jak je patrné z řečeného.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, opatrnost vlastně jest o těch, která jsou k cíli, a patří to k jejímu vlastnímu úkolu, aby byla dobře zařízena k cíli. A ač jsou některá nutná pro cíl, která podléhají Boží prozřetelnosti, přece lidské opatrnosti nepodléhají leč nahodilé výkony, které skrze člověka se mohou díti k cíli. Minulá pak přecházejí v jakousi nutnost, protože je nemožné, aby nebylo, co nastalo. Podobně také přítomná, jako taková, mají nějakou nutnost: neboť je nutné Sokratovo sedění, dokud sedí. Proto je důsledkem, že vel quasi integrales partes prudentiae, inde est quod ratio inter partes prudentiae connumerari debet.

II-II q. 49 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio non sumitur hic pro ipsa potentia rationis, sed pro eius bono usu.

II-II q. 49 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod certitudo rationis est ex intellectu, sed necessitas rationis est ex defectu intellectus, illa enim in quibus vis intellectiva plenarie viget ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus et Angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt praecipue ab intelligibilium conditione, et tanto magis quanto minus sunt certa seu determinata. Ea enim quae sunt artis, licet sint singularia, tamen sunt magis determinata et certa, unde in pluribus eorum non est consilium, propter certitudinem, ut dicitur in III Ethic. Et ideo quamvis in quibusdam aliis virtutibus intellectualibus sit certior ratio quam prudentia, tamen ad prudentiam maxime requiritur quod sit homo bene ratiocinativus, ut possit bene applicare universalia principia ad particularia, quae sunt varia et incerta.

II-II q. 49 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod etsi intellectus et ratio non sunt diversae potentiae, tamen denominantur ex diversis actibus, nomen enim intellectus sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione et discursu. Et ideo utrumque ponitur pars prudentiae, ut ex dictis patet.

6. Utrum providentia sit pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod providentia non debeat poni pars prudentiae. Nihil enim est pars sui ipsius. Sed providentia videtur idem esse quod prudentia, quia ut Isidorus dicit, in libro Etymol., prudens dicitur quasi porro videns, et ex hoc etiam nomen providentiae sumitur, ut Boetius dicit, in fine de Consol. Ergo providentia non est pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 6 arg. 2

Praeterea, prudentia est solum practica. Sed providentia potest etiam esse speculativa, quia visio, ex qua sumitur nomen providentiae, magis pertinet ad speculativam quam ad operativam. Ergo providentia non est pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 6 arg. 3

Praeterea, principalis actus prudentiae est praecipere, secundarii autem iudicare et consiliari. Sed nihil horum videtur importari proprie per nomen providentiae. Ergo providentia non est pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 6 s. c.

Sed contra est auctoritas Tullii et Macrobii, qui ponunt providentiam partem prudentiae, ut ex dictis patet.

II-II q. 49 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, prudentia proprie est circa ea quae sunt ad finem; et hoc ad eius officium proprie pertinet, ut ad finem debite ordinentur. Et quamvis aliqua necessaria sint propter finem quae subiiciuntur divinae providentiae, humanae tamen prudentiae non subiiciuntur nisi contingentia operabilia quae per hominem possunt fieri propter finem. Praeterita autem in necessitatem quandam transeunt, quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam praesentia,

budoucí nahodilá, pokud jsou řiditelná k cíli lidského života skrze člověka, patří do opatrnosti. Obojí to pak jest obsaženo ve jméně prozřetelnosti: obnáší totiž prozřetelnost zření nějaké k něčemu vzdálenému, k němuž mají býti zařízena ta, která v přítomnosti přicházejí. Proto prozřetelnost jest částí opatrnosti.

K prvnímu se tedy musí říci; že, kdykoli se mnohá vyžadují k jednomu, jest nutné, aby jedno z nich bylo hlavní, k němuž všechna ostatní jsou zařízena. Proto je také nutné, aby v každém celku byla jedna část tvarová a převládající, od níž celek má jednotu. A podle toho prozřetelnost jest nejhlavnější ze všech částí opatrnosti; protože všechna. ostatní která se vyžadují k opatrnosti, na to jsou nutná, aby něco bylo správně zařízeno k cíli. A proto jméno opatrnosti samé je vzato od prozřetelnosti, jakožto od svého hlavního úkonu.

K druhému se musí říci, že badání jest o všeobecných a nutných, která o sobě nejsou vzdálená, ježto jsou všude a vždycky, ač jsou vzdálená vůči nám, pokud nám chybí poznání jich. Pročež prozřetelnost se nejmenuje vlastně v badavých; nýbrž pouze v činorodých.

K třetímu se musí říci, že ve správném zařízení k cíli; které je obsaženo v pojmu prozřetelnosti, je zahrnuta správnost rady a soudu a rozkazu, bez nichž nemůže býti správné zařizování k cíli.

XLIX.7. Zda se má obezřetnost stanoviti za část opatrnosti.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že obezřetnost nemůže býti částí opatrnosti. Neboť obezřetnost se zdá býti nějaké pozorování těch, která jsou okolo. Takových však jest nekonečně a nelze jich obsáhnouti rozumem, v němž jest opatrnost. Tedy se nemá obezřetnost stanoviti za část opatrnosti.

Mimo to se zdá, že okolnosti spíše patří do ctnostímravních nežli do opatrnosti. Ale obezřetnost se nezdá nic jiného než zření k okolnostem. Tedy se zdá obezřetnost patřiti spíše do mravních ctnosti než do opatrnosti.

Mimo to, kdo může viděti, co je daleko, mnohem více může viděti, co je okolo. Ale skrze prozřetelnost člověk může přehlédnuti, co je daleko. Tedy to dostačí k pozorování toho, co jest okolo. Nebylo tedy třeba mimo prozřetelnost stanoviti obezřetnost za část opatrnosti.

Avšak proti jest autorita Makrobiova, jak bylo svrchu řečeno.

Odpovídám: Musí se říci; že do opatrnosti především patří správně něco zařizovati k cíli, jak bylo řečeno. To však se správně neděje, než když i cíl je dobrý, i to; co- se zařizuje k cíli, je také dobré a vhodné. Ale protože opatrnost, jak

7. Utrum circumspectio sit pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod circumspectio non possit esse pars prudentiae. Circumspectio enim videtur esse consideratio quaedam eorum quae circumstant. Huiusmodi autem sunt infinita, quae non possunt comprehendi ratione, in qua est prudentia. Ergo circumspectio non debet poni pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 7 arg. 2

Praeterea, circumstantiae magis videntur pertinere ad virtutes morales quam ad prudentiam. Sed circumspectio nihil aliud esse videtur quam respectus circumstantiarum. Ergo circumspectio magis videtur pertinere ad morales virtutes quam ad prudentiam.

II-II q. 49 a. 7 arg. 3

Praeterea, qui potest videre quae procul sunt multo magis potest videre quae circa sunt. Sed per providentiam homo est potens prospicere quae procul sunt. Ergo ipsa sufficit ad considerandum ea quae circumstant. Non ergo oportuit, praeter providentiam, ponere circumspectionem partem prudentiae.

II-II q. 49 a. 7 s. c.

Sed contra est auctoritas Macrobii, ut supra dictum est.

II-II q. 49 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod ad prudentiam, sicut dictum est, praecipue pertinet recte ordinare aliquid in finem. Quod quidem recte non fit nisi et finis sit bonus, et id quod

inquantum huiusmodi, necessitatem quandam habent, necesse est enim Socratem sedere dum sedet. Unde consequens est quod contingentia futura, secundum quod sunt per hominem in finem humanae vitae ordinabilia, pertineant ad prudentiam. Utrumque autem horum importatur in nomine providentiae, importat enim providentia respectum quendam alicuius distantis, ad quod ea quae in praesenti occurrunt ordinanda sunt. Unde providentia est pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quandocumque multa requiruntur ad unum, necesse est unum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur. Unde et in quolibet toto necesse est esse unam partem formalem et praedominantem, a qua totum unitatem habet. Et secundum hoc providentia est principalior inter omnes partes prudentiae, quia omnia alia quae requiruntur ad prudentiam ad hoc necessaria sunt ut aliquid recte ordinetur ad finem. Et ideo nomen ipsius prudentiae sumitur a providentia, sicut a principaliori sua parte.

II-II q. 49 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod speculatio est circa universalia et circa necessaria, quae secundum se non sunt procul, cum sint ubique et semper, etsi sint procul quoad nos, inquantum ab eorum cognitione deficimus. Unde providentia non proprie dicitur in speculativis, sed solum in practicis.

II-II q. 49 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod in recta ordinatione ad finem, quae includitur in ratione providentiae, importatur rectitudo consilii et iudicii et praecepti, sine quibus recta ordinatio ad finem esse non potest.

7. Utrum circumspectio sit pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod circumspectio non possit esse pars prudentiae. Circumspectio enim videtur esse consideratio quaedam eorum quae circumstant. Huiusmodi autem sunt infinita, quae non possunt comprehendi ratione, in qua est prudentia. Ergo circumspectio non debet poni pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 7 arg. 2

Praeterea, circumstantiae magis videntur pertinere ad virtutes morales quam ad prudentiam. Sed circumspectio nihil aliud esse videtur quam respectus circumstantiarum. Ergo circumspectio magis videtur pertinere ad morales virtutes quam ad prudentiam.

II-II q. 49 a. 7 arg. 3

Praeterea, qui potest videre quae procul sunt multo magis potest videre quae circa sunt. Sed per providentiam homo est potens prospicere quae procul sunt. Ergo ipsa sufficit ad considerandum ea quae circumstant. Non ergo oportuit, praeter providentiam, ponere circumspectionem partem prudentiae.

II-II q. 49 a. 7 s. c.

Sed contra est auctoritas Macrobii, ut supra dictum est.

II-II q. 49 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod ad prudentiam, sicut dictum est, praecipue pertinet recte ordinare aliquid in finem. Quod quidem recte non fit nisi et finis sit bonus, et id quod

bylo řečeno, jest o jednotlivostních skutcích, v nichž se sdružují mnohá, stává se, že něco o. sobě pozorováno je dobré a vhodné cíli, a přece z přidružení něčeho se stává špatným nebo nevhodným cíli. Jako projevovati někomu známky lásky, se zdá, o sobě pozorováno, vhodné k přivábení jeho ducha k milování; ale nastane-li v jeho duchu pýcha nebo podezření licoměrnosti; nebude to vhodné k cíli. A proto k opatrnosti jest nutná obezřetnost, aby totiž člověk to, co se zařizuje k cíli, srovnával také s těmi, která stojí okolo.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoliv jest nekonečně těch, která mohou státi okolo; přece, skutečně stojících kolem, není nekonečně, nýbrž něco málo je těch, která mění úsudek rozumu při jednání.

K druhému se musí říci, že okolnosti sice patří do opatrnosti, aby je určovala; ale do mravních ctností, pokud jsou určenými okolnostmi zdokonalovány.

K třetímu se musí říci, že jako do prozřetelnosti náleží předvídati to, co o sobě jest vhodné cíli, tak do obezřetnosti náleží pozorovati, zda jest vhodné podle těch, která stojí okolo.

Obojí to však má zvláštní nesnáz. A proto se každé. z nich zvláště stanoví za část opatrnosti.

XLIX.8. Zda se má ostražitost stanoviti za část opatrnosti.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že nemá ostražitost stanoviti za část opatrnosti. V těch totiž, ve kterých zlo nemůže býti, není nutná ostražitost. Ale "ctností nikdo špatně neužívá", jak praví Augustin v knize O svob. rozhod. Tedy ostražitost nepatří k opatrnosti, která řídí ctnosti.

Mimo to, téhož jest opatřovati dobra a zabrániti zlům: jako téhož umění jest učiniti zdraví a léčiti chorobu. Ale opatřovati dobra patří do prozřetelnosti. Tedy také zabraňovati zlům. Tedy se nemá ostražitost stanoviti za jinou část opatrnosti než prozřetelnost.

Mimo to žádný opatrný neusiluje o nemožné. Ale nikdo nemůže zabrániti všem zlům, která mohou nastati. Tedy ostražitost nepatří do opatrnosti.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Efes. 5: "Hleďte, abyste ostražitě chodili."

Odpovídám: Musí se říci, že ta, o kterých jest opatrnost, jsou nahodilé skutky, v nichž, jako se může pravdivost přimísiti nesprávnému, tak i zlo dobru, pro mnohotvárnost takových skutků, v nichž často zla překážejí dobrům, a zla mají zdání dobra. A proto je k opatrnosti nutná ostražitost, aby se tak brala dobra, aby se uhnulo zlům.

K prvnímu se tedy musí říci, že v mravních skutcích není

8. Utrum cautio sit pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod cautio non debeat poni pars prudentiae. In his enim in quibus non potest malum esse non est necessaria cautio. Sed virtutibus nemo male utitur, ut dicitur in libro de Lib. Arb. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam, quae est directiva virtutum.

II-II q. 49 a. 8 arg. 2

Praeterea, eiusdem est providere bona et cavere mala, sicut eiusdem artis est facere sanitatem et curare aegritudinem. Sed providere bona pertinet ad providentiam. Ergo etiam cavere mala. Non ergo cautio debet poni alia pars prudentiae a providentia.

II-II q. 49 a. 8 arg. 3

Praeterea, nullus prudens conatur ad impossibile. Sed nullus potest praecavere omnia mala quae possunt contingere. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam.

II-II q. 49 a. 8 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Ephes. V, *videte quomodo caute ambuletis*.

II-II q. 49 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod ea circa quae est prudentia sunt contingentia operabilia, in quibus, sicut verum potest admisceri falso, ita et malum bono, propter multiformitatem huiusmodi operabilium, in quibus bona plerumque impediuntur a malis, et mala habent speciem boni. Et ideo necessaria est cautio ad prudentiam, ut sic accipiantur bona quod vitentur mala.

II-II q. 49 a. 8 ad 1

ordinatur in finem sit etiam bonum et conveniens fini. Sed quia prudentia, sicut dictum est, est circa singularia operabilia, in quibus multa concurrunt, contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum et conveniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum vel non opportunum ad finem. Sicut ostendere signa amoris alicui, secundum se consideratum, videtur esse conveniens ad alliciendum eius animum ad amorem, sed si contingat in animo illius superbia vel suspicio adulationis, non erit hoc conveniens ad finem. Et ideo necessaria est circumspectio ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur in finem comparet etiam cum his quae circumstant.

II-II q. 49 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod licet ea quae possunt circumstare sint infinita, tamen ea quae circumstant in actu non sunt infinita, sed pauca quaedam sunt quae immutant iudicium rationis in agendis.

II-II q. 49 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod circumstantiae pertinent ad prudentiam quidem sicut ad determinandum eas, ad virtutes autem morales inquantum per circumstantiarum determinationem perficiuntur.

II-II q. 49 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod sicut ad providentiam pertinet prospicere id quod est per se conveniens fini, ita ad circumspectionem pertinet considerare an sit conveniens fini secundum ea quae circumstant. Utrumque autem horum habet specialem difficultatem. Et ideo utrumque eorum seorsum ponitur pars prudentiae.

8. Utrum cautio sit pars prudentiae.

II-II q. 49 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod cautio non debeat poni pars prudentiae. In his enim in quibus non potest malum esse non est necessaria cautio. Sed virtutibus nemo male utitur, ut dicitur in libro de Lib. Arb. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam, quae est directiva virtutum.

II-II q. 49 a. 8 arg. 2

Praeterea, eiusdem est providere bona et cavere mala, sicut eiusdem artis est facere sanitatem et curare aegritudinem. Sed providere bona pertinet ad providentiam. Ergo etiam cavere mala. Non ergo cautio debet poni alia pars prudentiae a providentia.

II-II q. 49 a. 8 arg. 3

Praeterea, nullus prudens conatur ad impossibile. Sed nullus potest praecavere omnia mala quae possunt contingere. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam.

II-II q. 49 a. 8 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Ephes. V, *videte quomodo caute ambuletis*.

II-II q. 49 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod ea circa quae est prudentia sunt contingentia operabilia, in quibus, sicut verum potest admisceri falso, ita et malum bono, propter multiformitatem huiusmodi operabilium, in quibus bona plerumque impediuntur a malis, et mala habent speciem boni. Et ideo necessaria est cautio ad prudentiam, ut sic accipiantur bona quod vitentur mala.

II-II q. 49 a. 8 ad 1

ostražitost nutná, aby se někdo střežil úkonů ctností, nýbrž aby se střežil těch, jimiž se může zabraňovati úkonům ctností.

K druhému se musí říci, že je téhož rázu zabrániti protilehlým zlům a sledovati dobra. Ale uhnouti nějakým zevnějším překážkám, to patří k jinému rázu. A proto ostražitost se odlišuje od prozřetelnosti, ač obě patří do jedné ctnosti opatrnosti.

K třetímu se musí říci, že zla, jimž se naskytne člověku vyhnouti, některá jsou, jež se častěji přiházívají, a taková lze rozumem obsáhnouti; a proti nim je zařízena obezřetnost, aby se jim zcela unikalo, nebo aby méně škodila. Některá pak jsou, která se přihodí málokdy a náhodou; a těch nelze rozumem obsáhnouti, ježto jest jich nekonečně, a člověk není dostatečný vyhnouti jim. Avšak prací opatrnosti může člověk se připraviti na všechny útoky osudu, aby mu méně škodily.

L. O podmětných částech opatrnosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o podmětných částech opatrnosti. A protože o opatrnosti, skrze kterou někdo řídí sám sebe, bylo již řečeno, zbývá říci o druzích opatrnosti, jimiž je řízeno množství.

O těch jsou čtyři otázky:

1. Zda zákonodárná se má stanoviti za druh opatrnosti.
2. Zda politická.
3. Zda ekonomická.
4. Zda vojenská.

L.1. Zda se má královská stanoviti za druh opatrnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se nemá královská stanoviti za část opatrnosti. Královská je totiž zařízena k zachování spravedlnosti: praví se totiž, v V. Ethic., že "vladař jest strážce spravedliva". Tedy královská spíše patří do spravedlnosti než do opatrnosti.

Mimo to podle Filosofa, v III. Polit. království jest jedno ze šesti společenství. Ale nebéře se žádný druh opatrnosti podle ostatních pěti společenství, jež jsou: aristokratia, politia (která jiným jménem sluje timokratia), tyrannis, oligarchia, demokratia. Tedy ani podle království se nemá bráti královská.

Mimo to dávati zákony patří nejen králům, nýbrž také některým jiným vladařstvím a také lidu; jak je patrné z Isidora, v knize Etymol. Ale Filosof, v VI. Ethic., stanoví zákonodárnou za část opatrnosti. Tudíž se nevhodně klade na její místo královská.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v III. Polit., že "opatrnost je vlastní ctnost vladařova". Tedy musí býti zvláštní opatrnost královská.

Ad primum ergo dicendum quod cautio non est necessaria in moralibus actibus ut aliquis sibi caveat ab actibus virtutum, sed ut sibi caveat ab eis per quae actus virtutum impediri possunt.

II-II q. 49 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod opposita mala cavere eiusdem rationis est et prosequi bona. Sed vitare aliqua impedimenta extrinseca, hoc pertinet ad aliam rationem. Et ideo cautio distinguitur a providentia, quamvis utrumque pertineat ad unam virtutem prudentiae.

II-II q. 49 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod malorum quae homini vitanda occurrunt quaedam sunt quae ut in pluribus accidere solent. Et talia comprehendi ratione possunt. Et contra haec ordinatur cautio, ut totaliter vitentur, vel ut minus noceant. Quaedam vero sunt quae ut in paucioribus et casualiter accidunt. Et haec, cum sint infinita, ratione comprehendi non possunt, nec sufficienter homo potest ea praecavere, quamvis per officium prudentiae homo contra omnes fortunae insultus disponere possit ut minus laedatur.

50. De speciebus prudentiae quae sunt ad multitudinem.

Prooemium

II-II q. 50 pr.

Deinde considerandum est de partibus subiectivis prudentiae. Et quia de prudentia per quam aliquis regit seipsum iam dictum est, restat dicendum de speciebus prudentiae quibus multitudo gubernatur. Circa quas quaeruntur quatuor. Primo, utrum legispositiva debeat poni species prudentiae. Secundo, utrum politica. Tertio, utrum oeconomica. Quarto, utrum militaris.

1. Utrum legispositiva debeat poni species prudentiae.

II-II q. 50 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod regnativa non debeat poni species prudentiae. Regnativa enim ordinatur ad iustitiam conservandam, dicitur enim in V Ethic. quod princeps est custos iusti. Ergo regnativa magis pertinet ad iustitiam quam ad prudentiam.

II-II q. 50 a. 1 arg. 2

Praeterea, secundum philosophum, in III Polit., regnum est una sex politiarum. Sed nulla species prudentiae sumitur secundum alias quinque politias, quae sunt aristocratia, politia (quae alio nomine dicitur timocratia), tyrannis, oligarchia, democratia. Ergo nec secundum regnum debet sumi regnativa.

II-II q. 50 a. 1 arg. 3

Praeterea, leges condere non solum pertinet ad reges, sed etiam ad quosdam alios principatus, et etiam ad populum; ut patet per Isidorum, in libro Etymol. Sed philosophus, in VI Ethic., ponit legispositivam partem prudentiae. Inconvenienter igitur loco eius ponitur regnativa.

II-II q. 50 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Polit., quod *prudentia est propria virtus principis*. Ergo specialis

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečeného, opatrnosti náleží říditi a rozkazovati. A proto, kde se shledává zvláštní způsob řízení a rozkazování v lidských činech, tam se také shledává zvláštní způsob opatrnosti. Jest však jasné, že v tom, kdo nemá říditi jen sebe, ale také dokonalou společnost města nebo království, shledává se zvláštní a dokonalý způsob řízení: tím je totiž řízení dokonalejší, čím jest obecnější, zasahující více a sledující vyšší cíl, A proto králi, jemuž náleží říditi obec nebo království, přísluší opatrnost podle svého zvláštního a nejdokonalejšího způsobu. A proto se královská stanoví za část opatrnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že všechno, co jest mravních ctností, náleží do opatrnosti, jakožto řídící: pročež také správný pojem opatrnostní se klade do výměru mravní ctnosti, jak bylo svrchu řečeno. A proto také provádění spravedlnosti, pokud je zařízeno k obecnému dobru, a patří k úkolu královu, potřebuje řízení opatrnosti. Proto tyto dvě ctnosti jsou nejvíce vlastní králi, totiž opatrnost a spravedlnost, podle onoho Jerem. 23: "Bude kralovati král a bude moudrý a bude konati soud a spravedlnost na zemi." Protože však říditi více patří králi, provádění pak poddaným, proto královská se spíše stanoví za druh opatrnosti, jež jest řídící, nežli spravedlnosti, která jest provádějící.

K druhému se musí říci, že království jest nejlepší řízení mezi ostatními společenstvími, jak se praví v VIII. Ethic. A proto druh opatrnosti spíše měl dostati jméno od království. Tak však, že pod vladařskou jsou obsažena všechna jiná správná řízení, ne však převrácená, která se protiví ctnosti, pročež nepatří do spravedlnosti.

K třetímu se musí říci, že Filosof jmenuje vladařskou od hlavního úkonu králova, jenž jest dávati zákony. A když to náleží jiným, nenáleží jim, leč pokud mají nějakou účast na řízení králově.

L.2. Zda se politická vhodně stanoví za část opatrnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se politická nevhodně stanoví za část opatrnosti. Neboť královská je částí politické opatrnosti, jak bylo řečeno. Ale část se nemá stavěti proti celku. Tedy se nemá politická stanoviti za jiný druh opatrnosti.

Mimo to druhy pohotovostí se rozlišují podle rozličných předmětů. Ale táž jsou, která musí kralující rozkazovati a podřízený provésti. Tedy politická, pokud se týká poddaných, se nemá stanoviti za druh opatrnosti, odlišný od královské.

Mimo to, každý poddaný jest jednotlivá osoba. Ale každá jednotlivá osoba může sama sebe dostatečně říditi skrze opatrnost obecně řečenou. Tedy není třeba stanoviti jiný druh opatrnosti, která by slula politická.

prudentia debet esse regnativa.

II-II q. 50 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod sicut ex supradictis patet, ad prudentiam pertinet regere et praecipere. Et ideo ubi invenitur specialis ratio reginimis et praecepti in humanis actibus, ibi etiam invenitur specialis ratio prudentiae. Manifestum est autem quod in eo qui non solum seipsum habet regere, sed etiam communitatem perfectam civitatis vel regni, invenitur specialis et perfecta ratio reginimis, tanto enim regimen perfectius est quanto est universalius, ad plura se extendens et ulteriorem finem attingens. Et ideo regi, ad quem pertinet regere civitatem vel regnum, prudentia competit secundum specialem et perfectissimam sui rationem. Et propter hoc regnativa ponitur species prudentiae.

II-II q. 50 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnia quae sunt virtutum moralium pertinent ad prudentiam sicut ad dirigentem, unde et ratio recta prudentiae ponitur in definitione virtutis moralis, ut supra dictum est. Et ideo etiam executio iustitiae, prout ordinatur ad bonum commune, quae pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiae. Unde istae duae virtutes sunt maxime propriae regi, scilicet prudentia et iustitia, secundum illud Ierem. XXIII, *regnabit rex, et sapiens erit et faciet iudicium et iustitiam in terra*. Quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exequi vero ad subditos, ideo regnativa magis ponitur species prudentiae, quae est directiva, quam iustitiae, quae est executiva.

II-II q. 50 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod regnum inter alias politias est optimum regimen, ut dicitur in VIII Ethic. Et ideo species prudentiae magis debuit denominari a regno. Ita tamen quod sub regnativa comprehendantur omnia alia regimina recta, non autem perversa, quae virtuti opponuntur, unde non pertinent ad prudentiam.

II-II q. 50 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod philosophus denominat regnativam a principali actu regis, qui est leges ponere. Quod etsi conveniat aliis, non convenit eis nisi secundum quod participant aliquid de regimine regis.

2. Utrum politica sit pars prudentiae.

II-II q. 50 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod politica inconvenienter ponatur pars prudentiae. Regnativa enim est pars politicae prudentiae, ut dictum est. Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo politica non debet poni alia species prudentiae.

II-II q. 50 a. 2 arg. 2

Praeterea, species habituum distinguuntur secundum diversa obiecta. Sed eadem sunt quae oportet regnantem praecipere et subditum exequi. Ergo politica, secundum quod pertinet ad subditos, non debet poni species prudentiae distincta a regnativa.

II-II q. 50 a. 2 arg. 3

Praeterea, unusquisque subditorum est singularis persona. Sed quaelibet singularis persona seipsam sufficienter dirigere potest per prudentiam communiter dictam. Ergo non oportet poni aliam speciem prudentiae quae dicatur politica.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v VI. Ethic.: "V té pak, která se týká obce, tato opatrnost jest jako stavitelsky zákonodárná, tato pak má obecné jméno politická, jsouc o jednotlivostech."

Odpovídám: Musí se říci, že sluha jest rozkazem pohybován od pána a poddaný od vládnoucího, avšak jinak nežli nerozumová a neživá jsou pohybována od svých pohybujících. Neboť neživá a nerozumová vede pouze jiný, ale sama sebe nevedou: protože nemají vládu svého úkonu skrze svobodné rozhodování. A proto správnost řízení jejich není v nich, nýbrž pouze v pohybujících. Ale lidé služební nebo kteříkoli poddaní jsou tak vedeni skrze rozkaz od jiných, že přece sebe vedou skrze svobodné rozhodování. A proto se v nich vyžaduje nějaká správnost řízení, skrze kterou by řídili sebe v poslušnosti vládnoucích. A k tomu patří druh opatrnosti, který sluje politická.

K prvnímu se tedy' musí říci, že, jak bylo řečeno, královská jest nejdokonalejší druh opatrnosti. A proto opatrnost poddaných, která nedosahuje opatrnosti královské, podržuje si jméno obecné, takže sluje politickou: jako v logických zaměnitelné, které neznamená bytnost, podržuje si obecné jméno vlastního.

K druhému se musí říci, že rozličný ráz předmětu rozlišuje pohotovost podle druhu, jak je patrné z řečeného. Má pak sice zřetel k týmž skutkům i král, i poddaní, ale podle všeobecnějšího rázu, než pozoruje ten, jenž poslouchá. Neboť jednoho krále poslouchají mnozí. v rozmanitých úkolech. A proto se přirovnává královská k této politické, jako stavitelské umění k tomu, které pracuje rukou.

K třetímu se musí říci, že skrze opatrnost obecně vzatou řídí člověk sebe v zařízení k vlastnímu dobru, kdežto skrze politickou, o které mluvíme, v zařízení k dobru obecnému.

L.3. Zda se má ekonomická stanoviti za druh opatrnosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se nemá ekonomická stanoviti za druh opatrnosti. Protože, jak praví Filosof, v VI. Ethic., "opatrnost je zařízena na dobré žití celé". Ale ekonomická je zařízena k nějakému jednotlivostnímu cíli, totiž k bohatství, jak se praví v I. Ethic. Tedy ekonomická není druh opatrnosti.

Mimo to, jak jsme měli shora, opatrnost není než dobrých. Ale ekonomická také může býti zlých: neboť mnozí hříšníci jsou prozřetelní v řízení rodiny. Tedy se nemá ekonomická stanoviti za druh opatrnosti.

Mimo to, jako se v království shledává vládnoucí a podřízený, tak také v domě. Je-li tudíž ekonomická druh opatrnosti jako též politická, měla by se také stanoviti otcovská opatrnost, jako též královská. Avšak nestanoví se. Tedy se nemá ani ekonomická stanoviti za druh opatrnosti.

II-II q. 50 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., *eius autem quae circa civitatem haec quidem ut architectonica prudentia legispositiva; haec autem commune nomen habet politica, circa singularia existens*.

II-II q. 50 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod servus per imperium movetur a domino et subditus a principante, aliter tamen quam irrationalia et inanimata moveantur a suis motoribus. Nam inanimata et irrationalia aguntur solum ab alio, non autem ipsa agunt seipsa quia non habent dominium sui actus per liberum arbitrium. Et ideo rectitudo reginimis ipsorum non est in ipsis, sed solum in motoribus. Sed homines servi, vel quicumque subditi, ita aguntur ab aliis per praeceptum quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium. Et ideo requiritur in eis quaedam rectitudo reginimis per quam seipsos dirigant in obediendo principatibus. Et ad hoc pertinet species prudentiae quae politica vocatur.

II-II q. 50 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sicut dictum est, regnativa est perfectissima species prudentiae. Et ideo prudentia subditorum, quae deficit a prudentia regnativa, retinet sibi nomen commune, ut politica dicatur, sicut in logicis convertibile quod non significat essentiam retinet sibi commune nomen proprii.

II-II q. 50 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod diversa ratio obiecti diversificat habitum secundum speciem, ut ex supradictis patet. Eadem autem agenda considerantur quidem a rege secundum universaliorem rationem quam considerentur a subdito, qui obedit, uni enim regi in diversis officiis multi obediunt. Et ideo regnativa comparatur ad hanc politicam de qua loquimur sicut ars architectonica ad eam quae manu operatur.

II-II q. 50 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod per prudentiam communiter dictam regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum, per politicam autem de qua loquimur, in ordine ad bonum commune.

3. Utrum oeconomica.

II-II q. 50 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod oeconomica non debeat poni species prudentiae. Quia ut philosophus dicit, in VI Ethic., prudentia ordinatur ad bene vivere totum. Sed oeconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, scilicet ad divitias, ut dicitur in I Ethic. Ergo oeconomica non est species prudentiae.

II-II q. 50 a. 3 arg. 2

Praeterea, sicut supra habitum est, prudentia non est nisi bonorum. Sed oeconomica potest esse etiam malorum, multi enim peccatores providi sunt in gubernatione familiae. Ergo oeconomica non debet poni species prudentiae.

II-II q. 50 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut in regno invenitur principans et subiectum, ita etiam in domo. Si ergo oeconomica est species prudentiae sicut et politica, deberet etiam paterna prudentia poni, sicut et regnativa. Non autem ponitur. Ergo nec oeconomica debet poni species prudentiae.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v VI. Ethic., že "z nich tato jest ekonomická, tato pak zákonodárná, tato pak politická", totiž z opatrnosti, které jsou na řízení množství.

Odpovídám: Musí se říci, že ráz podmětu, rozlišovaný podle všeobecna a jednotliva, nebo podle celku a části; rozlišuje umění a ctnosti; a podle té rozličnosti jedna je přednější vzhledem k druhé. Jest pak jasné, že dům se má jako prostřední mezi jednou zvláštní osobou a obcí nebo královstvím: neboť jako jedna zvláštní osoba je částí domu, tak jeden dům je částí obce nebo království. A proto, jako opatrnost obecně řečená, která řídí jednoho, odlišuje se od opatrnosti politické, tak je třeba ekonomickou odlišovati od obou.

K prvnímu se tedy musí říci, že bohatství se má k ekonomické ne jako cíl poslední, nýbrž jako nějaký nástroj, jak se praví v I. Polit. Posledním pak cílem ekonomické jest dobře žíti podle domácího života. Filosof pak klade v I. Ethic. bohatství za cíl ekonomické, dávaje příklad podle snažení přemnohých.

K druhému se musí říci, že při některých jednotlivostech, které jest v domě zařizovati, mohou si hříšníci vésti prozřetelně, ne však v celém dobrém žití domácího- života, k němuž se především vyžaduje život ctnostný.

K třetímu se musí říci; že v domě otec má nějakou podobu královské vlády, jak se praví v VIII. Ethic., nemá však dokonalou vladařskou moc jako král. A proto se nestanoví zvláště otcovská opatrnost, jako královská.

L.4. Zda se má vojenská stanoviti za druh opatrnosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že vojenská nemá stanoviti za druh opatrnosti. Opatrnost se totiž dělí od umění, jak se praví v VI. Ethic. Ale vojenská se zdá býti nějaké umění v záležitostech válečných, jak -je patrné z Filosofa, v III. Ethic. Tedy se nemá vojenská stanoviti za druh opatrnosti.

Mimo to, jako jest vojenský obor obsažen v politickém, tak také i mnohé jiné obory, jako kupců, řemeslníků a jiných takových. Ale podle jiných oborů, které jsou v obci, neberou se nějaké druhy opatrnosti. Tedy také ani podle vojenského oboru.

Mimo to, ve válečných záležitostech nejvíce platí statečnost vojáků. Tedy vojenská spíše patří do statečnosti, nežli do opatrnosti.

Avšak proti jest, co se praví, Přísl. 24: "S rozvahou se vede válka, a bude záchrana, kde jest mnoho rad." Ale radění patří do opatrnosti. Tedy v záležitostech válečných jest nejvíce nutný nějaký druh opatrnosti, která sluje vojenská.

II-II q. 50 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod illarum, scilicet prudentiarum quae se habent ad regimen multitudinis, *haec quidem oeconomica, haec autem legispositiva, haec autem politica*.

II-II q. 50 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ratio obiecti diversificata secundum universale et particulare, vel secundum totum et partem, diversificat artes et virtutes, secundum quam diversitatem una est principalis respectu alterius. Manifestum est autem quod domus medio modo se habet inter unam singularem personam et civitatem vel regnum, nam sicut una singularis persona est pars domus, ita una domus est pars civitatis vel regni. Et ideo sicut prudentia communiter dicta, quae est regitiva unius, distinguitur a politica prudentia, ita oportet quod oeconomica distinguatur ab utraque.

II-II q. 50 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod divitiae comparantur ad oeconomicam non sicut finis ultimus, sed sicut instrumenta quaedam, ut dicitur in I Polit. Finis autem ultimus oeconomicae est totum bene vivere secundum domesticam conversationem. Philosophus autem I Ethic. ponit exemplificando divitias finem oeconomicae secundum studium plurimorum.

II-II q. 50 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad aliqua particularia quae sunt in domo disponenda possunt aliqui peccatores provide se habere, sed non ad ipsum totum bene vivere domesticae conversationis, ad quod praecipue requiritur vita virtuosa.

II-II q. 50 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod pater in domo habet quandam similitudinem regii principatus, ut dicitur in VIII Ethic., non tamen habet perfectam potestatem reginimis sicut rex. Et ideo non ponitur separatim paterna species prudentiae, sicut regnativa.

4. Utrum militaris.

II-II q. 50 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod militaris non debeat poni species prudentiae. Prudentia enim contra artem dividitur, ut dicitur in VI Ethic. Sed militaris videtur esse quaedam ars in rebus bellicis; sicut patet per philosophum, in III Ethic. Ergo militaris non debet poni species prudentiae.

II-II q. 50 a. 4 arg. 2

Praeterea, sicut militare negotium continetur sub politico, ita etiam et plura alia negotia, sicut mercatorum, artificum et aliorum huiusmodi. Sed secundum alia negotia quae sunt in civitate non accipiuntur aliquae species prudentiae. Ergo etiam neque secundum militare negotium.

II-II q. 50 a. 4 arg. 3

Praeterea, in rebus bellicis plurimum valet militum fortitudo. Ergo militaris magis pertinet ad fortitudinem quam ad prudentiam.

II-II q. 50 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Prov. XXIV, *cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi sunt multa consilia*. Sed consiliari pertinet ad prudentiam. Ergo in rebus bellicis

Odpovídám: Musí se říci, že ta, která se konají podlé umění a rozumu, musí býti souhlasná s těmi, která se dějí podle přirozenosti a která jsou ustanovena od Božího rozumu. Příroda pak zamýšlí dvojí: a to nejprve řízení každé věci v sobě; za druhé však odolávání zevnějším útokům a porušováním. A proto dala živočichům nejen sílu dychtivou, skrze kterou by se pohybovali k těm, jež jsou přizpůsobena jejich zdravosti, nýbrž také sílu náhlivou, skrze kterou živočich odpírá útokům. Pročež i v těch, která jsou podle rozumu, musí býti nejen opatrnost politická, skrze kterou se vhodně uspořádají ta, která patří do obecného dobra, nýbrž také vojenská, kterou se odrazí útoky nepřátel.

K prvnímu se tedy musí říci, že vojenská může býti uměním, pokud má nějaká pravidla správně užívati jistých zevnějších věcí, třebas zbraní a koní; ale, pokud jest zařízena k obecnému dobru, má spíše ráz opatrnosti.

K druhému se musí říci, že jiné obory, které jsou v obci, jsou zařízeny k některým jednotlivostním užitkům; ale vojenský obor jest zařízen k ochraně celého obecného dobra.

K třetímu se musí říci, že provádění vojenství patří do statečnosti; ale řízení do opatrnosti a hlavně pokud jest ve vůdci vojska.

LI. O působnostních částech opatrnosti.

Předmluva

1 Partes potentiales překládáme "části působnostní", podle jednoho významu slova potentia - působnost. Jsou to ctnosti, ve kterých působí opatrnost, ač v nich není svým úplným rozsahem.

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o ctnostech připojených opatrnosti, jež jsou jako její části působnostní.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda eubulia je ctnost.
2. Zda je ctnost zvláštní, odlišná od opatrnosti.
3. Zda synesis je zvláštní ctnost.
4. Zda gnome je zvláštní ctnost.

LI.1. Zda eubulia je ctnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že eubulia není ctnost. Neboť podle Augustina, v knize O svob. rozhod., "ctnosti nikdo neužívá špatně". Ale eubulie, jež jest dobře radící, užívají někteří špatně: buď protože vymýšlejí chytré rady k dosažení špatných cílů, nebo také protože k dosažení dobrých cílů zařizují nějaké hříchy, třebas kdo krade, aby udělil almužnu: Tedy eubulia není ctnost.

maxime necessaria est aliqua species prudentiae quae militaris dicitur.

II-II q. 50 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod ea quae secundum artem et rationem aguntur conformia esse oportet his quae sunt secundum naturam, quae a ratione divina sunt instituta. Natura autem ad duo intendit primo quidem, ad regendum unamquamque rem in seipsa; secundo vero, ad resistendum extrinsecis impugnantibus et corruptivis. Et propter hoc non solum dedit animalibus vim concupiscibilem, per quam moveantur ad ea quae sunt saluti eorum accommoda; sed etiam vim irascibilem, per quam animal resistit impugnantibus. Unde et in his quae sunt secundum rationem non solum oportet esse prudentiam politicam, per quam convenienter disponantur ea quae pertinent ad bonum commune; sed etiam militarem, per quam hostium insultus repellantur.

II-II q. 50 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod militaris potest esse ars secundum quod habet quasdam regulas recte utendi quibusdam exterioribus rebus, puta armis et equis, sed secundum quod ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiae.

II-II q. 50 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod alia negotia quae sunt in civitate ordinantur ad aliquas particulares utilitates, sed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.

II-II q. 50 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod executio militiae pertinet ad fortitudinem, sed directio ad prudentiam, et praecipue secundum quod est in duce exercitus.

51. De prudentia quantum ad virtutes ei adiunctas quae sunt partes quasi potentiales.

Prooemium

II-II q. 51 pr.

Deinde considerandum est de virtutibus adiunctis prudentiae, quae sunt quasi partes potentiales ipsius. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum eubulia sit virtus. Secundo, utrum sit specialis virtus a prudentia distincta. Tertio, utrum synesis sit specialis virtus. Quarto, utrum gnome sit specialis virtus.

1. Utrum eubulia sit virtus.

II-II q. 51 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod eubulia non sit virtus. Quia secundum Augustinum, in libro de Lib. Arb., *virtutibus nullus male utitur*. Sed eubulia, quae est bene consiliativa, aliqui male utuntur, vel quia astuta consilia excogitant ad malos fines consequendos; aut quia etiam ad bonos fines consequendos aliqua peccata ordinant, puta qui furatur ut eleemosynam det. Ergo eubulia non est virtus.

Mimo to "ctnost jest nějaká dokonalost", jak se praví v VII. Fysic. Ale eubulia záleží v radění, jež obnáší pochybování a zkoumání, což jsou nedokonalosti. Tedy eubulia není ctnost.

Mimo to ctnosti jsou navzájem spojité, jak jsme měli svrchu. Ale eubulia není spojena s jinými ctnostmi: neboť mnozí hříšníci jsou dobrými rádci, a mnozí spravedliví jsou v radění zdlouhaví. Tedy eubulia není ctnost.

Avšak proti jest, že "eubulia je správnost rady", jak praví Filosof, v VI. Ethic. Ale správný rozum dokonává ráz ctnosti. Tedy eubulia je ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, v pojmu lidské ctnosti jest, aby úkon člověka činila dobrým. Avšak mezi jinými úkony je člověku vlastní radění: protože to obnáší nějaké zkoumání rozumem o skutcích, v nichž záleží lidský život; neboť badavý život jest nad člověka, jak se praví v X. Ethic. Eubulia pak obnáší dobrotu radění: říká se totiž od eu, což je dobrá, a boule, což je rada, jakožto dobré radění, nebo spíše dobře radící. Pročež jest jasné, že eubulia jest lidská ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že není rada dobrá, když si někdo v radění stanoví špatný cíl, nebo také k dobrému cíli hledá špatné cesty. Jako také v badavých není badání dobré, když někdo nesprávné vyvozuje, nebo také vyvozuje pravdivé z nesprávných, protože neužívá vhodného prostředku. A proto obojí zmíněné je proti pojmu eubulie, jak praví Filosof, v VI. Ethic.

K druhému se musí říci, že, ač ctnost jest bytostně nějaká dokonalost, přece není třeba, aby obnášelo dokonalost všechno to, co je látkou ctnosti. Je totiž ve všem lidském třeba zdokonalení skrze ctnosti; a nejen v úkonech rozumu, mezi nimiž jest rada, ale také ve vášních smyslové žádosti, které jsou ještě mnohem nedokonalejší.

Nebo lze říci, že lidská ctnost je dokonalost podle způsobu člověka, jenž nemůže s jistotou vystihnouti pravdu věcí jednoduchým pohledem; a hlavně ve skutcích, které jsou nahodilé.

K třetímu se musí říci, že eubulia není v žádném hříšníku, jako takovém. Neboť každý hřích jest proti dobrému radění. Vyžaduje se totiž k dobrému radění nejen vyhledání nebo vymyšlení těch, která jsou přihodná k cíli, nýbrž také jiné okolnosti: totiž případný čas, aby nebyl ani příliš zdlouhavý, ani příliš rychlý v radách; a způsob radění, aby totiž byl pevný ve své radě: a jiné takové náležité okolnosti, kterých hříšník při hříchu nezachovává. Avšak každý ctnostný jest dobře radící v těch, která jsou zařízena k cíli ctnosti, byť snad v nějakých jednotlivých záležitostech není dobře radící, třebas v obchodech nebo ve válečných záležitostech nebo. v něčem takovém.

II-II q. 51 a. 1 arg. 2

Praeterea, virtus perfectio quaedam est, ut dicitur in VII Phys. Sed eubulia circa consilium consistit, quod importat dubitationem et inquisitionem, quae imperfectionis sunt. Ergo eubulia non est virtus.

II-II q. 51 a. 1 arg. 3

Praeterea, virtutes sunt connexae ad invicem, ut supra habitum est. Sed eubulia non est connexa aliis virtutibus multi enim peccatores sunt bene consiliativi, et multi iusti sunt in consiliis tardi. Ergo eubulia non est virtus.

II-II q. 51 a. 1 s. c.

Sed contra est quod eubulia est rectitudo consilii, ut philosophus dicit, in VI Ethic. Sed recta ratio perficit rationem virtutis. Ergo eubulia est virtus.

II-II q. 51 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, de ratione virtutis humanae est quod faciat actum hominis bonum. Inter ceteros autem actus hominis proprium est ei consiliari, quia hoc importat quandam rationis inquisitionem circa agenda, in quibus consistit vita humana; nam vita speculativa est supra hominem, ut dicitur in X Ethic. Eubulia autem importat bonitatem consilii, dicitur enim ab eu, quod est bonum, et boule, quod est consilium, quasi bona consiliatio, vel potius bene consiliativa. Unde manifestum est quod eubulia est virtus humana.

II-II q. 51 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non est bonum consilium sive aliquis malum finem sibi in consiliando praestituat, sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat. Sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio sive aliquis falsum concludat, sive etiam concludat verum ex falsis, quia non utitur convenienti medio. Et ideo utrumque praedictorum est contra rationem eubuliae, ut philosophus dicit, in VI Ethic.

II-II q. 51 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod etsi virtus sit essentialiter perfectio quaedam, non tamen oportet quod omne illud quod est materia virtutis perfectionem importet. Oportet enim circa omnia humana perfici per virtutes, et non solum circa actus rationis, inter quos est consilium; sed etiam circa passiones appetitus sensitivi, quae adhuc sunt multo imperfectiores. Vel potest dici quod virtus humana est perfectio secundum modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplici intuitu; et praecipue in agibilibus, quae sunt contingentia.

II-II q. 51 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod in nullo peccatore, inquantum huiusmodi, invenitur eubulia. Omne enim peccatum est contra bonam consiliationem. Requiritur enim ad bene consiliandum non solum adinventio vel excogitatio eorum quae sunt opportuna ad finem, sed etiam aliae circumstantiae, scilicet tempus congruum, ut nec nimis tardus nec nimis velox sit in consiliis; et modus consiliandi, ut scilicet sit firmus in suo consilio; et aliae huiusmodi debitae circumstantiae, quae peccator peccando non observat. Quilibet autem virtuosus est bene consiliativus in his quae ordinantur ad finem virtutis, licet forte in aliquibus particularibus negotiis non sit bene consiliativus, puta in mercationibus vel in rebus bellicis vel in aliquo huiusmodi.

LI.2. Zda eubulia je ctnost odlišná od opatrnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že eubulia není ctnost odlišná od opatrnosti. Protože, jak praví Filosof, v VI. Ethic., "opatrného se zdá býti dobře raditi". Ale to náleží eubulii, jak bylo řečeno. Tedy se eubulia neliší od opatrnosti.

Mimo to lidské úkony, k nimž jsou zařízeny lidské ctnosti, hlavně mají druh z cíle, jak jsme svrchu měli. Ale eubulia a opatrnost jsou zařízeny k témuž cíli, jak se praví, VI. Ethic.: to jest, nikoli k nějakému jednotlivostnímu cíli, nýbrž k obecnému cíli celého života. Tedy eubulia není ctnost odlišná od opatrnosti.

Mimo to v badavých vědách patří do téže vědy hledati a určovati. Tedy ze stejného důvodu to patří v činorodých do téže ctnosti. Ale hledati patří do eubulie, určovati pak do opatrnosti. Tedy eubulia není jiná ctnost než opatrnost.

Avšak proti, "opatrnost jest rozkazující", jak se praví v VI. Ethic. To však nepřísluší eubulii. Tedy eubulia jest jiná ctnost než opatrnost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, ctnost je vlastně zařízena k úkonu, jejž činí dobrým. A proto podle odlišnosti úkonů musí býti rozličné ctnosti, a nejvíce, když není týž ráz dobroty v úkonech. Kdyby totiž v nich byl týž ráz dobroty, tu by rozličné úkony patřily do téže ctnosti; jako na témž závisí dobrota milování, touhy a radosti, pročež tato všechna patří do ctnosti lásky. Avšak úkony rozumu, zařízené ke skutku, jsou rozdílné a nemají téhož důvodu dobroty: z jiného totiž se člověk stává dobře radícím a dobře soudícím a dobře rozkazujícím; což je patrné z toho, že tato jsou někdy vzájemně oddělená. A proto musí eubulia býti jiná ctnost, skrze kterou je člověk dobře radícím; a jiná opatrnost, skrze kterou je člověk dobře rozkazujícím. A jako radění je zařízeno k rozkazování jakožto k přednějšímu, tak také je eubulia zařízena k opatrnosti, jakožto k přednější ctnosti, bez níž by ani nebyla ctností, jako ani mravní ctnosti bez opatrnosti, ani ostatní ctnosti bez lásky.

K prvnímu se tedy musí říci, že k opatrnosti patří dobře raditi rozkazem, k eubulii pak výkonem.

K druhému se musí říci, že k jednomu poslednímu cíli, jenž jest "celé dobré žití", jsou zařízeny rozličné úkony podle nějaké stupnice: neboť předchází rada, následuje soud a poslední jest rozkaz, jenž se bezprostředně týká posledního cíle, jiné však dva úkony jsou vzdálené. Ty však mají nějaké blízké cíle: rada totiž vyhledání těch, která jest konati; soud pak jistotu. Pročež z toho nenásleduje, že eubulia a opatrnost nejsou rozličné ctnosti, nýbrž že eubulia je zařízena k opatrnosti, jako podružná ctnost k hlavní.

2. Utrum sit specialis virtus a prudentia distincta.

II-II q. 51 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod eubulia non sit virtus distincta a prudentia. Quia ut philosophus dicit, in VI Ethic., *videtur prudentis esse bene consiliari*. Sed hoc pertinet ad eubuliam, ut dictum est. Ergo eubulia non distinguitur a prudentia.

II-II q. 51 a. 2 arg. 2

Praeterea, humani actus, ad quos ordinantur humanae virtutes, praecipue specificantur ex fine, ut supra habitum est. Sed ad eundem finem ordinantur eubulia et prudentia, ut dicitur VI Ethic., idest non ad quendam particularem finem, sed ad communem finem totius vitae. Ergo eubulia non est virtus distincta a prudentia.

II-II q. 51 a. 2 arg. 3

Praeterea, in scientiis speculativis ad eandem scientiam pertinet inquirere et determinare. Ergo pari ratione in operativis hoc pertinet ad eandem virtutem. Sed inquirere pertinet ad eubuliam, determinare autem ad prudentiam. Ergo eubulia non est alia virtus a prudentia.

II-II q. 51 a. 2 s. c.

Sed contra, prudentia est praeceptiva, ut dicitur in VI Ethic. Hoc autem non convenit eubuliae. Ergo eubulia est alia virtus a prudentia.

II-II q. 51 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est supra, virtus proprie ordinatur ad actum, quem reddit bonum. Et ideo oportet secundum differentiam actuum esse diversas virtutes, et maxime quando non est eadem ratio bonitatis in actibus. Si enim esset eadem ratio bonitatis in eis, tunc ad eandem virtutem pertinerent diversi actus, sicut ex eodem dependet bonitas amoris, desiderii et gaudii, et ideo omnia ista pertinent ad eandem virtutem caritatis. Actus autem rationis ordinati ad opus sunt diversi, nec habent eandem rationem bonitatis, ex alia enim efficitur homo bene consiliativus, et bene iudicativus, et bene praeceptivus; quod patet ex hoc quod ista aliquando ab invicem separantur. Et ideo oportet aliam esse virtutem eubuliam, per quam homo est bene consiliativus; et aliam prudentiam, per quam homo est bene praeceptivus. Et sicut consiliari ordinatur ad praecipere tanquam ad principalius, ita etiam eubulia ordinatur ad prudentiam tanquam ad principaliorem virtutem; sine qua nec virtus esset, sicut nec morales virtutes sine prudentia, nec ceterae virtutes sine caritate.

II-II q. 51 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ad prudentiam pertinet bene consiliari imperative, ad eubuliam autem elicitive.

II-II q. 51 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad unum finem ultimum, quod est bene vivere totum, ordinantur diversi actus secundum quendam gradum, nam praecedit consilium, sequitur iudicium, et ultimum est praeceptum, quod immediate se habet ad finem ultimum, alii autem duo actus remote se habent. Qui tamen habent quosdam proximos fines, consilium quidem inventionem eorum quae sunt agenda; iudicium autem certitudinem. Unde ex hoc non sequitur quod eubulia et prudentia non sint diversae virtutes, sed quod eubulia ordinetur ad prudentiam sicut virtus secundaria ad principalem.

K třetímu se musí říci, že také v badavých jinou rozumovou vědou je dialektika, která je zařízena ke zkoumání hledajícímu; a jinou věda důkazná, která pravdu určuje.

LI.3. Zda synesis je ctnost.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že synesis není ctnost. Ctnosti totiž "nejsou v nás od přirozenosti", jak se praví v II. Ethic. Ale synesis mají někteří od přirozenosti, jak praví Filosof, v VI. Ethic. Tedy synesis není ctnost.

Mimo to, jak se praví v téže knize, synesis "je pouze soudící". Ale pouhý soud bez rozkazu může býti také ve zlých. Ježto tedy ctnost je pouze v dobrých, zdá se, že synesis není ctnost.

Mimo to, nikdy není chyby v rozkazování, leč je-li chyba v souzení, aspoň při jednotlivostním skutku, v němž každý zlý se mýlí. Stanoví-li se tedy synesis za ctnost na dobré souzení, zdá se, že není nutná jiná ctnost na dobré rozkazování. A proto opatrnost bude zbytečná, což je nevhodně. Není tedy synesis ctnost.

Avšak proti, soud je dokonalejší než rada. Ale eubulia, která je dobře radící, je ctnost. Tedy mnohem spíše synesis, která je dobře soudící, je ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že synesis obnáší správný soud, ne sice v badání, nýbrž o jednotlivých skutcích, o nichž také jest opatrnost. Pročež podle synese v řečtině někteří slují syneti, to jest rozmyslní, nebo eusyneti, to jest lidé dobrého smyslu; jako naopak, kteří postrádají této ctnosti, slují asyneti, to jest nesmyslní. Musí pak býti také rozlišnost ctností podle rozlišnosti úkonů, které se neuvádějí na tutéž příčinu. Je však jasné, že dobrota rady a dobrota soudu se neuvádějí na tutéž příčinu; neboť je mnoho dobře radících, kteří však nejsou dobře rozmyslní; jakožto dobře soudící. Jako také v badavých jsou někteří dobře zkoumající, protože jejich um je hbitý v postupování přes rozličná, což se zdá pocházeti z uzpůsobení obrazivé síly, která snadno může utvářeti rozličné představy; a přece takoví někdy nejsou dobrého soudu, což je pro nedostatek rozumu, který nejvíce nastává ze špatného uzpůsobení obecného smyslu, nesoudícího dobře. A proto je třeba jiné ctnosti mimo eubulii, která je dobře soudící. A ta sluje synesis.

K prvnímu se tedy musí říci, že správný soud záleží v tom, že poznávací síla vnímá nějakou věc tak, jak je v sobě. A to pochází ze správného uzpůsobení síly vnímavé: jako v zrcadle, je-li dobře uzpůsobené, odrážejí se tvary těles tak, jak jsou; je-li však zrcadlo špatně uzpůsobené, objeví; se tam obrazy zkroucené a špatně upravené. Že pak síla poznávací je dobře uzpůsobená pro vnímání věcí tak, jak jsou, povstává jednak kořenně z přirozenosti, dovršeně pak z činnosti nebo daru milosti. A to dvojmo. Jedním způsobem přímo, se strany samé poznávací síly, třebas, že není oděna špatnými pojmy, nýbrž pravdivými a správnými: a to patří do synese jakožto zvláštní ctnosti.

II-II q. 51 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam in speculativis alia rationalis scientia est dialectica, quae ordinatur ad inquisitionem inventivam; et alia scientia demonstrativa, quae est veritatis determinativa.

3. Utrum synesis sit specialis virtus.

II-II q. 51 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod synesis non sit virtus. Virtutes enim non insunt nobis a natura, ut dicitur in II Ethic. Sed synesis inest aliquibus a natura, ut dicit philosophus, in VI Ethic. Ergo synesis non est virtus.

II-II q. 51 a. 3 arg. 2

Praeterea, synesis, ut in eodem libro dicitur, est solum iudicativa. Sed iudicium solum, sine praecepto, potest esse etiam in malis. Cum ergo virtus sit solum in bonis, videtur quod synesis non sit virtus.

II-II q. 51 a. 3 arg. 3

Praeterea, nunquam est defectus in praecipiendo nisi sit aliquis defectus in iudicando, saltem in particulari operabili, in quo omnis malus errat. Si ergo synesis ponitur virtus ad bene iudicandum, videtur quod non sit necessaria alia virtus ad bene praecipiendum. Et ideo prudentia erit superflua, quod est inconveniens. Non ergo synesis est virtus.

II-II q. 51 a. 3 s. c.

Sed contra, iudicium est perfectius quam consilium. Sed eubulia, quae est bene consiliativa, est virtus. Ergo multo magis synesis, quae est bene iudicativa, est virtus.

II-II q. 51 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod synesis importat iudicium rectum non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quae etiam est prudentia. Unde secundum synesim dicuntur in Graeco aliqui syneti, idest sensati, vel eusyneti, idest homines boni sensus, sicut e contrario qui carent hac virtute dicuntur asyneti, idest insensati. Oportet autem quod secundum differentiam actuum qui non reducuntur in eandem causam sit etiam diversitas virtutum. Manifestum est autem quod bonitas consilii et bonitas iudicii non reducuntur in eandem causam, multi enim sunt bene consiliativi qui tamen non sunt bene sensati, quasi recte iudicantes. Sicut etiam in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa, quod videtur provenire ex dispositione imaginativae virtutis, quae de facili potest formare diversa phantasmata, et tamen huiusmodi quandoque non sunt boni iudicii, quod est propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene iudicantis. Et ideo oportet praeter eubuliam esse aliam virtutem quae est bene iudicativa. Et haec dicitur synesis.

II-II q. 51 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod rectum iudicium in hoc consistit quod vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam secundum quod in se est. Quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivae, sicut in speculo, si fuerit bene dispositum, imprimuntur formae corporum secundum quod sunt; si vero fuerit speculum male dispositum, apparent ibi imagines distortae et prave se habentes. Quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummative autem ex exercitio vel ex munere gratiae. Et hoc dupliciter. Uno modo, directe ex

Jiným způsobem nepřímo, z dobrého uzpůsobení žádostivé síly, z něhož následuje, že člověk dobře soudí o žádoucích. A tak za dobrým soudem ctnosti následuje pohotovost mravních ctností, ale vůči cílům; synesis však je spíše vůči těm, jež jsou k cíli.

K druhému se musí říci, že může sice ve špatných býti správný soud všeobecný; ale o jednotlivostním skutku je vždycky jejich úsudek porušen, jak jsme měli shora.

K třetímu se musí říci, že někdy nastane odložení toho, co bylo správně usouzeno, nebo se vykoná nedbale nebo nezřízeně. A proto po ctnosti, která je dobře soudící, jest nutná konečná ctnost hlavní, která je dobře rozkazující, totiž opatrnost.

LI.4. Zda gnome je zvláštní ctnost.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že gnome není zvláštní ctnost odlišná od synese. Protože podle synese někdo sluje dobře soudícím. Ale nikoho nelze nazvati dobře soudícím, leč dobře soudí ve všem. Tedy se synesis vztahuje na všechna posuzovaná. Není tedy nějaká jiná ctnost dobře soudící, která sluje gnome.

Mimo to soud je prostřední mezi radou a rozkazem. Ale je toliko jedna ctnost dobře soudící, totiž eubulia; a toliko jedna ctnost je dobře rozkazující, totiž opatrnost. Tedy jest toliko jedna ctnost dobře soudící, totiž synesis.

Mimo to, co se zřídka přihází, v čemž je třeba se uchýliti od obecných zákonů, zdá se býti především náhodné, jehož se rozum netýká, jak se praví v II. Fysic. Avšak všechny ctnosti rozumové náleží správnému rozumu. Tedy o řečených není žádná ctnost rozumová.

Avšak proti jest, že Filosof, v VI. Ethic., rozhoduje, že gnome je zvláštní ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že poznávací pohotovosti se rozlišují podle vyšších nebo nižších zásad; jako moudrost v badavých pozoruje vyšší zásady nežli vědění a proto se od ní liší. A tak musí také býti při skutcích. Jest pak jasné, že ta, která jsou mima řád nižší zásady nebo příčiny, někdy se uvádějí na řád zásady vyšší: jako zrůdné plody živočichů jsou mimo řád činné síly v semeni, ale spadají pod řád vyšší příčiny, totiž nebeského tělesa, nebo ještě prozřetelnosti Boží. Pročež ten, jenž pozoruje, činnou sílu v semeni, nemůže pronésti jistý soud o takových zrůdách; avšak lze o nich souditi podle pozorování božské prozřetelnosti. Nastane pak někdy potřeba něco vykonati mimo obecná pravidla jednání: třebas když napadajícímu vlast netřeba vydati uschované, nebo něco jiného takového. A proto je třeba o takových souditi podle nějakých vyšších zásad, než jsou obecná pravidla, podle nichž soudí synesis. A podle těch vyšších zásad se vyžaduje vyšší soudící síla, která sluje gnome, která obnáší nějakou bystrost soudu.

parte ipsius cognoscitivae virtutis, puta quia non est imbuta pravis conceptionibus, sed veris et rectis, et hoc pertinet ad synesim secundum quod est specialis virtus. Alio modo, indirecte, ex bona dispositione appetitivae virtutis, ex qua sequitur quod homo bene iudicet de appetibilibus. Et sic bonum virtutis iudicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines, synesis autem est magis circa ea quae sunt ad finem.

II-II q. 51 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod in malis potest quidem iudicium rectum esse in universali, sed in particulari agibili semper eorum iudicium corrumpitur, ut supra habitum est.

II-II q. 51 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod contingit quandoque id quod bene iudicatum est differri, vel negligenter agi aut inordinate. Et ideo post virtutem quae est bene iudicativa necessaria est finalis virtus principalis quae sit bene praeceptiva, scilicet prudentia.

4. Utrum gnome sit specialis virtus.

II-II q. 51 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gnome non sit specialis virtus a synesi distincta. Quia secundum synesim dicitur aliquis bene iudicativus. Sed nullus potest dici bene iudicativus nisi in omnibus bene iudicet. Ergo synesis se extendit ad omnia diiudicanda. Non est ergo aliqua alia virtus bene iudicativa quae gnome vocatur.

II-II q. 51 a. 4 arg. 2

Praeterea, iudicium medium est inter consilium et praeceptum. Sed una tantum virtus est bene consiliativa, scilicet eubulia; et una tantum virtus est bene praeceptiva, scilicet prudentia. Ergo una tantum est virtus bene iudicativa, scilicet synesis.

II-II q. 51 a. 4 arg. 3

Praeterea, ea quae raro accidunt, in quibus oportet a communibus legibus discedere, videntur praecipue casualia esse, quorum non est ratio, ut dicitur in II Phys. Omnes autem virtutes intellectuales pertinent ad rationem rectam. Ergo circa praedicta non est aliqua virtus intellectualis.

II-II q. 51 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus determinat, in VI Ethic., gnomen esse specialem virtutem.

II-II q. 51 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod habitus cognoscitivi distinguuntur secundum altiora vel inferiora principia, sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat quam scientia, et ideo ab ea distinguitur. Et ita etiam oportet esse in activis. Manifestum est autem quod illa quae sunt praeter ordinem inferioris principii sive causae reducuntur quandoque in ordinem altioris principii, sicut monstruosi partus animalium sunt praeter ordinem virtutis activae in semine, tamen cadunt sub ordine altioris principii, scilicet caelestis corporis, vel ulterius providentiae divinae. Unde ille qui consideraret virtutem activam in semine non posset iudicium certum ferre de huiusmodi monstris, de quibus tamen potest iudicari secundum considerationem divinae providentiae. Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum praeter communes regulas agendorum, puta cum impugnatori patriae non est depositum reddendum, vel aliquid aliud huiusmodi. Et ideo oportet de huiusmodi iudicare secundum aliqua altiora principia quam sint

K prvnímu se tedy musí říci, že synesis opravdově soudí o všech, která jsou podle obecných pravidel. Ale mimo obecná pravidla jest ještě posuzovati jiná, jak bylo již řečeno.

K druhému se musí říci, že soud se musí bráti z vlastních prvků věci, kdežto zkoumání se také děje z obecných. Proto také v badavých dialektika, která je zkoumavá, postupuje z obecných; avšak důkazná, která je soudící; postupuje z vlastních. A proto eubulia, do níž patří hledání rady, jest jedna o všech: ne však synesis, 'která je soudící. - Rozkaz pak přihlíží ve všech k jednomu rázu dobra. A proto také opatrnost není než jedna.

K třetímu se musí říci, 'že pozorovati všechna ta, která mohou nastati mimo obecný běh, přísluší pouhé božské prozřetelnosti; ale mezi lidmi ten, který je bystřejší, může svým rozumem posouditi četnější z nich. A na to je gnome, která obnáší nějakou bystrost soudu.

LII.O daru rady.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o daru rady, který odpovídá opatrnosti.

A o tom jsou čtyři otázky:

1: Zda se má rada klásti do sedmi darů Ducha Svatého.

2. Zda dar rady odpovídá ctnosti opatrnosti.

3. Zda dar rady zůstává ve vlasti.

4. Zda páté blahoslavenství, jež jest Blahoslavení milosrdní, odpovídá daru rady.

LII.1. Zda se má klásti rada mezi dary Ducha Svatého.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se rada nemá klásti mezi dary Ducha Svatého. Neboť dary Ducha Svatého jsou dány na pomoc ctnostem, jak je patrné z Řehoře, v II. Moral. Ale na radění je člověk dostatečně zdokonalen skrze ctnost opatrnosti nebo také eubulie, jak je patrné z řečeného. Tedy se nemá rada klásti mezi dary Ducha Svatého.

Mimo to se zdá, že tento je rozdíl mezi sedmi dary Ducha Svatého a milostmi zdarma danými, že milosti zdarma dané nejsou dávány všem, nýbrž bývají rozdělovány různým; kdežto dary Ducha Svatého jsou dávány všem, majícím Ducha Svatého. Ale rada se zdá býti z těch, která jsou zvláště některým od Ducha Svatého dávána, podle onoho I. Mach., 2: "Hle, Šimon; váš bratr, je mužem rady." Tedy rada má býti spíše řaděna mezi milosti zdarma dané než mezi sedm darů Ducha Svatého.

regulae communes, secundum quas iudicat synesis. Et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus iudicativa, quae vocatur gnome, quae importat quandam perspicacitatem iudicii.

II-II q. 51 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod synesis est vere iudicativa de omnibus quae secundum communes regulas fiunt. Sed praeter communes regulas sunt quaedam alia diiudicanda, ut iam dictum est.

II-II q. 51 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod iudicium debet sumi ex propriis principiis rei, inquisitio autem fit etiam per communia. Unde etiam in speculativis dialectica, quae est inquisitiva, procedit ex communibus, demonstrativa autem, quae est iudicativa, procedit ex propriis. Et ideo eubulia, ad quam pertinet inquisitio consilii, est una de omnibus, non autem synesis, quae est iudicativa. Praeceptum autem respicit in omnibus unam rationem boni. Et ideo etiam prudentia non est nisi una.

II-II q. 51 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnia illa quae praeter communem cursum contingere possunt considerare pertinet ad solam providentiam divinam, sed inter homines ille qui est magis perspicax potest plura horum sua ratione diiudicare. Et ad hoc pertinet gnome, quae importat quandam perspicacitatem iudicii.

52. De dono consilii quod respondet prudentiae.

Prooemium

II-II q. 52 pr.

Deinde considerandum est de dono consilii, quod respondet prudentiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum consilium debeat poni inter septem dona spiritus sancti. Secundo, utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiae. Tertio, utrum donum consilii maneat in patria. Quarto, utrum quinta beatitudo, quae est, beati misericordes, respondeat dono consilii.

1. Utrum consilium debeat poni inter septem dona Spiritus Sancti.

II-II q. 52 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod consilium non debeat poni inter dona spiritus sancti. Dona enim spiritus sancti in adiutorium virtutum dantur; ut patet per Gregorium, in II Moral. Sed ad consiliandum homo sufficienter perficitur per virtutem prudentiae, vel etiam eubuliae, ut ex dictis patet. Ergo consilium non debet poni inter dona spiritus sancti.

II-II q. 52 a. 1 arg. 2

Praeterea, haec videtur esse differentia inter septem dona spiritus sancti et gratias gratis datas, quod gratiae gratis datae non dantur omnibus, sed distribuuntur diversis; dona autem spiritus sancti dantur omnibus habentibus spiritum sanctum. Sed consilium videtur esse de his quae specialiter aliquibus a spiritu sancto dantur, secundum illud I Machab. II, *ecce Simon, frater vester, ipse vir consilii est*. Ergo consilium magis debet poni inter gratias gratis datas quam inter septem dona spiritus sancti.

Mimo to, Řím. 8 se praví: "Kteří Duchem Božím jsou vedeni, ti jsou synové Boží." Ale těm, kteří od někoho jsou vedeni, nepatří rada. Poněvadž tedy dary Ducha Svatého nejvíce patří synům Božím, kteří přijali ducha přijetí za syny, zdá se, že rada by neměla býti řaděna mezi dary Ducha Svatého.

Avšak proti jest, co se praví Isai. 11: "Spočine na něm Duch rady a síly."

Odpovídám: Musí se říci, že dary Ducha Svatého, jak bylo shora řečeno, jsou nějaká uzpůsobení, jimiž se duše stává dobře hybatelnou od Ducha Svatého. Bůh však hýbá každé podle povahy toho, co je hýbáno, jako tvora tělesného hýbá časově a místně, tvora pak duchového časově a nikoliv místně, jak praví Augustin. Je však vlastní rozumovému tvoru, aby se hýbal k nějakému dílu zkoumáním rozumu, kterážto zkoumání se nazývá radou. A proto se praví, že Duch Svatý hýbá rozumového tvora radou. A proto rada se řadí mezi dary Ducha Svatého.

K prvnímu se tedy musí říci, že opatrnost nebo eubulia, ať je získaná nebo vlitá, řídí člověka v hledání rady podle toho, co rozum může pochopiti, takže člověk opatrností nebo eubulií se stává dobře radícím buď sobě nebo jinému. Ale poněvadž lidský rozum nemůže pochopiti jednotlivé a náhodné věci, které se mohou přihoditi, stává se, že "úsudky smrtelníků jsou bázlivé a nejisté úvahy naše", jak se praví Moudr. 9. A proto potřebuje člověk, aby byl v hledání rady řízen Bohem, jenž všechno chápe, což se děje darem rady, jímž je člověk řízen jakoby radou od Boha přijatou; jako také kdo si nestačí v lidských věcech v hledání rady, žádají rady od moudřejších.

K druhému se musí říci, že to může náležeti k milosti zdarma dané, když někdo dovede tak dobře raditi, že jiným nabízí radu; ale že někdo má od Boha, co třeba vykonati v těch věcech, které jsou nutné ke spáse, to je společné všem svatým,

K třetímu se musí říci, že synové Boží jsou vedeni Duchem Svatým podle své povahy, při čemž je totiž zachováno svobodné rozhodování, které je mohutností vůle a rozumu; a takto, pokud rozum Duchem Svatým je hýbán nebo poučován o tom, co se má vykonat, náleží synům Božím dar rady

LII.2. Zda dar rady odpovídá ctnosti opatrnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že dar rady neodpovídá vhodně ctnosti opatrnosti. "Nižší totiž ve svém nejvyšším dosahuje to, co je vyšší", jak je patrné z Diviše, tak jako člověk dosahuje anděla podle rozumu. Ale ctnost základní je nižší než dar, jak bylo shora řečeno. Když tedy rada je první a. nejnižší úkon opatrnosti, nejvyšší pak její úkon je poroučeti a střední souditi, zdá se, že dar, odpovídající opatrnosti, není rada, nýbrž spíše úsudek nebo rozkaz.

II-II q. 52 a. 1 arg. 3

Praeterea, Rom. VIII dicitur, *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*. Sed his qui ab alio aguntur non competit consilium. Cum igitur dona spiritus sancti maxime competant filiis Dei, qui acceperunt spiritum adoptionis filiorum, videtur quod consilium inter dona spiritus sancti poni non debeat.

II-II q. 52 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Isaiae XI dicitur, *requiescet super eum spiritus consilii et fortitudinis*.

II-II q. 52 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod dona spiritus sancti, ut supra dictum est, sunt quaedam dispositiones quibus anima redditur bene mobilis a spiritu sancto. Deus autem movet unumquodque secundum modum eius quod movetur, sicut *creaturam corporalem movet per tempus et locum, creaturam autem spiritualem per tempus et non per locum*, ut Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt. Est autem proprium rationali creaturae quod per inquisitionem rationis moveatur ad aliquid agendum, quae quidem inquisitio consilium dicitur. Et ideo spiritus sanctus per modum consilii creaturam rationalem movet. Et propter hoc consilium ponitur inter dona spiritus sancti.

II-II q. 52 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod prudentia vel eubulia, sive sit acquisita sive infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii secundum ea quae ratio comprehendere potest, unde homo per prudentiam vel eubuliam fit bene consilians vel sibi vel alii. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia et contingentia quae occurrere possunt, fit quod *cogitationes mortalium sunt timidae, et incertae providentiae nostrae*, ut dicitur Sap. IX. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo, qui omnia comprehendit. Quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto. Sicut etiam in rebus humanis qui sibi ipsis non sufficiunt in inquisitione consilii a sapientioribus consilium requirunt.

II-II q. 52 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc potest pertinere ad gratiam gratis datam quod aliquis sit ita boni consilii quod aliis consilium praebeat. Sed quod aliquis a Deo consilium habeat quid fieri oporteat in his quae sunt necessaria ad salutem, hoc est commune omnium sanctorum.

II-II q. 52 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod filii Dei aguntur a spiritu sancto secundum modum eorum, salvato scilicet libero arbitrio, quae est facultas voluntatis et rationis. Et sic inquantum ratio a spiritu sancto instruitur de agendis, competit filiis Dei donum consilii.

2. Utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiae.

II-II q. 52 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod donum consilii non respondeat convenienter virtuti prudentiae. Inferius enim in suo supremo attingit id quod est superius, ut patet per Dionysium, VII cap. de Div. Nom., sicut homo attingit Angelum secundum intellectum. Sed virtus cardinalis est inferior dono, ut supra habitum est. Cum ergo consilium sit primus et infimus actus prudentiae, supremus autem actus eius est praecipere, medius autem iudicare; videtur quod

donum respondens prudentiae non sit consilium, sed magis iudicium vel praeceptum.

II-II q. 52 a. 2 arg. 2

Praeterea, uni virtuti sufficienter auxilium praebetur per unum donum, quia quanto aliquid est superius tanto est magis unitum, ut probatur in libro de causis. Sed prudentiae auxilium praebetur per donum scientiae, quae non solum est speculativa, sed etiam practica, ut supra habitum est. Ergo donum consilii non respondet virtuti prudentiae.

II-II q. 52 a. 2 arg. 3

Praeterea, ad prudentiam proprie pertinet dirigere, ut supra habitum est. Sed ad donum consilii pertinet quod homo dirigatur a Deo, sicut dictum est. Ergo donum consilii non pertinet ad virtutem prudentiae.

II-II q. 52 a. 2 s. c.

Sed contra est quod donum consilii est circa ea quae sunt agenda propter finem. Sed circa haec etiam est prudentia. Ergo sibi invicem correspondent.

II-II q. 52 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod principium motivum inferius praecipue adiuvatur et perficitur per hoc quod movetur a superiori motivo principio, sicut corpus in hoc quod movetur a spiritu. Manifestum est autem quod rectitudo rationis humanae comparatur ad rationem divinam sicut principium motivum inferius ad superius, ratio enim aeterna est suprema regula omnis humanae rectitudinis. Et ideo prudentia, quae importat rectitudinem rationis, maxime perficitur et iuvatur secundum quod regulatur et movetur a spiritu sancto. Quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est. Unde donum consilii respondet prudentiae, sicut ipsam adiuvans et perficiens.

II-II q. 52 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod iudicare et praecipere non est moti, sed moventis. Et quia in donis spiritus sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota, ut supra dictum est; inde est quod non fuit conveniens quod donum correspondens prudentiae praeceptum diceretur vel iudicium, sed consilium, per quod potest significari motio mentis consiliatae ab alio consiliante.

II-II q. 52 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod scientiae donum non directe respondet prudentiae, cum sit in speculativa, sed secundum quandam extensionem eam adiuvat. Donum autem consilii directe respondet prudentiae, sicut circa eadem existens.

II-II q. 52 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod movens motum ex hoc quod movetur movet. Unde mens humana ex hoc ipso quod dirigitur a spiritu sancto, fit potens dirigere se et alios.

3. Utrum donum consilii maneat in patria.

II-II q. 52 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod donum consilii non maneat in patria. Consilium enim est eorum quae sunt agenda propter finem. Sed in patria nihil erit agendum propter finem, quia ibi homines ultimo fine potiuntur. Ergo in patria non est donum consilii.

II-II q. 52 a. 3 arg. 2

Praeterea, consilium dubitationem importat, in his enim quae manifesta sunt ridiculum est consiliari, sicut patet per philosophum, in III Ethic. In patria autem tolletur omnis dubitatio. Ergo in patria non erit consilium.

II-II q. 52 a. 3 arg. 3

Praeterea, in patria sancti maxime Deo conformantur, secundum illud I Ioan. III, *cum apparuerit, similes ei erimus*. Sed Deo non convenit consilium, secundum illud Rom. XI, *quis consiliarius eius fuit?* Ergo etiam neque sanctis in patria competit donum consilii.

II-II q. 52 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicit Gregorius, XVII Moral., *cumque uniuscuiusque gentis vel culpa vel iustitia ad supernae curiae consilium ducitur, eiusdem gentis praepositus vel obtinuisse in certamine vel non obtinuisse perhibetur*.

II-II q. 52 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona spiritus sancti ad hoc pertinent quod creatura rationalis movetur a Deo. Circa motionem autem humanae mentis a Deo duo considerari oportet. Primo quidem, quod alia est dispositio eius quod movetur dum movetur; et alia dum est in termino motus. Et quidem quando movens est solum principium movendi, cessante motu cessat actio moventis super mobile, quod iam pervenit ad terminum, sicut domus, postquam aedificata est, non aedificatur ulterius ab aedificatore. Sed quando movens non solum est causa movendi, sed etiam est causa ipsius formae ad quam est motus, tunc non cessat actio moventis etiam post adeptionem formae, sicut sol illuminat aerem etiam postquam est illuminatus. Et hoc modo Deus causat in nobis et virtutem et cognitionem non solum quando primo acquirimus, sed etiam quandiu in eis perseveramus. Et sic cognitionem agendorum causat Deus in beatis, non quasi in ignorantibus, sed quasi continuando in eis cognitionem eorum quae agenda sunt. Tamen quaedam sunt quae beati, vel Angeli vel homines, non cognoscunt, quae non sunt de essentia beatitudinis, sed pertinent ad gubernationem rerum secundum divinam providentiam. Et quantum ad hoc est aliud considerandum, scilicet quod mens beatorum aliter movetur a Deo, et aliter mens viatorum. Nam mens viatorum movetur a Deo in agendis per hoc quod sedatur anxietas dubitationis in eis praecedens. In mente vero beatorum circa ea quae non cognoscunt est simplex nescientia, a qua etiam Angeli purgantur, secundum Dionysium, VI cap. Eccl. Hier., non autem praecedit in eis inquisitio dubitationis, sed simplex conversio ad Deum. Et hoc est Deum consulere, sicut Augustinus dicit, V super Gen. ad Litt., quod Angeli de inferioribus Deum consulunt. Unde et instructio qua super hoc a Deo instruuntur consilium dicitur. Et secundum hoc donum consilii est in beatis, inquantum in eis a Deo continuatur cognitio eorum quae sciunt; et inquantum illuminantur de his quae nesciunt circa agenda.

II-II q. 52 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod etiam in beatis sunt aliqui actus ordinati ad finem, vel quasi procedentes ex consecutione finis, sicut quod Deum laudant; vel quibus alios pertrahunt ad finem quem ipsi sunt consecuti, sicut sunt ministeria Angelorum et orationes sanctorum. Et quantum ad hoc habet in eis locum donum consilii.

II-II q. 52 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod dubitatio pertinet ad consilium secundum statum vitae praesentis, non autem pertinet secundum quod est consilium in patria. Sicut etiam virtutes cardinales non habent omnino eosdem actus in

Mimo to jedné ctnosti je dostatečně poskytována pomoc jedním darem, protože, čím je něco vyšší, tím více je spojeno, jak se dokazuje v knize O příčinách. Ale opatrnosti je poskytována pomoc darem umění, které není pouze badavé, nýbrž i činorodé, jak jsme měli shora. Tedy dar rady neodpovídá ctnosti opatrnosti,

Mimo to k opatrnosti vlastně náleží říditi, jak bylo shora řečeno. Ale k daru rady náleží, aby člověk byl řízen od Boha, jak bylo řečeno. Tedy dar rady nenáleží k ctnosti opatrnosti.

Avšak proti jest, že dar rady je a těch, která mají býti vykonána pro cíl. Ale o těch je také opatrnost. Tedy si navzájem odpovídají.

Odpovídám: Musí se říci, 'že hybný prvek nižší je hlavně podporován a zdokonalován tím, že je hýbán vyšším hybným prvkem, jako tělo tím, že je hýbáno duchem. Je však jasné, že správnost lidského rozumu se má k rozumu božskému jako hybný prvek nižší, který je hýbán k vyššímu a unášen k němu; rozum totiž věčný je nejvyšším pravidlem každé lidské správnosti. A proto opatrnost, která obsahuje správnost rozumu, nejvíce je zdokonalována a podporována tím, že je vedena a hýbána od Ducha Svatého, což náleží daru rady, jak bylo řečeno. Proto dar rady odpovídá opatrnosti, jakožto podporující a zdokonalující ji'.

K prvnímu se tedy musí říci, že souditi a rozkazovati není hýbaného, nýbrž hýbajícího. A poněvadž v darech Ducha Svatého lidská mysl se nemá jako hýbající, nýbrž spíše jako hýbaná, jak shora bylo řečeno, odtud je, že nebylo vhodné, aby dar, odpovídající opatrnosti, slul rozkaz nebo úsudek, nýbrž rada, čímž může býti naznačeno hýbání mysli, které bylo poraděno od jiného radícího.

K druhému se musí říci, že dar umění neodpovídá přímo opatrnosti, protože se týká věcí badavých, ale jakýmsi rozpřažením ji podporuje; dar rady však přímo odpovídá opatrnosti jakožto týkající se těchže věcí.

K třetímu se musí říci, že hýbající hýbané, tím že je hýbáno, hýbá. Odtud mysl lidská tím, že je řízena Duchem Svatým, stává se schopnou říditi sebe i jiné.

LII.3. Zda dar rady zůstává ve vlasti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že dar rady nezůstává ve vlasti. Rada totiž jest o těch, která se konají k vůli cíli. Ale ve vlasti nebude nic konáno pro cíl, protože tam lidé poslední cíl budou držeti. Tedy ve vlasti není dar rady.

Mimo to rada obnáší pochybování, neboť je směšné radění v těch, která jsou jasná, jak je patrné z Filosofa, v III. Ethic. Ve vlasti však přestane veškeré pochybování. Tedy ve vlasti nebude rady.

Mimo to svatí ve vlasti budou nejvíce shodni s Bohem, podle onoho Jan. 3: "Až se objeví, budeme jemu podobni." Ale Bohu nepřísluší rada, podle onoho Řím. 2: "Kdo byl jeho rádcem?" Tedy také nepřísluší rada ani svatým ve vlasti.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, XVII. Moral.: "Když se na radu nebeského dvora přivede vina nebo spravedlnost každého národa, hlásí se, že představený toho národa buď v zápase zvítězil nebo nezvítězil".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, dary Ducha Svatého náleží k tomu, že rozumový tvor je pohybován od Boha. Je však dvojí uvážiti o pohybování lidské mysli od Boha. A to nejprve, že jiné jest uzpůsobení toho, co je pohybováno, když je pohybováno, a jiné, když jest u konce pohybu. Když totiž pohybující jest pouze původem pohybování, ustáním pohybu ustává vliv pohybujícího na pohyblivé, které již do šlo na konec; jako když byl dostavěn dům, nestaví se dále od stavějícího. Ale když pohybující není pouze příčinou pohybování, ale také je příčinou samého tvaru, tu činnost pohybujícího neustává ani po dosažení tvaru samého; jako slunce osvětluje vzduch, i když je osvětlený. A tím způsobem Bůh v nás působí ctnost a poznání, nejen když prvně nabýváme, nýbrž také, dokud v nich setrváváme. A tak poznání skutků působí Bůh v blažených, ne jakožto v nevědoucích, nýbrž jaksi udržuje v nich poznání těch, která se konají. Ale přece jsou některá, jichž blažení nebo andělé nebo lidé nepoznávají, jež nejsou z bytnosti blaženosti, ale patří do řízení věcí podle božské prozřetelnosti. A při tom jest uvážiti druhé, totiž, že jest od Boha pohybována jinak mysl blažených a jinak mysl poutníků. Neboť mysl poutníků jest od Boha ve skutcích pohybována tím, že se uklidňuje úzkost pochybování, předcházející v nich; avšak v mysli blažených jest jednoduchá neznalost těch, jichž nepoznávají; od té pak jsou andělé také očištění, podle Diviše, VII. hl. Nebes. Hier. A to jest radění Boha, jak praví Augustin, Ke Gen. Slov., že "andělé se radí Boha o nižších". Prožež i poučení, kterým jsou o tom od Boha poučováni, sluje rada.

A podle toho dar rady jest v blažených, pokud jest v nich udržováno poznání těch, která znají, a pokud jsou osvěcováni o těch, kterých neznají o skutcích.

K prvnímu se tedy musí. říci, že také v blažených jsou nějaké úkony zařízené k cíli, nebo jaksi vycházející z dosažení cíle, jako že chválí Boha, nebo jimiž jiné přivádějí k cíli, kterého sami dosáhli; jako jsou služby andělů a modlitby svatých. A v tom má u nich místo dar rady.

K druhému se musí říci, že pochybování patří do radění podle stavu přítomného života, nepatří však, pokud rada jest ve vlasti. Jako také základní ctnosti nemají vůbec týchž úkonů ve vlasti a na pouti.

K třetímu se musí říci, že rada není v Bohu, jakožto přijímajícím, nýbrž jako. v dávajícím. Svatí pak ve vlasti se shodují s Bohem tím způsobem, jako přijímající s ovlivňujícím.

LII.4. Zda páté blahoslavenství, které jest o milosrdenství, odpovídá daru rady.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že páté blahoslavenství, které jest o milosrdenství, neodpovídá daru rady. Neboť všechna blahoslavenství jsou nějaké úkony ctností, jak jsme měli shora. Ale radou jsme řízeni ve všech úkonech ctností. 'ledy páté blahoslavenství neodpovídá radě více než jinému.

Mimo to přikázání jsou dána o těch, která jsou nutná ke spáse, kdežto rada se dává o těch, která nejsou nutná ke spáse. Avšak milosrdenství jest nutné ke spáse, podle onoho Jak. 2: "Soud bez milosrdenství tomu, kdo nekoná milosrdenství." Chudoba však není nutná ke spáse, nýbrž patří k dokonalosti života, jak je patrné Mat. 19. Tedy daru rady spíše odpovídá blahoslavenství chudoby nežli blahoslavenství. milosrdenství.

Mimo to ovoce následuje z blahoslavenství; neboť obnáší nějaké duchovní potěšení, které následuje z dokonalých úkonů ctností. Ale mezi ovocem se neudává něco odpovídajícího daru rady, jak je patrné Gal. 5. Tedy ani blahoslavenství milosrdenství neodpovídá daru rady.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O řeči Páně na hoře: "Rada přísluší milosrdným, neboť jediným prostředkem vytržení z takových běd jest odpustiti jiným a dávati."

Odpovídám: Musí se říci, že vlastně je rada o těch, která jsou užitečná k cíli. Pročež nejvíce musí odpovídati daru rady ta, která jsou nejvíce užitečná k cíli. To však jest milosrdenství, podle onoho I. Tim. 4: "Blahovůle jest ke všemu užitečná." A proto zvláště daru rady odpovídá blahoslavenství milosrdenství, ne jakožto působícímu, nýbrž jakožto řídícímu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli rada řídí ve všech úkonech ctností, přece zvláště řídí v dílech milosrdenství, z důvodu již řečeného.

K druhému se musí říci, že rada, pokud jest darem Ducha Svatého, řídí nás ve všech, která jsou zařízena k cíli života věčného, ať jsou nutná ke spáse nebo ne. A přece není každé dílo milosrdenství nutné ke spáse.

K třetímu se musí říci, že ovoce obnáší něco posledního. Ale v činech poslední není v poznání, nýbrž v činnosti, která jest cílem. A proto mezi ovocem se neudává nic, co by patřilo do činorodého poznávání, nýbrž jenom ta, která patří do činnosti, v nichž činorodé poznávání řídí; a mezi nimi se udává dobrota a dobrotivost, která odpovídá milosrdenství.

patria et in via.

II-II q. 52 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod consilium non est in Deo sicut in recipiente, sed sicut in dante. Hoc autem modo conformantur Deo sancti in patria, sicut recipiens influenti.

4. Utrum quinta beatitudo quae est: Beati misericordes, respondeat dono consilii.

II-II q. 52 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod quinta beatitudo, quae est de misericordia, non respondeat dono consilii. Omnes enim beatitudines sunt quidam actus virtutum, ut supra habitum est. Sed per consilium in omnibus virtutum actibus dirigimur. Ergo consilio non respondet magis quinta beatitudo quam alia.

II-II q. 52 a. 4 arg. 2

Praeterea, praecepta dantur de his quae sunt de necessitate salutis, consilium autem datur de his quae non sunt de necessitate salutis. Misericordia autem est de necessitate salutis, secundum illud Iac. II, *iudicium sine misericordia ei qui non fecit misericordiam*, paupertas autem non est de necessitate salutis, sed pertinet ad perfectionem vitae, ut patet Matth. XIX. Ergo dono consilii magis respondet beatitudo paupertatis quam beatitudo misericordiae.

II-II q. 52 a. 4 arg. 3

Praeterea, fructus consequuntur ad beatitudines, important enim delectationem quandam spiritualem quae consequitur perfectos actus virtutum. Sed inter fructus non ponitur aliquid respondens dono consilii, ut patet Gal. V. Ergo etiam beatitudo misericordiae non respondet dono consilii.

II-II q. 52 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *consilium convenit misericordibus, quia unicum remedium est de tantis malis erui, dimittere aliis et dare*.

II-II q. 52 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod consilium proprie est de his quae sunt utilia ad finem. Unde ea quae maxime sunt utilia ad finem maxime debent correspondere dono consilii. Hoc autem est misericordia, secundum illud I ad Tim. IV, *pietas ad omnia utilis est*. Et ideo specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordiae, non sicut elicienti, sed sicut dirigenti.

II-II q. 52 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod etsi consilium dirigat in omnibus actibus virtutum, specialiter tamen dirigit in operibus misericordiae, ratione iam dicta.

II-II q. 52 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod consilium, secundum quod est donum spiritus sancti, dirigit nos in omnibus quae ordinantur in finem vitae aeternae, sive sint de necessitate salutis sive non. Et tamen non omne opus misericordiae est de necessitate salutis.

II-II q. 52 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod fructus importat quoddam ultimum. In practicis autem non est ultimum in cognitione, sed in operatione, quae est finis. Et ideo inter fructus nihil ponitur quod pertineat ad cognitionem practicam, sed solum ea quae pertinent ad operationes, in quibus cognitio practica dirigit. Inter quae ponitur bonitas et benignitas,

quae respondent misericordiae.

LIII. O neřestech opatrnosti protilehlých, a za prvé o neopatrnosti.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Nato jest uvažovati o neřestech, protilehlých opatrnosti. Praví totiž Augustin, Proti Juliánovi, že. "jsou všem ctnostem neřesti nejen zřejmým rozlišením odporující, jako opatrnosti nerozvážnost, nýbrž také jakýmsi způsobem blízké, podobné nikoliv pravdou, nýbrž klamnou podobou, jako samé opatrnosti nikoliv nerozvážnost nebo neopatrnost, nýbrž zchytralost".

Nejprve tedy jest uvažovati o neřestech, které zřejmě odporují opatrnosti, totiž neřesti, které pocházejí z nedostatku opatrnosti nebo toho, co se vyžaduje k opatrnosti; za druhé o neřestech, které mají jakousi klamnou podobnost s opatrností, které se totiž přiházejí zneužíváním toho, co se vyžaduje k opatrnosti.

Poněvadž však starostlivost náleží k opatrnosti, jest o prvním uvažovati dvojí, a to: nejprve o neopatrnosti; za druhé o nedbalosti, která je proti starostlivosti.

O prvním jest šest otázek:

1. O neopatrnosti, zda je hříchem.
2. Zda je zvláštním hříchem.
3. O ukvapenosti neboli nerozvážnosti.
4. O nepozornosti.
5. O nestálosti.
6. O původu těchto neřestí.

LIII.1. Zda neopatrnost je hříchem.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že neopatrnost není hříchem. Každý hřích je totiž dobrovolný, jak praví Augustin, v knize O pravém nábož. Neopatrnost však není něčím dobrovolným; nikdo totiž nechce býti neopatrným. Tedy neopatrnost není hříchem.

Mimo to žádný hřích se nerodí s člověkem než dědičný. Ale neopatrnost se rodí s člověkem; proto také mladí jsou neopatrní; a není také dědičným hříchem, který je proti původní nevinnosti. Tedy neopatrnost není hříchem.

Mimo to každý hřích jest odstraněn pokáním. Avšak neopatrnost není odstraněna pokáním. Tedy neopatrnost není hříchem.

Avšak proti, duchovní poklad milosti není odstraněn leč hříchem. Je však odstraněn neopatrnosti, podle onoho Přísl. 21.: "Toužebný poklad a olej v příbytku spravedlivého, a neopatrný člověk jej promrhá." Tedy neopatrnost je hříchem.

Odpovídám: Musí se říci, že neopatrnost lze bráti dvojmo: Jedním způsobem jako postrádání, jiným způsobem jako protiv a. Jako zápor však se nebéře vlastně, tak totiž, že vlastně obnáší pouze postrádání opatrnosti, které může býti bez hříchu. Jako postrádání pak se béře neopatrnost, pokud někdo postrádá opatrnosti, kterou má a musí míti; a podle toho je neopatrnost hříchem pro nedbalost, kterou se někdo

53. De vitiis oppositis prudentiae. Et primo de imprudentia.

Prooemium

II-II q. 53 pr.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prudentiae. Dicit autem Augustinus, in IV contra Iulian., quod *omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiae temeritas, verum etiam vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut ipsi prudentiae astutia*. Primo ergo considerandum est de vitiis quae manifeste contrarietatem habent ad prudentiam, quae scilicet vitia proveniunt ex defectu prudentiae vel eorum quae ad prudentiam requiruntur; secundo, de vitiis quae habent quandam similitudinem falsam cum prudentia quae scilicet contingunt per abusum eorum quae ad prudentiam requiruntur. Quia vero sollicitudo ad prudentiam pertinet, circa primum consideranda sunt duo, primo quidem, de imprudentia; secundo, de negligentia, quae sollicitudini opponitur. Circa primum quaeruntur sex. Primo, de imprudentia, utrum sit peccatum. Secundo, utrum sit speciale peccatum. Tertio, de praecipitatione, sive temeritate. Quarto, de inconsideratione. Quinto, de inconstantia. Sexto, de origine horum vitiorum.

1. Utrum imprudentia sit peccatum.

II-II q. 53 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod imprudentia non sit peccatum. Omne enim peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit. Imprudentia autem non est aliquid voluntarium, nullus enim vult esse imprudens. Ergo imprudentia non est peccatum.

II-II q. 53 a. 1 arg. 2

Praeterea, nullum peccatum nascitur cum homine nisi originale. Sed imprudentia nascitur cum homine, unde et iuvenes imprudentes sunt. Nec est originale peccatum, quod opponitur originali iustitiae. Ergo imprudentia non est peccatum.

II-II q. 53 a. 1 arg. 3

Praeterea, omne peccatum per poenitentiam tollitur. Sed imprudentia non tollitur per poenitentiam. Ergo imprudentia non est peccatum.

II-II q. 53 a. 1 s. c.

Sed contra, spiritualis thesaurus gratiae non tollitur nisi per peccatum. Tollitur autem per imprudentiam, secundum illud Prov. XXI, *thesaurus desiderabilis et oleum in habitaculo iusti, et homo imprudens dissipabit illud*.

II-II q. 53 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod imprudentia dupliciter accipi potest, uno modo, privative; alio modo, contrarie. Negative autem non proprie dicitur, ita scilicet quod importet solam carentiam prudentiae, quae potest esse sine peccato. Privative quidem imprudentia dicitur inquantum aliquis caret prudentia quam natus est et debet habere. Et

nesnaží, aby měl opatrnost. Jako protiva se pak béře neopatrnost, pokud rozum se hýbá nebo jedná způsobem protivným opatrnosti; třebas když neopatrný pohrdne radou, jestliže správný rozum opatrnosti jedná raději. A tak v jiných, která jest uvážiti v úkonu opatrnosti. A tímto způsobem neopatrnost je hříchem podle vlastního pojmu opatrnosti. Nemůže se to totiž přihoditi, že člověk jedná proti opatrnosti, leč odchýliv se od pravidel, jimiž se názor opatrnosti spravuje. Proto, stane-li se to odvrácením od pravidel božských, je to hřích těžký; třebas když někdo jako pohrdaje a odmítaje božská naučení, jedná ukvapeně Jestliže však jedná proti nim bez pohrdání a beze ztrát těch; která jsou nutná ke spáse, je hřích lehký.

K prvnímu se musí říci, že ošklivost neopatrnosti nikdo nechce, avšak úkon neopatrnosti chce nerozvážný, jenž chce ukvapeně jednati. Proto i Filosof praví, ve IV. Ethic., že "ten, kdo v opatrnosti hřeší chtě, méně je přijímán".

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o neopatrnosti, pokud se béře jako zápor. Je však věděti, že nedostatek opatrnosti a jakékoliv ctnosti jest uzavřen v nedostatku původní spravedlnosti, která zdokonalovala celou duši. A podle toho všechny tyto nedostatky ctnosti se mohou uvésti na dědičný hřích.

K třetímu se musí říci, že pokáním je vrácena opatrnost vlitá. A tak přestává nedostatek této opatrnosti. Není však vrácena opatrnost získaná co do zběhlosti. Je však odňat skutek protivný, v němž vlastně spočívá hřích neopatrnosti.

LIII.2. Zda neopatrnost je zvláštním hříchem.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že neopatrnost není zvláštním hříchem. Kdokoliv totiž hřeší, jedná proti správnému rozumu, což je opatrnost. Ale neopatrnost spočívá v tom, že někdo jedná proti opatrnosti, jak bylo řečeno. Tedy neopatrnost není zvláštním hříchem.

Mimo to opatrnost je bližší mravním ctnostem než vědění. Ale nevědomost, která odporuje vědění, se klade mezi všeobecné příčiny hříchu. Tedy mnohem více neopatrnost.

Mimo to hříchy povstávají z toho, že okolnosti ctností se porušují. Proto i Diviš, 4. hl. O Bož. Jmén., praví, že "zlo povstává z jednotlivých nedostatků". Ale mnohá se vyžadují k opatrnosti, jako rozum, um, učelivost a ostatní, která byla svrchu položena. Tedy je mnoho druhů neopatrnosti. Tedy není zvláštním hříchem.

Avšak proti, neopatrnost je protivná opatrnosti, jak bylo řečeno. Ale opatrnost je jedna ctnost zvláštní. Tedy i neopatrnost je jedna zvláštní nešest.

Odpovídám: Musí se říci, že nějaká nešest nebo hřích může

secundum hoc imprudentia est peccatum ratione negligentiae, qua quis non adhibet studium ad prudentiam habendam. Contrarie vero accipitur imprudentia secundum quod ratio contrario modo movetur vel agit prudentiae. Puta, si recta ratio prudentiae agit consiliando, imprudens consilium spernit, et sic de aliis quae in actu prudentis observanda sunt. Et hoc modo imprudentia est peccatum secundum rationem propriam prudentiae. Non enim potest hoc contingere quod homo contra prudentiam agat, nisi divertens a regulis quibus ratio prudentiae rectificatur. Unde si hoc contingat per aversionem a regulis divinis, est peccatum mortale, puta cum quis quasi contemnens et repudians divina documenta, praecipitanter agit. Si vero praeter eas agat absque contemptu, et absque detrimento eorum quae sunt de necessitate salutis, est peccatum veniale.

II-II q. 53 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod deformitatem imprudentiae nullus vult, sed actum imprudentiae vult temerarius, qui vult praecipitanter agere. Unde et philosophus dicit, VI Ethic., quod *ille qui circa prudentiam peccat volens, minus acceptatur*.

II-II q. 53 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de imprudentia secundum quod sumitur negative. Sciendum tamen quod carentia prudentiae et cuiuslibet virtutis includitur in carentia originalis iustitiae, quae totam animam perficiebat. Et secundum hoc omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum.

II-II q. 53 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod per poenitentiam restituitur prudentia infusa, et sic cessat carentia huius prudentiae. Non tamen restituitur prudentia acquisita quantum ad habitum, sed tollitur actus contrarius, in quo proprie consistit peccatum imprudentiae.

2. Utrum sit speciale peccatum.

II-II q. 53 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imprudentia non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat agit contra rationem rectam, quae est prudentia. Sed imprudentia consistit in hoc quod aliquis agit contra prudentiam, ut dictum est. Ergo imprudentia non est speciale peccatum.

II-II q. 53 a. 2 arg. 2

Praeterea, prudentia magis est affinis moralibus actibus quam scientia. Sed ignorantia, quae opponitur scientiae, ponitur inter generales causas peccati. Ergo multo magis imprudentia.

II-II q. 53 a. 2 arg. 3

Praeterea, peccata contingunt ex hoc quod virtutum circumstantiae corrumpuntur, unde et Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *malum contingit ex singularibus defectibus*. Sed multa requiruntur ad prudentiam, sicut ratio, intellectus, docilitas, et cetera quae supra posita sunt. Ergo multae sunt imprudentiae species. Ergo non est peccatum speciale.

II-II q. 53 a. 2 s. c.

Sed contra, imprudentia est contrarium prudentiae, ut dictum est. Sed prudentia est una virtus specialis. Ergo imprudentia est unum vitium speciale.

II-II q. 53 a. 2 co.

slouti všeobecným dvojmo: jedním způsobem naprostě, protože totiž je všeobecný vůči všem hříchům, jiným způsobem, protože je všeobecný vůči některým nešestem, které jsou jeho druhy. Prvním pak způsobem může nějaká nešest slouti všeobecnou dvojmo: jedním způsobem z bytnosti, protože totiž se vypovídá o všech hříších. A tímto způsobem neopatrnost není všeobecným hříchem, jakož ani opatrnost všeobecnou ctností, protože je při úkonech zvláštních, totiž při samých úkonech rozumu. Jiným způsobem z podílu. A tímto způsobem neopatrnost je všeobecným hříchem. Jako totiž podíl opatrnosti je jaksi ve všech ctnostech, pokud je řídí, tak i neopatrnost ve všech hříších a nešestech. Žádný hřích se totiž nemůže přihoditi, jestliže není chyby v nějakém úkonu řídícího rozumu, což náleží do neopatrnosti.

Jestliže se však nazývá hříchem všeobecným nikoliv jednoduše, nýbrž podle nějakého rodu, protože totiž obsahuje -pod sebou mnoho druhů, tak neopatrnost je všeobecným hříchem. Obsahuje totiž pod sebou různé druhy trojmo: a to jedním způsobem v protilehlosti k různým podmětným částem opatrnosti; jako se totiž rozlišuje opatrnost na monastickou, která je vedoucí jednoho, a na jiné druhy opatrnosti, jež jsou vedoucí množství, jak jsme měli shora, tak také neopatrnost. Jiným způsobem podle částí jaksi možnostních opatrnosti, jimiž jsou ctnosti přidružené, a berou se podle různých úkonu rozumu. A tímto způsobem co do nedostatku rady, o níž jest eubulia, jest ukvapenost neboli nerozvážnost, druh neopatrnosti. Vzhledem však k nedostatku úsudku, o němž je synesis a gnome, je nepozornost. Vzhledem pak k samému rozkazu, jenž je vlastním úkonem opatrnosti, je nestálost a nedbalost. Třetím způsobem se může brátí v protilehlosti k těm, která se vyžadují k opatrnosti, což jsou jako doplňující části opatrnosti. Ale protože ta všechna jsou zařízena k vedení tří řečených úkonů rozumu, je z toho, že všechny opačné nedostatky se uvádějí na zmíněné čtyři části; jako neostražitost a neobezřetnost jsei obsažena v nepozornosti. Že pak někdo chybí učelivosti nebo v paměti nebo v umu, náleží k ukvapenosti. Neobezřetnost pak a nedostatek rozumu a pečlivosti náleží k nedbalosti a nestálosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o všeobecnosti, která není z podílu.

K druhému se musí říci, že vědění je vzdálenější od mravů než opatrnost podle vlastního rázu obojího. Odtud je, že nevědomost nemá ze sebe ráz smrtelného hříchu, nýbrž pouze z předcházející nedbalosti, nebo následujícího účinku. A proto se klade mezi všeobecné příčiny hříchu. Ale neopatrnost podle vlastního rázu obsahuje nešest mravní, a proto se spíše může nazvati zvláštním hřichem.

K třetímu se musí říci, že kdykoliv porušení různých okolností má tutéž pohnutku, nerůzní se druh hříchu; jako téhož druhu je hřích, že někdo vezme nikoli své, a kde nemá a kdy nemá. Ale kdyby byly různé pohnutky, pak by byly různé'. druhy, třebas kdyby jeden vzal, kde nemá, aby učinil bezpráví svatému místu, což tvoří druh svatokrádeže. Jiný, kdy nemá, pro pouhou zbytečnou touhu míti, což by bylo pouhé lakomství. A proto nedostatky těch, která se vyžadují k opatrnosti, nerůzní druhy, leč pokud směřují k

Respondeo dicendum quod aliquod vitium vel peccatum potest dici generale dupliciter, uno modo, absolute, quia scilicet est generale respectu omnium peccatorum; alio modo, quia est generale respectu quorundam vitiorum quae sunt species eius. Primo autem modo potest dici aliquod vitium generale dupliciter. Uno modo, per essentiam, quia scilicet praedicatur de omnibus peccatis. Et hoc modo imprudentia non est generale peccatum, sicut nec prudentia generalis virtus, cum sint circa actus speciales, scilicet circa ipsos actus rationis. Alio modo, per participationem. Et hoc modo imprudentia est generale peccatum. Sicut enim prudentia participatur quodammodo in omnibus virtutibus, inquantum est directiva earum, ita et imprudentia in omnibus vitiis et peccatis, nullum enim peccatum accidere potest nisi sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis, quod pertinet ad imprudentiam. Si vero dicatur peccatum generale non simpliciter, sed secundum aliquod genus, quia scilicet continet sub se multas species; sic imprudentia est generale peccatum. Continet enim sub se diversas species tripliciter. Uno quidem modo, per oppositum ad diversas partes subiectivas prudentiae. Sicut enim distinguitur prudentia in monasticam, quae est regitiva unius, et in alias species prudentiae quae sunt multitudinis regitivae, ut supra habitum est; ita etiam imprudentia. Alio modo, secundum partes quasi potentiales prudentiae, quae sunt virtutes adiunctae, et accipiuntur secundum diversos actus rationis. Et hoc modo, quantum ad defectum consilii, circa quod est eubulia, est praecipitatio, sive temeritas, imprudentiae species. Quantum vero ad defectum iudicii, circa quod sunt synesis et gnome, est inconsideratio. Quantum vero ad ipsum praeceptum, quod est proprius actus prudentiae, est inconstantia et negligentia. Tertio modo possunt sumi per oppositum ad ea quae requiruntur ad prudentiam, quae sunt quasi partes integrales prudentiae. Sed quia omnia illa ordinantur ad dirigendum praedictos tres rationis actus, inde est quod omnes defectus oppositi reducuntur ad quatuor praedictas partes. Sicut incautela et incircumspectio includitur sub inconsideratione. Quod autem aliquis deficiat a docilitate vel memoria vel ratione, pertinet ad praecipitationem. Improvidentia vero et defectus intelligentiae et solertiae pertinent ad negligentiam et inconstantiam.

II-II q. 53 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de generalitate quae est secundum participationem.

II-II q. 53 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod quia scientia est magis remota a moralibus quam prudentia secundum propriam rationem utriusque, inde est quod ignorantia non habet de se rationem peccati moralis, sed solum ratione negligentiae praecedentis vel effectus sequentis. Et propter hoc ponitur inter generales causas peccati. Sed imprudentia secundum propriam rationem importat vitium morale. Et ideo magis potest poni speciale peccatum.

II-II q. 53 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod quando corruptio diversarum circumstantiarum habet idem motivum, non diversificatur peccati species, sicut eiusdem speciei est peccatum ut aliquis accipiat non sua ubi non debet, et quando non debet. Sed si sint diversa motiva, tunc essent diversae species, puta si unus acciperet unde non deberet ut faceret iniuriam loco sacro, quod faceret speciem sacrilegii; alius quando non debet propter solum superfluum appetitum habendi,

úkonům rozumu, jak bylo řečeno.

LIII.3. Zda ukvapenost je hříchem, obsaženým v neopatrnosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že ukvapenost není hřichem obsaženým v neopatrnosti. Neopatrnost totiž je protilehlá ctnosti opatrnosti. Ale ukvapenost je protilehlá daru rady. Praví totiž Řehoř, v II. Moral., že "dar rady je dán proti ukvapenosti". Tedy ukvapenost není obsažená v neopatrnosti.

Mimo to se zdá ukvapenost náležeti k nerozvážnosti. Nerozvážnost však obsahuje domýšlivost, která náleží k pýše. Tedy ukvapenost není nešestí, obsaženou v neopatrnosti.

Mimo to ukvapenost se zdá obsahovati jakýsi nezřízený spěch. Ale v radění se přihází hřích nejen tím, že někdo je spěšný, nýbrž také, jestliže je příliš zdlouhavý, takže přejde vhodnost skutku; a také podle nezřízenosti jiných okolností, jak se praví v VI. Ethic. Tedy se nemá ukvapenost spíše klásti jako hřích, obsažený v neopatrnosti, než zdlouhavost nebo nějaká taková, náležející k nesprávnosti rady.

Avšak proti jest, co se praví Přísl. 4: "Cesta bezbožných temná, nevědí, kam padají." Temné cesty bezbožnosti však patří k neopatrnosti. Tedy padnouti nebo ukvapiti se náleží k neopatrnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že ukvapenost v úkonech duše se říká metaforicky podle podobnosti, vzaté z pohybu tělesného. Říká se pak kvapnost podle tělesného pohybu, když něco s výšky přichází dolů nějakou prudkostí vlastního pohybu nebo něčeho ženoucího, bez spořádaného sestupování po stupních. Nejvýše pak v duši je rozum, nejníže pak činnost, vykonávaná tělem. A středními stupni, po nichž nutno spořádaně sestupovati, jsou paměť minulých, rozumění přítomným, pečivost v uvažování budoucích výsledků, rozumování, srovnávající jedno s druhým, učenlivost, kterou někdo přisvědčí názorům starších. Po těch pak stupních někdo spořádaně sestupuje správným raděním. Je-li však někdo hnán k činnosti záchvatem vůle nebo vášně, pomíjeje těchto stupňů, bude ukvapenost. Poněvadž tedy nezřízenost rady náleží, k neopatrnosti, jest jasné, že nešest ukvapenosti jest obsažena v neopatrnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že správnost rady náleží k daru rady, i k ctnosti opatrnosti, třebaže rozličně, jak bylo shora řečeno; a proto ukvapenost oběma odporuje.

K druhému se musí říci, že ta slují vykonaná nerozvážně, která nejsou řízena rozumem. To pak může nastati dvojmo: jedním způsobem ze záchvatu vůle nebo vášně, jiným

quod esset simplex avaritia. Et ideo defectus eorum quae requiruntur ad prudentiam non diversificant species nisi quatenus ordinantur ad diversos actus rationis, ut dictum est.

3. Utrum praecipitatio seu temeritas sit peccatum sub imprudentia contentum.

II-II q. 53 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praecipitatio non sit peccatum sub imprudentia contentum. Imprudentia enim opponitur virtuti prudentiae. Sed praecipitatio opponitur dono consilii, dicit enim Gregorius, in II Moral., quod donum consilii datur contra praecipitationem. Ergo praecipitatio non est peccatum sub imprudentia contentum.

II-II q. 53 a. 3 arg. 2

Praeterea, praecipitatio videtur ad temeritatem pertinere. Temeritas autem praesumptionem importat, quae pertinet ad superbiam. Ergo praecipitatio non est vitium sub imprudentia contentum.

II-II q. 53 a. 3 arg. 3

Praeterea, praecipitatio videtur importare quandam inordinatam festinationem. Sed in consiliando non solum contingit esse peccatum per hoc quod aliquis est festinus, sed etiam si sit nimis tardus, ita quod praetereat opportunitas operis; et etiam secundum inordinationes aliarum circumstantiarum, ut dicitur in VI Ethic. Ergo non magis praecipitatio debet poni peccatum sub imprudentia contentum quam tarditas, aut aliqua alia huiusmodi ad inordinationem consilii pertinentia.

II-II q. 53 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Prov. IV, *via impiorum tenebrosa, nesciunt ubi corruant*. Tenebrae autem viae impietatis pertinent ad imprudentiam. Ergo corruere, sive praecipitari, ad imprudentiam pertinet.

II-II q. 53 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod praecipitatio in actibus animae metaphorice dicitur secundum similitudinem a corporali motu acceptam. Dicitur autem praecipitari secundum corporalem motum quod a superiori in ima pervenit secundum impetum quendam proprii motus vel alicuius impellentis, non ordinate incedendo per gradus. Summum autem animae est ipsa ratio. Imum autem est operatio per corpus exercita. Gradus autem medii, per quos oportet ordinate descendere, sunt memoria praeteritorum, intelligentia praesentium, solertia in considerandis futuris eventibus, ratiocinatio conferens unum alteri, docilitas, per quam aliquis acquiescit sententiis maiorum, per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit recte consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis vel passionis, pertransitis huiusmodi gradibus, erit praecipitatio. Cum ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quod vitium praecipitationis sub imprudentia continetur.

II-II q. 53 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod consilii rectitudo pertinet ad donum consilii et ad virtutem prudentiae, licet diversimode, ut supra dictum est. Et ideo praecipitatio utrique contrariatur.

II-II q. 53 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa dicuntur fieri temere quae ratione non reguntur. Quod quidem potest contingere

způsobem z pohrdnutí řídícím pravidlem. A to vlastně obnáší nerozvážnost. Proto se zdá pocházeti z onoho kořene pýchy, který odmítá podrobení se cizímu pravidlu. Ukvapenost pak se má k obojímu. Proto nerozvážnost jest obsažena v ukvapenosti, třebaže ukvapenost více přihlíží k prvnímu.

K třetímu se musí říci, že v hledání rady jest uvažovati mnohé jednotlivosti. A proto Filosof praví v VI. Ethic.: "Třeba raditi pomalu." Odtud ukvapenost přiměji odporuje správnosti rady než zbytečná pomalost, která má jakousi podobnost se správnou radou.

LIII.4. Zda nepozornost je zvláštním hřichem, obsaženým v neopatrnosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nepozornost není zvláštním hřichem, obsaženým v neopatrnosti. Zákon totiž Boží neuvádí nás do žádného hřichu, podle onoho Žalmu 18: "Zákon Páně neposkvrněný." Uvádí však do nepozornosti, podle onoho Mat. 10: "Nepřemýšlejte jako nebo co mluvíte." Tedy nepozornost není hřichem.

Mimo to, kdokoliv radí, musí mnohá pozorovati. Ale z nedostatku rady je ukvapenost v důsledku z nedostatku pozorování. Tedy ukvapenost jest obsažena v nepozornosti. Není tedy nepozornost zvláštním hřichem.

Mimo to opatrnost spočívá v úkonech činorodého rozumu, jimiž jsou raditi, souditi o raděných a přikazovati. Ale pozorovati předchází všechny tyto úkony, protože náleží k rozumu badavému. Tedy nepozornost není zvláštním hřichem, obsaženým v neopatrnosti.

Avšak proti jest, co se praví Přísl. 4: "Oči tvé nechť vidí správné, a zřítelnice tvé nechť předcházejí tvé kroky," což náleží k opatrnosti. Ale opak toho se děje v nepozornosti. Tedy nepozornost je zvláštním hřichem, obsaženým v neopatrnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že pozornost obsahuje úkon rozumu, nazírajícího na pravdu věci. Jako však hledání náleží umu, tak soud náleží rozumu. Odtud také v badavých dokazující věda se nazývá soudicí, pokud se soudí o pravdě zkoumaných věcí rozložením na první zásady rozumové. A proto pozorování hlavně náleží soudu. Odtud i nedostatek správného soudu náleží k nešesti nepozornosti, pokud totiž někdo chybí ve správném soudu z toho, že pohrdá nebo zanedbá všimnouti si toho, z čeho vychází správný soud. Pročež jest jasné, že nepozornost je hřichem.

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán nezakazuje pozorovati to, co jest konati nebo mluviti, když má člověk příležitost, nýbrž dává důvěru svým učedníkům v uvedených slovech, aby spoléhali pouze na božskou radu v nedostatku příležitosti, buď pro nezkušenost, nebo že jsou náhle překvapeni, protože "když nevíme, co máme činiti, to

dupliciter. Uno modo, ex impetu voluntatis vel passionis. Alio modo, ex contemptu regulae dirigentis, et hoc proprie importat temeritas. Unde videtur ex radice superbiae provenire, quae refugit subesse regulae alienae. Praecipitatio autem se habet ad utrumque. Unde temeritas sub praecipitatione continetur, quamvis praecipitatio magis respiciat primum.

II-II q. 53 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod in inquisitione consilii multa particularia sunt consideranda, et ideo philosophus dicit, in VI Ethic., *oportet consiliari tarde*. Unde praecipitatio directius opponitur rectitudini consilii quam tarditas superflua, quae habet quandam similitudinem recti consilii.

4. Utrum inconsideratio sit speciale peccatum sub imprudentia contentum.

II-II q. 53 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconsideratio non sit peccatum speciale sub imprudentia contentum. Lex enim divina ad nullum peccatum nos inducit, secundum illud Psalm., *lex domini immaculata*. Inducit autem ad non considerandum, secundum illud Matth. X, *nolite cogitare quomodo aut quid loquamini*. Ergo inconsideratio non est peccatum.

II-II q. 53 a. 4 arg. 2

Praeterea, quicumque consiliatur oportet quod multa consideret. Sed per defectum consilii est praecipitatio; et per consequens ex defectu considerationis. Ergo praecipitatio sub inconsideratione continetur. Non ergo inconsideratio est speciale peccatum.

II-II q. 53 a. 4 arg. 3

Praeterea, prudentia consistit in actibus rationis practicae, qui sunt consiliari, iudicare de consiliatis, et praecipere. Sed considerare praecedit omnes istos actus, quia pertinet etiam ad intellectum speculativum. Ergo inconsideratio non est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

II-II q. 53 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Prov. IV, *oculi tui videant recta, et palpebrae tuae praecedant gressus tuos*, quod pertinet ad prudentiam. Sed contrarium huius agitur per inconsiderationem. Ergo inconsideratio est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

II-II q. 53 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod consideratio importat actum intellectus veritatem rei intuentis. Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita iudicium pertinet ad intellectum, unde et in speculativis demonstrativa scientia dicitur iudicativa, inquantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum diiudicatur. Et ideo consideratio maxime pertinet ad iudicium. Unde et defectus recti iudicii ad vitium inconsiderationis pertinet, prout scilicet aliquis in recte iudicando deficit ex hoc quod contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum iudicium procedit. Unde manifestum est quod inconsideratio est peccatum.

II-II q. 53 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dominus non prohibet considerare ea quae sunt agenda vel dicenda, quando homo habet opportunitatem. Sed dat fiduciam discipulis in verbis inductis ut, deficiente sibi opportunitate vel propter imperitiam vel quia subito praeoccupantur, in solo divino

jediné nám zbývá, abychom své oči upřeli na Boha", jak se praví II. Paral. 20. Jinak, opomene-li člověk učiniti, co může, očekávaje pouze Boží pomoci, zdá se pokoušeti Boha.

K druhému se musí říci, že celé pozorování těch, jichž se dbá při radění, je zařízeno ke správnému soudění; a proto pozorování se dokonává v soudu. Proto také nepozornost nejvíce odporuje správnosti soudu.

K třetímu se musí říci, že nepozornost se tu béře podle určité látky, to jest, podle lidských skutků, při nichž k správnému posouzení se musí pozorovati více než i v badavých, protože výkony jsou v jednotlivostech.

LIII.5. Zda nestálost je neřestí, obsaženou v neopatrnosti.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že nestálost není neřestí, obsaženou v neopatrnosti. Zdá se totiž nestálost spočívati v tom, že člověk nevytrvá v -něčem nesnadném. Ale vytrvali v nesnadných náleží statečnosti. Tedy nestálost 'spíše odporuje statečnosti než opatrnosti.

Mimo to, Jak. 3, se praví: "Kde řevnivost a hašteření, tam nestálost a všeliký zlý skutek." Ale řevnivost náleží k nenávisti. Tedy nestálost nepatří k neopatrnosti, nýbrž spíše k nenávisti.

Mimo to nestálým se zdá býti onen, kdo nevytrvá v tom, co si předsevzal, což však v potěšeních náleží nezdrženlivému, v zármutcích pak změkčilému nebo choulostivému, jak se praví v VII. Ethic. Tedy nestálost nenáleží k neopatrnosti.

Avšak proti jest, že opatrnosti náleží dáti přednost většímu dobru před menším. Tedy ustati od lepšího náleží k neopatrnosti. Ale to je nestálost. Tedy nestálost náleží k neopatrnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že nestálost obsahuje nějaký odstup od určitého předsevzatého dobra. Avšak tento odstup má počátek od 'síly žádostivé; neodstupuje totiž nikdo od prvního předsevzatého dobra než pro něco, co se mu nezříceně líbí. Ale tento odstup se nedokonává než pochybením rozumu, jenž se klame v tom, že odmítá to, co správně přijal. A protože, když může odporovati náporu vášní, jestliže neodporuje, je to z jeho slabosti, jež se nedrží pevně v předsevzatém dobru, proto nestálost co do svého dovršení náleží k chybě rozumu. Jako však každá správnost rozumu činorodého náleží nějak k opatrnosti, tak každý jeho nedostatek náleží k neopatrnosti. A proto nestálost podle svého dovršení náleží k neopatrnosti: A jako ukvapenost je z pochybení v úkonu rady, a nepozornost v úkonu soudu, tak nestálost v úkonu rozkazu. Z toho se totiž někdo nazývá nestálý, že rozum pochybí v těch, která jsou uraděna a usouzena.

confidant consilio, quia *cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad Deum*, sicut dicitur II Paral. XX. Alioquin, si homo praetermittat facere quod potest, solum divinum auxilium expectans, videtur tentare Deum.

II-II q. 53 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod tota consideratio eorum quae in consilio attenduntur ordinatur ad recte iudicandum, et ideo consideratio in iudicio perficitur. Unde etiam inconsideratio maxime opponitur rectitudini iudicii.

II-II q. 53 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod inconsideratio hic accipitur secundum determinatam materiam, idest secundum agibilia humana, in quibus plura sunt attendenda ad recte iudicandum quam etiam in speculativis; quia operationes sunt in singularibus.

5. Utrum inconstantia sit vitium sub imprudentia contentum.

II-II q. 53 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconstantia non sit vitium sub imprudentia contentum. Inconstantia enim videtur in hoc consistere quod homo non persistat in aliquo difficili. Sed persistere in difficilibus pertinet ad fortitudinem. Ergo inconstantia magis opponitur fortitudini quam prudentiae.

II-II q. 53 a. 5 arg. 2

Praeterea, Iac. III dicitur, *ubi zelus et contentio, ibi inconstantia et omne opus pravum*. Sed zelus ad invidiam pertinet. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam, sed magis ad invidiam.

II-II q. 53 a. 5 arg. 3

Praeterea, ille videtur esse inconstans qui non perseverat in eo quod proposuerat. Quod quidem pertinet in delectationibus ad incontinentem, in tristitiis autem ad mollem sive delicatum, ut dicitur VII Ethic. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam.

II-II q. 53 a. 5 s. c.

Sed contra est quod ad prudentiam pertinet praeferre maius bonum minus bono. Ergo desistere a meliori pertinet ad imprudentiam. Sed hoc est inconstantia. Ergo inconstantia pertinet ad imprudentiam.

II-II q. 53 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod inconstantia importat recessum quendam a bono proposito definito. Huiusmodi autem recessus principium quidem habet a vi appetitiva, non enim aliquis recedit a priori bono proposito nisi propter aliquid quod sibi inordinate placet. Sed iste recessus non consummatur nisi per defectum rationis, quae fallitur in hoc quod repudiat id quod recte acceptaverat, et quia, cum possit resistere impulsui passionis, si non resistat, hoc est ex debilitate ipsius, quae non tenet se firmiter in bono concepto. Et ideo inconstantia, quantum ad sui consummationem, pertinet ad defectum rationis. Sicut autem omnis rectitudo rationis practicae pertinet aliqualiter ad prudentiam, ita omnis defectus eiusdem pertinet ad imprudentiam. Et ideo inconstantia, secundum sui consummationem, ad imprudentiam pertinet. Et sicut praecipitatio est ex defectu circa actum consilii, et inconsideratio circa actum iudicii, ita inconstantia circa actum praecepti, ex hoc enim dicitur aliquis esse inconstans

K prvnímu se tedy musí říci, že podíl dobra opatrnosti je ve všech mravních ctnostech; a podle toho vytrvali v dobru patří ke všem mravním ctnostem, zvláště pak ke statečnosti, která trpí větší nápor a odpor.

K druhému se musí říci, že závist a hněv, což je začátkem hašteření, působí nestálost se strany síly žádostivé, z níž je začátek nestálosti, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že zdrželivost a vytrvalost se nezdají býti v síle žádostivé, nýbrž pouze v rozumu. Zdrželivý totiž trpí sice zvrácené dychtivosti a vytrvalý velké zármutky (což označuje chybu síly žádostivé); ale rozum pevně setrvá, a to, zdrželivého proti dychtivostem, vytrvalého pak proti zármutkům. Proto zdrželivost a vytrvalost se zdají druhy stálosti, náležející rozumu, jemuž také náleží nestálost.

LIII.6. Zda řečené neřesti vznikají ze smilstva.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že řečené neřesti nevznikají ze smilstva. Nestálost totiž vzniká ze závisti, jak bylo řečeno. Ale závist je neřest rozličná od smilstva. Tedy řečené neřesti nevznikají ze smilstva.

Mimo to, Jak. 1, se praví: "Muž obojaký duchem je nestálý na všech svých cestách." Ale obojakost se nezdá náležeti ke smilstvu, nýbrž spíše ke lstivosti, která je dcerou lakomství, podle Řehoře, XXXI. Moral. Tedy řečené neřesti nevznikají ze smilstva.

Mimo to řečené neřesti náležejí k pochybení rozumu. Ale duchovní neřesti jsou bližší rozumu než tělesné neřesti. Tedy řečené neřesti vznikají spíše z neřestí duchovních než z neřestí tělesných.

Avšak proti jest, že Řehoř, XXXI. Moral., stanoví vznik řečených neřestí ze smilstva.

Odpovídám: :Musí se říci, že, jak praví Filosof, v VI. Ethic., "potěšení nejvíce porušuje hodnocení opatrnosti", a zvláště potěšení, které je v pohlavních, které celou duši schvátí a táhne ke smyslovému potěšení. Dokonalost však opatrnosti a kterékoliv rozumové ctnosti spočívá v odvrácení od smyslových. Protože tedy řečené neřesti náleží k nedostatku opatrnosti a činorodého rozumu, jak bylo řečeno, následuje, že nejvíce vznikají ze smilstva.

K prvnímu se tedy musí říci, že závist a hněv působí nestálost, přetahujíce rozum k jinému, ale smilstvo působí nestálost, zcela ničíc soud rozumu. Pročež Filosof praví, v VII. Ethic., že "nezdrželivý ve hněvu, slyší sice rozum, ale nikoliv dokonale; nezdrželivý však dychtivostí vůbec ho neslyší".

quod ratio deficit in praecipiendo ea quae sunt consiliata et iudicata.

II-II q. 53 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod bonum prudentiae participatur in omnibus virtutibus moralibus, et secundum hoc persistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales. Praecipue tamen ad fortitudinem, quae patitur maiorem impulsum ad contrarium.

II-II q. 53 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod invidia et ira, quae est contentionis principium, faciunt inconstantiam ex parte appetitivae virtutis, ex qua est principium inconstantiae, ut dictum est.

II-II q. 53 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod continentia et perseverantia non videntur esse in vi appetitiva, sed solum in ratione. Continens enim patitur quidem perversas concupiscentias, et perseverans graves tristitias, quod designat defectum appetitivae virtutis, sed ratio firmiter persistit, continentis quidem contra concupiscentias, perseverantis autem contra tristitias. Unde continentia et perseverantia videntur esse species constantiae ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconstantia.

6. Utrum huiusmodi vitia oriantur ex luxuria.

II-II q. 53 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod praedicta vitia non oriantur ex luxuria. Inconstantia enim oritur ex invidia, ut dictum est. Sed invidia est vitium distinctum a luxuria. Ergo praedicta vitia non oriuntur ex luxuria.

II-II q. 53 a. 6 arg. 2

Praeterea, Iac. I dicitur, *vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis*. Sed duplicitas non videtur ad luxuriam pertinere, sed magis ad dolositatem, quae est filia avaritiae, secundum Gregorium, XXXI Moral. Ergo praedicta vitia non oriuntur ex luxuria.

II-II q. 53 a. 6 arg. 3

Praeterea, praedicta vitia pertinent ad defectum rationis. Sed vitia spiritualia propinquiora sunt rationi quam vitia carnalia. Ergo praedicta vitia magis oriuntur ex vitiis spiritualibus quam ex vitiis carnalibus.

II-II q. 53 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., ponit praedicta vitia ex luxuria oriri.

II-II q. 53 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., *delectatio maxime corrumpit existimationem prudentiae*, et praecipue delectatio quae est in venereis, quae totam animam absorbet et trahit ad sensibilem delectationem; perfectio autem prudentiae, et cuiuslibet intellectualis virtutis, consistit in abstractione a sensibilibus. Unde cum praedicta vitia pertineant ad defectum prudentiae et rationis practicae, sicut habitum est, sequitur quod ex luxuria maxime oriantur.

II-II q. 53 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod invidia et ira causant inconstantiam pertrahendo rationem ad aliud, sed luxuria causat inconstantiam totaliter extinguendo iudicium rationis. Unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod *incontinens irae audit quidem rationem, sed non perfecte,*

K druhému se musí říci, že také obojakost ducha je jakýmsi následkem smilstva, jako i nestálost, pokud obojakost ducha obnáší vratkost ducha k různým. Pročež i Terentius, v Eunuchovi, praví, že "v lásce je válka a opět mír a příměří".

K třetímu se musí říci, že tělesné neřesti potud více potlačují úsudek rozumu, pokud dále odvádějí od rozumu.

LIV. O nedbalosti.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Potom jest uvažovati o nedbalosti.

A o tom jsou tři otázky:

1. Zda nedbalost je zvláštním hříchem.

2. Které ctnosti je protilehlá.

3. Zda nedbalost je hříchem smrtelným.

LIV.1. Zda nedbalost je zvláštním hříchem.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nedbalost není zvláštním hříchem. Nedbalost je totiž protilehlá dbalosti. Ale dbalosti se vyžaduje v každé ctnosti. Tedy nedbalost není zvláštním hříchem.

Mimo to není zvláštním hříchem to, co se nalézá v kterémkoliv hříchu. Ale nedbalost se nalézá v kterémkoliv hříchu, protože každý, kdo hřeší, zanedbává ta, jimiž jest odváděn od hříchu; a kdo zůstává ve hříchu, zanedbává zkroušenosti nad hříchem. Tedy nedbalost není zvláštním hříchem.

Mimo to každý hřích má vymezenou látku. Ale nedbalost se nezdá míti vymezenou látku: ani totiž není o zlých nebo nelišných, protože ta opomenouti se nikomu nepočítá za nedbalost; podobně také není o dobrech, protože, jsou-li nedbale vykonávána, již nejsou dobry. Zdá se tedy, že nedbalost není zvláštní neřestí.

Avšak proti jest, že hříchy, které jsou páchány z nedbalosti, liší se od hříchů, které jsou páchány z pohrdání.

Odpovídám: Musí se 'říci, že nedbalost obnáší nedostatek povinné pečlivosti. Každý však nedostatek povinného úkonu má ráz hříchu. Pročež jest jasné, že nedbalost má ráz hříchu. A tím způsobem, jak je pečlivost zvláštní úkon ctnosti, je třeba, aby nedbalost byla zvláštním hříchem. Některé hříchy totiž jsou zvláštní, protože jsou o nějaké zvláštní látce, jako smilstvo je pohlavních; některé pak neřesti jsou zvláštní pro zvláštnost úkonu, vztahujícího se na každou látku. A takové jsou všechny neřesti, které jsou při úkonu rozumu, neboť kterýkoliv úkon rozumu se vztahuje na jakoukoliv mravní látku. A proto, ježto pečlivost je nějaký zvláštní úkon rozumu, jak jsme měli shora, následuje, že nedbalost, která obnáší nedostatek pečlivosti, je zvláštním hříchem.

incontinens autem concupiscentiae totaliter eam non audit.

II-II q. 53 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam duplicitas animi est quoddam consequens ad luxuriam, sicut et inconstantia, prout duplicitas animi importat vertibilitatem animi ad diversa. Unde et Terentius dicit, in eunucho, quod *in amore est bellum, et rursus pax et indutiae*.

II-II q. 53 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod vitia carnalia intantum magis extinguunt iudicium rationis inquantum longius abducunt a ratione.

54. De negligentia.

Prooemium

II-II q. 54 pr.

Deinde considerandum est de negligentia. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum negligentia sit peccatum speciale. Secundo, cui virtuti opponatur. Tertio, utrum negligentia sit peccatum mortale.

1. Utrum negligentia sit peccatum speciale.

II-II q. 54 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod negligentia non sit peccatum speciale. Negligentia enim diligentiae opponitur. Sed diligentia requiritur in qualibet virtute, sicut et eligentia. Ergo negligentia non est peccatum speciale.

II-II q. 54 a. 1 arg. 2

Praeterea, illud quod invenitur in quolibet peccato non est speciale peccatum. Sed negligentia invenitur in quolibet peccato, quia omnis qui peccat negligit ea per quae a peccato retraheretur; et qui in peccato perseverat negligit conteri de peccato. Ergo negligentia non est speciale peccatum.

II-II q. 54 a. 1 arg. 3

Praeterea, omne peccatum speciale habet materiam determinatam. Sed negligentia non videtur habere determinatam materiam, neque enim est circa mala aut indifferentia, quia ea praetermittere nulli ad negligentiam deputatur; similiter etiam non est circa bona, quia si negligenter aguntur, iam non sunt bona. Ergo videtur quod negligentia non sit vitium speciale.

II-II q. 54 a. 1 s. c.

Sed contra est quod peccata quae committuntur ex negligentia distinguuntur contra peccata quae committuntur ex contemptu.

II-II q. 54 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod negligentia importat defectum debitae sollicitudinis. Omnis autem defectus debiti actus habet rationem peccati. Unde manifestum est quod negligentia habet rationem peccati, et eo modo quo sollicitudo est specialis virtutis actus, necesse est quod negligentia sit speciale peccatum. Sunt enim aliqua peccata specialia quia sunt circa aliquam materiam specialem, sicut luxuria est circa venerea, quaedam autem sunt vitia specialia propter specialitatem actus se extendentis ad omnem materiam. Et huiusmodi sunt omnia vitia quae sunt circa actum rationis, nam quilibet actus rationis se extendit ad quamlibet materiam moralem. Et ideo, cum sollicitudo sit quidam specialis actus rationis, ut supra habitum est,

K prvnímu se tedy musí říci, že dbalost se zdá býti totéž co pečlivost, protože o ta, o která dbáme, máme větší pečlivost. Proto dbalosti, jakož i pečlivosti, se vyžaduje ke kterékoliv ctnosti, pokud v každé ctnosti se vyžadují povinné úkony rozumu.

K druhému se musí říci, že v každém hříchu je nutně pochybení v nějakém úkonu rozumu, na příklad pochybení v radě nebo v něčem podobném. Proto, jako ukvapenost je zvláštním hříchem pro zvláštní úkon rozumu, jenž je pomíjen (totiž rada), třebaže by se mohla nalézti ve kterémkoli rodu hříchů, tak nedbalost je zvláštním hříchem pro nedostatek zvláštního úkonu rozumu, jímž je pečlivost, třebaže se nalézá nějak ve všech hříších.

K třetímu se musí říci, že látkou nedbalosti jsou vlastně dobra, která má kdo učiniti; ne že sama jsou dobry, když jsou nedbale vykonávána, ale protože nedbalostí nastává v nich nedostatek dobroty, ať se opomíjí zcela nutný skutek pro nedostatek pečlivosti, nebo také nějaká nutná okolnost skutku.

LIV.2. Zda nedbalost je protilehlá opatrnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nedbalost není protilehlá opatrnosti. Nedbalost totiž se zdá býti totéž, co lenost nebo malátnost, která náleží k nechuti, jak je patrné z Řehoře, XXXI. Moral. Nechuť však není protilehlá opatrnosti, nýbrž spíše lásce, jak bylo shora řečeno. Tedy nedbalost není protilehlá opatrnosti.

Mimo to se zdá, že nedbalosti náleží každý hřích opomenutí. Ale hřích opomenutí není protilehlý opatrnosti, nýbrž spíše výkonným ctnostem mravním. Tedy nedbalost není protilehlá opatrnosti.

Mimo to neopatrnost je o nějakém úkonu rozumu. Ale nedbalost neobnáší pochybení ani v radě, v níž chybuje ukvapenost, ani v soudu, v němž chybuje nepozornost, ani v rozkazu, v němž chybuje nestálost. Tedy nedbalost nenáleží k neopatrnosti.

Mimo to se praví, Eccle. 7: "Kdo se bojí Boha, ničeho nezanedbává." Ale každý hřích se zvláště vylučuje protilehlou ctností. Tedy nedbalost je protilehlá spíše bázni než opatrnosti:

Avšak proti jest, co se praví Eccli. 20: "Nevázaný a neopatrný nezachovávají času." Ale to náleží k nedbalosti. Tedy nedbalost je protilehlá opatrnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že nedbalost je přímo protilehlá pečlivosti. Pečlivost však náleží rozumu, a správnost pečlivosti opatrnosti. Proto naopak nedbalost náleží k neopatrnosti. A to se jeví také ze samého jména. Neboť, jak praví Isidor, v X. knize Etymol.: "Nedbalý se praví jako ne dbající." Avšak správně dbání těch, která jsou k cíli, náleží consequens est quod negligentia, quae importat defectum sollicitudinis, sit speciale peccatum.

II-II q. 54 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod diligentia videtur esse idem sollicitudini, quia in his quae diligimus maiorem sollicitudinem adhibemus. Unde diligentia, sicut et sollicitudo, requiritur ad quamlibet virtutem, inquantum in qualibet virtute requiruntur debiti actus rationis.

II-II q. 54 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis, puta defectum consilii et aliorum huiusmodi. Unde sicut praecipitatio est speciale peccatum propter specialem actum rationis qui praetermittitur, scilicet consilium, quamvis possit inveniri in quolibet genere peccatorum; ita negligentia est speciale peccatum propter defectum specialis actus rationis qui est sollicitudo, quamvis inveniatur aliqualiter in omnibus peccatis.

II-II q. 54 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod materia negligentiae proprie sunt bona quae quis agere debet, non quod ipsa sunt bona cum negligenter aguntur; sed quia per negligentiam accidit defectus bonitatis in eis, sive praetermittatur totaliter actus debitus propter defectum sollicitudinis, sive etiam aliqua debita circumstantia actus.

2. Utrum negligentia opponatur prudentiae.

II-II q. 54 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod negligentia non opponatur prudentiae. Negligentia enim videtur esse idem quod pigritia vel torpor, qui pertinet ad acediam, ut patet per Gregorium, XXXI Moral. Acedia autem non opponitur prudentiae, sed magis caritati, ut supra dictum est. Ergo negligentia non opponitur prudentiae.

II-II q. 54 a. 2 arg. 2

Praeterea, ad negligentiam videtur pertinere omne peccatum omissionis. Sed peccatum omissionis non opponitur prudentiae, sed magis virtutibus moralibus executivis. Ergo negligentia non opponitur prudentiae.

II-II q. 54 a. 2 arg. 3

Praeterea, imprudentia est circa aliquem actum rationis. Sed negligentia non importat defectum neque circa consilium, in quo deficit praecipitatio; neque circa iudicium, in quo deficit inconsideratio; neque circa praeceptum, in quo deficit inconstantia. Ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam.

II-II q. 54 a. 2 arg. 4

Praeterea, dicitur Eccle. VII, *qui timet Deum nihil negligit*. Sed unumquodque peccatum praecipue excluditur per virtutem oppositam. Ergo negligentia magis opponitur timori quam prudentiae.

II-II q. 54 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XX, *lascivus et imprudens non observant tempus*. Sed hoc pertinet ad negligentiam. Ergo negligentia opponitur prudentiae.

II-II q. 54 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod negligentia directe opponitur sollicitudini. Sollicitudo autem ad rationem pertinet, et rectitudo sollicitudinis ad prudentiam. Unde, per oppositum, negligentia ad imprudentiam pertinet. Et hoc

k opatrnosti. Proto nedbalost náleží k neopatrnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že nedbalost spočívá v nedostatku vnitřního úkonu, k němuž náleží také dbání. Lenost však a malátnost náležejí spíše do provedení; tak však, že lenost obnáší zdlouhavost k vykonávání, malátnost obnáší jakousi ochablost v samém provádění. A proto vhodně se rodí malátnost z nechuti, protože nechuť je zatěžující smutek, to jest, překážející duši v jednání.

K druhému se musí říci, že opomenutí náleží k vnějšímu úkonu; je totiž opomenutí, když se vynechá nějaký skutek, který měl býti vykonán. A proto je protilehlé spravedlnosti. A je následek nedbalosti; jako také vykonání spravedlivého díla je následek správného rozumu.

K třetímu se musí říci, že nedbalost jest o úkonu rozkazovacím, k němuž také náleží pečlivost. Jinak však v tomto úkonu chybuje nedbalý a jinak nestálý. Nestálý totiž chybuje v rozkazu jako něčím zabavený, nedbalý však nedostatkem ochotné vůle.

Ke čtvrtému se musí říci, že bázeň Boží působí k vystříhání jakéhokoliv hříchu, protože, jak se praví Přísl. 15: "Bázní Boží se každý odchyluje od zlého." A proto bázeň působí vystříhání nedbalosti. Nikoliv však tak, že by nedbalost byla přímo protilehlá bázni, nýbrž pokud bázeň povzbuzuje člověka k úkonu rozumu. Proto také jsme měli shora, když se jednalo o vášních, že bázeň působí radění.

LIV.3. Zda nedbalost může býti smrtelným hříchem.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nedbalost nemůže býti smrtelným hříchem. Protože, k onomu Job. 9 ‚Styděl jsem se za všechny své skutky', atd., praví glosa Řehořova, že ji, totiž "nedbalost, zveličuje menší láska k Bohu". Ale kdekoliv je smrtelný hřích, je láska Boží zcela odňata. Tedy nedbalost není smrtelným hříchem.

Mimo to, k onomu Eccli. 7, ‚Za nedbalost očišťuj se málem', praví Glosa: "Třebaže oběť je malá, očišťuje nedbalosti mnohých hříchů." Ale tohle by nebylo, kdyby nedbalost byla smrtelným hříchem.

Mimo to v zákoně byly stanoveny oběti za smrtelné hříchy, jak je patrné v Levit. Ale žádná oběť nebyla stanovena za nedbalost. Tedy nedbalost není smrtelným hříchem.

Avšak proti jest, co máme v Přísl. 19: "Kdo zanedbává svůj život, zemře."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, nedbalost pochází z jakési ochablosti vůle, jíž se přihází, že rozum etiam ex ipso nomine apparet. Quia sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., *negligens dicitur quasi nec eligens*. Electio autem recta eorum quae sunt ad finem ad prudentiam pertinet. Unde negligentia pertinet ad imprudentiam.

II-II q. 54 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod negligentia consistit in defectu interioris actus, ad quem pertinet etiam electio. Pigritia autem et torpor magis pertinent ad executionem, ita tamen quod pigritia importat tarditatem ad exequendum; torpor remissionem quandam importat in ipsa executione. Et ideo convenienter torpor ex acedia nascitur, quia acedia est tristitia aggravans, idest impediens animum ab operando.

II-II q. 54 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod omissio pertinet ad exteriorem actum, est enim omissio quando praetermittitur aliquis actus debitus. Et ideo opponitur iustitiae. Et est effectus negligentiae, sicut etiam executio iusti operis est effectus rationis rectae.

II-II q. 54 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod negligentia est circa actum praecipiendi ad quem etiam pertinet sollicitudo. Aliter tamen circa hunc actum deficit negligens, et aliter inconstans. Inconstans enim deficit in praecipiendo quasi ab aliquo impeditus, negligens autem per defectum promptae voluntatis.

II-II q. 54 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod timor Dei operatur ad vitationem cuiuslibet peccati, quia ut dicitur Prov. XV, *per timorem domini declinat omnis a malo*. Et ideo timor facit negligentiam vitare. Non tamen ita quod directe negligentia timori opponatur, sed inquantum timor excitat hominem ad actus rationis. Unde etiam supra habitum est, cum de passionibus ageretur, quod timor facit consiliativos.

3. Utrum negligentia sit peccatum mortale.

II-II q. 54 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod negligentia non possit esse peccatum mortale. Quia super illud Iob IX, *verebar opera mea* etc., dicit Glossa Gregorii quod illam, scilicet negligentiam, *minor amor Dei exaggerat*. Sed ubicumque est peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

II-II q. 54 a. 3 arg. 2

Praeterea, super illud Eccli. VII, *de negligentia purga te cum paucis*, dicit Glossa, *quamvis oblatio parva sit, multorum delictorum purgat negligentias*. Sed hoc non esset si negligentia esset peccatum mortale. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

II-II q. 54 a. 3 arg. 3

Praeterea, in lege fuerunt statuta sacrificia pro peccatis mortalibus, sicut patet in Levitico. Sed nullum fuit statutum sacrificium pro negligentia. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

II-II q. 54 a. 3 s. c.

Sed contra est quod habetur Prov. XIX, *qui negligit vitam suam mortificabitur*.

II-II q. 54 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est,

není nutkán, aby rozkazoval to, co má, nebo tím způsobem, jak má. Může se tedy dvojmo přihoditi, že nedbalost je smrtelným hříchem. Jedním způsobem se strany toho, čeho je opomíjeno nedbalostí. Jestliže pak je to nutné ke spáse, ať je to skutek nebo okolnost, bude hřích smrtelný. Jiným způsobem se strany příčiny. Jestliže totiž je vůle tak ochablá v těch, která jsou Boží, že zcela odpadne od lásky Boží, taková nedbalost je smrtelný hřích. A to se zvláště přihází, když nedbalost vychází z pohrdání.

Jinak, spočívá-li nedbalost v opomenutí nějakého skutku nebo okolnosti, která není nutná ke spáse, a neděje se to také z pohrdání, nýbrž z nějakého nedostatku vřelosti, jež je občas ztěžována nějakým všedním hříchem, tehdy nedbalost není smrtelným hříchem, nýbrž všedním.

K prvnímu se tedy musí říci, že menší lásku k Bohu lze rozuměti dvojmo: Jedním způsobem z nedostatku vřelosti lásky, a tak je způsobena nedbalost, která je všedním hříchem. Jiným způsobem z nedostatku samé lásky, jako se říká menší láska Boží, když někdo miluje Boha jen přirozenou láskou. A tehdy je způsobena nedbalost, která je smrtelným hříchem.

K druhému se musí říci, že malá oběť, učiněná s pokornou myslí a čistou láskou, jak se tamtéž praví, očišťuje nejen všední hříchy, nýbrž i těžké.

K třetímu se musí říci, že když nedbalost spočívá v opomenutí těch, která jsou nutná ke spáse, tehdy přechází v jiný rod hříchu, více zřejmý; hříchy totiž, které spočívají ve vnitřních úkonech, jsou více skryté, a proto nebyly za ně v zákoně ukládány oběti, protože podávání obětí bylo jakési veřejné vyznání hříchu, které se nemá činiti o hříchu skrytém.

LV. O neřestech protilehlých opatrnosti, které mají s ní podobnost.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom jest uvažovati o neřestech, které mají s ní podobnost.

A o tom je osm otázek.

1. Zda opatrnost těla je hřích.
2. Zda je hřích smrtelný.
3. Zda zchytralost je zvláštní hřích.
4. O lsti.
5. O podvodě
6. O pečování o časné věci.
7. O pečování o budoucí.
8. O původu těchto neřestí protilehlých opatrnosti.

LV.1. Zda opatrnost těla je hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že opatrnost těla není hřích. Opatrnost je totiž ušlechtilejší ctnost než jiné mravní ctnosti, jakožto řídící všechny. Ale žádná spravedlnost nebo mírnost není hříchem. Tedy ani nějaká opatrnost není hříchem.

negligentia provenit ex quadam remissione voluntatis, per quam contingit quod ratio non sollicitatur ut praecipiat ea quae debet vel eo modo quo debet. Potest ergo dupliciter contingere quod negligentia sit peccatum mortale. Uno modo, ex parte eius quod praetermittitur per negligentiam. Quod quidem si sit de necessitate salutis, sive sit actus sive circumstantia, erit peccatum mortale. Alio modo, ex parte causae. Si enim voluntas intantum sit remissa circa ea quae sunt Dei ut totaliter a Dei caritate deficiat, talis negligentia est peccatum mortale. Et hoc praecipue contingit quando negligentia sequitur ex contemptu. Alioquin, si negligentia consistat in praetermissione alicuius actus vel circumstantiae quae non sit de necessitate salutis; nec hoc fiat ex contemptu, sed ex aliquo defectu fervoris, qui impeditur interdum per aliquod veniale peccatum, tunc negligentia non est peccatum mortale, sed veniale.

II-II q. 54 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod minor amor Dei potest intelligi dupliciter. Uno modo, per defectum fervoris caritatis, et sic causatur negligentia quae est peccatum veniale. Alio modo, per defectum ipsius caritatis, sicut dicitur minor amor Dei quando aliquis diligit Deum solum amore naturali. Et tunc causatur negligentia quae est peccatum mortale.

II-II q. 54 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod *parva oblatio cum humili mente et pura dilectione facta*, ut ibi dicitur, non solum purgat peccata venialia, sed etiam mortalia.

II-II q. 54 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod quando negligentia consistit in praetermissione eorum quae sunt de necessitate salutis, tunc trahitur ad aliud genus peccati magis manifestum. Peccata enim quae consistunt in interioribus actibus sunt magis occulta. Et ideo pro eis certa sacrificia non iniungebantur in lege, quia sacrificiorum oblatio erat quaedam publica protestatio peccati, quae non est facienda de peccato occulto.

55. De vitiis oppositis prudentiae quae habent similitudinem cum prudentia.

Prooemium

II-II q. 55 pr.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prudentiae quae habent similitudinem cum ipsa. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum prudentia carnis sit peccatum. Secundo, utrum sit peccatum mortale. Tertio, utrum astutia sit peccatum speciale. Quarto, de dolo. Quinto, de fraude. Sexto, de sollicitudine temporalium rerum. Septimo, de sollicitudine futurorum. Octavo, de origine horum vitiorum.

1. Utrum prudentia carnis sit peccatum.

II-II q. 55 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod prudentia carnis non sit peccatum. Prudentia enim est nobilior virtus quam aliae virtutes morales, utpote omnium regitiva. Sed nulla iustitia vel temperantia est peccatum. Ergo etiam neque

Mimo to opatrně pracovati k cíli, jenž je dovoleně milován, není hřích. Ale tělo je dovoleně milováno: "nikdo totiž nikdy neměl v nenávisti své tělo", jak máme Efes. 5. Tedy opatrnost těla není hřích.

Mimo to, jako je člověk pokoušen tělem, tak také je pokoušen světem a ďáblem. Ale neklade se mezi hříchy nějaká opatrnost světa nebo také ďábla. Tedy ani nějaká opatrnost těla se nesmí klásti mezi hříchy.

Avšak proti, nikdo není nepřítelem Bohu, leč pro nepravost, podle onoho ;Moudr. 14: "Podobně nenávidí Bůh bezbožného i jeho bezbožnost." Ale, jak se praví Řím. 8: "Opatrnost těla je nepřátelská Bohu." Tedy opatrnost těla je hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, opatrnost je o těch, která jsou k cíli celého života. A proto opatrnost těla se vlastně říká, pokud někdo dobra těla má za poslední cíl svého života. Je však jasné, že to je hřích; tím je totiž člověk nezřízený vzhledem k poslednímu cíli, jenž nespočívá v dobrech těla, jak jsme měli shora. A proto opatrnost těla je hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že spravedlnost a mírnost ve svém pojmu obnáší to, odkud je ctnost chválena, totiž rovnost a krocení dychtivosti, a proto se nikdy neberou ve zlu. Ale jméno opatrnosti se béře od opatřování, jak bylo shora řečeno, což se může vztahovati i na zla. A proto, třebaže opatrnost jednoduše řečená se béře v dobrém, přece s nějakým přídavkem se může bráti ve zlu. A podle toho se praví, že opatrnost těla je hřích.

K druhému se musí říci, že tělo je pro duši jako látka pro tvar a nástroj pro hlavního činitele. A proto tak je tělo dovoleně milováno, že je podřaděno dobru duše jako cíli. Jestliže. však se v samém dobru těla stanoví poslední cíl, bude to nepořádná a nedovolená láska. A tímto způsobem k lásce těla směřuje opatrnost těla.

K třetímu se musí říci, že ďábel nás pokouší nikoliv na způsob žádoucího, nýbrž jako ponoukající. A ‚proto, ježto opatrnost obnáší vztah k nějakému cíli hodnému touhy, neříká se tak opatrnost ďábla, jako opatrnost vzhledem k nějakému špatnému cíli, jehož obsahem nás pokouší svět a tělo, pokud totiž jsou nám předkládána k žádání dobra světa nebo těla. A proto se říká opatrnost těla a také opatrnost světa, podle onoho Luk. 16: "Synové tohoto světa jsou opatrnější ve svém pokolení" atd. Apoštol pak celé obsahuje pod opatrností těla, protože i vnější věci světa žádáme k vůli tělu. Poněvadž opatrnost jakýmsi způsobem se nazývá moudrostí, jak bylo shora řečeno, může se pak říci, že podle trojího pokušení může se rozuměti trojí opatrnost. Pročež se praví Jak. 3, že je moudrost pozemská, zvířecí a ďábelská, jak bylo shora vyloženo, když se jednalo o moudrosti.

aliqua prudentia est peccatum.

II-II q. 55 a. 1 arg. 2

Praeterea, prudenter operari ad finem qui licite amatur non est peccatum. Sed caro licite amatur, nemo enim unquam carnem suam odio habuit, ut habetur ad Ephes. V. Ergo prudentia carnis non est peccatum.

II-II q. 55 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut homo tentatur a carne, ita etiam tentatur a mundo, et etiam a Diabolo. Sed non ponitur inter peccata aliqua prudentia mundi, vel etiam Diaboli. Ergo neque debet poni inter peccata aliqua prudentia carnis.

II-II q. 55 a. 1 s. c.

Sed contra, nullus est inimicus Deo nisi propter iniquitatem, secundum illud Sap. XIV, *simul odio sunt Deo impius et impietas eius*. Sed sicut dicitur ad Rom. VIII, *prudentia carnis inimica est Deo*. Ergo prudentia carnis est peccatum.

II-II q. 55 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, prudentia est circa ea quae sunt ad finem totius vitae. Et ideo prudentia carnis proprie dicitur secundum quod aliquis bona carnis habet ut ultimum finem suae vitae. Manifestum est autem quod hoc est peccatum, per hoc enim homo deordinatur circa ultimum finem, qui non consistit in bonis corporis, sicut supra habitum est. Et ideo prudentia carnis est peccatum.

II-II q. 55 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod iustitia et temperantia in sui ratione important id unde virtus laudatur, scilicet aequalitatem et concupiscentiarum refrenationem, et ideo nunquam accipiuntur in malo. Sed nomen prudentiae sumitur a providendo, sicut supra dictum est, quod potest etiam ad mala extendi. Et ideo, licet prudentia simpliciter dicta in bono accipiatur, aliquo tamen addito potest accipi in malo. Et secundum hoc dicitur prudentia carnis esse peccatum.

II-II q. 55 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod caro est propter animam sicut materia propter formam et instrumentum propter principale agens. Et ideo sic licite diligitur caro ut ordinetur ad bonum animae sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis constituatur ultimus finis, erit inordinata et illicita dilectio. Et hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis.

II-II q. 55 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Diabolus nos tentat non per modum appetibilis, sed per modum suggerentis. Et ideo, cum prudentia importet ordinem ad aliquem finem appetibilem, non ita dicitur prudentia Diaboli sicut prudentia respectu alicuius mali finis, sub cuius ratione tentat nos mundus et caro, inquantum scilicet proponuntur nobis ad appetendum bona mundi vel carnis. Et ideo dicitur prudentia carnis, et etiam prudentia mundi, secundum illud Luc. XVI, *filii huius saeculi prudentiores sunt in generatione sua* et cetera. Apostolus autem totum comprehendit sub prudentia carnis, quia etiam exteriores res mundi appetimus propter carnem. Potest tamen dici quod quia prudentia quodammodo dicitur sapientia, ut supra dictum est, ideo secundum tres tentationes potest intelligi triplex prudentia. Unde dicitur Iac. III sapientia esse terrena, animalis, diabolica, ut supra expositum est

LV.2. Zda opatrnost těla je smrtelný hřích.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že opatrnost těla je smrtelný hřích. Bouřiti se totiž proti zákonu Božímu je smrtelný hřích, protože tím je Bohem pohrdáno. Ale "opatrnost těla není poddána zákonu Božímu", jak se praví Řím. 8. Tedy opatrnost těla je smrtelný hřích.

Mimo to každý hřích proti Duchu Svatému je hřích smrtelný. Ale opatrnost těla se zdá býti hříchem proti Duchu Svatému; nemůže totiž býti poddána zákonu Božímu, jak se praví Řím. 8. A tak se zdá býti hříchem neodpustitelným, což je vlastní hříchu proti Duchu Svatému. Tedy opatrnost těla je hřích smrtelný.

Mimo to největšímu dobru je protilehlé největší zlo, jak je patrné z VIII. Ethic. Ale opatrnost těla je protilehlá opatrnosti, která je přední mezi ctnostmi mravními. Tedy opatrnost těla je přední mezi smrtelnými hříchy, a tak je hříchem smrtelným.

Avšak proti, co zmenšuje hřích, to neobnáší samo sebou ráz smrtelného hříchu. Ale ostražitě sledovati to, co náleží k péči o tělo, což se zdá náležeti opatrnosti těla, zmenšuje hřích. Tedy opatrnost těla ve svém pojmu neobnáší smrtelný hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, dvojmo nazývá se někdo opatrný: jedním způsobem jednoduše, totiž ve vztahu k cíli celého života; jiným způsobem z části, totiž ve vztahu k nějakému částečnému cíli, třebas jako se někdo nazývá opatrný v obchodování nebo v něčem takovém. Jestliže se tedy béře opatrnost těla podle naprostého pojmu opatrnosti, tak totiž, že v péči o tělo je stanoven poslední cíl celého života, tak je smrtelným hříchem, protože se tím člověk odvrací od Boha, ježto je nemožné, aby bylo více posledních cílů, jak jsme měli shora. - Jestliže však se béře opatrnost těla podle pojmu částečné opatrnosti, tak je opatrnost těla všedním hříchem. Stává se totiž někdy, že někdo nezřízeně lne k něčemu, těšícímu tělo, aniž se tím odvrací od Boha smrtelným hříchem. Proto nestanoví cíl celého života v potěšení těla. A tak vynakládati snahu k dosažení toho potěšení je všední hřích, který náleží k opatrnosti těla. Jestliže však někdo v uskutečnění péči o tělo odnáší k cíli počestnému, třebas když se někdo oddává jídlu k vůli udržení těla, nenazývá se to opatrnost těla, protože tu člověk užívá péče o tělo k cíli.

K prvnímu se tedy musí říci, že Apoštol mluví o opatrnosti těla, pokud cíl celého života lidského se stanoví v dobrech těla. A tak je smrtelný hřích.

K druhému se musí říci, že opatrnost těla neobnáší hřích proti Duchu Svatému. Co se totiž praví, že nemůže býti poddána zákonu Božímu, nesmí se tak rozuměti, jako by ten, kdo má opatrnost těla, nemohl se obrátiti a podrobiti Bohu; nýbrž že opatrnost těla sama nemůže býti poddána zákonu Božímu; jako ani nespravedlnost nemůže býti

cum de sapientia ageretur.

2. Utrum sit peccatum mortale.

II-II q. 55 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod prudentia carnis sit peccatum mortale. Rebellare enim divinae legi est peccatum mortale quia per hoc dominus contemnitur. Sed prudentia carnis non est subiecta legi Dei, ut habetur Rom. VIII. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

II-II q. 55 a. 2 arg. 2

Praeterea, omne peccatum in spiritum sanctum est peccatum mortale. Sed prudentia carnis videtur esse peccatum in spiritum sanctum, non enim potest esse subiecta legi Dei, ut dicitur Rom. VIII; et ita videtur esse peccatum irremissibile, quod est proprium peccati in spiritum sanctum. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

II-II q. 55 a. 2 arg. 3

Praeterea, maximo bono opponitur maximum malum; ut patet in VIII Ethic. Sed prudentia carnis opponitur prudentiae quae est praecipua inter virtutes morales. Ergo prudentia carnis est praecipuum inter peccata moralia. Et ita est peccatum mortale.

II-II q. 55 a. 2 s. c.

Sed contra, illud quod diminuit peccatum non importat de se rationem peccati mortalis. Sed caute prosequi ea quae pertinent ad curam carnis, quod videtur ad prudentiam carnis pertinere, diminuit peccatum. Ergo prudentia carnis de sui ratione non importat peccatum mortale.

II-II q. 55 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, prudens dicitur aliquis dupliciter, uno modo, simpliciter, scilicet in ordine ad finem totius vitae; alio modo, secundum quid, scilicet in ordine ad finem aliquem particularem, puta sicut dicitur aliquis prudens in negotiatione vel in aliquo huiusmodi. Si ergo prudentia carnis accipiatur secundum absolutam prudentiae rationem, ita scilicet quod in cura carnis constituatur ultimus finis totius vitae, sic est peccatum mortale, quia per hoc homo avertitur a Deo, cum impossibile sit esse plures fines ultimos, ut supra habitum est. Si vero prudentia carnis accipiatur secundum rationem particularis prudentiae, sic prudentia carnis est peccatum veniale. Contingit enim quandoque quod aliquis inordinate afficitur ad aliquod delectabile carnis absque hoc quod avertatur a Deo per peccatum mortale, unde non constituit finem totius vitae in delectatione carnis. Et sic adhibere studium ad hanc delectationem consequendam est peccatum veniale, quod pertinet ad prudentiam carnis. Si vero aliquis actu curam carnis referat in finem honestum, puta cum aliquis studet comestioni propter corporis sustentationem, non vocatur prudentia carnis, quia sic utitur homo cura carnis ut ad finem.

II-II q. 55 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod apostolus loquitur de prudentia carnis secundum quod finis totius vitae humanae constituitur in bonis carnis. Et sic est peccatum mortale.

II-II q. 55 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod prudentia carnis non importat peccatum in spiritum sanctum. Quod enim dicitur quod non potest esse subiecta legi Dei, non sic est intelligendum quasi ille qui habet prudentiam carnis non possit converti et spravedlivá, ani teplo nemůže býti studené, třebaže teplé může býti studené.

K třetímu se musí říci, že každý hřích je protilehlý opatrnosti, jakož i podíl opatrnosti je v každé ctnosti. Ale proto není třeba, aby každý hřích, protilehlý opatrnosti, byl nejtěžším, nýbrž jen když je protilehlý opatrnosti v něčem největším.

LV.3. Zda zchytralost je zvláštní hřích.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že zchytralost není zvláštní hřích. Neboť slova Písma svatého nikoho neuvedou do hříchu. Uvádějí však ke zchytralosti, podle onoho Přísl. l: "Aby byla dána malým zchytralost." Tedy zchytralost není hřích.

Mimo to, Přísl. 13, se praví: "Zchytralý koná všechno s radou." Buď tedy k cíli dobrému nebo k cíli špatnému. Jestliže k cíli dobrému, nezdá se hříchem. Jestliže k cíli špatnému, zdá se, že náleží k opatrnosti těla nebo světa. Tedy zchytralost není zvláštní hřích, rozlišený od opatrnosti těla.

Mimo to Řehoř, X. Moral., vykládaje ono Job. 12, ‚Je zesměšňována prostota spravedlivého', praví: "Moudrost tohoto světa je zakrývati srdce úklady, smysl slovy zahalovati, co klamného je, ukazovati pravým, co pravého je, dokazovati klamným." A pak dodává: "Tuto opatrnost znají mladíci z užívání, chlapci se jí za plat učí." Ale to, co bylo řečeno, zdá se náležeti ke zchytralosti. Tedy zchytralost se neliší od opatrnosti těla nebo světa, a tak se zdá, že není zvláštním hřichem.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, II. Kor. 4: "Zříkáme se nečestného tajnůstkování, nechodíce ve zchytralosti a nekazíce slovo Boží." Tedy zchytralost je nějaký hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že opatrnost je správný pojem skutků, jako věda je správný pojem věděných. Přihází se však, že se proti správnosti vědy hřeší dvojmo v badavých. A to jedním způsobem, když je rozum uveden k nějakému nesprávnému závěru, který se zdá pravdivý; jiným způsobem z toho, že rozum vychází z nějakých klamných, která se zdají pravdivá, ať jsou k závěru pravdivému nebo nesprávnému. Tak také nějaký hřích může býti proti opatrnosti, její podobu maje dvojmo. Jedním způsobem, že snaha rozumu směřuje k cíli, jenž není opravdu dobrý, nýbrž zdánlivě: a to náleží opatrnosti těla. Jiným způsobem, pokud někdo k dosažení nějakého cíle ať dobrého nebo špatného neužívá pravých cest, nýbrž pokrytečkých a zdánlivých; a to náleží do hříchu zchytralosti. Proto je nějaký hřích, protilehlý opatrnosti a odlišný od opatrnosti těla.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak Augustin praví, ve IV. proti Julian., jako se mnohdy opatrnost zneužívaně béře ve špatném, tak také zchytralost v dobrém. A to pro podobnost jednoho s druhým. Vlastně však se béře zchytralost ve

subiici legi Dei, sed quia ipsa prudentia carnis legi Dei non potest esse subiecta, sicut nec iniustitia potest esse iusta, nec calor potest esse frigidus, quamvis calidum posset esse frigidum.

II-II q. 55 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod omne peccatum opponitur prudentiae, sicut et prudentia participatur in omni virtute. Sed ideo non oportet quod quodlibet peccatum prudentiae oppositum sit gravissimum, sed solum quando opponitur prudentiae in aliquo maximo.

3. Utrum astutia sit peccatum speciale.

II-II q. 55 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod astutia non sit speciale peccatum. Verba enim sacrae Scripturae non inducunt aliquem ad peccatum. Inducunt autem ad astutiam, secundum illud Prov. I, *ut detur parvulis astutia*. Ergo astutia non est peccatum.

II-II q. 55 a. 3 arg. 2

Praeterea, Prov. XIII dicitur, *astutus omnia agit cum consilio*. Aut ergo ad finem bonum; aut ad finem malum. Si ad finem bonum, non videtur esse peccatum. Si autem ad finem malum, videtur pertinere ad prudentiam carnis vel saeculi. Ergo astutia non est speciale peccatum a prudentia carnis distinctum.

II-II q. 55 a. 3 arg. 3

Praeterea, Gregorius, X Moral., exponens illud Iob XII, *deridetur iusti simplicitas*, dicit, *sapientia huius mundi est cor machinationibus tegere, sensum verbis velare, quae falsa sunt vera ostendere, quae vera sunt falsa demonstrare*. Et postea subdit, *haec prudentia usu a iuvenibus scitur, a pueris pretio discitur*. Sed ea quae praedicta sunt videntur ad astutiam pertinere. Ergo astutia non distinguitur a prudentia carnis vel mundi; et ita non videtur esse speciale peccatum.

II-II q. 55 a. 3 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, II ad Cor. IV, *abdicamus occulta dedecoris, non ambulantes in astutia, neque adulterantes verbum Dei*. Ergo astutia est quoddam peccatum.

II-II q. 55 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium, sicut scientia est recta ratio scibilium. Contingit autem contra rectitudinem scientiae dupliciter peccari in speculativis, uno quidem modo, quando ratio inducitur ad aliquam conclusionem falsam quae apparet vera; alio modo, ex eo quod ratio procedit ex aliquibus falsis quae videntur esse vera, sive sint ad conclusionem veram sive ad conclusionem falsam. Ita etiam aliquod peccatum potest esse contra prudentiam habens aliquam similitudinem eius dupliciter. Uno modo, quia studium rationis ordinatur ad finem qui non est vere bonus sed apparens, et hoc pertinet ad prudentiam carnis. Alio modo, inquantum aliquis ad finem aliquem consequendum, vel bonum vel malum, utitur non veris viis, sed simulatis et apparentibus, et hoc pertinet ad peccatum astutiae. Unde est quoddam peccatum prudentiae oppositum a prudentia carnis distinctum.

II-II q. 55 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in IV contra Iulian., suci prudentia abusive quandoque in malo accipitur, ita etiam astutia quandoque in bono, et hoc

špatném, jak i Filosof praví, v VI. Ethic.

K druhému se musí říci, že zchytralost může raditi i k cíli dobrému, i k cíli špatnému. Nesmí se však k dobrému cíli dospěti cestami nesprávnými a pokryteckými, nýbrž správnými. Odtud také zchytralost, i když směřuje k dobrému cíli, je hřích.

K třetímu se musí říci, že Řehoř do opatrností světa pojal všechno, co může náležeti ke klamné opatrnosti. Pročež je také pod ní obsažena zchytralost.

LV.4. Zda lest je hřích, náležející ke zchytralosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že lest není hřích, náležející ke zchytralosti. Hřích se totiž nenalézá v dokonalých mužích, a zvláště smrtelný. Nalézá se však v nich nějaký úklad, podle onoho II. Kor. 12: "Když jsem byl zchytralý, polapil jsem vás lstí." Tedy lest není vždy hřích.

Mimo to se zdá, že lest nejvíce patří jazyku, podle onoho Žalm. 5: "Jazyky svými lstivě jednali." Zchytralost však, jakož i opatrnost, je v samém úkonu rozumu. Tedy lest nenáleží ke zchytralosti.

Mimo to, Přísl. 12, se praví: "Lest v srdci smýšlejících zla." Ale ke zchytralosti nenáleží každé smýšlení zla. Tedy lest se nezdá náležeti ke zchytralosti.

Avšak proti jest, že zchytralost směřuje k obelstění, podle onoho Apoštolova, Efes. 4: "Ve zchytralosti k obelstění bludem", k čemuž směřuje také lest. Tedy lest náleží ke zchytralosti.

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo shora řečeno, ke zchytralosti náleží dáti se k dosažení nějakého cíle, ať dobrého nebo špatného, cestami nikoliv pravými, nýbrž předstíranými a zdánlivými. Užití pak těchto cest lze pozorovati dvojmo: a to jedním způsobem, v samém vymyšlení takových cest; a to vlastně náleží zchytralosti, jako také vymyšlení správných cest k náležitému cíli náleží k opatrnosti. Jiným způsobem lze pozorovati užití takových cest podle provádění skutku; a podle toho náleží ke lsti. A proto lest obnáší nějaké provádění zchytralosti. A podle toho náleží ke zchytralosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako zchytralost se béře vlastně ve špatném, zneužíváním pak v dobrém, tak také i lest, jež jest provádění zchytralosti.

K druhému se musí říci, že provádění zchytralosti na oklamání se děje předně a hlavně slovy, která mají hlavní místo mezi znameními, jimiž člověk naznačuje něco jinému, jak je patrné z Augustina, v knize O nauce křesť. A proto se lest připisuje nejvíce mluvení. Přihází se však, že je lest také ve skutcích, podle onoho Žalm. 104: "A učinili lest vůči jeho služebníkům." A také lest v srdci, podle

propter similitudinem unius ad alterum. Proprie tamen astutia in malo accipitur; sicut et philosophus dicit, in VI Ethic.

II-II q. 55 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod astutia potest consiliari et ad finem bonum et ad finem malum, nec oportet ad finem bonum falsis viis pervenire et simulatis, sed veris. Unde etiam astutia si ordinetur ad bonum finem, est peccatum.

II-II q. 55 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod Gregorius sub prudentia mundi accepit omnia quae possunt ad falsam prudentiam pertinere. Unde etiam sub hac comprehenditur astutia.

4. Utrum dolus sit peccatum ad astutiam pertinens.

II-II q. 55 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod dolus non sit peccatum ad astutiam pertinens. Peccatum enim in perfectis viris non invenitur, praecipue mortale. Invenitur autem in eis aliquis dolus, secundum illud II ad Cor. XII, *cum essem astutus, dolo vos cepi*. Ergo dolus non est semper peccatum.

II-II q. 55 a. 4 arg. 2

Praeterea, dolus maxime ad linguam pertinere videtur, secundum illud Psalm., *linguis suis dolose agebant*. Astutia autem, sicut et prudentia, est in ipso actu rationis. Ergo dolus non pertinet ad astutiam.

II-II q. 55 a. 4 arg. 3

Praeterea, Prov. XII dicitur, *dolus in corde cogitantium mala*. Sed non omnis malorum cogitatio pertinet ad astutiam. Ergo dolus non videtur ad astutiam pertinere.

II-II q. 55 a. 4 s. c.

Sed contra est quod astutia ad circumveniendum ordinatur, secundum illud apostoli, ad Ephes. IV, *in astutia ad circumventionem erroris*. Ad quod etiam dolus ordinatur. Ergo dolus pertinet ad astutiam.

II-II q. 55 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad astutiam pertinet assumere vias non veras, sed simulatas et apparentes, ad aliquem finem prosequendum vel bonum vel malum. Assumptio autem harum viarum potest dupliciter considerari. Uno quidem modo, in ipsa excogitatione viarum huiusmodi, et hoc proprie pertinet ad astutiam, sicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam. Alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundum executionem operis, et secundum hoc pertinet ad dolum. Et ideo dolus importat quandam executionem astutiae. Et secundum hoc ad astutiam pertinet.

II-II q. 55 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sicut astutia proprie accipitur in malo, abusive autem in bono; ita etiam et dolus, qui est astutiae executio.

II-II q. 55 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod executio astutiae ad decipiendum primo quidem et principaliter fit per verba, quae praecipuum locum tenent inter signa quibus homo significat aliquid alteri, ut patet per Augustinum, in libro de Doct. Christ. Et ideo dolus maxime attribuitur locutioni. Contingit tamen esse dolum et in factis, secundum illud

onoho Eccli. 19: ‚Jeho nitro je plné lsti." Ale to jest pokud někdo lsti vymýšlí, podle onoho Žalm. 37: "A po celý den přemítali lsti."

K třetímu se musí říci, že kdokoliv smýšlejí vykonati nějaké zlo, je třeba, aby vymyslili nějaké cesty k tomu, jak by vyplnili svůj záměr. A obyčejně vymýšlejí také cesty lstivé, jimiž by snáze dosáhli záměru. Třebaže se někdy stává, že bez zchytralosti a lsti někteří otevřeně a násilím konají zlo. Ale to se přihází u málo, protože se to děje nesnadněji.

LV.5. Zda podvod náleží ke zchytralosti.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že podvod nenáleží ke zchytralosti. Není totiž chvalné, že někdo se nechá oklamati, k čemuž směřuje zchytralost. Je však chvalné, nechá-li se kdo podvésti, podle onoho I. Kor. 6: "Proč raději podvody nesnášíte?" Tedy podvod nenáleží ke zchytralosti.

Mimo to podvod se zdá náležeti k nedovolenému přijetí nebo držení cizích věcí. Praví se totiž, Skut. 5, že "jakýsi muž, jménem Ananias, se Safirou, svou manželkou, prodal pole a podvedl v ceně pole". Ale nedovoleně si přivlastniti nebo držeti cizí věci náleží k nespravedlnosti nebo lakotě. Tedy podvod nenáleží ke zchytralosti, která je protilehlá opatrnosti.

Mimo to nikdo neužívá zchytralosti sám proti sobě. Ale podvody některých jsou proti nim samým. Praví se totiž, Přísl. l, o některých, že "podnikají podvody proti svým duším". Tedy podvod nenáleží ke zchytralosti.

Avšak proti, podvod směřuje k oklamání, podle onoho Job. 13: „Zda bude oklamán jako člověk vašimi podvody?" K témuž směřuje také zchytralost. Tedy podvod náleží ke zchytralosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jako lest spočívá v provádění zchytralosti, tak také podvod. Ale zdá se, že se liší v tom, že lest náleží všeobecně k provádění zchytralosti, ať se děje slovy nebo skutky. Podvod však. spíše vlastně náleží k provádění zchytralosti, pokud se děje skutky.

K prvnímu se tedy musí říci, že Apoštol nenávidí věřících k tomu, aby se klamali v poznávání, nýbrž v tom, aby účinek oklamání trpělivě snášeli v přijímání bezpráví, podvodně činěných.

K druhému se musí říci, že provádění zchytralosti se může diti nějakou jinou neřestí, jako i provádění opatrnosti se děje ctnostmi. A tímto způsobem nic nepřekáží, aby podvod náležel k lakomství nebo k neštědrosti.

K třetímu se musí říci, že ti, kdož konají podvody, nesměřují svým úmyslem proti sobě samým nebo proti svým dušim; ale ze spravedlivého soudu Božího pochází,

Psalm., *et dolum facerent in servos eius*. Est etiam et dolus in corde, secundum illud Eccli. XIX. *Interiora eius plena sunt dolo*. Sed hoc est secundum quod aliquis dolos excogitat, secundum illud Psalm., *dolos tota die meditabantur*.

II-II q. 55 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod quicumque cogitant aliquod malum facere, necesse est quod excogitent aliquas vias ad hoc quod suum propositum impleant, et ut plurimum excogitant vias dolosas, quibus facilius propositum consequantur. Quamvis contingat quandoque quod absque astutia et dolo aliqui aperte et per violentiam malum operentur. Sed hoc, quia difficilius fit, in paucioribus accidit.

5. Utrum fraus ad astutiam pertineat.

II-II q. 55 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod fraus ad astutiam non pertineat. Non enim est laudabile quod aliquis decipi se patiatur, ad quod astutia tendit. Est autem laudabile quod aliquis patiatur fraudem, secundum illud I ad Cor. VI, *quare non magis fraudem patimini?* Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

II-II q. 55 a. 5 arg. 2

Praeterea, fraus pertinere videtur ad illicitam acceptionem vel receptionem exteriorum rerum, dicitur enim Act. V quod *vir quidam nomine Ananias, cum Saphira uxore sua, vendidit agrum et fraudavit de pretio agri*. Sed illicite usurpare vel retinere res exteriores pertinet ad iniustitiam vel illiberalitatem. Ergo fraus non pertinet ad astutiam, quae opponitur prudentiae.

II-II q. 55 a. 5 arg. 3

Praeterea, nullus astutia utitur contra seipsum. Sed aliquorum fraudes sunt contra seipsos, dicitur enim Prov. I de quibusdam quod moliuntur fraudes contra animas suas. Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

II-II q. 55 a. 5 s. c.

Sed contra, fraus ad deceptionem ordinatur, secundum illud Iob XIII, *numquid decipietur ut homo vestris fraudulentiis?* Ad idem etiam ordinatur astutia. Ergo fraus ad astutiam pertinet.

II-II q. 55 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod sicut dolus consistit in executione astutiae, ita etiam et fraus, sed in hoc differre videntur quod dolus pertinet universaliter ad executionem astutiae, sive fiat per verba sive per facta; fraus autem magis proprie pertinet ad executionem astutiae secundum quod fit per facta.

II-II q. 55 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod apostolus non inducit fideles ad hoc quod decipiantur in cognoscendo, sed ad hoc quod effectum deceptionis patienter tolerent in sustinendis iniuriis fraudulenter illatis.

II-II q. 55 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod executio astutiae potest fieri per aliquod aliud vitium, sicut et executio prudentiae fit per virtutes. Et hoc modo nihil prohibet defraudationem pertinere ad avaritiam vel illiberalitatem.

II-II q. 55 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod illi qui fraudes faciunt ex eorum

že to, co proti jiným zamýšleli, obrací se proti nim, podle onoho Žalmu 7: "Upadl do jámy, kterou učinil."

LV.6. Zda je dovoleno míti péči o časné věci.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že je dovoleno míti péči o časné věci. Představenému totiž náleží pečovati o ty, jimž jest představeným, podle onoho Řím. 12: "Kdo jest představeným s pečlivostí." Ale člověk je z Božího nařízení nad časnými věcmi, podle onoho Žalm. 8: "Všechno jsi poddal pod jeho nohy, ovce i voly" atd. Tedy člověk musí mít péči o časné věci.

Mimo to každý jest pečlivý o cíl, pro nějž pracuje. Ale člověku je dovoleno pracovati pro časná, jimiž udržuje život, takže Apoštol praví, II. Sol. 3: "Jestliže ako nechce pracovati, ať nejí." Tedy jest dovoleno pečovati o věci časné.

Mimo to pečlivost o skutky milosrdenství je chvalitebná, podle onoho II. Tim. 1: "Když přišel do Říma, pečlivě mě hledal." Ale péče o časné věci někdy náleží ke skutkům milosrdenství, třebas když někdo má péči, aby obstarával záležitosti sirotků a chudých. Tedy péče o časné věci není nedovolená.

Avšak proti jest, co praví Pán, Mat. 6: "Nepečujte, říkajíce: Co budeme jísti a nebo co budeme píti nebo čím se přikryjeme?" Ta však jsou nejvíce nutná.

Odpovídám: Musí se říci, že péče obnáší jakousi snahu, použitou k dosažení něčeho. Je však jasné, že větší snaha se vynakládá, kde je obava nedosažení. A proto, kde je jistota dosažení, bývá menší péče. Tak tedy může býti péče o časné věci nedovolená trojmo: a to jedním způsobem, se strany toho, o co pečujeme, jestliže totiž vyhledáváme časná jako cíl. Proto také Augustin praví, v knize O skutcích mnichů: "Když Pán praví, Nepečujte atd., to praví, aby si nevšímali těchto a pro ně nečinili, cokoliv se přikazuje činiti v kázání evangelia."

Jiným způsobem může býti péče o časné nedovolená pro zbytečnou snahu, která se vynakládá k obstarávání časných, čímž je člověk odváděn od duchovních, jimž musí hlavně sloužiti. A proto se praví, Mat. 13, že "péče světská udusí slovo".

Třetím způsobem, se strany zbytečné obavy, když se někdo obává, že konaje povinnost, bude postrádati nutných. A to Pán trojmo vylučuje. Za prvé pro větší dobrodiní člověku od Boha udělená bez jeho péče, totiž tělo a duši. Za druhé pro přispění, kterým Bůh živočichům a rostlinám přispívá bez činnosti lidské podle přiměřenosti jejich přirozenosti. Za třetí z Boží prozřetelnosti, z jejíž neznalosti pohané zvláště pečují v hledání časných dober. A proto uzavírá, že naše péče musí býti hlavně o duchovní dobra, v naději, že také časných se nám 'dostane podle nutnosti, jestliže učiníme, co máme.

intentione non moliuntur aliquid contra seipsos vel contra animas suas, sed ex iusto Dei iudicio provenit ut id quod contra alios moliuntur contra eos retorqueatur; secundum illud Psalm., *incidit in foveam quam fecit*.

6. Utrum sollicitudo temporalium rerum sit licita.

II-II q. 55 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus. Ad praesidentem enim pertinet sollicitum esse de his quibus praeest, secundum illud Rom. XII, *qui praeest in sollicitudine*. Sed homo praeest ex divina ordinatione temporalibus rebus, secundum illud Psalm., *omnia subiecisti sub pedibus eius, oves et boves* et cetera. Ergo homo debet habere sollicitudinem de temporalibus rebus.

II-II q. 55 a. 6 arg. 2

Praeterea, unusquisque sollicitus est de fine propter quem operatur. Sed licitum est hominem operari propter temporalia, quibus vitam sustentet, unde apostolus dicit, II ad Thess. III, *si quis non vult operari, non manducet*. Ergo licitum est sollicitari de rebus temporalibus.

II-II q. 55 a. 6 arg. 3

Praeterea, sollicitudo de operibus misericordiae laudabilis est, secundum illud II ad Tim. I, *cum Romam venisset, sollicite me quaesivit*. Sed sollicitudo temporalium rerum quandoque pertinet ad opera misericordiae, puta cum quis sollicitudinem adhibet ad procurandum negotia pupillorum et pauperum. Ergo sollicitudo temporalium rerum non est illicita.

II-II q. 55 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Matth. VI, *nolite solliciti esse, dicentes, quid manducabimus aut quid bibemus, aut quo operiemur?* Quae tamen sunt maxime necessaria.

II-II q. 55 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod sollicitudo importat studium quoddam adhibitum ad aliquid consequendum. Manifestum est autem quod maius studium adhibetur ubi est timor deficiendi, et ideo ubi est securitas consequendi, minor intervenit sollicitudo. Sic ergo sollicitudo temporalium rerum tripliciter potest esse illicita. Uno quidem modo, ex parte eius de quo sollicitamur, si scilicet temporalia tanquam finem quaeramus. Unde et Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., *cum dominus dicit, nolite solliciti esse etc., hoc dicit ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in Evangelii praedicatione facere iubentur*. Alio modo potest esse temporalium sollicitudo illicita propter superfluum studium quod apponitur ad temporalia procuranda, propter quod homo a spiritualibus, quibus principalius inservire debet, retrahitur. Et ideo dicitur Matth. XIII quod sollicitudo saeculi suffocat verbum. Tertio modo, ex parte timoris superflui, quando scilicet aliquis timet ne, faciendo quod debet, necessaria sibi deficiant. Quod dominus tripliciter excludit. Primo, propter maiora beneficia homini praestita divinitus praeter suam sollicitudinem, scilicet corpus et animam. Secundo, propter subventionem qua Deus animalibus et plantis subvenit absque opere humano, secundum proportionem suae naturae. Tertio, ex divina providentia, propter cuius ignorantiam gentiles circa temporalia bona quaerenda principalius sollicitantur. Et ideo concludit quod

K prvnímu se tedy musí říci, že časná dobra jsou poddána člověku, aby jich užíval podle nutnosti, nikoliv aby v nich stanovil svůj cíl a zbytečně o ně pečoval.

K druhému se musí říci, že péče toho, kdo tělesnou prací získává chléb, není zbytečná, nýbrž umírněná. A proto Jeronym praví k onomu Mat. 6, Nebuďte pečliví, že "práci jest vykonávati, péči odstraniti", totiž zbytečnou, znepokojující duši.

K třetímu se musí říci, že péče o časné věci ve skutcích milosrdenství směřuje k cíli lásky. A proto není nedovolená, leč je-li zbytečná.

LV.7. Zda má někdo pečovati o budoucí.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že někdo musí pečovati o budoucí. Praví se totiž, Přísl. 6: "Jdi k mravenci, ó lenochu, a pozoruj jeho cesty a uč se moudrosti. On, ač nemá vůdce, ani učitele, připravuje si v létě pokrm a shromažďuje ve žních, co by jedl." Ale to je pečovati do budoucna. Tedy je chvalitebná péče o budoucí.

Mimo to péče náleží k opatrnosti. Ale opatrnost je hlavně o budoucích; hlavní část její je totiž prozíravost budoucích, jak bylo shora řečeno. Tedy pečovati o budoucí je ctnostné.

Mimo to, kdokoliv ukládá něco, uchovávaje pro budoucnost, pečuje o budoucí. Ale sám Kristus, jak čteme Jan. 12, měl měšec na uchování něčeho, který nosil Jidáš. Apoštolové také uchovávali ceny za pole, které byly kladeny k jejich nohám, jak se čte Skut. 4. Tedy je dovoleno pečovati do budoucna.

Avšak proti jest, co praví Pán, Mat. 6: "Nepečujte o zítřek." Zítřek se tu však klade za budoucnost, jak praví Jeronym.

Odpovídám: Musí se říci, že žádný skutek nemůže býti ctnostný, není- li oděn patřičnými okolnostmi, mezi nimiž jedna je patřičný čas, podle onoho Eccle 8: "Každá záležitost má čas a přihodnost." A to má místo nejen ve vnějších skutcích, nýbrž i ve vnitřní pečlivosti. Každé době totiž přísluší vlastní péče, jako letní době přísluší péče o žeň, době podzimní péče o vinobraní. Kdyby tedy někdo již v době letní pečoval o vinobraní, zbytečně by předbíhal péči budoucí doby. Odtud takovou péči zakazuje Pán jako zbytečnou, řka: "Nepečujte o zítřek." Proto připojuje: "Zítřejší den totiž se postará sám o sebe," to jest, bude míti svou vlastní péči, která dostačí k trápení duše. A to je, co dodává: "Stačí dni jeho zloba," to jest trápení pečlivosti.

principaliter nostra sollicitudo esse debet de spiritualibus bonis, sperantes quod etiam temporalia nobis provenient ad necessitatem, si fecerimus quod debemus.

II-II q. 55 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod temporalia bona subiecta sunt homini ut eis utatur ad necessitatem, non ut in eis finem constituat, et superflue circa ea sollicitetur.

II-II q. 55 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod sollicitudo eius qui corporali labore panem acquirit non est superflua, sed moderata. Et ideo Hieronymus dicit quod labor exercendus est, sollicitudo tollenda, superflua scilicet, animum inquietans.

II-II q. 55 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod sollicitudo temporalium in operibus misericordiae ordinatur ad finem caritatis. Et ideo non est illicita, nisi sit superflua.

7. Utrum sit licitum quod aliquis sit sollicitus in futurum.

II-II q. 55 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod aliquis debeat esse sollicitus in futurum. Dicitur enim Prov. VI, *vade ad formicam, o piger, et considera vias eius, et disce sapientiam, quae cum non habeat ducem nec praeceptorem, parat in aestate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat*. Sed hoc est in futurum sollicitari. Ergo laudabilis est sollicitudo futurorum.

II-II q. 55 a. 7 arg. 2

Praeterea, sollicitudo ad prudentiam pertinet. Sed prudentia praecipue est futurorum, praecipua enim pars eius est providentia futurorum, ut supra dictum est. Ergo virtuosum est sollicitari de futuris.

II-II q. 55 a. 7 arg. 3

Praeterea, quicumque reponit aliquid in posterum conservandum sollicitus est in futurum. Sed ipse Christus legitur, Ioan. XII, loculos habuisse ad aliquid conservandum, quos Iudas deferebat. Apostoli etiam conservabant pretia praediorum, quae ante pedes eorum ponebantur, ut legitur Act. IV. Ergo licitum est in futurum sollicitari.

II-II q. 55 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Matth. VI, *nolite solliciti esse in crastinum*. Cras autem ibi ponitur pro futuro, sicut dicit Hieronymus.

II-II q. 55 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod nullum opus potest esse virtuosum nisi debitis circumstantiis vestiatur; inter quas una est debitum tempus, secundum illud Eccle. VIII, *omni negotio tempus est et opportunitas*. Quod non solum in exterioribus operibus, sed etiam in interiori sollicitudine locum habet. Unicuique enim tempori competit propria sollicitudo, sicut tempori aestatis competit sollicitudo metendi, tempori autumni sollicitudo vindemiae. Si quis ergo tempore aestatis de vindemia iam esset sollicitus, superflue praeoccuparet futuri temporis sollicitudinem. Unde huiusmodi sollicitudinem tanquam superfluam dominus prohibet, dicens, *nolite solliciti esse in crastinum*. Unde subdit, *crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi*, idest, suam propriam sollicitudinem habebit, quae sufficiet ad animum affligendum. Et hoc est quod subdit, *sufficit diei*

K prvnímu se tedy musí říci, že mravenec má pečlivost, odpovídající době. A to se nám předkládá k následování.

K druhému se musí říci, že k opatrnosti náleží patřičná prozíravost budoucích. Byla by to však nezřízená prozíravost budoucích čili péče, kdyby někdo hledal časná, v nichž se říká minulé a budoucí, jako cíl, nebo kdyby hledal zbytečná, nad potřebu přítomného života, nebo kdyby nepečoval v pravý čas.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Augustin, v 2. knize O řeči Páně na hoře: "Když uvidíme nějakého služebníka Božího přihlížeti, aby mu těchto potřebných nechybělo, nesuďme o něm, že pečuje o zítřek. Neboť i sám Pán pro příklad ráčil míti měšec, a ve Skutcích apoštolských je psáno, že to, co je nutné k živobytí, bylo obstaráno do budoucnosti pro hrozící hlad. Nehaní tedy Pán, jestliže tato někdo obstará lidským způsobem, nýbrž když někdo k vůli nim neslouží Bohu."

LV.8. Zda takové neřesti vznikají z lakomství.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že takové neřesti nevznikají z lakomství. Neboť, jak bylo řečeno, rozum utrpí největší chybu ve své správnosti smilstvem. Ale tyto neřesti jsou protilehlé správnému rozumu, totiž opatrnosti. Tedy takové neřesti pocházejí nejvíce ze smilstva, zvláště, když Filosof praví, v VII. Ethic., že "Venuše je lstivá a její pouto jest rozmanité", a že "nezdrženlivý dychtivostí jedná z nástrah".

Mimo to řečené neřesti jsou nějak podobné opatrnosti, jak bylo řečeno. Ale zdá se, že neřesti spíše duchovní, jako pýcha a marná sláva, mají větší blízkost k opatrnosti, protože je v rozumu. Tedy se zdá, že takové neřesti vznikají spíše z pýchy nežli z lakomství.

Mimo to člověk užívá nástrah nejen na uchvacování cizích dober, nýbrž také na připravování porážky druhých, z nichž první náleží k lakomství, druhé ke hněvu. Ale užívati nástrah náleží ke zchytralosti, lsti a podvodu. Tedy řečené neřesti nevznikají pouze z lakomství, nýbrž i z hněvu.

Avšak proti jest, že Řehoř, XXXI. Moral., klade podvod za dceru lakomství.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, opatrnost těla a zchytralost se lstí a úkladem mají jakousi podobnost s opatrností v nějakém užívání rozumu. Zvláště však mezi všemi mravními ctnostmi se jeví užívání správného rozumu ve spravedlnosti, která je v žádosti rozumové. A proto nepatřičné užívání rozumu se také nejvíce jeví v neřestech, protilehlých spravedlnosti; jest jí však nejvíce protilehlé lakomství. A proto řečené. neřesti vznikají nejvíce z lakomství.

K prvnímu se tedy musí říci, že smilstvo pro prudkost potěšení a dychtivosti zcela potlačuje rozum, aby nepřišel k

malitia sua, idest afflictio sollicitudinis.

II-II q. 55 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod formica habet sollicitudinem congruam tempori, et hoc nobis imitandum proponitur.

II-II q. 55 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad prudentiam pertinet providentia debita futurorum. Esset autem inordinata futurorum providentia vel sollicitudo si quis temporalia, in quibus dicitur praeteritum et futurum, tanquam fines quaereret; vel si superflua quaereret ultra praesentis vitae necessitatem; vel si tempus sollicitudinis praeoccuparet.

II-II q. 55 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *cum viderimus aliquem servum Dei providere ne ista necessaria sibi desint, non iudicemus eum de crastino sollicitum esse. Nam et ipse dominus propter exemplum loculos habere dignatus est; et in actibus apostolorum scriptum est ea quae ad victum sunt necessaria procurata esse in futurum propter imminentem famem. Non ergo dominus improbat si quis humano more ista procuret, sed si quis propter ista militet Deo*.

8. Utrum praedicta vida oriantur ex avaritia.

II-II q. 55 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod huiusmodi vitia non oriantur ex avaritia. Quia sicut dictum est, per luxuriam maxime ratio patitur defectum in sua rectitudine. Sed huiusmodi vitia opponuntur rationi rectae, scilicet prudentiae. Ergo huiusmodi vitia maxime ex luxuria oriuntur, praesertim cum philosophus dicat, in VII Ethic., quod Venus est dolosa, et eius corrigia est varia, et quod ex insidiis agit incontinens concupiscentiae.

II-II q. 55 a. 8 arg. 2

Praeterea, praedicta vitia habent quandam similitudinem prudentiae, ut dictum est. Sed ad prudentiam, cum sit in ratione, maiorem propinquitatem habere videntur vitia magis spiritualia, sicut superbia et inanis gloria. Ergo huiusmodi vitia magis videntur ex superbia oriri quam ex avaritia.

II-II q. 55 a. 8 arg. 3

Praeterea, homo insidiis utitur non solum in diripiendis bonis alienis, sed etiam in machinando aliorum caedes, quorum primum pertinet ad avaritiam, secundum ad iram. Sed insidiis uti pertinet ad astutiam, dolum et fraudem. Ergo praedicta vitia non solum oriuntur ex avaritia, sed etiam ex ira.

II-II q. 55 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., ponit fraudem filiam avaritiae.

II-II q. 55 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, prudentia carnis et astutia, cum dolo et fraude, quandam similitudinem habent cum prudentia in aliquali usu rationis. Praecipue autem inter alias virtutes morales usus rationis rectae apparet in iustitia, quae est in appetitu rationali. Et ideo usus rationis indebitus etiam maxime apparet in vitiis oppositis iustitiae. Opponitur autem sibi maxime avaritia. Et ideo praedicta vitia maxime ex avaritia oriuntur.

II-II q. 55 a. 8 ad 1

úkonu. V řečených neřestech však je nějaké užívání rozumu, třebaže nezřízené. Proto řečené neřesti nevznikají přímo ze smilstva. Že však Filosof nazývá Venuši lstivou, praví to podle jakési podobnosti, pokud totiž náhle člověka zachvátí, jak se děje při lsti; nikoliv však zchytralosti, nýbrž spíše násilím dychtivosti a potěšení. Proto také dodává, že "Venuše krade rozum velmi moudrého".

K druhému se musí říci, že jednati z úkladů, zdá se náležeti k jakési malomyslnosti; velkomyslný totiž chce býti ve všem zjevný, jak praví Filosof, ve IV. Ethic. A proto, že pýcha má nebo předstírá jakousi podobnost s velkodušností, odtud je, že nevznikají přímo z pýchy takové neřesti, které užívají podvodu a lsti; spíše však to náleží k lakomství, které hledá vlastní užitek, podceňujíc vznešenost.

K třetímu se musí říci, že hněv má náhlé hnutí. Proto jedná ukvapeně a bez rady, jíž užívají řečené neřesti, třebaže nezřízeně. Že pak někteří užívají lstí k porážce jiných, nepochází z hněvu, nýbrž spíše z nenávisti; protože rozhněvaný touží býti zjevným ve škodění, jak praví Filosof, v II. Rhet.

LVI. O přikázáních, náležejících k opatrnosti.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Pak jest uvažovati o přikázáních, náležejících k opatrnosti.

A o tom jsou dvě otázky.

1. O přikázáních, náležejících k opatrnosti.

2. O přikázáních, náležejících k protilehlým neřestem.

LVI.1. Zda bylo třeba dáti o opatrností nějaké přikázání mezi přikázáními desatera.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že bylo třeba dáti 0 opatrnosti nějaké přikázání v desateru. O přednější ctnosti mají totiž býti dána přednější přikázání. Ale přednější přikázání zákona jsou přikázání desatera. Poněvadž tedy opatrnost je přednější mezi mravními ctnostmi, zdá se, že mělo býti dáno nějaké přikázání mezi přikázáními desatera.

Mimo to v evangelní nauce je obsažen zákon nejvíce co do přikázání desatera. Ale v evangelní nauce je dáno přikázání 0 opatrnosti, jak je patrné z Mat. 10: "Buďte opatrní jako hadi." Tedy mezi přikázáními desatera měl býti přikázán úkon opatrnosti.

Mimo to jiné nauky Starého zákona směřují k přikázáním desatera. Proto se též praví, Malach posl.: "Pamatujte na zákon mého služebníka Mojžíše, který jsem mu přikázal na Horeb." Ale v jiných naukách Starého zákona jsou dána přikázání o opatrnosti, jako v Přísl. 3: "Nespoléhej na svou opatrnost" a níže, 4: "Oči tvé předcházejtež kroky tvé." Tedy i v zákoně mělo býti dáno nějaké přikázání o

Ad primum ergo dicendum quod luxuria, propter vehementiam delectationis et concupiscentiae, totaliter opprimit rationem, ne prodeat in actum. In praedictis autem vitiis aliquis usus rationis est, licet inordinatus. Unde praedicta vitia non oriuntur directe ex luxuria. Quod autem philosophus Venerem dolosam appellat, hoc dicitur secundum quandam similitudinem, inquantum scilicet subito hominem surripit, sicut et in dolis agitur; non tamen per astutias, sed magis per violentiam concupiscentiae et delectationis. Unde et subdit quod Venus furatur intellectum multum sapientis.

II-II q. 55 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex insidiis agere ad quandam pusillanimitatem pertinere videtur, magnanimus enim in omnibus vult manifestus esse, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Et ideo quia superbia quandam similitudinem magnanimitatis habet vel fingit, inde est quod non directe ex superbia huiusmodi vitia oriuntur, quae utuntur fraude et dolis. Magis autem hoc pertinet ad avaritiam, quae utilitatem quaerit, parvipendens excellentiam.

II-II q. 55 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod ira habet subitum motum, unde praecipitanter agit et absque consilio; quo utuntur praedicta vitia, licet inordinate. Quod autem aliqui insidiis utantur ad caedes aliorum, non provenit ex ira, sed magis ex odio, quia iracundus appetit esse manifestus in nocendo, ut dicit philosophus, in II Rhet.

56. De praeceptis pertinentibus ad prudentiam.

Prooemium

II-II q. 56 pr.

Deinde considerandum est de praeceptis ad prudentiam pertinentibus. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de praeceptis pertinentibus ad prudentiam. Secundo, de praeceptis pertinentibus ad vitia opposita.

1. Utrum de prudentia fuerit dandum aliquod praeceptum inter praecepta decalogi.

II-II q. 56 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod praeceptum inter praecepta Decalogi. De principaliori enim virtute principaliora praecepta dari debent. Sed principaliora praecepta legis sunt praecepta Decalogi. Cum ergo prudentia sit principalior inter virtutes morales, videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod praeceptum inter praecepta Decalogi.

II-II q. 56 a. 1 arg. 2

Praeterea, in doctrina evangelica continetur lex maxime quantum ad praecepta Decalogi. Sed in doctrina evangelica datur praeceptum de prudentia, ut patet Matth. X, *estote prudentes sicut serpentes*. Ergo inter praecepta Decalogi debuit praecipi actus prudentiae.

II-II q. 56 a. 1 arg. 3

Praeterea, alia documenta veteris testamenti ad praecepta Decalogi ordinantur, unde et Malach. ult. dicitur, *mementote legis Moysi, servi mei, quam mandavi ei in Horeb*. Sed in aliis documentis veteris testamenti dantur praecepta de prudentia, sicut Prov. III, *ne innitaris prudentiae tuae*; et infra, IV cap., *palpebrae tuae*

opatrnosti, a zvláště mezi přikázáními desatera.

Avšak opak je patrný vypočítávajícímu přikázání desatera.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, když se jednalo o přikázáních jako byla dána přikázání desatera všemu lidu, tak také spadají pod pochopení všech, jakožto náležející k přirozenému rozumu. Zvláště pak přirozený rozum velí cíle lidského života, které se mají ve skutcích jako přirozeně poznané zásady v badání, jak se shora řečeného je patrně Opatrnost však není o cíli, nýbrž o těch, která jsou k cíli, jak bylo shora řečeno. A proto nebylo vhodné, aby mezi přikázání desatera se položilo nějaké přikázání, náležející přímo k opatrnosti. Avšak náleží k ní všechna přikázání desatera, pokud ona řídí všechny ctnostné skutky.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač opatrnost jest jednoduše přednější ctnost mezi všemi jinými mravními ctnostmi, přece spravedlnost všímá si spíše rázu povinnosti, což se vyžaduje k přikázání, jak bylo shora řečeno. A proto přední přikázání zákona, což jsou přikázání desatera, musila náležeti více ke spravedlnosti než k opatrnosti.

K druhému se musí říci, že nauka evangelní je nauka dokonalosti a proto bylo třeba, aby v ní byl člověk dokonale poučen o všem, co náleží ke správnosti života, ať jsou to cíle nebo ta, jež jsou k cíli. A proto bylo třeba v evangelní nauce dáti přikázání také o opatrnosti.

K třetímu se musí říci, že jako jiné příkazy Starého zákona směřují k přikázáním desatera, jako k cíli, tak bylo vhodné, aby v následujících naukách Starého zákona byli poučováni lidé o skutku opatrnosti, který je o těch, jež jsou k cíli.

LVI.2. Zda přikázání, zakazující neřesti protilehlé opatrnosti, byla vhodně položena ve Starém zákoně.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že ve Starém zákoně byla nevhodně položena na přikázání, zakazující neřesti protilehlé opatrnosti. Opatrnosti totiž nejsou protilehlá méně ta, která mají přímou protilehlost k ní, jako neopatrnost a její části, než ta, která se jí podobají, jako zchytralost, a která k ní náležejí. Ale tyto neřesti jsou zakazovány v zákoně Praví se totiž Levit. 19: "Neučiníš pomluvu svému bližnímu." A Deut. 25: "Nebudeš míti ve svém sáčku rozličná závaží, menší a větší." Tedy i o oněch neřestech, které jsou přímo protilehlé opatrnosti, měla býti dána nějaká přikázání.

Mimo to podvod může býti v mnohých jiných věcech než v koupi a prodeji. Nevhodně tedy zakázal zákon podvod pouze v koupi a prodeji.

praecedant gressus tuos. Ergo et in lege debuit aliquod praeceptum de prudentia dari, et praecipue inter praecepta Decalogi.

II-II q. 56 a. 1 s. c.

Sed contrarium patet enumeranti praecepta Decalogi.

II-II q. 56 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est cum de praeceptis ageretur, praecepta Decalogi, sicut data sunt omni populo, ita etiam cadunt in aestimatione omnium, quasi ad naturalem rationem pertinentia. Praecipue autem sunt de dictamine rationis naturalis fines humanae vitae, qui se habent in agendis sicut principia naturaliter cognita in speculativis, ut ex supradictis patet. Prudentia autem non est circa finem, sed circa ea quae sunt ad finem, ut supra dictum est. Et ideo non fuit conveniens ut inter praecepta Decalogi aliquod praeceptum poneretur ad prudentiam directe pertinens. Ad quam tamen omnia praecepta Decalogi pertinent secundum quod ipsa est directiva omnium virtuosorum actuum.

II-II q. 56 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod licet prudentia sit simpliciter principalior virtus aliis virtutibus moralibus, iustitia tamen principalius respicit rationem debiti, quod requiritur ad praeceptum, ut supra dictum est. Et ideo principalia praecepta legis, quae sunt praecepta Decalogi, magis debuerunt ad iustitiam quam ad prudentiam pertinere.

II-II q. 56 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod doctrina evangelica est doctrina perfectionis, et ideo oportuit quod in ipsa perfecte instrueretur homo de omnibus quae pertinent ad rectitudinem vitae, sive sint fines sive ea quae sunt ad finem. Et propter hoc oportuit in doctrina evangelica etiam de prudentia praecepta dari.

II-II q. 56 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod sicut alia doctrina veteris testamenti ordinatur ad praecepta Decalogi ut ad finem, ita etiam conveniens fuit ut in subsequentibus documentis veteris testamenti homines instruerentur de actu prudentiae, qui est circa ea quae sunt ad finem.

2. Utrum in veteri lege fuerint convenienter posita praecepta prohibitiva de vitiis oppositis prudentiae.

II-II q. 56 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in veteri lege fuerint inconvenienter praecepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiae. Opponuntur enim prudentiae non minus illa quae habent directam oppositionem ad ipsam, sicut imprudentia et partes eius, quam illa quae cum ipsa similitudinem habent, sicut astutia et quae ad ipsam pertinent. Sed haec vitia prohibentur in lege, dicitur enim Lev. XIX, *non facies calumniam proximo tuo*; et Deut. XXV, *non habebis in sacculo tuo diversa pondera, maius et minus*. Ergo et de illis vitiis quae directe opponuntur prudentiae aliqua praecepta prohibitiva dari debuerunt.

II-II q. 56 a. 2 arg. 2

Praeterea, in multis aliis rebus potest fraus fieri quam in emptione et venditione. Inconvenienter igitur fraudem in sola emptione et venditione lex prohibuit.

Mimo to je týž důvod přikazovati úkon ctnosti a zakazovati protilehlý úkon neřesti. Ale úkony opatrnosti se neshledávají přikázány v zákoně. Tedy ani protilehlé neřesti neměly býti zakazovány v zákoně.

Avšak opak je patrný z uvedených přikázání zákona.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, spravedlnost nejvíce si všímá rázu povinnosti, která se vyžaduje u přikázání, protože spravedlnost jest na dávání povinného druhému, jak bude níže řečeno. Zchytralost však, co do provádění, nejvíce je páchána v těch, o nichž je spravedlnost, jak bylo řečeno. A proto bylo vhodné, aby v zákoně byla dána přikázání, zakazující prováděti zchytralost, pokud náležejí k nespravedlnosti, jako když někdo někomu lstí a podvodem způsobí pomluvu nebo uloupí jeho statky.

K prvnímu se tedy musí říci, že ony neřesti, které jsou přímo protilehlé opatrnosti zřejmou protivou, nenáleží tak k nespravedlnosti, jako provádění zchytralosti. A proto nejsou tak zakazovány v zákoně jako podvod a lest, které náležejí k nespravedlnosti.

K druhému se musí říci, že každá lest nebo podvod, spáchané v těch věcech, které náležejí k nespravedlnosti, mohou se rozuměti jako zakázané v zákazu pomluvy, Levit. 19. Zvláště však bývá prováděna lest a podvod v koupi a prodeji, podle onoho Eccli. 26: "Nebude ospravedlněn prodavač od hříchu rtů." Proto zvláště je dáno přikázání, zakazující v zákoně podvod, spáchaný v kupech a prodejích.

K třetímu se musí říci, že všechna přikázání, daná v zákoně o skutcích spravedlnosti, náležejí k vykonávání opatrnosti, jakož i přikázání zakazující, daná o krádeži, pomluvě a podvodném prodeji, náležejí k provádění zchytralosti.

LVII. O spravedlnosti, a nejdříve o právu, které je jako předmět.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Následně po opatrnosti jest uvažovati o spravedlnosti. O ní přichází čtverá úvaha: první je o spravedlnosti; druhá o jejích částech; třetí o daru, k ní náležejícímu; čtvrtá o přikázáních, náležejících ke spravedlnosti.

O spravedlnosti pak jest uvažovati čtveré: nejprve totiž o právu; za druhé o spravedlnosti samé; za třetí o nespravedlnosti; za čtvrté o soudu.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda právo je předmětem spravedlnosti.

2. Zda se právo vhodně dělí na právo přirozené a ustanovené.

3. Zda právo mezinárodní je totéž, co právo přirozené.

4. Zda se musí zvláště rozlišovati právo otcovské a vrchnostenské.

LVII.1. Zda právo je předmětem spravedlnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že právo není

II-II q. 56 a. 2 arg. 3

Praeterea, eadem ratio est praecipiendi actum virtutis et prohibendi actum vitii oppositi. Sed actus prudentiae non inveniuntur in lege praecepti. Ergo nec aliqua opposita vitia debuerunt in lege prohiberi.

II-II q. 56 a. 2 s. c.

Sed contrarium patet per praecepta legis inducta.

II-II q. 56 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, iustitia maxime respicit rationem debiti, quod requiritur ad praeceptum, quia iustitia est ad reddendum debitum alteri, ut infra dicetur. Astutia autem quantum ad executionem maxime committitur in his circa quae est iustitia, ut dictum est. Et ideo conveniens fuit ut praecepta prohibitiva darentur in lege de executione astutiae inquantum ad iniustitiam pertinet, sicut cum dolo vel fraude aliquis alicui calumniam ingerit, vel eius bona surripit.

II-II q. 56 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa vitia quae directe opponuntur prudentiae manifesta contrarietate non ita pertinent ad iniustitiam sicut executio astutiae. Et ideo non ita prohibentur in lege sicut fraus et dolus, quae ad iniustitiam pertinent.

II-II q. 56 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnis fraus vel dolus commissa in his quae ad iustitiam pertinent potest intelligi esse prohibita, Lev. XIX, in prohibitione calumniae. Praecipue autem solet fraus exerceri et dolus in emptione et venditione, secundum illud Eccli. XXVI, *non iustificabitur caupo a peccato labiorum*. Propter hoc specialiter praeceptum prohibitivum datur in lege de fraude circa emptiones et venditiones commissa.

II-II q. 56 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnia praecepta de actibus iustitiae in lege data pertinent ad executionem prudentiae, sicut et praecepta prohibitiva data de furto, calumnia et fraudulenta venditione pertinent ad executionem astutiae.

57. De iustiti. Et primo de iure.

Prooemium

II-II q. 57 pr.

Consequenter post prudentiam considerandum est de iustitia. Circa quam quadruplex consideratio occurrit, prima est de iustitia; secunda, de partibus eius; tertia, de dono ad hoc pertinente; quarta, de praeceptis ad iustitiam pertinentibus. Circa iustitiam vero consideranda sunt quatuor, primo quidem, de iure; secundo, de ipsa iustitia; tertio, de iniustitia; quarto, de iudicio. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum ius sit obiectum iustitiae. Secundo, utrum ius convenienter dividatur in ius naturale et positivum. Tertio, utrum ius gentium sit ius naturale. Quarto, utrum ius dominativum et paternum debeat specialiter distingui.

1. Utrum ius sit obiectum iustitiae.

II-II q. 57 a. 1 arg. 1

předmětem spravedlnosti. Praví totiž právník Celsus: "právo je umění dobrého a rovného". Umění však není předmětem spravedlnosti, nýbrž jest o sobě rozumovou ctností. Tedy právo není předmětem spravedlnosti.

Mimo to zákon, jak praví Isidor, v knize Etymol., je druh práva. Zákon však není předmětem spravedlnosti, nýbrž spíše opatrnosti; pročež i Filosof, v VI. Ethic., klade zákon ustavující jako část opatrnosti. Tedy právo není předmětem spravedlnosti.

Mimo to spravedlnost podrobuje lidi hlavně Bohu. Praví totiž Augustin, v knize O církevních mravech, že "spravedlnost je láska, slouží toliko Bohu, proto dobře rozkazující ostatním, která jsou poddána člověku". Ale právo nenáleží do božských, nýbrž pouze do lidských. Praví totiž Isidor, v knize Etymol., že "povinnost je božský zákon, právo pak zákon lidský". Tedy právo není předmětem spravedlnosti.

Avšak proti jest, co praví Isidor, v téže knize, že "právo se řeklo, že je správné". Ale správně je předmětem spravedlnosti. Praví totiž Filosof, v V. Ethic., že "všichni chtějí nazývati spravedlivou takovou zběhlost, od níž jsou konající spravedlivá". Tedy právo je předmětem spravedlnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že spravedlnosti vůči jiným ctnostem je vlastní, aby uspořádala člověka v těch věcech, které jsou k druhému: Obnáší totiž jakousi rovnost; jak samo jméno ukazuje: pravíme totiž lidově, že ta, která jsou vyrovnána, jsou spravena. Rovnost však je k druhému. Jiné pak ctnosti zdokonalují člověka pouze v těch, která mu náležejí, vzhledem k němu samému. - Tak tedy to, co je správné ve skutcích jiných ctností, k čemu směřuje úmysl ctnosti jako k vlastnímu předmětu, nebéře se v poměru k jednajícímu. Správné však, které je ve skutku spravedlnosti, i mimo vztah ke konajícímu, je stanoveno ze vztahu k jinému: to se totiž v našem skutku nazývá spravedlivým, co podle nějaké rovnosti odpovídá druhému, jako zaplacení povinné mzdy za vykonanou službu. - Tak tedy se nazývá něco spravedlivým, jakožto mající správnost spravedlnosti, což je cílem skutku spravedlnosti, i bez vážení, jak je od jednajícího vykonán. Ale v jiných ctnostech není označeno něco za správné, leč pokud je nějak učiněno konajícím. A proto se zvláště spravedlnosti před ostatními ctnostmi určuje předmět o sobě, který se nazývá spravedlivo. A to je právo. Z toho jest jasné, že právo- je předmětem spravedlnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že je zvykem, že jména od svého prvního určení jsou převracena, aby znamenala jiné věci, jako jméno léku bylo určeno nejdříve k označení prostředku, který se dává nemocnému k vyléčení; pak bylo přitaženo k označování umění, kterým se to děje. Tak také toto jméno právo nejdříve bylo určeno k označování samé věci spravedlivé, pak bylo převedeno na umění, kterým se poznává, co je spravedlivé; a dále k označení místa, na němž se dostává práva, jako když se praví, že se má někdo "objeviti před právem"; a dále se také praví, že se právo dává od toho, k jehož úřadu náleží konati spravedlnosti, byť i to, co rozhodne, bylo nespravedlivě

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ius non sit obiectum iustitiae. Dicit enim celsus iurisconsultus quod ius est ars boni et aequi. Ars autem non est obiectum iustitiae, sed est per se virtus intellectualis. Ergo ius non est obiectum iustitiae.

II-II q. 57 a. 1 arg. 2

Praeterea, lex, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., iuris est species. Lex autem non est obiectum iustitiae, sed magis prudentiae, unde et philosophus legispositivam partem prudentiae ponit. Ergo ius non est obiectum iustitiae.

II-II q. 57 a. 1 arg. 3

Praeterea, iustitia principaliter subiicit hominem Deo, dicit enim Augustinus, libro de moribus Eccles., quod *iustitia est amor Deo tantum serviens, et ob hoc bene imperans ceteris, quae homini subiecta sunt*. Sed ius non pertinet ad divina, sed solum ad humana, dicit enim Isidorus, in libro Etymol., quod *fas lex divina est, ius autem lex humana*. Ergo ius non est obiectum iustitiae.

II-II q. 57 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in eodem, quod ius dictum est quia est iustum. Sed iustum est obiectum iustitiae, dicit enim philosophus, in V Ethic., quod *omnes talem habitum volunt dicere iustitiam a quo operativi iustorum sunt*. Ergo ius est obiectum iustitiae.

II-II q. 57 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum. Importat enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat, dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur iustari. Aequalitas autem ad alterum est. Aliae autem virtutes perficiunt hominem solum in his quae ei conveniunt secundum seipsum. Sic igitur illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium obiectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem. Rectum vero quod est in opere iustitiae, etiam praeter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad alium, illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitae pro servitio impenso. Sic igitur iustum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiae, ad quod terminatur actio iustitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum nisi secundum quod aliqualiter fit ab agente. Et propter hoc speciališter iustitiae prae aliis virtutibus determinatur secundum se obiectum, quod vocatur iustum. Et hoc quidem est ius. Unde manifestum est quod ius est obiectum iustitiae.

II-II q. 57 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod consuetum est quod nomina a sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda, sicut nomen medicinae impositum est primo ad significandum remedium quod praestatur infirmo ad sanandum, deinde tractum est ad significandum artem qua hoc fit. Ita etiam hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam; postmodum autem derivatum est ad artem qua cognoscitur quid sit iustum; et ulterius ad significandum locum in quo ius redditur, sicut dicitur aliquis comparere in iure; et ulterius dicitur etiam ius quod redditur ab eo ad cuius officium pertinet iustitiam facere, licet etiam id quod decernit sit iniquum.

K druhému se musí říci, že jako těch, která venku povstávají uměním, je v mysli umělcově nějaký pojem, který se nazývá pravidlem umění, tak také onoho skutku spravedlivého, který určuje rozum, je napřed v mysli nějaký pojem, jako nějaké pravidlo opatrnosti. A jestliže je to uloženo ve spis, nazývá se zákonem. Je totiž zákon podle Isidora napsané ustanovení. A proto zákon není samo právo, mluveno vlastně, nýbrž nějaký výraz práva.

K třetímu se musí říci, že, protože spravedlnost obnáší rovnost, Bohu však odplatiti nelze rovné; je z toho, že nemůžeme Bohu dáti spravedlivé podle dokonalého pojmu. A proto božský zákon se nenazývá vlastně právo, nýbrž povinnost, protože totiž stačí Bohu, abychom plnili co můžeme. Spravedlnost však směřuje k tomu, aby člověk pokud může Bohu odplatil, podrobuje mu zcela duši.

LVII.2. Zda se právo vhodně dělí na právo přirozené a právo ustanovené.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že právo se nedělí vhodně na právo přirozené a právo ustanovené. To totiž, co je přirozené, je neměnitelné a totéž u všech. Nenalézá se však v lidských věcech něco takového, protože všechna pravidla lidského práva v některých případech selhávají a nemají všude svou sílu. Tedy není nějaké přirozené právo.

Mimo to ustanoveným se nazývá to, co vychází z lidské vůle.

Ale není proto něco spravedlivým, že vychází z lidské vůle; jinak by nemohla býti lidská vůle nespravedlivá. Poněvadž tedy spravedlivé je totéž co právo, zdá se, že není ustanoveného práva.

Mimo to božské právo není právem přirozeným, protože přesahuje lidskou přirozenost. Podobně také není ustanoveným právem, protože se neopírá o lidskou moc, nýbrž o moc božskou. Tedy nevhodně se dělí právo na přirozené a ustanovené.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v V. Ethic., že "spravedlivo politické toto je přirozené, toto pak zákonné", to jest zákonem ustanovené.

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo řečeno, právo nebo spravedlivo je nějaký skutek, druhému vyrovnaný podle nějakého způsobu rovnosti. Dvojmo však může býti nějakému člověku něco vyrovnáno. A to jedním způsobem ze samé přirozenosti věci, třebas když někdo tolik dá, aby tolikéž dostal. A to se nazývá právem přirozeným. - Jiným způsobem je něco vyrovnáno nebo přiměřeno druhému z úmluvy nebo ze společné shody, když totiž někdo se považuje za spokojena, když obdrží tolik. A to může nastati dvojmo. Jedním způsobem z nějaké soukromé úmluvy, jako co je potvrzeno nějakou smlouvou mezi soukromými osobami. Jiným způsobem z úmluvy veřejné, třebas když veškeren lid souhlasí, aby se něco mělo za vyrovnané a přiměřené druhému, nebo když to nařídí kníže, jenž má péči o lid, a jedná v jeho osobě A to se nazývá ustanoveným právem.

II-II q. 57 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut eorum quae per artem exterius fiunt quaedam ratio in mente artificis praeexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti quod ratio determinat quaedam ratio praeexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula. Et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex, est enim lex, secundum Isidorum, constitutio scripta. Et ideo lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris.

II-II q. 57 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod quia iustitia aequalitatem importat, Deo autem non possumus aequivalens recompensare, inde est quod iustum, secundum perfectam rationem, non possumus reddere Deo. Et propter hoc non dicitur proprie ius lex divina, sed fas, quia videlicet sufficit Deo ut impleamus quod possumus. Iustitia tamen ad hoc tendit ut homo, quantum potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subiiciens.

2. Utrum ius convenienter dividatur in ius naturale et positivum.

II-II q. 57 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ius non convenienter dividatur in ius naturale et ius positivum. Illud enim quod est naturale est immutabile, et idem apud omnes. Non autem invenitur in rebus humanis aliquid tale, quia omnes regulae iuris humani in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam virtutem ubique. Ergo non est aliquod ius naturale.

II-II q. 57 a. 2 arg. 2

Praeterea, illud dicitur esse positivum quod ex voluntate humana procedit. Sed non ideo aliquid est iustum quia a voluntate humana procedit, alioquin voluntas hominis iniusta esse non posset. Ergo, cum iustum sit idem quod ius, videtur quod nullum sit ius positivum.

II-II q. 57 a. 2 arg. 3

Praeterea, ius divinum non est ius naturale, cum excedat naturam humanam. Similiter etiam non est ius positivum, quia non innititur auctoritati humanae, sed auctoritati divinae. Ergo inconvenienter dividitur ius per naturale et positivum.

II-II q. 57 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod *politici iusti hoc quidem naturale est, hoc autem legale*, idest lege positum.

II-II q. 57 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ius, sive iustum, est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini aliquid esse adaequatum. Uno quidem modo, ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat ut tantundem recipiat. Et hoc vocatur ius naturale. Alio modo aliquid est adaequatum vel commensuratum alteri ex condicto, sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se contentum si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter. Uno modo, per aliquod privatum condictum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas. Alio modo, ex condicto publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adaequatum et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet et eius personam gerit. Et hoc dicitur

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co je přirozené majícímu nezměnitelnou přirozenost, je nutně takové vždy a všude. Přirozenost člověka je však měnitelná. A proto, co je člověku přirozené, to může někdy pochybiti. Jako je přirozeně správné, aby uložené bylo vráceno uložitelem. A kdyby to bylo tak, že lidská přirozenost je vždy správná, muselo by se to vždy zachovávati. Ale protože se někdy přihází, že lidská vůle je pokažena, je nějaký případ, v němž se nesmí vydati uložené, aby člověk, mající zvrácenou vůli, neužil ho špatně; třebas kdyby požadoval zbraň zuřivec nebo nepřítel státu.

K druhému se musí říci, že lidská vůle ze společné úmluvy může učiniti něco spravedlivým v těch, která ze sebe nemají nějakého odporu k přirozené. spravedlnosti. A v těch má místo právo ustanovenè Proto Filosof praví v V. Ethic., že "zákonné spravedlivo jest, co s počátku sice nijak nerozlišuje tak nebo jinak, když však je ustanoveno, rozlišuje". Ale jestliže něco má ze sebe odpor k přirozenému právu, nemůže se státi lidskou vůli spravedlivým, třebas kdyby se ustanovilo, že je dovoleno krásti nebo páchati cizoložství. Proto se praví Isai. 10: "Běda, kdo zakládají špatné zákony!"

K třetímu se musí říci, že božským právem sluje, co je Bohem prohlášeno. A to je částečně v těch, která jsou přirozeně spravedlivá, ale jejich spravedlnost lidem uniká. Částečně pak je v těch, která se stávají spravedlivými Božím ustanovením. Proto se také božské právo podle těch dvou může rozlišovati, jakož i lidské právo. Jsou totiž v božském právu některá rozkázána, protože dobrá, a zakázána, protože špatná; některá však dobrá, protože přikázaná, a špatná, protože zakázaná.

LVII.3. Zda mezinárodní právo je totéž, co právo přirozené.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že mezinárodní právo je totéž, co právo přirozené. Neshodují se totiž všichni lidé než v tom, co jest jim přirozené. Ale v mezinárodním právu se všichni lidé shodují; praví totiž právník, že mezinárodní právo je, kterého užívají všechny národy. Tedy mezinárodní právo je právo přirozené.

Mimo to otroctví mezi lidmi je přirozené; někteří jsou totiž přirozeně otroci, jak dokazuje Filosof, v I. Polit. Ale otroctví náležejí do mezinárodního práva, jak praví Isidor. Tedy mezinárodní právo je právo přirozené.

Mimo to právo, jak bylo řečeno, se dělí na právo přirozené a ustanovené. Ale právo mezinárodní není právo ustanovené; nesešli se totiž nikdy všichni národové, aby společnou úmluvou něco ustanovili. Tedy mezinárodní právo je právo přirozeně

Avšak proti jest, co praví Isidor, v V. Etymol., že "právo je buď přirozené, nebo občanské, nebo mezinárodní". A tak se odlišuje mezinárodní právo od práva přirozeného.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, právo nebo spravedlivo přirozené je, co ze své přirozenosti je vyrovnané nebo přiměřené druhému. To pak se může ius positivum.

II-II q. 57 a. 2 ad 1

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

II-II q. 57 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod voluntas humana ex communi condicto potest aliquid facere iustum in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam. Et in his habet locum ius positivum. Unde philosophus dicit, in V Ethic., quod legale iustum est *quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter, quando autem ponitur, differt*. Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri iustum, puta si statuatur quod liceat furari vel adulterium committere. Unde dicitur Isaiae X, *vae qui condunt leges iniquas*.

II-II q. 57 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ius divinum dicitur quod divinitus promulgatur. Et hoc quidem partim est de his quae sunt naturaliter iusta, sed tamen eorum iustitia homines latet, partim autem est de his quae fiunt iusta institutione divina. Unde etiam ius divinum per haec duo distingui potest, sicut et ius humanum. Sunt enim in lege divina quaedam praecepta quia bona, et prohibita quia mala, quaedam vero bona quia praecepta, et mala quia prohibita.

3. Utrum ius gentium sit idem quod ius naturale.

II-II q. 57 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ius gentium sit idem cum iure naturali. Non enim omnes homines conveniunt nisi in eo quod est eis naturale. Sed in iure gentium omnes homines conveniunt, dicit enim iurisconsultus quod ius gentium est quo gentes humanae utuntur. Ergo ius gentium est ius naturale.

II-II q. 57 a. 3 arg. 2

Praeterea, servitus inter homines est naturalis, quidam enim sunt naturaliter servi, ut philosophus probat, in I Polit. Sed servitutes pertinent ad ius gentium, ut Isidorus dicit. Ergo ius gentium est ius naturale.

II-II q. 57 a. 3 arg. 3

Praeterea, ius, ut dictum est, dividitur per ius naturale et positivum. Sed ius gentium non est ius positivum, non enim omnes gentes unquam convenerunt ut ex communi condicto aliquid statuerent. Ergo ius gentium est ius naturale.

II-II q. 57 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Isidorus dicit, quod ius aut naturale est, aut civile, aut gentium. Et ita ius gentium distinguitur a iure naturali.

II-II q. 57 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel

přihoditi dvojmo: Jedním způsobem podle naprostého pojetí, jako muž ze svého pojetí má přiměřenost k ženě, aby z ní plodil, a otec k synu, aby jej živil. - Jiným způsobem je něco přirozeně druhému přiměřeno, nikoliv podle naprostého svého pojetí, nýbrž podle něčeho, co z něho následuje, třebas vlastnické držení. Jestliže se totiž pojme toto pole naprostě, nemá proč býti spíše toho než onoho. Jestliže se však pojme vzhledem ke vhodnému pěstování a ke. klidnému užívání pole, podle toho má jakousi přiměřenost k tomu, aby bylo jednoho a ne druhého, jak je patrné z Filosofa, ve II. Polit. ,

Naprostě pak něco vzíti nepatří pouze člověku, nýbrž také jiným živočichům. A proto právo, které sluje přirozené podle prvního způsobu, je společné nám a jiným živočichům. Od práva však přirozeného, tak pojatého, se liší právo mezinárodní, jak praví Právník protože "ono všem živočichům, toto pak pouze lidem mezi sebou je společné". Pojmouti však něco srovnáváním s tím, co z něho následuje, je vlastní rozumu. A proto je to přirozené člověku podle přirozeného rozumu, který to velí. A proto praví právník Caius: "Co přirozený rozum mezi všemi lidmi ustanovil, to se u všech přesně zachovává a sluje právo mezinárodní."

A z toho je patrná odpověď na první,

K druhému se musí říci, že naprostě uvažováno, že tento člověk je otrokem spíše než jiný, nemá důvodu přirozeného, nýbrž je to pouze podle nějakého následujícího užitku, pokud je tomuto užitečné, aby byl řízen moudřejším, a onomu, aby byl od tohoto podporován, jak se praví v I. Polit. A proto otroctví, náležející do mezinárodního práva, je přirozené druhým způsobem, ale nikoliv prvním způsobem.

K třetímu se musí říci, že, poněvadž ta, která jsou mezinárodního práva, velí přirozený rozum, poněvadž mají blízko k rovnosti, odtud je, že nepotřebují nějakého zvláštního ustanovení, nýbrž sám přirozený rozum je ustanovuje, jak bylo řečeno v uvedeném výroku.

LVII.4. Zda se musí zvláště rozlišovati právo otcovské a vrchnostenské.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že se nemá zvlášť rozlišovati právo otcovské a vrchnostenské. Ke spravedlnosti totiž náleží dáti každému co jest jeho, jak praví Ambrož, v I. O povinnostech. Ale právo je předmětem spravedlnosti, jak bylo řečeno. Tedy právo náleží každému stejně. A tak se nemá rozlišovati zvláště právo otce a pána.

Mimo to výraz spravedliva je zákon, jak bylo řečeno. Ale zákon přihlíží k společnému dobru obce a království, jak jsme měli shora, nepřihlíží však k soukromému dobru jedné osoby nebo jedné rodiny. Nemá tedy býti nějaké zvláštní právo nebo spravedlivo vrchnostenské nebo otcovské, protože pán a otec náležejí k domu, jak se praví v I. Polit.

Mimo to jsou mnohé jiné odlišnosti stupňů mezi lidmi, jako třebas že někteří jsou vojáci, někteří kněží, někteří knížata. Tedy pro ně se musí určiti nějaké zvláštní právo čili commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generet, et parens ad filium ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur, puta proprietas possessionum. Si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius, sed si consideretur quantum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius, ut patet per philosophum, in II Polit. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. A iure autem naturali sic dicto recedit ius gentium, ut iurisconsultus dicit, *quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est*. Considerare autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis. Et ideo hoc quidem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat. Et ideo dicit Gaius iurisconsultus, *quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium*.

II-II q. 57 a. 3 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum.

II-II q. 57 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod hunc hominem esse servum, absolute considerando, magis quam alium, non habet rationem naturalem, sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, inquantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illi quod ab hoc iuvetur, ut dicitur in I Polit. Et ideo servitus pertinens ad ius gentium est naturalis secundo modo, sed non primo.

II-II q. 57 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod quia ea quae sunt iuris gentium naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia aequitatem; inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit, ut dictum est in auctoritate inducta.

4. Utrum ius dominativum et ius paternum debeant distingui.

II-II q. 57 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non debeat specialiter distingui ius paternum et dominativum. Ad iustitiam enim pertinet reddere unicuique quod suum est; ut dicit Ambrosius, in I de officiis. Sed ius est obiectum iustitiae, sicut dictum est. Ergo ius ad unumquemque aequaliter pertinet. Et sic non debet distingui specialiter ius patris et domini.

II-II q. 57 a. 4 arg. 2

Praeterea, ratio iusti est lex, ut dictum est. Sed lex respicit commune bonum civitatis et regni, ut supra habitum est, non autem respicit bonum privatum unius personae, aut etiam unius familiae. Non ergo debet esse aliquod speciale ius vel iustum dominativum vel paternum, cum dominus et pater pertineant ad domum, ut dicitur in I Polit.

II-II q. 57 a. 4 arg. 3

Praeterea, multae aliae sunt differentiae graduum in hominibus, ut puta quod quidam sunt milites, quidam

spravedlivo.

Avšak proti jest, že Filosof v V. Ethic. odlišuje zvláště od spravedliva politického vrchnostenské a otcovské a jiná taková.

Odpovídám: Musí se říci, že právo nebo spravedlivo se říká z přiměřenosti k druhému. Druhé pak lze říci dvojmo: jedním způsobem, co jest jednoduše druhé, jako co je vůbec rozdílné, jak je viděti na dvou lidech, z nichž jeden není pod druhým, nýbrž oba jsou pod jedním vládcem obce. A mezi takovými, podle Filosofa, v V. Ethic., jest jednoduše spravedlivo. - Jiným způsobem se nazývá něco druhým ne jednoduše, nýbrž jako jsoucí něčím jeho. A tímto způsobem v lidských věcech je syn něčím otce, protože je jaksi jeho části, jak se praví v VIII. Ethic., a otrok je něčím pána, protože jest jeho nástrojem, jak se praví v I. Polit. A proto 'poměr otce k synu není jako k jednoduše druhému; a proto tam není jednoduše spravedlivo, nýbrž jakési spravedlivo, totiž otcovské. A z téhož důvodu ani mezi pánem a otrokem, nýbrž jest mezi nimi vrchnostenské spravedlivo.

Manželka však, třebaže je něčím muže, protože má k němu vztah jako k vlastnímu tělu, jak je patrné z Apoštola, Efes. 5; přece se více liší od muže než syn od otce nebo služebník od pána: přijímá se totiž do nějakého společenského života manželství. A proto, jak praví Filosof, v V. Ethic., mezi mužem a manželkou je více z pojmu spravedliva než mezi otcem a synem nebo služebníkem a pánem. Protože však muž a manželka mají bezprostřední vztah k domácí společnosti, jak je patrné z I. Polit., proto také mezi nimi není jednoduše spravedlivo politické; nýbrž spíše spravedlivo ekonomické.

K prvnímu se tedy musí říci, že spravedlnosti náleží dáti každému jeho právo, předpokládajíc však rozdílnosti jednoho od druhého. Jestliže totiž někdo si dá, co je mu povinné, nenazývá se to vlastně spravedlivo. A protože, co je synovo, je otcovo, a co je otrokovo, je pánovo, proto není vlastně spravedlnost otce k synu nebo pána k otroku.

K druhému se musí říci, že syn, jakožto syn, je něčím otce. A podobně otrok, jakožto otrok, je něčím pána. Oba však, pokud se pozorují jako lidé, jsou něco o sobě svébytné, od jiných odlišné A proto, pokud oba jsou lidé, nějakým způsobem je k nim spravedlnost. A proto také jsou dávány některé zákony o těch, která jsou otce k synu nebo pána k otrokovi. Ale pokud oba jsou něčím druhého, podle toho zde chybí dokonalý pojem spravedliva nebo práva.

K třetímu se mu říci, že všechny ostatní rozdíly osob, které jsou v obci, mají bezprostřední vztah ke společenství obce a k jejímu vládci. A proto pro ně je spravedlivo podle dokonalého pojmu spravedlnosti. Rozlišuje se však toto spravedlivo podle různých povinností. Proto se říká právo vojenské, nebo právo úřadů nebo kněžské, nikoliv pro úchylku od jednoduše spravedlivého, jako se říká právo otcovské nebo vrchnostenské, nýbrž proto, že každému stavu osoby podle vlastní práce je něco vlastního povinno.

sacerdotes, quidam principes. Ergo ad eos debet aliquod speciale iustum determinari.

II-II q. 57 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in V Ethic., specialiter a iusto politico distinguit dominativum et paternum, et alia huiusmodi.

II-II q. 57 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod ius, sive iustum dicitur per commensurationem ad alterum. Alterum autem potest dici dupliciter. Uno modo, quod simpliciter est alterum, sicut quod est omnino distinctum, sicut apparet in duobus hominibus quorum unus non est sub altero, sed ambo sunt sub uno principe civitatis. Et inter tales, secundum philosophum, in V Ethic., est simpliciter iustum. Alio modo dicitur aliquid alterum non simpliciter, sed quasi aliquid eius existens. Et hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris, quia quodammodo est pars eius, ut dicitur in VIII Ethic.; et servus est aliquid domini, quia est instrumentum eius, ut dicitur in I Polit. Et ideo patris ad filium non est comparatio sicut ad simpliciter alterum, et propter hoc non est ibi simpliciter iustum, sed quoddam iustum, scilicet paternum. Et eadem ratione nec inter dominum et servum, sed est inter eos dominativum iustum. Uxor autem, quamvis sit aliquid viri, quia comparatur ad eam sicut ad proprium corpus, ut patet per apostolum, ad Ephes. V; tamen magis distinguitur a viro quam filius a patre vel servus a domino, assumitur enim in quandam socialem vitam matrimonii. Et ideo, ut philosophus dicit, inter virum et uxorem plus est de ratione iusti quam inter patrem et filium, vel dominum et servum. Quia tamen vir et uxor habent immediatam relationem ad domesticam communitatem, ut patet in I Polit.; ideo inter eos non est etiam simpliciter politicum iustum, sed magis iustum oeconomicum.

II-II q. 57 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ad iustitiam pertinet reddere ius suum unicuique, supposita tamen diversitate unius ad alterum, si quis enim sibi det quod sibi debetur, non proprie vocatur hoc iustum. Et quia quod est filii est patris, et quod est servi est domini, ideo non est proprie iustitia patris ad filium, vel domini ad servum.

II-II q. 57 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod filius, inquantum filius, est aliquid patris; et similiter servus, inquantum servus, est aliquid domini. Uterque tamen prout consideratur ut quidam homo, est aliquid secundum se subsistens ab aliis distinctum. Et ideo inquantum uterque est homo, aliquo modo ad eos est iustitia. Et propter hoc etiam aliquae leges dantur de his quae sunt patris ad filium, vel domini ad servum. Sed inquantum uterque est aliquid alterius, secundum hoc deficit ibi perfecta ratio iusti vel iuris.

II-II q. 57 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnes aliae diversitates personarum quae sunt in civitate, habent immediatam relationem ad communitatem civitatis et ad principem ipsius. Et ideo ad eos est iustum secundum perfectam rationem iustitiae. Distinguitur tamen istud iustum secundum diversa officia. Unde et dicitur ius militare vel ius magistratuum aut sacerdotum, non propter defectum a simpliciter iusto, sicut dicitur ius paternum et dominativum, sed propter hoc quod unicuique conditioni personae secundum proprium officium aliquid proprium debetur.

LVIII. O spravedlnosti.

Předmluva

Dělí se na dvanáct článků.

Pak je uvažovati o spravedlnosti.

A o ní je dvanáct otázek.

1. Co je spravedlnost.
2. Zda spravedlnost je vždy k druhému.
3. Zda je ctností.
4. Zda je ve vůli jako v podmětu.
5. Zda je ctností všeobecnou.
6. Zda, pokud je všeobecnou, je totéž v bytnosti s každou ctností.
7. Zda je nějaká spravedlnost zvláštní.
8. Zda zvláštní spravedlnost má vlastní látku.
9. Zda je o vášních nebo pouze o skutcích.
10. Zda střed spravedlnosti je střed věci.
11. Zda úkon spravedlnosti je dáti každému, co jest jeho.
12. Zda spravedlnost je hlavní mezi jinými mravními ctnostmi.

LVIII.1. Zda se vhodně vymezuje spravedlnost, že je ustavičná a stálá vůle, uděliti každému jeho právo.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně se vymezuje od právníků, že spravedlnost je ustavičná a stálá vůle, uděliti každému jeho právo. Spravedlnost totiž podle Filosofa, v V. Ethic., je "zběhlost, z níž někteří jsou náchylni ke spravedlivým, a jíž konají a chtějí spravedlivá". Ale vůle znamená mohutnost nebo také úkon. Tedy se nevhodně nazývá spravedlnost vůlí.

Mimo to správnost vůle není vůlí; jinak, kdyby vůle byla svá správnost, následovalo by, že žádná vůle není zvrácená. Ale podle Anselma, v knize O pravdě, spravedlnost - správnost je. Tedy spravedlnost není vůle.

Mimo to pouze vůle Boží je ustavičná. Jestliže tedy spravedlnost je ustavičná vůle, bude jen v Bohu spravedlnost, což je nesprávné.

Mimo to každé ustavičné je stálé, protože je neměnné. Zbytečně se tedy klade obojí do výměru spravedlnosti i ustavičné, i stálé.

Mimo to dáti každému právo náleží vládci. Je-li tedy spravedlnost udělující každému jeho právo, následuje, že spravedlnost není než ve vládci, což je nevhodné.

Mimo to Augustin praví, v knize O mravech Církv., že "spravedlnost je láska, sloužící toliko Bohu". Nedává tedy každému, co je jeho.

Odpovídám: Musí se říci; že řečený výměr spravedlnosti je vhodný, jestliže se dobře rozumí. Poněvadž totiž každá ctnost je zběhlost, která je počátkem dobrého úkonu, je nutné, aby ctnost byla vyměřena skrze dobrý úkon ve vlastní látce ctnosti. Spravedlnost však vlastně je o těch,

58. De iustitia.

Prooemium

II-II q. 58 pr.

Deinde considerandum est de iustitia. Circa quam quaeruntur duodecim. Primo, quid sit iustitia. Secundo, utrum iustitia semper sit ad alterum. Tertio, utrum sit virtus. Quarto, utrum sit in voluntate sicut in subiecto. Quinto, utrum sit virtus generalis. Sexto, utrum secundum quod est generalis, sit idem in essentia cum omni virtute. Septimo, utrum sit aliqua iustitia particularis. Octavo, utrum iustitia particularis habeat propriam materiam. Nono, utrum sit circa passiones, vel circa operationes tantum. Decimo, utrum medium iustitiae sit medium rei. Undecimo, utrum actus iustitiae sit reddere unicuique quod suum est. Duodecimo, utrum iustitia sit praecipua inter alias virtutes morales.

1. Quid sit iustitia.

II-II q. 58 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter definiatur a iurisperitis quod *iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens. Iustitia enim*, secundum philosophum, in V Ethic., *est habitus a quo sunt aliqui operativi iustorum, et a quo operantur et volunt iusta*. Sed voluntas nominat potentiam, vel etiam actum. Ergo inconvenienter iustitia dicitur esse voluntas.

II-II q. 58 a. 1 arg. 2

Praeterea, rectitudo voluntatis non est voluntas, alioquin, si voluntas esset sua rectitudo, sequeretur quod nulla voluntas esset perversa. Sed secundum Anselmum, in libro de veritate, iustitia est rectitudo. Ergo iustitia non est voluntas.

II-II q. 58 a. 1 arg. 3

Praeterea, sola Dei voluntas est perpetua. Si ergo iustitia est perpetua voluntas, in solo Deo erit iustitia.

II-II q. 58 a. 1 arg. 4

Praeterea, omne perpetuum est constans, quia est immutabile. Superflue ergo utrumque ponitur in definitione iustitiae, et perpetuum et constans.

II-II q. 58 a. 1 arg. 5

Praeterea, reddere ius unicuique pertinet ad principem. Si igitur iustitia sit ius suum unicuique tribuens, sequetur quod iustitia non sit nisi in principe. Quod est inconveniens.

II-II q. 58 a. 1 arg. 6

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de moribus Eccles., quod *iustitia est amor Deo tantum serviens*. Non ergo reddit unicuique quod suum est.

II-II q. 58 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod praedicta iustitiae definitio conveniens est, si recte intelligatur. Cum enim omnis virtus sit habitus qui est principium boni actus, necesse est quod virtus definiatur per actum bonum circa propriam materiam

která jsou k druhému, jakožto o vlastní látce, jak bude níže patrné. A proto je dotčen úkon spravedlnosti v poměru k vlastní látce, když se praví, udělující každému jeho právo. Protože, jak praví Isidor, v knize Etym., spravedlivý se říká proto, že střeží právo. K tomu však, aby nějaký úkon v kterékoli látce byl ctnostný, vyžaduje se; aby byl dobrovolný a aby byl stálý a pevný, protože Filosof praví, v II. Ethic., že ke ctnostnému skutku se vyžaduje za prvé, aby jednal vědomě, za druhé pak, aby volbou a k náležitému cíli, za třetí, aby nehybně jednal. Ono první pak je uzavřeno v druhém, protože ,;co je konáno z nevědomosti, je nedobrovolné", jak se praví v III. Ethic. A proto do výměru spravedlnosti se klade nejdříve vůle, k naznačení, že skutek spravedlnosti musí býti dobrovolný. Dodává se pak o stálosti a ustavičnosti, k naznačení pevnosti úkonu.

A proto řečený výměr je úplný výměr spravedlnosti, leda že úkon se klade místo zběhlosti, která úkonem dostává druh: zběhlost se totiž říká vůči úkonu. A kdyby jej někdo chtěl uvésti v náležitý tvar výměru, může říci, že spravedlnost je zběhlost, podle níž někdo stálou a ustavičnou vůlí uděluje každému jeho právo. A je to asi týž výměr, jako ten, který dává Filosof, v V. Ethic., řka, že spravedlnost je zběhlost, podle které se někdo nazývá jednajícím podle volby spravedlivého.

K prvnímu se tedy musí říci, že vůle zde znamená úkon, nikoliv mohutnost. Je však zvykem, že u spisovatelů je zběhlost vyměřována skrze úkon; jak praví Augustin, K Jan., že ,;víra je věřiti, co nevidíš".

K druhému se musí říci, že také ani spravedlnost není bytostně správnost, nýbrž pouze příčinně; je totiž zběhlostí, podle níž někdo správně jedná a chce.

K třetímu se musí říci, že vůle se může nazývati ustavičnou dvojmo. Jedním způsobem se strany samého úkonu, jenž trvá věčně. A tak pouze Boží vůle je ustavičná. Jiným způsobem se strany předmětu, že totiž někdo chce ustavičně něco konati: A to se vyžaduje. k pojmu spravedlnosti. Nestačí totiž k pojmu spravedlnosti, aby někdo chtěl na hodinu v nějakém zaměstnání zachovávati spravedlnost, protože sotva se nalezne někdo, kdo by chtěl ve. všem jednati nespravedlivě; nýbrž se vyžaduje, aby člověk měl vůli ustavičně a ve všem zachovávati spravedlnost.

Ke čtvrtému se musí říci, že, poněvadž ustavičné se nebéře podle ustavičného trvání úkonu vůle, nepřidává se zbytečně stálá. Takže, jako tím, že se praví ustavičná vůle, naznačuje se; že někdo jedná s předsevzetím ustavičně zachovávati spravedlnost, tak také tím, že se praví stálá, naznačuje se, že v tom předsevzetí pevně trvá.

K pátému se musí říci, že soudce dává, co je každého, jakožto rozkazující a vedoucí, protože je oduševnělé spravedlivo a vládce je strážcem spravedliva, jak se praví v V. Ethic. Ale poddaní dávají na způsob provádění každému, co jest jeho.

K šestému se musí říci, že jako v milování Boha je uzavřeno milování bližního, jak bylo shora řečeno, tak také

virtutis. Est autem iustitia circa ea quae ad alterum sunt sicut circa propriam materiam, ut infra patebit. Et ideo actus iustitiae per comparationem ad propriam materiam et obiectum tangitur cum dicitur, ius suum unicuique tribuens, quia, ut Isidorus dicit, in libro Etymol., iustus dicitur quia ius custodit. Ad hoc autem quod aliquis actus circa quamcumque materiam sit virtuosus, requiritur quod sit voluntarius, et quod sit stabilis et firmus, quia philosophus dicit, in II Ethic., quod ad virtutis actum requiritur primo quidem quod operetur sciens, secundo autem quod eligens et propter debitum finem, tertio quod immobiliter operetur. Primum autem horum includitur in secundo, quia quod per ignorantiam agitur est involuntarium, ut dicitur in III Ethic. et ideo in definitione iustitiae primo ponitur voluntas, ad ostendendum quod actus iustitiae debet esse voluntarius. Additur autem de constantia et perpetuitate, ad designandum actus firmitatem. Et ideo praedicta definitio est completa definitio iustitiae, nisi quod actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur, habitus enim ad actum dicitur. Et si quis vellet in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere, quod iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit. Et quasi est eadem definitio cum ea quam philosophus ponit, in V Ethic., dicens quod *iustitia est habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem iusti*.

II-II q. 58 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod voluntas hic nominat actum, non potentiam. Est autem consuetum quod apud auctores habitus per actus definiantur, sicut Augustinus dicit, super Ioan., quod fides est credere quod non vides.

II-II q. 58 a. 1 ad 2

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

II-II q. 58 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod voluntas potest dici perpetua dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius actus, qui perpetuo durat. Et sic solius Dei voluntas est perpetua. Alio modo, ex parte obiecti, quia scilicet aliquis vult perpetuo facere aliquid. Et hoc requiritur ad rationem iustitiae. Non enim sufficit ad rationem iustitiae quod aliquis velit ad horam in aliquo negotio servare iustitiam, quia vix invenitur aliquis qui velit in omnibus iniuste agere, sed requiritur quod homo habeat voluntatem perpetuo et in omnibus iustitiam conservandi.

II-II q. 58 a. 1 ad 4

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

II-II q. 58 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod iudex reddit quod suum est per modum imperantis et dirigentis, quia iudex est iustum animatum, et princeps est custos iusti, ut dicitur in V Ethic. Sed subditi reddunt quod suum est unicuique per modum executionis.

II-II q. 58 a. 1 ad 6

v tom, že člověk slouží Bohu, se uzavírá, že někomu dává, co je povinen.

LVIII.2. Zda spravedlnost je vždy k druhému.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že spravedlnost není vždy k druhému. Praví totiž Apoštol, Řím. 3, že "spravedlnost Baží je skrze víru Ježíše Krista". Ale víra se neříká v poměru jednoho člověka k druhému. Tedy ani spravedlnost.

Mimo to podle Augustina; v knize O mravech Církve, "do spravedlnosti, protože slouží Bohu, náleží dobře rozkazovati druhým, která jsou poddána člověku". Ale žádost smyslová je člověku poddána, jak je patrné Gen. 4, kde se praví: „Pod tebou bude žádost jeho;" totiž hříchu, "a ty jí budeš vládnouti." Tedy spravedlnosti náleží vládnouti vlastní žádosti. A tak bude spravedlnost k sobě.

Mimo to spravedlnost Boží je věčná. Ale nic jiného není Bohu souvěčného. Tedy v pojmu spravedlnosti není, aby byla k druhému.

Mimo to; jako skutky, které jsou k druhému, potřebují vyrovnání, tak také skutky, které jsou k sobě Ale spravedlností jsou vyrovnávány skutky, podle onoho Přísl. 9: "Spravedlnost jednoduchého řídí jeho cestu." Tedy spravedlnost není pouze o těch, která jsou k druhému, nýbrž i o těch, která jsou k sobě.

Avšak proti jest, co praví Tullius, že "to je smysl spravedlnosti, že -se jí udržuje společnost lidí mezi sebou a společenství života". Ale to obnáší přihlížení k druhému. Tedy spravedlnost je pouze o těch, která jsou k druhému.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, proto že jméno spravedlnosti obnáší rovnost, že svého pojmu má spravedlnost, že je k druhému: nic totiž není sobě rovné, nýbrž druhému. A protože spravedlnosti náleží vyrovnávati lidské skutky, jak bylo řečeno, je nutné, aby tato rovnost, jíž vyžaduje spravedlnost, byla mezi různými, mohoucími jednati. Skutky však jsou svébytností a celků, nikoliv však, vlastně řečeno, částí a tvarů neboli mohutností; neříká se totiž vlastně; že ruka bije, nýbrž člověk rukou; ani se vlastně neříká, že teplo otepluje, nýbrž oheň skrze teplo. Avšak podle jakési podobnosti se to říká. Spravedlnost tedy vlastně řečená vyžaduje různost svébytosti, a proto není než jednoho člověka k druhému. Ale podle podobnosti se berou v jednom a témže člověku různé původy skutků, jakožto různí činitelé, jako rozum a dychtivá a náhlivá. A proto metaforicky se říká. že v jednom a témže člověku je spravedlnost, pokud rozum poroučí náhlivé a dychtivé a pokud ony poslouchají rozumu, a všeobecně, pokud každé části člověka se přiděluje, co jí náleží. Proto Filosof, v V. Ethic., tuto spravedlnost nazývá řečenou podle metafory.

K prvnímu se tedy musí říci, že spravedlnost, která je v nás věrou, je ta, kterou je ospravedlňován bezbožný, která

Ad sextum dicendum quod sicut in dilectione Dei includitur dilectio proximi, ut supra dictum est; ita etiam in hoc quod homo servit Deo includitur quod unicuique reddat quod debet.

2. Utrum iustitia semper sit ad alterum.

II-II q. 58 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod iustitia non semper sit ad alterum. Dicit enim apostolus, ad Rom. III, quod *iustitia Dei est per fidem Iesu Christi*. Sed fides non dicitur per comparationem unius hominis ad alterum. Ergo neque iustitia.

II-II q. 58 a. 2 arg. 2

Praeterea, secundum Augustinum, in libro de moribus Eccles., ad iustitiam pertinet, ob hoc quod servit Deo, *bene imperare ceteris, quae homini sunt subiecta*. Sed appetitus sensitivus est homini subiectus, ut patet Gen. IV, ubi dicitur, subter te erit appetitus eius, scilicet peccati, et tu dominaberis illius. Ergo ad iustitiam pertinet dominari proprio appetitui. Et sic erit iustitia ad seipsum.

II-II q. 58 a. 2 arg. 3

Praeterea, iustitia Dei est aeterna. Sed nihil aliud fuit Deo coaeternum. Ergo de ratione iustitiae non est quod sit ad alterum.

II-II q. 58 a. 2 arg. 4

Praeterea, sicut operationes quae sunt ad alterum indigent rectificari, ita etiam operationes quae sunt ad seipsum. Sed per iustitiam rectificantur operationes, secundum illud Prov. XI, *iustitia simplicis dirigit viam eius*. Ergo iustitia non solum est circa ea quae sunt ad alterum, sed etiam circa ea quae sunt ad seipsum.

II-II q. 58 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Tullius dicit, in I de Offic., quod *iustitiae ea ratio est qua societas hominum inter ipsos, et vitae communitas continetur*. Sed hoc importat respectum ad alterum. Ergo iustitia est solum circa ea quae sunt ad alterum.

II-II q. 58 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum nomen iustitiae aequalitatem importet, ex sua ratione iustitia habet quod sit ad alterum, nihil enim est sibi aequale, sed alteri. Et quia ad iustitiam pertinet actus humanos rectificare, ut dictum est, necesse est quod alietas ista quam requirit iustitia, sit diversorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem, proprie loquendo, partium et formarum, seu potentiarum, non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum; neque proprie dicitur quod calor calefaciat, sed ignis per calorem. Secundum tamen similitudinem quandam haec dicuntur. Iustitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum, et ideo non est nisi unius hominis ad alium. Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno et eodem homine diversa principia actionum quasi diversa agentia, sicut ratio et irascibilis et concupiscibilis. Et ideo metaphorice in uno et eodem homine dicitur esse iustitia, secundum quod ratio imperat irascibili et concupiscibili, et secundum quod hae obediunt rationi, et universaliter secundum quod unicuique parti hominis attribuitur quod ei convenit. Unde philosophus, in V Ethic., hanc iustitiam appellat secundum metaphoram dictam.

II-II q. 58 a. 2 ad 1

spočívá v samém náležitém uspořádání částí duše, jak bylo shora řečeno, když se jednalo 0 ospravedlnění bezbožného. To však náleží spravedlnosti metaforicky řečené, která se může shledati také u někoho; trávícího život samotářsky.

A tím je patrná odpověď na druhé.

K třetímu se musí říci, že spravedlnost Boží je od věčnosti podle věčné vůle a rozhodnutí; a v tom hlavně spočívá spravedlnost, třebaže podle účinku není od věčnosti, protože nic není Bohu souvěčné.

Ke čtvrtému se musí říci, že skutky člověka, které jsou k sobě samému, jsou dostatečně vyrovnány vyrovnáním vášní skrze. jiné ‚mravní ctnosti. Ale skutky, které jsou k druhému, potřebují zvláštního vyrovnání: nejen vzhledem ke konajícímu, nýbrž i vzhledem k tomu, vůči němuž jsou. A proto o nich je zvláštní ctnost, jíž je spravedlnost.

LVIII.3. Zda spravedlnost je ctnost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že spravedlnost není ctnost. Praví se totiž, Luk. 17: "Když učiníte všechno; co je vám přikázáno, řekněte: Jsme neužiteční služebníci, učinili jsme, co- jsme měli." Ale není neužitečné konati dílo ctnosti. Praví totiž Ambrož, ve II. O povinnostech: "Užitečností nazýváme nikoliv hodnocení peněžitého zisku, nýbrž získání zbožnosti:" Tedy konati, co kdo musí konati, není dílo ctnosti, Je však dílo spravedlnosti. Tedy spravedlnost není ctnost.

Mimo to, co se děje z nutnosti, není záslužné. Ale dáti někomu, co je jeho, což náleží ke spravedlnosti, je nutné. Tedy není to záslužné. Skutky ctností však zasluhujeme. Tedy spravedlnost není ctnost.

Mimo to každá mravní ctnost je o skutcích. Ta však, která se ustavují venku, nejsou vykonaná, nýbrž děłaná, jak je patrné z Filosofa, v IX. Metaf. Protože tedy spravedlnosti náleží navenek dělati nějaké dílo o sobě spravedlivé. zdá se; že spravedlnost není' mravní ctností.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, v II. Moral., že "ze čtyř ctností", totiž mírnosti, opatrnosti, statečnosti a spravedlnosti, "vyvstává celá dobrá výstavba skutku".

Odpovídám: ‚Musí se říci, že lidská ctnost je, která činí dob-. rým lidský skutek a samého člověka činí dobrým. A to náleží spravedlnosti. Skutek člověka se stává totiž dobrý tím; že dosahuje pravidla rozumu, podle něhož jsou lidské skutky správně vyrovnány. Protože tedy spravedlnost vyrovnává lidské skutky, je jasné, že činí skutek člověka dobrým. A, jak praví Tullius, v I. O povinnostech, "ze spravedlnosti zvláště jsou mužové nazýváni dobrými." Proto, jak tamtéž praví, "v ní je největší jas ctnosti".

K prvnímu se musí říci, že, když někdo činí, co musí, nepřináší užitek zisku tomu, komu činí, co musí, nýbrž se pouze zdržuje škoditi mu. Sobě však činí užitek, pokud

Ad primum ergo dicendum quod iustitia quae fit per fidem in nobis, est per quam iustificatur impius, quae quidem in ipsa debita ordinatione partium animae consistit, sicut supra dictum est, cum de iustificatione impii ageretur. Hoc autem pertinet ad iustitiam metaphorice dictam, quae potest inveniri etiam in aliquo solitariam vitam agente.

II-II q. 58 a. 2 ad 2

Et per hoc patet responsio ad secundum.

II-II q. 58 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod iustitia Dei est ab aeterno secundum voluntatem et propositum aeternum, et in hoc praecipue iustitia consistit. Quamvis secundum effectum non sit ab aeterno, quia nihil est Deo coaeternum.

II-II q. 58 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod actiones quae sunt hominis ad seipsum sufficienter rectificantur rectificatis passionibus per alias virtutes morales. Sed actiones quae sunt ad alterum indigent speciali rectificatione, non solum per comparationem ad agentem, sed etiam per comparationem ad eum ad quem sunt. Et ideo circa eas est specialis virtus, quae est iustitia.

3. Utrum iustitia semper sit virtus.

II-II q. 58 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit virtus. Dicitur enim Luc. XVII, *cum feceritis omnia quae praecepta sunt vobis, dicite, servi inutiles sumus, quod debuimus facere fecimus*. Sed non est inutile facere opus virtutis, dicit enim Ambrosius, in II de Offic., *utilitatem non pecuniarii lucri aestimationem dicimus, sed acquisitionem pietatis*. Ergo facere quod quis debet facere non est opus virtutis. Est autem opus iustitiae. Ergo iustitia non est virtus.

II-II q. 58 a. 3 arg. 2

Praeterea, quod fit ex necessitate non est meritorium. Sed reddere alicui quod suum est, quod pertinet ad iustitiam, est necessitatis. Ergo non est meritorium. Actibus autem virtutum meremur. Ergo iustitia non est virtus.

II-II q. 58 a. 3 arg. 3

Praeterea, omnis virtus moralis est circa agibilia. Ea autem quae exterius constituuntur non sunt agibilia, sed factibilia, ut patet per philosophum, in IX Metaphys. Cum igitur ad iustitiam pertineat exterius facere aliquod opus secundum se iustum, videtur quod iustitia non sit virtus moralis.

II-II q. 58 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in II Moral., quod in quatuor virtutibus, scilicet temperantia, prudentia, fortitudine et iustitia, tota boni operis structura consurgit.

II-II q. 58 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod virtus humana est *quae bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit*. Quod quidem convenit iustitiae. Actus enim hominis bonus redditur ex hoc quod attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificantur. Unde cum iustitia operationes humanas rectificet, manifestum est quod opus hominis bonum reddit. Et ut Tullius dicit, in I de Offic., *ex iustitia praecipue viri boni nominantur*. Unde, sicut ibidem dicit, in ea virtutis splendor est maximus.

II-II q. 58 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod cum aliquis facit quod

samovolnou. a ochotnou vůlí činí to, co musí, což je jednati ctnostně. Proto se praví, Moudr. 8, že "moudrost Boží učí střízlivosti a spravedlnosti, opatrnosti a ctnosti, nad něž není v životě nic užitečnějšího lidem", totiž ctnostným.

K druhému se musí říci, že je dvojí nutnost: Jedna přinucení, a tato, protože odporuje vůli, ničí ráz záslužnosti. Jiná je pak nutnost ze závazku příkazu nebo z nutnosti cíle, když totiž někdo nemůže dosíci cíle ctnosti, leč když to vykoná. A taková nutnost nevylučuje ráz zásluhy, pokud někdo to, co je takto nutné, koná dobrovolně Vylučuje však slávu nadbytečnosti, podle onoho I. Kor. 9: "Káži-li evangelium, nemám slávy, protože mne tlačí nutnost."

K třetímu se musí říci, že spravedlnost nespočívá ve vnějších věcech, což je dělati, což náleží umění, nýbrž pokud jich užívá k druhému.

LVIII.4. Zda spravedlnost je ve vůli jako v podmětu.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že spravedlnost není ve vůli jako v podmětu. Spravedlnost se totiž někdy nazývá pravdou. Ale pravda není ve vůli, nýbrž v rozumu. Tedy spravedlnost není ve vůli jako v podmětu.

Mimo to spravedlnost je o těch, která jsou k druhému. Ale zařídíti něco k druhému je rozumu. Tedy spravedlnost není ve vůli jako v podmětu, nýbrž spíše v rozumu.

Mimo to spravedlnost není ctnost rozumová, protože není zařízena k poznávání. Tedy zbývá; že je ctností mravní. Ale podmětem mravní ctnosti je rozumové z podílu, což jest náhlivá a dychtivá, jak je patrné z Filosofa, v I. Ethic: Tedy spravedlnost není ve vůli jako v podmětu, nýbrž spíše v náhlivé a dychtivě

Avšak proti jest, co praví Anselm, v knize O pravdě, že "spravedlnost je správnost vůle, zachovávaná k vůli sobě".

Odpovídám: Musí se říci, že tehdy mohutnost je podmětem ctnosti, když na vyrovnávání úkonu té mohutnosti je ctnost zařízena. Spravedlnost však není zařízena na řízení nějakého úkonu poznávacího; nenazýváme se totiž spravedlivými z toho, že něco správně poznáváme. A proto podmětem spravedlnosti není rozum nebo um, který je mohutností poznávací.

Ale poněvadž se nazýváme spravedlivými z toho, že něco správně konáme, a blízkým původem skutku je síla žádostivá, je nutné, aby spravedlnost byla v nějaké síle žádostivé jako v podmětu. Je však. dvojí žádost: totiž vůle, která je v rozumu, a žádost smyslová, sledující poznání smyslové, která se dělí na náhlivou a dychtivou; jak jsme měli v Prvním. Dáti však každému, co jest jeho, nemůže vycházeti ze smyslové žádosti, protože smyslové vnímání nedosahuje k tomu, aby mohlo pozorovati poměry jednoho

debet, non affert utilitatem lucri ei cui facit quod debet, sed solum abstinet a damno eius. Sibi tamen facit utilitatem, inquantum spontanea et prompta voluntate facit illud quod debet, quod est virtuose agere. Unde dicitur Sap. VIII quod *sapientia Dei sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem*; quibus in vita nihil est utilius hominibus, scilicet virtuosis.

II-II q. 58 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod duplex est necessitas. Una coactionis, et haec, quia repugnat voluntati, tollit rationem meriti. Alia autem est necessitas ex obligatione praecepti, sive ex necessitate finis, quando scilicet aliquis non potest consequi finem virtutis nisi hoc faciat. Et talis necessitas non excludit rationem meriti, inquantum aliquis hoc quod sic est necessarium voluntarie agit. Excludit tamen gloriam supererogationis, secundum illud I ad Cor. IX, *si evangelizavero, non est mihi gloria, necessitas enim mihi incumbit*.

II-II q. 58 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod iustitia non consistit circa exteriores res quantum ad facere, quod pertinet ad artem, sed quantum ad hoc quod utitur eis ad alterum.

4. Utrum sit in voluntate sicut in subiecto.

II-II q. 58 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit in voluntate sicut in subiecto. Iustitia enim quandoque veritas dicitur. Sed veritas non est voluntatis, sed intellectus. Ergo iustitia non est in voluntate sicut in subiecto.

II-II q. 58 a. 4 arg. 2

Praeterea, iustitia est circa ea quae sunt ad alterum. Sed ordinare aliquid ad alterum est rationis. Iustitia ergo non est in voluntate sicut in subiecto, sed magis in ratione.

II-II q. 58 a. 4 arg. 3

Praeterea, iustitia non est virtus intellectualis, cum non ordinetur ad cognitionem. Unde relinquitur quod sit virtus moralis. Sed subiectum virtutis moralis est rationale per participationem, quod est irascibilis et concupiscibilis, ut patet per philosophum, in I Ethic. Ergo iustitia non est in voluntate sicut in subiecto, sed magis in irascibili et concupiscibili.

II-II q. 58 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Anselmus dicit, quod *iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata*.

II-II q. 58 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod illa potentia est subiectum virtutis ad cuius potentiae actum rectificandum virtus ordinatur. Iustitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoscitivum, non enim dicimur iusti ex hoc quod recte aliquid cognoscimus. Et ideo subiectum iustitiae non est intellectus vel ratio, quae est potentia cognoscitiva. Sed quia iusti dicimur in hoc quod aliquid recte agimus; proximum autem principium actus est vis appetitiva; necesse est quod iustitia sit in aliqua vi appetitiva sicut in subiecto. Est autem duplex appetitus, scilicet voluntas, quae est in ratione; et appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut in primo habitum est. Reddere autem unicuique quod suum est non potest procedere ex appetitu sensitivo, quia apprehensio sensitiva

k druhému, nýbrž to je vlastní rozumu. Proto spravedlnost nemůže býti v náhlivé nebo dychtivé jako v podmětu, nýbrž pouze ve vůli. A proto Filosof, v V. Ethic., vyměřuje spravedlnost jako úkon rozumu, jak je patrné ze shora řečeného.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ježto vůle je žádost rozumová, proto správnost rozumu, která se nazývá pravdou, vtisknuta vůli, pro blízkost s rozumem, podržuje jméno pravdy. A odtud je, že spravedlnost se nazývá mnohdy pravdou.

K druhému se musí říci, že vůle se nese ke svému předmětu, sledujíc poznání rozumu. A proto, poněvadž rozum zařizuje k druhému, může vůle něco chtíti v zařízení k druhému, což náleží spravedlnosti.

K třetímu se musí říci, že rozumové z podílu je nejen náhlivé a dychtivé, nýbrž i žádostivé vůbec, protože, jak se praví v I. Ethic., každá žádost poslouchá rozumu. Pod žádostivým však se zahrnuje vůle. A proto vůle může býti podmětem mravní. ctnosti.

LVIII.5. Zda spravedlnost je všeobecnou ctností.

Při páté se postupuje takto:: Zdá se, že spravedlnost není všeobecnou ctností. Spravedlnost totiž se dělí od ostatních ctností, jak je patrné Moudr. 8: "Střízlivosti a spravedlnosti učí, opatrnosti a ctnosti." Ale všeobecné se neodděluje nebo nevypočítává vedle druhů pod oním všeobecným obsažených. Tedy spravedlnost není všeobecnou ctností.

Mimo to, jako spravedlnost se stanoví za ctnost základní, tak také mírnost a statečnost. Ale mírnost a statečnost se nestanoví za ctnost všeobecnou. Tedy se nemá ani spravedlnost žádným způsobem stanoviti za ctnost všeobecnou.

Mimo to spravedlnost je' vždy k druhému, jak bylo shora řečeno. Ale hřích, jenž je proti bližnímu, není hříchem všeobecným, nýbrž rozlišuje se od hříchu, kterým hřeší člověk proti sobě Tedy také ani spravedlnost není ctností všeobecnou.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v V. Ethic., že "spravedlnost je každá ctnost".

Odpovídám: Musí se říci, že spravedlnost, jak bylo řečeno, zařizuje člověka v poměru k jinému. A to může býti dvojmo: Jedním způsobem. k druhému, vzatému jednotlivě; jiným způsobem k jinému ve společnosti, pokud totiž ten, kdo slouží nějaké společnosti, slouží všem lidem, kteří jsou v oné společnosti obsaženi. K obojímu se tedy může míti spravedlnost podle vlastního pojmu. Je pak jasné, že všichni, kteří jsou obsaženi v nějaké společnosti, přirovnávají se ke společnosti jako části k celku. Co však část je, celku je; odtud také jakékoliv dobro části lze zařiditi- k dobru celku. Podle toho tedy dobro kterékoliv ctnosti, ať zařizující nějakého člověka k němu nebo zařizující jej k jiným osobám jednotlivým, lze vztahovati ke

non se extendit ad hoc quod considerare possit proportionem unius ad alterum, sed hoc est proprium rationis. Unde iustitia non potest esse sicut in subiecto in irascibili vel concupiscibili, sed solum in voluntate. Et ideo philosophus definit iustitiam per actum voluntatis, ut ex supradictis patet.

II-II q. 58 a. 4 ad 1

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

II-II q. 58 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod voluntas fertur in suum obiectum consequenter ad apprehensionem rationis. Et ideo, quia ratio ordinat in alterum, voluntas potest velle aliquid in ordine ad alterum, quod pertinet ad iustitiam.

II-II q. 58 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod rationale per participationem non solum est irascibilis et concupiscibilis, sed omnino appetitivum, ut dicitur in I Ethic., quia omnis appetitus obedit rationi. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas. Et ideo voluntas potest esse subiectum virtutis moralis.

5. Utrum sit virtus generalis.

II-II q. 58 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit virtus generalis. Iustitia enim condividitur aliis virtutibus, ut patet Sap. VIII, *sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem*. Sed generale non condividitur seu connumeratur speciebus sub illo generali contentis. Ergo iustitia non est virtus generalis.

II-II q. 58 a. 5 arg. 2

Praeterea, sicut iustitia ponitur virtus cardinalis, ita etiam temperantia et fortitudo. Sed temperantia vel fortitudo non ponitur virtus generalis. Ergo neque iustitia debet aliquo modo poni virtus generalis.

II-II q. 58 a. 5 arg. 3

Praeterea, iustitia est semper ad alterum, ut supra dictum est. Sed peccatum quod est in proximum non est peccatum generale, sed dividitur contra peccatum quo peccat homo contra seipsum. Ergo etiam neque iustitia est virtus generalis.

II-II q. 58 a. 5 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod iustitia est omnis virtus.

II-II q. 58 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod iustitia, sicut dictum est, ordinat hominem in comparatione ad alium. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ad alium singulariter consideratum. Alio modo, ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque igitur se potest habere iustitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est, unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc igitur bonum cuiuslibet

společnému dobru, k němuž vede spravedlnost.

A podle toho skutky všech ctností mohou náležeti ke spravedlnosti, pokud zařizuje člověka ke společnému dobru. A vzhledem k tomu se nazývá spravedlnost všeobecnou ctností. A protože zákonu náleží zařizovati ke společnému dobru, jak jsme měli shora, odtud je, že taková spravedlnost, řečeným způsobem všeobecná, nazývá se spravedlnost zákonná, protože totiž se jí člověk shoduje se zákonem, zařizujícím skutky všech ctností ke společnému dobru.

K prvnímu se tedy musí říci, že spravedlnost se dělí nebo počítá. vedle jiných ctnosti, pokud je zvláštní ctnost, jak bude níže řečeno.

K druhému se musí říci, že mírnost a statečnost jsou v žádosti smyslové, to jest v dychtivé a náhlivé. Tyto síly jsou však žádostivé některých dober částečných, jako i smysl poznává částečná. Ale spravedlnost je jako v podmětu v žádosti rozumové, která může býti všeobecného dobra, jež rozum poznává. A proto spravedlnost může býti spíše ctností všeobecnou než zdrženlivost nebo statečnost.

K třetímu se musí říci, že ta, která jsou k sobě samému, mohou býti zařízena k druhému, zvláště co do společného dobra. Proto i spravedlnost zákonná, pokud zařizuje ke společnému dobru, může se zváti ctností všeobecnou; a z téhož důvodu nespravedlnost se může nazývati hříchem společným. Proto se praví, I. Jan. 3, že "každý hřích je nepravost".

LVIII.6. Zda spravedlnost, pokud je všeobecná, je v bytnosti totéž, co každá ctnost.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že spravedlnost, pokud je všeobecná, je v bytnosti totéž, co každá ctnost. Praví totiž Filosof, v V. Ethic., že "ctnost a spravedlnost zákonná je totožná s každou ctností, bytí však není totéž". Ale ta, která se liší pouze podle bytí nebo podle pojmu, neliší se podle bytnosti. Tedy spravedlnost je podle bytnosti totožná s každou ctností.

Mimo to ctnost, která není v bytnosti totožná s každou ctností, je částí ctnosti. Ale řečená spravedlnost, jak tamtéž praví Filosof, není částí ctnosti, nýbrž celá ctnost. Tedy řečená spravedlnost je bytostně totéž s každou ctností.

Mimo to, že nějaká ctnost zařizuje svůj skutek k vyššímu cíli; tím se neliší podle bytnosti zběhlosti, jako tatáž je bytnostně zběhlost mírnosti, i když její skutek je podřaděn božskému dobru. Ale spravedlnosti zákonné náleží, aby úkony všech ctností byly zařízeny k vyššímu cíli, to jest k obecnému dobru množství, které vyniká nad dobro jednotlivé osoby. Zdá se tedy, že spravedlnost zákonná je bytostně každá ctnost.

Mimo to každé dobro části lze zaříditi k dobru celku; pročež, není-li k němu zařízeno, zdá se marné a nadarmo. Ale to, co je podle ctnosti, nemůže býti takové. Zdá se tedy, virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est, inde est quod talis iustitia, praedicto modo generalis, dicitur iustitia legalis, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.

II-II q. 58 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod iustitia condividitur seu connumeratur aliis virtutibus non inquantum est generalis, sed inquantum est specialis virtus, ut infra dicetur.

II-II q. 58 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod temperantia et fortitudo sunt in appetitu sensitivo, idest in concupiscibili et irascibili. Huiusmodi autem vires sunt appetitivae quorundam bonorum particularium, sicut et sensus est particularium cognoscitivus. Sed iustitia est sicut in subiecto in appetitu intellectivo, qui potest esse universalis boni, cuius intellectus est apprehensivus. Et ideo iustitia magis potest esse virtus generalis quam temperantia vel fortitudo.

II-II q. 58 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa quae sunt ad seipsum sunt ordinabilia ad alterum, praecipue quantum ad bonum commune. Unde et iustitia legalis, secundum quod ordinat ad bonum commune, potest dici virtus generalis; et eadem ratione iniustitia potest dici peccatum commune, unde dicitur I Ioan. III quod omne peccatum est iniquitas.

6. Utrum secundum quod est virtus generalis sit idem in essentia cum omni virtute.

II-II q. 58 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod iustitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute. Dicit enim philosophus, in V Ethic., quod virtus et iustitia legalis *est eadem omni virtuti, esse autem non est idem*. Sed illa quae differunt solum secundum esse, vel secundum rationem, non differunt secundum essentiam. Ergo iustitia est idem per essentiam cum omni virtute.

II-II q. 58 a. 6 arg. 2

Praeterea, omnis virtus quae non est idem per essentiam cum omni virtute, est pars virtutis. Sed iustitia praedicta, ut ibidem philosophus dicit, non est pars virtutis, sed tota virtus. Ergo praedicta iustitia est idem essentialiter cum omni virtute.

II-II q. 58 a. 6 arg. 3

Praeterea, per hoc quod aliqua virtus ordinat actum suum ad altiorem finem, non diversificatur secundum essentiam habitus, sicut idem est essentialiter habitus temperantiae, etiam si actus eius ordinetur ad bonum divinum. Sed ad iustitiam legalem pertinet quod actus omnium virtutum ordinentur ad altiorem finem, idest ad bonum commune multitudinis, quod praeeminet bono unius singularis personae. Ergo videtur quod iustitia legalis essentialiter sit omnis virtus.

II-II q. 58 a. 6 arg. 4

Praeterea, omne bonum partis ordinabile est ad bonum totius, unde si non ordinetur in illud, videtur esse vanum et

že žádný skutek nemůže býti nějaké ctnosti, který nenáleží ke spravedlnosti zákonné, která zařizuje k obecnému dobru. A tak se zdá, že spravedlnost zákonná je totéž v bytnosti s každou ctností.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v V. Ethic., že "mnozí ve vlastních mohou sice užívati ctnosti, v těchto však, která jsou k druhému, nemohou". A v III. Polit. praví, že "není jednoduše táž ctnost dobrého muže a dobrého občana": Ale ctnost dobrého občana je spravedlnost zákonná, kterou je někdo veden ke společnému dobru. Tedy není totožná spravedlnost zákonná s obecnou ctností, nýbrž jednu můžeme míti bez druhé.

Odpovídám: Musí se říci, že všeobecným se nazývá něco dvojmo: Jedním způsobem vypovídáním, jako živočich je všeobecno vzhledem k člověku a koni a jiným takovým. A tímto způsobem musí všeobecné býti bytostně totéž s těmi, k nimž je všeobecným, protože rod náleží k bytnosti druhu a spadá do jeho výměru. - Jiným způsobem se nazývá něco všeobecným podle moci, jako povšechná příčina je všeobecnou ke všem účinkům, jako slunce ke všem tělesům, která jsou osvěcována nebo měněna jeho mocí. A tímto způsobem všeobecné nemusí býti totéž bytnostně s těmi, k nimž je všeobecným, protože není tatáž bytnost příčiny a účinku.

Tímto- způsobem však podle řečeného se nazývá spravedlnost zákonná všeobecnou ctností, pokud totiž zařizuje skutky jiných ctností ke svému cíli, což jest hýbati rozkazem všechny jiné ctnosti. Jako totiž láska se může nazývati všeobecnou ctností, pokud zařizuje skutky všech ctností k božskému dobru, tak také spravedlnost zákonná, pokud řadí skutky všech ctností k dobru společnému. Jako tedy láska, která přihlíží k božskému dobru jako vlastnímu předmětu, je jakási zvláštní ctnost podle své bytnosti, tak také spravedlnost zákonná je zvláštní ctnost podle své bytnosti, pokud si všímá společného dobra jako vlastního předmětu. A tak je ve vládci hlavně a jako architektonicky, v poddaných pak druhotně a jako služebně.

Může se však každá ctnost nazývati spravedlnosti zákonnou, pokud od řečené ctnosti, zvláštní sice v bytnosti; všeobecné však podle síly, je řízena ke společnému dobru. A tímto způsobem mluvy spravedlnost zákonná je totéž bytnostně s každou -ctností, liší se však pojmově. A tímto způsobem mluví. Filosof.

Odtud je patrná odpověď na první a druhé.

K třetímu se musí říci, že i onen důvod podle tohoto způsobu platí o spravedlnosti- zákonné, pokud ctnost, přikázaná spravedlností zákonnou, se nazývá spravedlností zákonnou.

Ke čtvrtému se musí říci, že kterákoliv ctnost podle vlastního pojmu zařizuje svůj skutek k vlastnímu cíli té ctnosti. Že pak je zařizována k dalšímu cíli, ať vždy nebo někdy, to nemá ze svého pojmu, nýbrž musí býti nějaká vyšší ctnost, kterou je k tomuto cíli řízena. A tak musí býti jedna ctnost vyšší, která by zařizovala všechny ctnosti ke společnému dobru, což je spravedlnost zákonná, a je bytnostně jiná než každá ctnost.

frustra. Sed illud quod est secundum virtutem non potest esse huiusmodi. Ergo videtur quod nullus actus possit esse alicuius virtutis qui non pertineat ad iustitiam generalem, quae ordinat in bonum commune. Et sic videtur quod iustitia generalis sit idem in essentia cum omni virtute.

II-II q. 58 a. 6 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod *multi in propriis quidem possunt virtute uti, in his autem quae ad alterum non possunt*. Et in III Polit. dicit quod *non est simpliciter eadem virtus boni viri et boni civis*. Sed virtus boni civis est iustitia generalis, per quam aliquis ordinatur ad bonum commune. Ergo non est eadem iustitia generalis cum virtute communi, sed una potest sine alia haberi.

II-II q. 58 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod generale dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, per praedicationem, sicut animal est generale ad hominem et equum et ad alia huiusmodi. Et hoc modo generale oportet quod sit idem essentialiter cum his ad quae est generale, quia genus pertinet ad essentiam speciei et cadit in definitione eius. Alio modo dicitur aliquid generale secundum virtutem, sicut causa universalis est generalis ad omnes effectus, ut sol ad omnia corpora, quae illuminantur vel immutantur per virtutem ipsius. Et hoc modo generale non oportet quod sit idem in essentia cum his ad quae est generale, quia non est eadem essentia causae et effectus. Hoc autem modo, secundum praedicta, iustitia legalis dicitur esse virtus generalis, inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes. Sicut enim caritas potest dici virtus generalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam iustitia legalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. Sicut ergo caritas, quae respicit bonum divinum ut proprium obiectum, est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam; ita etiam iustitia legalis est specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium obiectum. Et sic est in principe principaliter, et quasi architectonice; in subditis autem secundario et quasi ministrative. Potest tamen quaelibet virtus, secundum quod a praedicta virtute, speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem, ordinatur ad bonum commune, dici iustitia legalis. Et hoc modo loquendi iustitia legalis est idem in essentia cum omni virtute, differt autem ratione. Et hoc modo loquitur philosophus.

II-II q. 58 a. 6 ad 1

Unde patet responsio ad primum et secundum.

II-II q. 58 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam illa ratio secundum hunc modum procedit de iustitia legali, secundum quod virtus imperata a iustitia legali iustitia legalis dicitur.

II-II q. 58 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod quaelibet virtus secundum propriam rationem ordinat actum suum ad proprium finem illius virtutis. Quod autem ordinetur ad ulteriorem finem, sive semper sive aliquando, hoc non habet ex propria ratione, sed oportet esse aliam superiorem virtutem a qua in illum finem ordinetur. Et sic oportet esse unam virtutem superiorem quae ordinet omnes virtutes in bonum commune, quae est iustitia legalis, et est alia per essentiam ab omni virtute.

LVIII.7. Zda je nějaká spravedlnost zvláštní mimo spravedlnost všeobecnou.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že není nějaká spravedlnost zvláštní mimo spravedlnost všeobecnou. V ctnostech totiž není nic zbytečného, jako ani v přírodě. Ale spravedlnost všeobecná dostatečně pořádá člověka ve všech, která jsou k druhému. Tedy není nutná nějaká spravedlnost zvláštní.

Mimo to jedno a mnoho nerozlišují druh ctnosti. Ale spravedlnost záškodná zařizuje člověka k druhému podle toho; co náleží množství, jak z řečeného je patrné. Tedy není jiného druhu spravedlnosti, který by zařizoval člověka k druhému v těch, která náležejí jednotlivé osobě.

Mimo to mezi jednotlivou osobou a množstvím obce jest uprostřed množství domácnosti. Jestliže je tedy jiná spravedlnost zvláštní vzhledem k jedné osobě mimo spravedlnost všeobecnou, podobně musí býti jiná spravedlnost ekonomická, která by zařizovala člověka ke společnému dobru jedné rodiny. To se však neříká. Tedy není ani žádné spravedlnosti zvláštní kromě spravedlnosti zákonné.

Avšak proti jest, co praví Zlatoústý k onomu Mat. 5: Blahoslavení, kteří lačněji a žízněji po spravedlnosti: "Spravedlnost pak míní jak všeobecnou ctnost, tak zvláštní, odporující lakomství."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, spravedlnost zákonná není bytostně každou ctností, nýbrž je třeba kromě spravedlnosti zákonné, která- zařizuje člověka bezprostředně k dobru společnému, aby byly jiné ctnosti, které- zařizují člověka v částečných dobrech. Ta pak mohou býti buď k sobě samému nebo k druhé jednotlivé osobě. Jako tedy musí býti kromě spravedlnosti zákonné nějaké ctnosti zvláštní, které pořádají člověka v něm samém, na příklad zdrženlivost a statečnost, tak také kromě spravedlnosti zákonné musí býti nějaká zvláštní spravedlnost, která pořádá člověka v těch, která jsou k druhé jednotlivé osobě.

K prvnímu se tedy musí říci, že spravedlnost zákonná dostatečně pořádá člověka v těch, která jsou k druhému, co se týče totiž obecného dobra bezprostředně; avšak vzhledem k dobru jednotlivé osoby prostředečně. A proto je třeba nějaké zvláštní spravedlnosti, která by bezprostředně pořádala člověka k dobru jiné jednotlivé osoby.

K druhému se musí říci, že obecné dobro obce a dobro jedné osoby neliší se pouze podle mnoho a málo, nýbrž podle tvarového rozdílu; jiný je totiž pojem obecného dobra a dobra jednotlivého, jako je jiný pojem celku a části. A proto Filosof, v I. Polit., praví, že nepraví dobře, kteří praví, že obec a dům a jiná podobná se liší pouze množstvím a malostí, a nikoliv druhem.

K třetímu se musí říci, že množství domácí, podle Filosofa

7. Utrum sit aliqua iustitia particularis.

II-II q. 58 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua iustitia particularis praeter iustitiam generalem. In virtutibus enim nihil est superfluum, sicut nec in natura. Sed iustitia generalis sufficienter ordinat hominem circa omnia quae ad alterum sunt. Ergo non est necessaria aliqua iustitia particularis.

II-II q. 58 a. 7 arg. 2

Praeterea, unum et multa non diversificant speciem virtutis. Sed iustitia legalis ordinat hominem ad alium secundum ea quae ad multitudinem pertinent, ut ex praedictis patet. Ergo non est alia species iustitiae quae ordinet hominem ad alterum in his quae pertinent ad unam singularem personam.

II-II q. 58 a. 7 arg. 3

Praeterea, inter unam singularem personam et multitudinem civitatis media est multitudo domestica. Si ergo est iustitia alia particularis per comparationem ad unam personam praeter iustitiam generalem, pari ratione debet esse alia iustitia oeconomica, quae ordinet hominem ad bonum commune unius familiae. Quod quidem non dicitur. Ergo nec aliqua particularis iustitia est praeter iustitiam legalem.

II-II q. 58 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Chrysostomus dicit, super illud Matth. V, *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, iustitiam autem dicit vel universalem virtutem, vel particularem avaritiae contrariam*.

II-II q. 58 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, iustitia legalis non est essentialiter omnis virtus, sed oportet praeter iustitiam legalem, quae ordinat hominem immediate ad bonum commune, esse alias virtutes quae immediate ordinant hominem circa particularia bona. Quae quidem possunt esse vel ad seipsum, vel ad alteram singularem personam. Sicut ergo praeter iustitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares quae ordinant hominem in seipso, puta temperantiam et fortitudinem; ita etiam praeter iustitiam legalem oportet esse particularem quandam iustitiam, quae ordinet hominem circa ea quae sunt ad alteram singularem personam.

II-II q. 58 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod iustitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quae sunt ad alterum, quantum ad commune quidem bonum, immediate; quantum autem ad bonum unius singularis personae, mediate. Et ideo oportet esse aliquam particularem iustitiam, quae immediate ordinet hominem ad bonum alterius singularis personae.

II-II q. 58 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam, alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut et alia est ratio totius et partis. Et ideo philosophus, in I Polit., dicit quod *non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum et alia huiusmodi differre solum multitudine et paucitate, et non specie*.

II-II q. 58 a. 7 ad 3

v I. Polit., se liší podle trojích osob: totiž ženy a muže, otce a syna, pána a služebníka, z kterýchžto osob jedna je jako něco druhé. A proto k takové osobě není spravedlnost jednoduše, nýbrž jakýsi druh spravedlnosti, totiž domácí, jak se praví v V. Ethic.

LVIII.8. Zda spravedlnost zvláštní má zvláštní látku.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že spravedlnost zvláštní nemá zvláštní látky. Protože k onomu Gen. 2: ‚Čtvrtá řeka je Eufrat', praví Glosa: "Eufrat se překládá úrodný. A nepraví se, proti čemu teče, protože spravedlnost náleží všem částem duše." To by však nebylo, kdyby měla zvláštní látku, protože každá zvláštní látka náleží nějaké zvláštní mohutnosti. Tedy spravedlnost zvláštní nemá zvláštní látky.

Mimo to Augustin, v knize Osmdesáti tří otázek, praví. že jsou čtyři ctnosti duše, kterými se v tomto životě žije duchovně, totiž opatrnost, mírnost, statečnost, spravedlnost". A praví,. že čtvrtá "je spravedlnost, která všemi proliná". Tedy spravedlnost zvláštní., která je jednou ze čtyř základních ctností, nemá zvláštní látky.

Mimo to spravedlnost řídí dostatečně člověka v těch, která jsou k druhému. Ale ve všem, co je tohoto života, může člověk býti pořádán vzhledem k druhému. Tedy látka spravedlnosti je všeobecná, nikoliv zvláštní.

Avšak proti jest, že Filosof, v V. Ethic., stanoví spravedlnost za zvláštní, zvláště v těch, která zvláště náleží do společenství života.

Odpovídám: Musí se říci, že všechno, cokoliv se může rozumem učiniti správným, je látkou mravní ctnosti, která se vymezuje jako správný rozum, jak patrno z Filosofa, ve II. Ethic. Rozumem však mohou býti učiněny správnými i vnitřní vášně duše i vnější skutky. i věci vnější, které přicházejí v užívání člověka. Avšak vnějšími skutky a vnějšími věcmi, které přicházejí ve vzájemném styku lidí, béře se zřetel na vztah jednoho člověka k druhému, kdežto co do vnitřních vášní uvažuje se uspořádání člověka v něm samém. A proto ježto spravedlnost je zařízena k druhému, netýká se celé látky mravní ctnosti, nýbrž pouze vnějších skutků a věcí, podle jakéhosi zvláštního rázu předmětu, pokud totiž podle nich jeden člověk je uspořádán vzhledem k druhému.

K prvnímu se tedy musí říci, že spravedlnost náleží sice bytostně do jedné části duše, v níž je jako v podmětu, totiž vůli, která svým rozkazem hýbe všechny jiné části duše. A tak spravedlnost nikoliv přímo, nýbrž jakýmsi přetékáním náleží do všech částí duše.

K druhému se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, základní ctnosti se berou dvojmo. Jedním způsobem, jakožto

Ad tertium dicendum quod domestica multitudo, secundum philosophum, in I Polit., distinguitur secundum tres coniugationes, scilicet uxoris et viri, patris et filii, domini et servi, quarum personarum una est quasi aliquid alterius. Et ideo ad huiusmodi personam non est simpliciter iustitia, sed quaedam iustitiae species, scilicet oeconomica, ut dicitur in V Ethic.

8. Utrum iustitia particularis habeat propriam materiam.

II-II q. 58 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod iustitia particularis non habeat materiam specialem. Quia super illud Gen. II, *fluvius quartus ipse est Euphrates*, dicit Glossa, *Euphrates frugifer interpretatur. Nec dicitur contra quod vadat, quia iustitia ad omnes animae partes pertinet*. Hoc autem non esset si haberet materiam specialem, quia quaelibet materia specialis ad aliquam specialem potentiam pertinet. Ergo iustitia particularis non habet materiam specialem.

II-II q. 58 a. 8 arg. 2

Praeterea, Augustinus, in libro octogintatrium quaest., dicit quod *quatuor sunt animae virtutes, quibus in hac vita spiritualiter vivitur, scilicet prudentia, temperantia, fortitudo, iustitia*, et dicit quod quarta est iustitia, quae per omnes diffunditur. Ergo iustitia particularis, quae est una de quatuor virtutibus cardinalibus, non habet specialem materiam.

II-II q. 58 a. 8 arg. 3

Praeterea, iustitia dirigit hominem sufficienter in his quae sunt ad alterum. Sed per omnia quae sunt huius vitae homo potest ordinari ad alterum. Ergo materia iustitiae est generalis, non specialis.

II-II q. 58 a. 8 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in V Ethic., ponit iustitiam particularem circa ea specialiter quae pertinent ad communicationem vitae.

II-II q. 58 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod omnia quaecumque rectificari possunt per rationem sunt materia virtutis moralis, quae definitur per rationem rectam, ut patet per philosophum, in II Ethic. Possunt autem per rationem rectificari et interiores animae passiones, et exteriores actiones, et res exteriores quae in usum hominis veniunt, sed tamen per exteriores actiones et per exteriores res, quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alium; secundum autem interiores passiones consideratur rectificatio hominis in seipso. Et ideo, cum iustitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones et res secundum quandam rationem obiecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur.

II-II q. 58 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod iustitia pertinet quidem essentialiter ad unam partem animae, in qua est sicut in subiecto, scilicet ad voluntatem, quae quidem movet per suum imperium omnes alias animae partes. Et sic iustitia non directe, sed quasi per quandam redundantiam ad omnes animae partes pertinet.

II-II q. 58 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est,

zvláštní ctnosti, mající vymezené látky. Jiným způsobem, jakožto znamenající jakési všeobecné způsoby ctnosti. A tímto způsobem tu mluví Augustin. Praví totiž, že "opatrnost je poznání věcí žádoucích, a jimž jest unikati. Mírnost je krocení dychtivosti v těch, která časně těší. Statečnost je pevnost ducha proti těm, která jsou časně obtížná. Spravedlnost, která všemi proliná, jest milování Boha a bližního", která je totiž společný kořen celého vztahu k druhému.

K třetímu se musí říci že vnitřní vášně, které jsou částí mravní látky, samy v sobě nemají vztahu k druhému, což patří ke zvláštnímu rázu spravedlnosti; avšak jejich účinky mohou míti vztah k druhému, totiž vnější skutky. Pročež nenásleduje, že látka spravedlnosti je všeobecná.

LVIII.9. Zda spravedlnost jest o vášních.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že spravedlnost jest o vášních. Praví totiž Filosof, ve II. Ethic., že "o rozkoších a smutcích je mravní ctnost". Rozkoš však, to jest potěšení, a smutek jsou jakési vášně, jak jsme měli shora, když se jednalo o vášních. Tedy spravedlnost, protože je mravní ctností, bude o vášních.

Mimo to spravedlností dostávají správný ráz skutky, které jsou k druhému. Ale takové skutky nemohou se stati správnými, jestliže nejsou učiněny správnými vášně, protože z nespořádanosti vášní pochází nespořádanost v řečených skutcích: z dychtivosti pohlavních se totiž vychází ke smilstvu a z nadbytečné lásky k penězům se vychází ke krádeži. Tedy je třeba, aby spravedlnost byla o vášních.

Mimo to, jako spravedlnost zvláštní je ke druhému, tak také spravedlnost zákonná. Ale spravedlnost zákonná. jest o vášních; jinak by se nevztahovala na všechny ctnosti, z nichž některé jsou zřejmě o vášních. Tedy spravedlnost jest o vášních.

Avšak proti jest, co Filosof praví, v V. Ethic., že je o skutcích.

Odpovídám: Musí se. říci, že pravda této otázky vysvitne z dvojího. A to nejprve ze samého podmětu spravedlnosti, jímž je vůle; jejíž hnutí nebo skutky nejsou vášněmi, jak jsme měli výše, nýbrž pouze hnutí žádosti smyslové se nazývají vášně A proto spravedlnost není o vášních, jako mírnost a statečnost, které jsouce v náhlivé a dychtivé, jsou o vášních. - Jiným způsobem se strany látky. Neboť spravedlnost je o těch, která jsou k druhému. Nejsme však vnitřními vášněmi bezprostředně pořádáni k druhému. A proto spravedlnost není o vášních.

K prvnímu se tedy musí říci, že nemá kterákoliv ctnost mravní rozkoše a smutky za látku. Ale každá mravní ctnost spěje k potěšení a smutku, jako k nějakým cílům následným, neboť, jak praví Filosof, v VII. Ethic.,

virtutes cardinales dupliciter accipiuntur. Uno modo, secundum quod sunt speciales virtutes habentes determinatas materias. Alio modo, secundum quod significant quosdam generales modos virtutis. Et hoc modo loquitur ibi Augustinus. Dicit enim quod prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum; temperantia est refrenatio cupiditatis ab his quae temporaliter delectant; fortitudo est firmitas animi adversus ea quae temporaliter molesta sunt; iustitia est, quae per ceteras diffunditur, dilectio Dei et proximi, quae scilicet est communis radix totius ordinis ad alterum.

II-II q. 58 a. 8 ad 3

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

9. Utrum sit circa passiones vel circa operationes tantum.

II-II q. 58 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod iustitia sit circa passiones. Dicit enim philosophus, in II Ethic., quod *circa voluptates et tristitias est moralis virtus*. Voluptas autem, idest delectatio, et tristitia sunt passiones quaedam; ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Ergo iustitia, cum sit virtus moralis, erit circa passiones.

II-II q. 58 a. 9 arg. 2

Praeterea, per iustitiam rectificantur operationes quae sunt ad alterum. Sed operationes huiusmodi rectificari non possunt nisi passiones sint rectificatae, quia ex inordinatione passionum provenit inordinatio in praedictis operationibus; propter concupiscentiam enim venereorum proceditur ad adulterium, et propter superfluum amorem pecuniae proceditur ad furtum. Ergo oportet quod iustitia sit circa passiones.

II-II q. 58 a. 9 arg. 3

Praeterea, sicut iustitia particularis est ad alterum, ita etiam et iustitia legalis. Sed iustitia legalis est circa passiones, alioquin non se extenderet ad omnes virtutes, quarum quaedam manifeste sunt circa passiones. Ergo iustitia est circa passiones.

II-II q. 58 a. 9 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod est circa operationes.

II-II q. 58 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod huius quaestionis veritas ex duobus apparet. Primo quidem, ex ipso subiecto iustitiae, quod est voluntas cuius motus vel actus non sunt passiones, ut supra habitum est; sed solum motus appetitus sensitivi passiones dicuntur. Et ideo iustitia non est circa passiones, sicut temperantia et fortitudo, quae sunt irascibilis et concupiscibilis, sunt circa passiones. Alio modo, ex parte materiae. Quia iustitia est circa ea quae sunt ad alterum. Non autem per passiones interiores immediate ad alterum ordinamur. Et ideo iustitia circa passiones non est.

II-II q. 58 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non quaelibet virtus moralis est circa voluptates et tristitias sicut circa materiam, nam fortitudo est circa timores et audacias. Sed omnis

"potěšení a smutek je hlavní cíl, k němuž vzhlížejíce, pravíme, že toto je dobré, toto je špatné": A tímto způsobem patří také ke spravedlnosti, protože není spravedlivý, kdo se neraduje ze spravedlivých skutků, jak se praví v I. Ethic.

K druhému se musí říci, že vnější skutky jsou jaksi prostřed mezi věcmi vnějšími, které jsou jejich látkou, a vášněmi vnitřními, které jsou jejich původy. Stává se však mnohdy, že je chyba v některé z nich, aniž je chyba v druhé, jako když někdo ukradne věc druhému, nikoliv z touhy míti, nýbrž chtěje mu škoditi, nebo naopak, když někdo touží po věci druhého, kterou však nechce ukrásti. Správnost tedy ve skutcích, pokud se týkají vnějších věcí, náleží spravedlnosti, kdežto správnost jich, pokud vycházejí z vášní, náleží jiným mravním ctnostem, které jsou o vášních. Odtud ukradení cizí věci překazí spravedlnost, pokud je proti stanovení rovnosti ve vnějších; štědrost pak, pokud vychází z nezřízené žádostivosti bohatství. Ale poněvadž vnější skutky nemají druhu od vnitřních vášní, nýbrž spíše od vnějších věcí, jako od předmětů, proto, o sobě řečeno, vnější skutky jsou spíše látkou spravedlnosti než jiných mravních ctností.

K třetímu se musí říci, že obecné dobro je cílem jednotlivých osob, žijících ve společnosti, jako dobro celku je každé části. Dobro. však jednotlivé osoby není cílem druhé. A proto spravedlnost zákonná, která směřuje k dobru obecnému, může se více vztahovati k vnitřním vášním, jimiž je člověk nějak uspořádán sám v sobě, než spravedlnost zvláštní, která směřuje k dobru jednotlivé osoby. Tedy spravedlnost zákonná se vztahuje hlavně k jiným ctnostem, co do jejich vnějších skutků, pokud totiž zákon "poroučí konati skutky silného i mírného v vlídného", jak se praví v V. Ethic.

LVIII.10. Zda střed spravedlnosti je střed věci.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že střed spravedlnosti není střed věci. Pojem rodu je totiž zachován ve všech druzích. Ale mravní ctnost se vymezuje ve II. Ethic.: "Zběhlost volící, spočívající ve středu, určením rozumu vůči nám." Tedy i ve spravedlnosti je střed rozumu a nikoliv věci.

Mimo to v těch, která jsou prostě dobrá, nemluví se o zbytečném a příliš malém, a následkem toho ani o prostředním, jak patrno ve ctnostech, jak se praví ve II. Ethic. Ale spravedlnost jest o. jednoduše dobrých, jak se praví v V. Ethic. Tedy ve spravedlnosti není středu věci.

Mimo to v jiných ctnostech se praví, že je střed rozumu a nikoliv věci, protože se béře různě vzhledem k různým osobám, neboť, co jest jednomu mnoho, druhému je málo, jak se praví v II. Ethic. Ale to se pozoruje také u spravedlnosti: netrestá se totiž týmž trestem, kdo udeří knížete a kdo udeří soukromou osobu. Tedy spravedlnost

virtus moralis ordinatur ad delectationem et tristitiam sicut ad quosdam fines consequentes, quia, ut philosophus dicit, in VII Ethic., *delectatio et tristitia est finis principalis, ad quem respicientes unumquodque hoc quidem malum, hoc quidem bonum dicimus*. Et hoc modo etiam pertinent ad iustitiam, quia non est iustus qui non gaudet iustis operationibus, ut dicitur in I Ethic.

II-II q. 58 a. 9 ad 2

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

II-II q. 58 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium. Bonum autem unius personae singularis non est finis alterius. Et ideo iustitia legalis, quae ordinatur ad bonum commune, magis se potest extendere ad interiores passiones, quibus homo aliqualiter disponitur in seipso, quam iustitia particularis, quae ordinatur ad bonum alterius singularis personae. Quamvis iustitia legalis principalius se extendat ad alias virtutes quantum ad exteriores operationes earum, inquantum scilicet *praecipit lex fortis opera facere, et quae temperati, et quae mansueti*, ut dicitur in V Ethic.

10. Utrum medium iustitiae sit medium rei.

II-II q. 58 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod medium iustitiae non sit medium rei. Ratio enim generis salvatur in omnibus speciebus. Sed virtus moralis in II Ethic. definitur esse *habitus electivus in medietate existens determinata ratione quoad nos*. Ergo et in iustitia est medium rationis, et non rei.

II-II q. 58 a. 10 arg. 2

Praeterea, in his quae simpliciter sunt bona non est accipere superfluum et diminutum, et per consequens nec medium, sicut patet de virtutibus, ut dicitur in II Ethic. Sed iustitia est circa simpliciter bona, ut dicitur in V Ethic. Ergo in iustitia non est medium rei.

II-II q. 58 a. 10 arg. 3

Praeterea, in aliis virtutibus ideo dicitur esse medium rationis et non rei, quia diversimode accipitur per comparationem ad diversas personas, quia quod uni est multum, alteri est parum, ut dicitur in II Ethic. Sed hoc etiam observatur in iustitia, non enim eadem poena punitur nemá střed věci, nýbrž střed rozumu.

Avšak proti jest, že Filosof v V. Ethic. označuje střed spravedlnosti podle poměru aritmetického-, což je střed věci.

Odpovídám: Musí se říci., že jak bylo shora řečeno, jiné ctnosti se zabývají hlavně vášněmi, jichž výchova se béře jen vzhledem k samému člověku, jehož jsou vášně, aby se totiž hněval a toužil, jak má, podle různých okolností. A proto střed takových ctností se nebéře podle vztahu jedné věci k druhé, nýbrž pouze podle vztahu k samému ctnostnému. A proto v nich je střed pouze podle rozumu vůči nám. - Ale látka spravedlnosti je vnější činnost pokud sama nebo, věc, které. užívá, jest náležitě úměrná ke druhé osobě A proto střed spravedlnosti spočívá v jakési rovnosti poměru vnější věci k vnější osobě. Rovné je však věcným středem mezi větším a menším, jak se praví v X. Metafys. Tedy spravedlnost ,má střed věci.

K prvnímu se tedy musí říci, že tento střed věci je také středem rozumu. A proto ve spravedlnosti je zachován také ráz mravní ctnosti.

K druhému se musí říci, že jednoduše dobré se říká dvojmo. Jedním způsobem, co je všemi způsoby dobré, jako ctnosti jsou dobré. A tak v těch, která jsou dobrá jednoduše, neberou se střed a konce. - Jiným způsobem sluje něco dobrým jednoduše, protože je naprosto dobré, totiž uvažované podle své přirozenosti, třebaže zneužíváním se může státi špatným, jak je patrné o bohatství a poctách. A v takových se může brátí zbytečné, příliš malé a střední vzhledem k lidem, kteří jich mohou užívati dobře nebo špatně A tak se praví, že spravedlnost jest o jednoduše dobrých.

K třetímu se musí říci, že bezpráví způsobené má jiný vztah ke knížeti a jiný k soukromé osobě. A proto je třeba jinak vyrovnati obojí bezpráví odvetou. Což náleží různosti věcné a nikoliv pouze různosti pojmové.

LVIII.11. Zda úkon spravedlnosti je dáti každému, co jest jeho.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že úkonem spravedlnosti není dáti každému, co jest jeho. Augustin totiž, XIV. O Troj., připisuje spravedlnosti přispívati ubohým. Ale přispívajíce ubohým neudělujeme jim, co jest jejich, nýbrž spíše co je naše. Tedy úkonem spravedlnosti není dávati každému co jest jeho.

Mimo to Tullius, ve II. O povinnostech, praví, že dobročinnost, kterou možno nazývati dobrotivostí nebo štědrostí, náleží ke spravedlnosti. Ale vlastností štědrosti jest dávati někomu z vlastního, nikoliv z toho, co jest jeho. Tedy úkonem spravedlnosti není dávati každému, co jest qui percutit principem, et qui percutit privatam personam. Ergo etiam iustitia non habet medium rei, sed medium rationis.

II-II q. 58 a. 10 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in V Ethic., assignat medium iustitiae secundum proportionalitatem arithmeticam, quod est medium rei.

II-II q. 58 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, aliae virtutes morales consistunt principaliter circa passiones, quarum rectificatio non attenditur nisi secundum comparationem ad ipsum hominem cuius sunt passiones, secundum scilicet quod irascitur et concupiscit prout debet secundum diversas circumstantias. Et ideo medium talium virtutum non accipitur secundum proportionem unius rei ad alteram, sed solum secundum comparationem ad ipsum virtuosum. Et propter hoc in ipsis est medium solum secundum rationem quoad nos. Sed materia iustitiae est exterior operatio secundum quod ipsa, vel res cuius est usus, debitam proportionem habet ad aliam personam. Et ideo medium iustitiae consistit in quadam proportionis aequalitate rei exterioris ad personam exteriorem. Aequale autem est realiter medium inter maius et minus, ut dicitur in X Metaphys. Unde iustitia habet medium rei.

II-II q. 58 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc medium rei est etiam medium rationis. Et ideo in iustitia salvatur ratio virtutis moralis.

II-II q. 58 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonum simpliciter dupliciter dicitur. Uno modo, quod est omnibus modis bonum, sicut virtutes sunt bonae. Et sic in his quae sunt bona simpliciter non est accipere medium et extrema. Alio modo dicitur aliquid simpliciter bonum quia est absolute bonum, scilicet secundum suam naturam consideratum, quamvis per abusum possit fieri malum, sicut patet de divitiis et honoribus. Et in talibus potest accipi superfluum, diminutum et medium quantum ad homines, qui possunt eis uti vel bene vel male. Ei sic circa simpliciter bona dicitur esse iustitia.

II-II q. 58 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod iniuria illata aliam proportionem habet ad principem, et aliam ad personam privatam. Et ideo oportet aliter adaequare utramque iniuriam per vindictam. Quod pertinet ad diversitatem rei, et non solum ad diversitatem rationis.

11. Utrum actus iustitiae sit reddere unicuique quod suum est.

II-II q. 58 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod actus iustitiae non sit reddere unicuique quod suum est. Augustinus enim, XIV de Trin., attribuit iustitiae subvenire miseris. Sed in subveniendo miseris non tribuimus eis quae sunt eorum, sed magis quae sunt nostra. Ergo iustitiae actus non est tribuere unicuique quod suum est.

II-II q. 58 a. 11 arg. 2

Praeterea, Tullius, in I de Offic., dicit quod beneficentia, quam benignitatem vel liberalitatem appellari licet, ad iustitiam pertinet. Sed liberalitatis est de proprio dare alicui, non de eo quod est eius. Ergo iustitiae actus non est reddere jeho.

Mimo to spravedlnosti nenáleží pouze rozdělovati náležitým způsobem, nýbrž i brániti skutkům bezpráví, na př. vraždám, cizoložstvím a jiným takovým. Ale dávati, co jest jeho, zdá se náležeti pouze rozdělování věcí. Tedy se tím neoznačuje dostatečně úkon spravedlnosti, když se praví, že její úkon je dávati- každému, co jest jeho.

Avšak proti jest, co praví Ambrož, v I. O povinnostech: "Spravedlnost je, která uděluje každému, co jest jeho, cizího nevymáhá, vlastní prospěch zanedbává, aby střežila obecnou rovnost."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno; látkou spravedlnosti je vnější činnost, pokud sama, nebo věc, které při ní užíváme, je úměrná druhé osobě, ke které máme spravedlnosti vztah. To se však u každé osoby nazývá její, co jí patří podle rovnosti i úměrně A proto vlastní úkon spravedlnosti není nic jiného, než dáti každému, co jest jeho.

K prvnímu se tedy musí říci, že ke spravedlnosti, protože je základní ctností, se připojují některé jiné druhotné ctnosti, jako milosrdenství, štědrost, a jiné podobné ctnosti, jak bude níže patrně A proto přispívati ubohým, což náleží spravedlnosti nebo soucitu a štědrá dobročinnost, což náleží štědrosti, přiděluje se spravedlnosti, jako hlavní ctnosti, jakýmsi uváděním.

A tím je patrná odpověď k druhému.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Filosof, v V. Ethic., každé nadbytečné v těch, která náležejí ke spravedlnosti, nazývá se zisk rozšířením slova, jakož i všechno, co je méně, nazývá se škodou. A to, proto, že spravedlnost dříve byla vykonávána a obyčejněji se vykonává v dobrovolných výměnách věcí na příklad v koupi a prodeji, v nichž se říkají vlastně tato slova, a odtud plynou tato jména na všechno, v čem může býti spravedlnost. A tentýž důvod je o tom, co je dávati každému, co jest jeho.

LVIII.12. Zda spravedlnost vyniká mezi všemi mravními ctnostmi.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že spravedlnost nevyniká mezi všemi mravními ctnostmi. Spravedlnosti totiž náleží dávati druhému, co jest jeho. Štědrosti pak náleží dávati z vlastního, což je ctnostnější. Tedy štědrost je větší ctnost než spravedlnost.

Mimo to nic se nezdobí leč něčím hodnotnějším sebe. Ale velkodušnost je ozdobou i spravedlnosti i všech ctnosti, jak se praví ve IV. Ethic. Tedy velkodušnost je vznešenější než spravedlnost.

Mimo to ctnost je v nesnadném a dobrém, jak se praví v II. Ethic. Ale statečnost je v nesnadnějších než spravedlnost, to jest v nebezpečích smrti, jak se praví v III. Ethic. Tedy unicuique quod suum est.

II-II q. 58 a. 11 arg. 3

Praeterea, ad iustitiam pertinet non solum res dispensare debito modo, sed etiam iniuriosas actiones cohibere, puta homicidia, adulteria et alia huiusmodi. Sed reddere quod suum est videtur solum ad dispensationem rerum pertinere. Ergo non sufficienter per hoc notificatur actus iustitiae quod dicitur actus eius esse reddere unicuique quod suum est.

II-II q. 58 a. 11 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in I de Offic., *iustitia est quae unicuique quod suum est tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit ut communem aequitatem custodiat*.

II-II q. 58 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, materia iustitiae est operatio exterior secundum quod ipsa, vel res qua per eam utimur, proportionatur alteri personae, ad quam per iustitiam ordinamur. Hoc autem dicitur esse suum uniuscuiusque personae quod ei secundum proportionis aequalitatem debetur. Et ideo proprius actus iustitiae nihil est aliud quam reddere unicuique quod suum est.

II-II q. 58 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod iustitiae, cum sit virtus cardinalis, quaedam aliae virtutes secundariae adiunguntur, sicut misericordia, liberalitas et aliae huiusmodi virtutes, ut infra patebit. Et ideo subvenire miseris, quod pertinet ad misericordiam sive pietatem, et liberaliter benefacere, quod pertinet ad liberalitatem, per quandam reductionem attribuitur iustitiae, sicut principali virtuti.

II-II q. 58 a. 11 ad 2

Et per hoc patet responsio ad secundum.

II-II q. 58 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in V Ethic., omne superfluum in his quae ad iustitiam pertinent lucrum, extenso nomine, vocatur, sicut et omne quod minus est vocatur damnum. Et hoc ideo, quia iustitia prius est exercita, et communius exercetur in voluntariis commutationibus rerum, puta emptione et venditione, in quibus proprie haec nomina dicuntur; et exinde derivantur haec nomina ad omnia circa quae potest esse iustitia. Et eadem ratio est de hoc quod est reddere unicuique quod suum est.

12. Utrum iustitia sit praecipua inter omnes virtutes morales.

II-II q. 58 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod iustitia non praeemineat inter omnes virtutes morales. Ad iustitiam enim pertinet reddere alteri quod suum est. Ad liberalitatem autem pertinet de proprio dare, quod virtuosius est. Ergo liberalitas est maior virtus quam iustitia.

II-II q. 58 a. 12 arg. 2

Praeterea, nihil ornatur nisi per aliquid dignius se. Sed magnanimitas est ornamentum et iustitiae et omnium virtutum, ut dicitur in IV Ethic. Ergo magnanimitas est nobilior quam iustitia.

II-II q. 58 a. 12 arg. 3

Praeterea, virtus est circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Sed fortitudo est circa magis difficilia quam iustitia,

statečnost je vznešenější než spravedlnost.

Avšak proti jest, co praví Tullius, v I. O povin.: "Ve spravedlnosti jest největší lesk ctnosti, z níž se jmenují dobří muži."

Odpovídám: Musí se říci, že, mluvíme-li o spravedlnosti zákonné, jest jasné, že jest nejslavnější mezi všemi mravními ctnostmi, pokud obecné dobro vyniká nad jednotlivé dobro jedné osoby. A podle toho praví Filosof, v V. Ethic., že nejslavnější z ctností se zdá býti spravedlnost, a ani večernice, ani jitřenka není tak podivuhodná.

Ale i když mluvíme o zvláštní spravedlnosti, vyniká nad jiné mravní ctnosti z dvojího důvodu. Z nichž první se může bráti se strany podmětu: protože je totiž ve vznešenější části duše, to jest v žádosti rozumové, totiž ve vůli, kdežto jiné mravní ctnosti jsou v žádosti smyslové, k níž náleží vášně, které jsou látkou jiných mravních ctností. - Druhý důvod se béře se strany předmětu. Neboť jiné ctnosti se chválí pouze vzhledem k dobru samého ctnostného, spravedlnost se však chválí vzhledem k tomu, že ctnostný se má dobře k jinému. A tak je spravedlnost jaksi dobrem druhého, jak se praví v V. Ethic. A proto praví Filosof, v I. Rhet.: "Nejvěší ctnosti jsou nutně ty, které jsou. nejužitečnější druhým, neboť ctnost jest mohutnost dobročinná. Proto nejvíce cti statečné a spravedlivé, protože statečnost je užitečná jiným ve válce, spravedlnost pak i ve válce i v míru."

K prvnímu se tedy musí říci, že štědrost, třebaže dává ze svého, činí to přece, pokud v tom uvažuje dobro vlastní ctnosti. Spravedlnost však dává druhému, co je jeho, a jako by uvažovala dobro obecné.. - A mimo to spravedlnost se zachovává ke všem, štědrost se však nemůže vztahovati ke všem. - A opět, co dává štědrost ze svého, zakládá se na spravedlnosti, kterou se uděluje každému, co jest jeho-.

K druhému se musí říci, že velkodušnost, pokud se připojí ke spravedlnosti, rozmnožuje její dobrotu. Avšak bez spravedlnosti by neměla ani rázu ctnosti.

K třetímu se musí říci, že statečnost spočívá v nesnadných, nikoliv však v lepších,, protože jest užitečná jen ve válce. Spravedlnost však i ve válce i v míru, jak bylo řečeno.

LIX. O nespravedlnosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Pak jest -uvažovati o nespravedlnosti.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda nespravedlnost je zvláštní neřest.
2. Zda konati nespravedlivé je vlastní nespravedlivému.
3. Zda někdo může snášeti nespravedlivo, chtě.
4. Zda nespravedlnost ze svého rodu je hřích smrtelný.

LIX.1. Zda nespravedlnost je zvláštní neřest.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nespravedlnost není idest circa pericula mortis, ut dicitur in III Ethic. Ergo fortitudo est nobilior iustitia.

II-II q. 58 a. 12 s. c.

Sed contra est quod Tullius dicit, in I de Offic., *in iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur*.

II-II q. 58 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod si loquamur de iustitia legali, manifestum est quod ipsa est praeclarior inter omnes virtutes morales, inquantum bonum commune praeeminet bono singulari unius personae. Et secundum hoc philosophus, in V Ethic., dicit quod *praeclarissima virtutum videtur esse iustitia, et neque est Hesperus neque Lucifer ita admirabilis*. Sed etiam si loquamur de iustitia particulari, praecellit inter alias virtutes morales, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte subiecti, quia scilicet est in nobiliori parte animae, idest in appetitu rationali, scilicet voluntate; aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitivo, ad quem pertinent passiones, quae sunt materia aliarum virtutum moralium. Secunda ratio sumitur ex parte obiecti. Nam aliae virtutes laudantur solum secundum bonum ipsius virtuosi. Iustitia autem laudatur secundum quod virtuosus ad alium bene se habet, et sic iustitia quodammodo est bonum alterius, ut dicitur in V Ethic. Et propter hoc philosophus dicit, in I Rhet., *necesse est maximas esse virtutes eas quae sunt aliis honestissimae, siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc fortes et iustos maxime honorant, quoniam fortitudo est utilis aliis in bello, iustitia autem et in bello et in pace*.

II-II q. 58 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod liberalitas, etsi de suo det, tamen hoc facit inquantum in hoc considerat propriae virtutis bonum. Iustitia autem dat alteri quod suum est quasi considerans bonum commune. Et praeterea iustitia observatur ad omnes, liberalitas autem ad omnes se extendere non potest. Et iterum liberalitas, quae de suo dat, supra iustitiam fundatur, per quam conservatur unicuique quod suum est.

II-II q. 58 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod magnanimitas, inquantum supervenit iustitiae, auget eius bonitatem. Quae tamen sine iustitia nec virtutis rationem haberet.

II-II q. 58 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod fortitudo consistit circa difficiliora, non tamen est circa meliora, cum sit solum in bello utilis, iustitia autem et in pace et in bello, sicut dictum est.

59. De iniustitia.

Prooemium

II-II q. 59 pr.

Deinde considerandum est de iniustitia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum iniustitia sit speciale vitium. Secundo, utrum iniusta agere sit proprium iniusti. Tertio, utrum aliquis possit iniustum pati volens. Quarto, utrum iniustitia ex suo genere sit peccatum mortale.

1. Utrum iniustitia sit speciale vitium.

II-II q. 59 a. 1 arg. 1

zvláštní neřest. Praví se totiž, I. Jan. 3: "Každý hřích je nepravost." Ale nepravost se zdá býti totéž co nespravedlnost, protože spravedlnost je jakási rovnost, takže nespravedlnost zdá se býti totéž co nerovnost nebo nepravost. Tedy nespravedlnost není zvláštní hřích.

Mimo to žádný zvláštní hřích není protilehlý všem ctnostem: Ale nespravedlnost je protilehlá všem ctnostem; neboť co do cizoložství je protilehlá čistotě, co do vraždy je protilehlá vlídnosti a tak v jiných. Tedy nespravedlnost není zvláštní hřích.

Mimo to nespravedlnost je protilehlá spravedlnosti, která je ve vůli. Ale každý hřích je ve vůli jak praví Augustin. Tedy nespravedlnost není zvláštní hřích.

Avšak proti, nespravedlnost je protilehlá spravedlnosti. Ale spravedlnost je zvláštní ctnost. Tedy nespravedlnost je zvláštní neřest.

Odpovídám: Musí se říci, že nespravedlnost je dvojí. A to jedna nezákonná, která je protilehlá spravedlnosti zákonné. A tato podle bytnosti je zvláštní neřest, pokud si všímá zvláštního předmětu, totiž obecného dobra, kterým pohrdá. Ale, co se týče úmyslu, je neřestí všeobecnou, protože pohrdáním obecným dobrem může býti člověk sveden ke všem hříchům. Tak také všechny neřesti, pokud odporují společnému dobru, mají ráz nespravedlnosti, jakožto pocházející z nespravedlnosti, jak i shora bylo řečeno o spravedlnosti.

Jiným způsobem se béře nespravedlnost podle jakési nerovnosti k druhému, pokud totiž člověk chce míti více z dober, třebas bohatství a pocty, a méně ze zla, třebas trampot a škod. A tak má nespravedlnost zvláštní látku a je zvláštní neřestí, protilelou zvláštní spravedlnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako spravedlnost zákonná se béře ve vztahu k obecnému dobru lidskému, tak spravedlnost božská se béře ve vztahu k dobru božskému, jemuž odporuje každý hřích. A podle toho každý hřích se nazývá nepravost.

K druhému se musí říci, že nespravedlnost, i zvláštní, je protilehlá nepřímo všem ctnostem, pokud totiž vnější skutky náleží i ke spravedlnosti i k jiným mravním ctnostem, třebaže různým způsobem, jak bylo shora řečeno.

K třetímu se musí říci, že vůle jakož i rozum se vztahuje na celou mravní látku, to jest na vášně a vnější skutky, které jsou k druhému. Ale spravedlnost zdokonaluje vůli pouze pokud se vztahuje na skutky, které jsou k druhému. A podobně nespravedlnost.

LIX.2. Zda se někdo nazývá nespravedlivý z toho, že koná nespravedlivo.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se někdo nazývá nespravedlivý z toho, že koná nespravedlivo. Zběhlosti totiž mají druh podle předmětu, jak patrno ze shora řečeného. Ale vlastním předmětem nespravedlnosti jest nespravedlivo. Tedy i spravedlivým se nazývá někdo z toho, že koná spravedlivo, i nespravedlivým z toho, že koná

Ad primum sic proceditur. Videtur quod iniustitia non sit vitium speciale. Dicitur enim I Ioan. III, *omne peccatum est iniquitas*. Sed iniquitas videtur idem esse quod iniustitia, quia iustitia est aequalitas quaedam, unde iniustitia idem videtur esse quod inaequalitas, sive iniquitas. Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

II-II q. 59 a. 1 arg. 2

Praeterea, nullum speciale peccatum opponitur omnibus virtutibus. Sed iniustitia opponitur omnibus virtutibus, nam quantum ad adulterium, opponitur castitati; quantum ad homicidium, opponitur mansuetudini; et sic de aliis. Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

II-II q. 59 a. 1 arg. 3

Praeterea, iniustitia iustitiae opponitur, quae in voluntate est. Sed omne peccatum est in voluntate, ut Augustinus dicit. Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

II-II q. 59 a. 1 s. c.

Sed contra, iniustitia iustitiae opponitur. Sed iustitia est specialis virtus. Ergo iniustitia est speciale vitium.

II-II q. 59 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod iniustitia est duplex. Una quidem illegalis, quae opponitur legali iustitiae. Et haec quidem secundum essentiam est speciale vitium, inquantum respicit speciale obiectum, scilicet bonum commune, quod contemnit. Sed quantum ad intentionem est vitium generale, quia per contemptum boni communis potest homo ad omnia peccata deduci. Sicut etiam omnia vitia, inquantum repugnant bono communi, iniustitiae rationem habent, quasi ab iniustitia derivata, sicut et supra de iustitia dictum est. Alio modo dicitur iniustitia secundum inaequalitatem quandam ad alterum, prout scilicet homo vult habere plus de bonis, puta divitiis et honoribus; et minus de malis, puta laboribus et damnis. Et sic iniustitia habet materiam specialem, et est particulare vitium iustitiae particulari oppositum.

II-II q. 59 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sicut iustitia legalis dicitur per comparationem ad bonum commune humanum, ita iustitia divina dicitur per comparationem ad bonum divinum, cui repugnat omne peccatum. Et secundum hoc omne peccatum dicitur iniquitas.

II-II q. 59 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod iniustitia etiam particularis opponitur indirecte omnibus virtutibus, inquantum scilicet exteriores etiam actus pertinent et ad iustitiam et ad alias virtutes morales, licet diversimode, sicut supra dictum est.

II-II q. 59 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod voluntas, sicut et ratio, se extendit ad materiam totam moralem, idest ad passiones et ad operationes exteriores quae sunt ad alterum. Sed iustitia perficit voluntatem solum secundum quod se extendit ad operationes quae sunt ad alterum. Et similiter iniustitia.

2. Utrum iniusta agere sit proprium iniusti.

II-II q. 59 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aliquis dicatur iniustus ex hoc quod facit iniustum. Habitus enim specificantur per obiecta, ut ex supradictis patet. Sed proprium obiectum iustitiae est iustum, et proprium obiectum iniustitiae est iniustum. Ergo et iustus dicendus

nespravedlivo.

Mimo to praví Filosof, v V. Ethic., že je mylný názor některých, kteří se domnívají, že je v moci člověka, aby ihned konal nespravedlivo, a že spravedlivý právě tak může konati nespravedlivo, jako nespravedlivý. To by však nebylo, kdyby konati nespravedlivo nebylo vlastní nespravedlivému. Tedy musíme posuzovati někoho, jakožto nespravedlivého z toho, že koná nespravedlivo.

Mimo to týmž způsobem se má každá ctnost k vlastnímu skutku, a týž způsob jest u protilehlých neřestí. Ale, kdokoliv činí něco nemírného, nazývá se nemírný. Tedy, kdokoliv činí něco nespravedlivého, nazývá se nespravedlivý.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v V. Ethic., že někdo činí nespravedlivo a není nespravedlivý.

Odpovídám: Musí se říci, že, jako předmět spravedlnosti je něco rovného ve věcech vnějších, tak také předmět nespravedlnosti je něco nerovného, pokud se totiž někomu přiděluje více nebo méně, než mu patří. K tomuto pak předmětu má vztah zběhlost nespravedlnosti prostřednictvím vlastního skutku, který se nazývá bezpráví. Může se tedy přihoditi, že, kdo koná nespravedlivo; není nespravedlivý dvojmo. Jedním způsobem pro chybnost poměru činnosti k vlastnímu předmětu; a ten dostává druh a jméno od předmětu o sobě, nikoliv od předmětu případkově. V těch však, která jsou k cíli, říká se něco o sobě, co je zamýšleno, případkově pak, co je mimo úmysl. A proto koná-li někdo něco, co je nespravedlivé., nemaje úmyslu konati nespravedlivo, třebas když to- činí z nevědomosti, nemysle; že činí nespravedlivo, tu nekoná nespravedlivo; o sobě a tvarově řečeno, nýbrž pouze případkově, jako látkově konaje to; co je nespravedlivé. A taková činnost se nenazývá bezprávím. Jiným způsobem se může přihoditi pro chybnost poměru samé činnosti ke zběhlosti. Může totiž bezpráví vycházeti někdy sice z nějaké vášně, třebas hněvu nebo chtivosti, někdy však z volby, když totiž samo nespravedlivé jednání o sobě se líbí. A tehdy vlastně vychází ze zběhlosti, protože každému, majícímu nějakou zběhlost, je o sobě milé, co odpovídá oné zběhlosti.

Konati tedy nespravedlivo z úmyslu a volby je vlastní nespravedlivému, pokud se nazývá nespravedlivým, kdo má zběhlost nespravedlnosti. Ale konati nespravedlivo mimo úmysl nebo z vášně může někdo bez zběhlosti nespravedlnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že předmět o sobě a tvarově vzatý dává druh zběhlosti, nikoliv však, pokud se béře látkově a případkově.

K druhému se musí říci, že není snadno každému činiti nespravedlivo z volby, jako něco, co se o sobě líbí, a nikoliv pro jiné, nýbrž to je vlastní majícímu zběhlost, jak tamtéž praví Filosof.

K třetímu se musí říci, že předmět mírnosti není něco zvenku stanoveného; jako předmět spravedlnosti, nýbrž předmět mírnosti, to jest mírné, se béře pouze ve vztahu k samému člověku. A proto; co je případkově a mimo úmysl, est aliquis ex hoc quod facit iustum, et iniustus ex hoc quod facit iniustum.

II-II q. 59 a. 2 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in V Ethic., falsam esse opinionem quorundam qui aestimant in potestate hominis esse ut statim faciat iniustum, et quod iustus non minus possit facere iniustum quam iniustus. Hoc autem non esset nisi facere iniustum esset proprium iniusti. Ergo aliquis iudicandus est iniustus ex hoc quod facit iniustum.

II-II q. 59 a. 2 arg. 3

Praeterea, eodem modo se habet omnis virtus ad proprium actum, et eadem ratio est de vitiis oppositis. Sed quicumque facit aliquid intemperatum dicitur intemperatus. Ergo quicumque facit aliquid iniustum dicitur iniustus.

II-II q. 59 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod aliquis facit iniustum et iniustus non est.

II-II q. 59 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod sicut obiectum iustitiae est aliquid aequale in rebus exterioribus, ita etiam obiectum iniustitiae est aliquid inaequale, prout scilicet alicui attribuitur plus vel minus quam sibi competat. Ad hoc autem obiectum comparatur habitus iniustitiae mediante proprio actu, qui vocatur iniustificatio. Potest ergo contingere quod qui facit iniustum non est iniustus, dupliciter. Uno modo, propter defectum comparationis operationis ad proprium obiectum, quae quidem recipit speciem et nomen a per se obiecto, non autem ab obiecto per accidens. In his autem quae sunt propter finem, per se dicitur aliquid quod est intentum, per accidens autem quod est praeter intentionem. Et ideo si aliquis faciat aliquid quod est iniustum non intendens iniustum facere, puta cum hoc facit per ignorantiam, non existimans se iniustum facere; tunc non facit iniustum per se et formaliter loquendo, sed solum per accidens, et quasi materialiter faciens id quod est iniustum. Et talis operatio non denominatur iniustificatio. Alio modo potest contingere propter defectum comparationis ipsius operationis ad habitum. Potest enim iniustificatio procedere quandoque quidem ex aliqua passione, puta irae vel concupiscentiae, quandoque autem ex electione, quando scilicet ipsa iniustificatio per se placet; et tunc proprie procedit ab habitu, quia unicuique habenti aliquem habitum est secundum se acceptum quod convenit illi habitui. Facere ergo iniustum ex intentione et electione est proprium iniusti, secundum quod iniustus dicitur qui habet iniustitiae habitum. Sed facere iniustum praeter intentionem, vel ex passione, potest aliquis absque habitu iniustitiae.

II-II q. 59 a. 2 ad 1

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

II-II q. 59 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod non est facile cuicumque facere iniustum ex electione, quasi aliquid per se placens et non propter aliud, sed hoc proprium est habentis habitum, ut ibidem philosophus dicit.

II-II q. 59 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod obiectum temperantiae non est aliquid exterius constitutum, sicut obiectum iustitiae, sed obiectum temperantiae, idest temperatum, accipitur solum

nemůže se nazývati mírné ani látkově; ani tvarově, a podobně ani nemírné:. A v tom je nepodobnost ve spravedlnosti a jiných mravních ctnostech. Ale vzhledem ke vztahu činnosti ke zběhlosti jest ve všech podobně.

LIX.3. Zda může někdo snášeti nespravedlivo chtě.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že někdo může snášeti nespravedlivo chtě. Nespravedlivo je totiž nerovno, jak bylo řečeno. Ale někdo, škodě sobě, ustupuje od rovnosti, jako též škodě druhému. Tedy někdo může sobě samému činiti nespravedlivo, jako též druhému. Ale kdokoliv činí nespravedlivo, činí chtě Tedy někdo může chtě snášeti nespravedlivo, zvláště sám od sebe.

Mimo to nikdo není občanským zákonem trestán, leč proto, že činí nějakou nespravedlnost. Ale ti, kteří vraždí sami sebe, jsou trestáni podle. zákonů občanských tím, že byli ve starověku zbavování cti pohřbu, jak patrno z Filosofa, v V. Ethic. Tedy někdo může sobě samému činiti nespravedlivo. A tak se přihází, že někdo snáší nespravedlivo chtě.

Mimo to nikdo nečiní nespravedlivo, leč někomu snášejícímu nespravedlivo. Ale přihází se, že někdo činí nespravedlivo někomu, chtějícímu to, třebas prodá-li mu věc dráže, než platí. Tedy se přihází, že někdo snáší nespravedlivo chtě.

Avšak proti jest, že snášeti nespravedlivo je protilehlé tomu, co je činiti nespravedlivo. Ale nikdo nečiní nespravedlivo, leč chtě Tedy obráceně nikdo nesnáší nespravedlivo leč nechtě

Odpovídám: Musí se říci, že činnost podle svého pojmu vychází od činitele, trpnost pak podle vlastního pojmu jest od jiného, pročež nemůže býti totéž v témže ohledu činitel a trpitel, jak se praví ve III. a VIII. Fysic. Vlastním původem jednání je však u lidí vůle. A proto člověk vlastně a sám sebou činí to, co činí chtě, a naopak vlastně člověk snáší to, co snáší mimo vlastní vůli, protože, pokud je chtějící, počátek je 2 něho; a proto pokud je takový, je více činný než trpný.

Musí se tedy říci, že nespravedlivo; o sobě a tvarově řečeno, nikdo nemůže činiti než chtě, ani trpěti, leč nechtě. Případkově však a jako hmotně řečeno, může někdo to, co je samo sebou nespravedlivo; buď činiti nechtě, jako když někdo mimo úmysl jedná, nebo snášeti chtě, jako když někdo dá druhému ze své vlastní vůle více, než má povinnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když někdo ze své vůle dá někomu to, co mu není povinen, nečiní ani nespravedlnost, ani nerovnost. Člověk totiž svou vůlí vládne věcem a tak není mimo úměrnost, jestliže je mu něco vzato podle vlastní vůle buď od něho samého nebo od jiného.

K druhému se musí' říci, že nějakou jednotlivou osobu lze pozorovati dvojmo. Jedním způsobem v sobě. A tak, in comparatione ad ipsum hominem. Et ideo quod est per accidens et praeter intentionem non potest dici temperatum nec materialiter nec formaliter, et similiter neque intemperatum. Et quantum ad hoc est dissimile in iustitia et in aliis virtutibus moralibus. Sed quantum ad comparationem operationis ad habitum, in omnibus similiter se habet.

3. Utrum aliquis possit iniustum pati non volens.

II-II q. 59 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis possit pati iniustum volens. Iniustum enim est inaequale, ut dictum est. Sed aliquis laedendo seipsum recedit ab aequalitate, sicut et laedendo alium. Ergo aliquis potest sibi ipsi facere iniustum, sicut et alteri. Sed quicumque facit iniustum volens facit. Ergo aliquis volens potest pati iniustum, maxime a seipso.

II-II q. 59 a. 3 arg. 2

Praeterea, nullus secundum legem civilem punitur nisi propter hoc quod facit aliquam iniustitiam. Sed illi qui interimunt seipsos puniuntur secundum leges civitatum, in hoc quod privabantur antiquitus honore sepulturae; ut patet per philosophum, in V Ethic. Ergo aliquis potest sibi ipsi facere iniustum. Et ita contingit quod aliquis iniustum patiatur volens.

II-II q. 59 a. 3 arg. 3

Praeterea, nullus facit iniustum nisi alicui patienti iniustum. Sed contingit quod aliquis faciat iniustum alicui hoc volenti, puta si vendat ei rem carius quam valeat. Ergo contingit aliquem volentem iniustum pati.

II-II q. 59 a. 3 s. c.

Sed contra est quod iniustum pati oppositum est ei quod est iniustum facere. Sed nullus facit iniustum nisi volens. Ergo, per oppositum, nullus patitur iniustum nisi nolens.

II-II q. 59 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod actio, de sui ratione, procedit ab agente; passio autem, secundum propriam rationem, est ab alio, unde non potest esse idem, secundum idem, agens et patiens, ut dicitur in III et VIII Physic. Principium autem proprium agendi in hominibus est voluntas. Et ideo illud proprie et per se homo facit quod volens facit, et e contrario illud proprie homo patitur quod praeter voluntatem suam patitur; quia inquantum est volens, principium est ex ipso, et ideo, inquantum est huiusmodi, magis est agens quam patiens. Dicendum est ergo quod iniustum, per se et formaliter loquendo, nullus potest facere nisi volens, nec pati nisi nolens. Per accidens autem et quasi materialiter loquendo, potest aliquis id quod est de se iniustum vel facere nolens, sicut cum quis praeter intentionem operatur; vel pati volens, sicut cum quis plus alteri dat sua voluntate quam debeat.

II-II q. 59 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod cum aliquis sua voluntate dat alicui id quod ei non debet, non facit nec iniustitiam nec inaequalitatem. Homo enim per suam voluntatem possidet res, et ita non est praeter proportionem si aliquid ei subtrahatur secundum propriam voluntatem, vel a seipso vel ab alio.

II-II q. 59 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliqua persona singularis

způsobili si nějakou škodu, může sice to míti ráz jiného hříchu, na př. nemírnosti nebo neopatrnosti, nikoliv však ráz nespravedlnosti; neboť, jako spravedlnost je k druhému, tak také nespravedlnost. - Jiným způsobem lze pozorovati nějakého člověka, pokud je něco obce, totiž část, nebo, pokud je něco Božího, totiž tvor a obraz. A tak, kdo zabije sám sebe, činí bezpráví nikoliv sobě, nýbrž Bohu a obci. A proto je trestán, jak podle zákona Božího, tak podle zákona lidského, jakož i o smilníku praví Apoštol, I. Kor. 3: "Jestliže někdo poskvrní chrám Boží, nechť ho zničí Bůh."

K třetímu se musí říci, že utrpení je účinek vnější činnosti. V konání pak a ve snášení nespravedliva to, co je hmotné, béře se podle toho, co se děje zvenku, pokud se uvažuje v sobě, jak bylo řečeno. To však, co je tu tvarové, a samo sebou, béře se podle vůle i činitele i trpitele, jak z řečeného je patrné.

Musí se tedy říci, 'že činiti nespravedlivo a snášeti nespravedlivo, hmotně řečeno, vždy se doprovázejí. Ale, mluvíme-li tvarově, může někdo činiti nespravedlivo, maje úmysl činiti nespravedlivo, avšak jiný nehude snášeti nespravedlivo, protože je bude snášeti chtě. A naopak může někdo snášeti nespravedlivo, jestliže nechtěje trpí to; co je nespravedlivé. Avšak onen, který to činí nevěda, nečiní nespravedlivo tvarově, nýbrž pouze hmotně.

LIX.4. Zda kdokoliv činí nespravedlivo, hřeší smrtelně.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nehřeší smrtelně, kdokoliv činí nespravedlivo. Hřích všední je totiž protilehlý smrtelnému. Ale mnohdy je všední hřích, když někdo činí nespravedlivo. Praví totiž Filosof, v V. Ethic., mluvě o jednajících nespravedlivě: "Kteříkoliv nejen nevědouce, nýbrž i z nevědomosti hřeší, jsou to všední hříchy." Tedy nehřeší smrtelně, kdokoliv činí. nespravedlivo.

Mimo to, kdo v něčem malém činí nespravedlivo, málo se odchyluje od středu. Ale to se zdá býti snesitelné a mezi nejmenší zla se to musí počítati, jak je patrné z Filosofa, ve II. Ethic. Nehřeší tedy smrtelně, kdokoliv činí nespravedlivo.

Mimo to láska je matkou všech ctností, a z odporování jí sluje něco smrtelným hříchem. Ale nejsou všechny hříchy, protilehlé jiným ctnostem, smrtelnými. Tedy ani činiti nespravedlivo není vždy smrtelný hřích.

Avšak proti: cokoliv je proti zákonu Božímu, je smrtelný hřích. Ale kdokoliv činí nespravedlivo, jedná proti příkazu Božího zákona, protože buď se to uvádí na krádež nebo na cizoložství nebo na vraždu nebo na něco takového, jak bude z následujícího patrné. Tedy kdokoliv činí nespravedlivo, hřeší smrtelně.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, když se jednalo o rozlišování hříchů, smrtelný hřích je, který odporuje lásce, jíž duše žije. Každá škoda však, způsobena druhému, sama sebou odporuje lásce, která pudí, abychom chtěli dobro druhého. A protože nespravedlnost vždy dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum se. Et sic, si sibi aliquod nocumentum inferat, potest quidem habere rationem alterius peccati, puta intemperantiae vel imprudentiae, non tamen rationem iniustitiae, quia sicut iustitia semper est ad alterum, ita et iniustitia. Alio modo potest considerari aliquis homo inquantum est aliquid civitatis, scilicet pars; vel inquantum est aliquid Dei, scilicet creatura et imago. Et sic qui occidit seipsum iniuriam quidem facit non sibi, sed civitati et Deo. Et ideo punitur tam secundum legem divinam quam secundum legem humanam, sicut et de fornicatore apostolus dicit, *si quis templum Dei violaverit, disperdet ipsum Deus*.

II-II q. 59 a. 3 ad 3

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

4. Utrum iniustitia ex suo genere sit peccatum mortale.

II-II q. 59 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non quicumque facit iniustum peccet mortaliter. Peccatum enim veniale mortali opponitur. Sed quandoque veniale peccatum est quod aliquis faciat iniustum, dicit enim philosophus, in V Ethic., de iniusta agentibus loquens, *quaecumque non solum ignorantes, sed et propter ignorantiam peccant, venialia sunt*. Ergo non quicumque facit iniustum mortaliter peccat.

II-II q. 59 a. 4 arg. 2

Praeterea, qui in aliquo parvo iniustitiam facit, parum a medio declinat. Sed hoc videtur esse tolerabile, et inter minima malorum computandum, ut patet per philosophum, in II Ethic. Non ergo quicumque facit iniustum peccat mortaliter.

II-II q. 59 a. 4 arg. 3

Praeterea, caritas est mater omnium virtutum, ex cuius contrarietate aliquod peccatum dicitur mortale. Sed non omnia peccata opposita aliis virtutibus sunt mortalia. Ergo etiam neque facere iniustum semper est peccatum mortale.

II-II q. 59 a. 4 s. c.

Sed contra, quidquid est contra legem Dei est peccatum mortale. Sed quicumque facit iniustum facit contra praeceptum legis Dei, quia vel reducitur ad furtum, vel ad adulterium, vel ad homicidium; vel ad aliquid huiusmodi, ut ex sequentibus patebit. Ergo quicumque facit iniustum peccat mortaliter.

II-II q. 59 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est cum de differentia peccatorum ageretur, peccatum mortale est quod contrariatur caritati, per quam est animae vita. Omne autem nocumentum alteri illatum ex se caritati repugnat, quae

spočívá ve škodě druhého, jest jasné, že činiti nespravedlivo je ze svého rodu smrtelný hřích.

K prvnímu se tedy musí- říci, že ono slovo Filosofa se rozumí o nevědomosti činu; kterou on sám nazývá nevědomost zvláštních okolností, která si zasluhuje odpuštění, nikoliv však o nevědomosti práva, která neomlouvá. Kdo však nevěda, činí nespravedlivo; nečiní nespravedlivo, leč případkově, jak bylo shora řečeno.

K druhému se musí říci, že ten, kdo v malých činí. nespravedlivo, odchyluje se od dokonalého pojmu toho, co je činiti nespravedlivo, pokud se můžeme domnívati, že to není zcela proti vůli toho; kdo to snáší, třebas když vezme někdo někomu jedno jablko nebo něco takového, o čem je pravděpodobné, že se mu tím neublíží, ani se mu neznelíbí.

K třetímu se musí říci, že hříchy. které jsou proti jiným ctnostem, nejsou vždy škodlivé druhému, ale obnášejí jakousi nezřízenost ohledně lidských vášní. Odtud není podobný důvod.

LX. O soudu.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Pak jest uvažovati o soudu.

A o tom jest šest otázek:

1. Zda soud je úkon spravedlnosti.

2. Zda je dovoleno souditi.

3. Zda z podezření je souditi.

4. Zda pochybná se mají vykládati na lepší stránku.

5. Zda rozsudek má býti vynesen vždy podle psaných zákonů.

6. Zda soud se převrací uchvácením.

LX.1. Zda soud jest úkon spravedlnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že soud není úkon spravedlnosti. Praví totiž Filosof, v I. Ethic., že každý dobře soudí, co poznává. A tak se zdá, že soud náleží síle poznávací. Síla poznávací se však zdokonaluje opatrností. Tedy soud náleží více opatrnosti než spravedlnosti, která je ve vůli, jak bylo řečeno.

Mimo to praví Apoštol, I. Kor. 2: "Duchovní soudí všechno." Ale člověk se stává nejvíce duchovním ctností lásky, která se rozlévá v našich srdcích skrze Ducha Svatého, jenž je nám dán, jak se praví Řím. 5. Tedy soud náleží spíše lásce než spravedlnosti.

Mimo to každé ctnosti náleží správný soud o vlastní látce, protože ,,ctnostný je v jednotlivých věcech pravidlem a měřítkem", podle Filosofa, v knize Ethic. Nenáleží tedy soud více spravedlnosti než jiným mravním ctnostem.

Mimo to se zdá, že soud náleží pouze soudcům. Úkon spravedlnosti se však nalézá u všech spravedlivých. Když

movet ad volendum bonum alterius. Et ideo, cum iniustitia semper consistat in nocumento alterius, manifestum est quod facere iniustum ex genere suo est peccatum mortale.

II-II q. 59 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum philosophi intelligitur de ignorantia facti, quam ipse vocat ignorantiam particularium circumstantiarum, quae meretur veniam, non autem de ignorantia iuris, quae non excusat. Qui autem ignorans facit iniustum, non facit iniustum nisi per accidens, ut supra dictum est.

II-II q. 59 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui in parvis facit iniustitiam, deficit a perfecta ratione eius quod est iniustum facere, inquantum potest reputari non esse omnino contra voluntatem eius qui hoc patitur, puta si auferat aliquis alicui unum pomum vel aliquid tale, de quo probabile sit quod ille inde non laedatur, nec ei displiceat.

II-II q. 59 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod peccata quae sunt contra alias virtutes non semper sunt in nocumentum alterius, sed important inordinationem quandam circa passiones humanas. Unde non est similis ratio.

60. De iudicio.

Prooemium

II-II q. 60 pr.

Deinde considerandum est de iudicio. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum iudicium sit actus iustitiae. Secundo, utrum sit licitum iudicare. Tertio, utrum per suspiciones sit iudicandum. Quarto, utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda. Quinto, utrum iudicium semper sit secundum leges scriptas proferendum. Sexto, utrum iudicium per usurpationem pervertatur.

1. Utrum iudicium sit actus iustitiae.

II-II q. 60 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod iudicium non sit actus iustitiae. Dicit enim philosophus, in I Ethic., quod *unusquisque bene iudicat quae cognoscit*, et sic iudicium ad vim cognoscitivam pertinere videtur. Vis autem cognoscitiva per prudentiam perficitur. Ergo iudicium magis pertinet ad prudentiam quam ad iustitiam, quae est in voluntate, ut dictum est.

II-II q. 60 a. 1 arg. 2

Praeterea, apostolus dicit, I ad Cor. II, *spiritualis iudicat omnia*. Sed homo maxime efficitur spiritualis per virtutem caritatis, quae *diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur Rom. V. Ergo iudicium magis pertinet ad caritatem quam ad iustitiam.

II-II q. 60 a. 1 arg. 3

Praeterea, ad unamquamque virtutem pertinet rectum iudicium circa propriam materiam, quia virtuosus in singulis est regula et mensura, secundum philosophum, in libro Ethic. Non ergo iudicium magis pertinet ad iustitiam quam ad alias virtutes morales.

II-II q. 60 a. 1 arg. 4

Praeterea, iudicium videtur ad solos iudices pertinere.

tedy nejsou pouze soudcové spravedliví, zdá se, že soud není vlastním úkonem spravedlnosti.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu: "Až spravedlnost se obrátí v soud."

Odpovídám: Musí se říci, že soud vlastně znamená úkon soudce, jakožto soudce. Soudce se však nazývá jakožto právo dící. Právo však je předmětem spravedlnosti, jak jsme měli shora. A proto soud obnáší podle prvního významu jména výměr nebo určení spravedliva nebo práva. Ze však někdo dobře vymezí něco ve skutcích ctnostných, vychází vlastně ze zběhlosti ctnosti, jako čistý správné vymezí to, co- náleží k čistotě A proto soud, který obnáší správné vymezení toho, co je spravedlivé, náleží vlastně ke spravedlnosti. Proto praví Filosof, v V. Ethic., že lidé se utíkají k soudci jako k nějaké oduševněné spravedlnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že jméno soudu, které podle prvního určení znamená vymezení spravedliva, bylo. rozšířeno, že znamená správné vymezení v jakýchkoliv věcech, jak v badavých, tak v činorodých. Ve všech se však vyžaduje ke správnému soudu dvojí. Z nich pak jedno je sama síla, pronášející soud. A takto je soud úkonem rozumu: říci totiž nebo vymezovati je rozumu. Jiné pak je příprava soudícího, z níž má schopnost ke správnému úsudku. A takto v těch, která náležejí spravedlnosti, vychází soud ze spravedlnosti, jako také v těch, která náležejí statečnosti, ze statečnosti. Tak tedy je soud jakýsi úkon spravedlnosti jakožto klonící ke správnému soudění, opatrnosti pak jakožto pronášející soud. Odtud také synesis, náležející k opatrnosti, se nazývá dobře soudící, jak jsme měli shora.

K druhému se musí říci, že člověk duchovní ze zběhlosti lásky má sklon ke správnému soudění o všem podle božských pravidel, z nichž pronáší soud skrze dar moudrosti, jako spravedlivý skrze ctnost opatrnosti pronáší soud podle pravidel práva.

K třetímu se musí říci, že jiné ctnosti pořádají člověka v něm samém, kdežto spravedlnost pořádá člověka k jinému, jak je z řečeného patrné. Člověk je však panem toho, co jemu patří, není však pánem toho, co náleží jinému. A proto v těch, která jsou podle jiných ctností, nevyžaduje se, leč soud ctnostného, ale rozšířením slova soud, jak bylo řečeno. Ale v těch, která náležejí ke spravedlnosti, vyžaduje se nad to soud nějakého představeného; jenž může oba kárati a vložiti svou ruku na oba. A proto tento soud více patří ke spravedlnosti než k nějaké jiné ctnosti.

Ke čtvrtému se. musí říci, že spravedlnost je ve vládci jako ctnost architektonická, jakožto rozkazující a přikazující, co je spravedlivé; v poddaných pak je jakožto ctnost výkonná a slouží. A proto soud, který obnáší výměr spravedliva, náleží. ke spravedlnosti pokud je zvláštnějším způsobem ve vládci.

Actus autem iustitiae invenitur in omnibus iustis. Cum igitur non soli iudices sint iusti, videtur quod iudicium non sit actus proprius iustitiae.

II-II q. 60 a. 1 s. c.

Sed contra est quod in Psalm. dicitur, *quoadusque iustitia convertatur in iudicium*.

II-II q. 60 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod iudicium proprie nominat actum iudicis inquantum est iudex. Iudex autem dicitur quasi ius dicens. Ius autem est obiectum iustitiae, ut supra habitum est. Et ideo iudicium importat, secundum primam nominis impositionem, definitionem vel determinationem iusti sive iuris. Quod autem aliquis bene definiat aliquid in operibus virtuosis proprie procedit ex habitu virtutis, sicut castus recte determinat ea quae pertinent ad castitatem. Et ideo iudicium, quod importat rectam determinationem eius quod est iustum, proprie pertinet ad iustitiam. Propter quod philosophus dicit, in V Ethic., quod *homines ad iudicem confugiunt sicut ad quandam iustitiam animatam*.

II-II q. 60 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nomen iudicii, quod secundum primam impositionem significat rectam determinationem iustorum, ampliatum est ad significandum rectam determinationem in quibuscumque rebus, tam in speculativis quam in practicis. In omnibus tamen ad rectum iudicium duo requiruntur. Quorum unum est ipsa virtus proferens iudicium. Et sic iudicium est actus rationis, dicere enim vel definire aliquid rationis est. Aliud autem est dispositio iudicantis, ex qua habet idoneitatem ad recte iudicandum. Et sic in his quae ad iustitiam pertinent iudicium procedit ex iustitia, sicut et in his quae ad fortitudinem pertinent ex fortitudine. Sic ergo iudicium est quidam actus iustitiae sicut inclinantis ad recte iudicandum, prudentiae autem sicut iudicium proferentis. Unde et synesis, ad prudentiam pertinens, dicitur bene iudicativa, ut supra habitum est.

II-II q. 60 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod homo spiritualis ex habitu caritatis habet inclinationem ad recte iudicandum de omnibus secundum regulas divinas, ex quibus iudicium per donum sapientiae pronuntiat, sicut iustus per virtutem prudentiae pronuntiat iudicium ex regulis iuris.

II-II q. 60 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod aliae virtutes ordinant hominem in seipso, sed iustitia ordinat hominem ad alium, ut ex dictis patet. Homo autem est dominus eorum quae ad ipsum pertinent, non autem est dominus eorum quae ad alium pertinent. Et ideo in his quae sunt secundum alias virtutes non requiritur nisi iudicium virtuosi, extenso tamen nomine iudicii, ut dictum est. Sed in his quae pertinent ad iustitiam requiritur ulterius iudicium alicuius superioris, *qui utrumque valeat arguere, et ponere manum suam in ambobus*. Et propter hoc iudicium specialius pertinet ad iustitiam quam ad aliquam aliam virtutem.

II-II q. 60 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod iustitia in principe quidem est sicut virtus architectonica, quasi imperans et praecipiens quod iustum est, in subditis autem est tanquam virtus executiva et ministrans. Et ideo iudicium, quod importat definitionem iusti, pertinet ad iustitiam secundum quod est principaliori modo in praesidente.

LX.2. Zda je dovoleno souditi.

2. Utrum sit licitum iudicare.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že není dovoleno souditi. Nedává se totiž trest, leč za nedovolené. Ale soudícím hrozí trest, kterému uniknou nesoudící, podle onoho Mat. ?: "Nesuďte a nebudete souzeni." Tedy souditi je nedovolené.

Mimo to, Řím. 14, se praví: "Ty kdo jsi, že soudíš cizího služebníka? Svému pánu stojí nebo padá." Avšak Pánem všech je Bůh. Tedy žádnému člověku není dovoleno souditi.

Mimo to žádný člověk není bez hříchu, podle onoho I. Jan. 1: "Jestliže řekneme, že nemáme hříchu, sami sebe svádíme." Ale hřešícímu není dovoleno souditi, podle onoho Řím. 2: "Neomluvitelný jsi, člověče, jenž soudíš; v čem totiž jiného soudíš, sama sebe odsuzuješ, neboť totéž činíš, co soudíš." Tedy nikomu není dovoleno souditi.

Avšak proti jest, co se praví, Deut. 16: "Soudce a učitele ustanovíš ve všech branách svých, aby soudili lid spravedlivým soudem."

Odpovídám: Musí se říci, že soud je potud dovolený, pokud je úkonem spravedlnosti. Avšak, jak je patrné z řečeného, k tomu, aby byl soud úkonem spravedlnosti, vyžadují se tři: a to nejprve, aby vycházel z pohnutky spravedlnosti, za druhé, aby vycházel z moci předsedy, za třetí, aby byl vynášen podle správného pojmu opatrnosti. Chybí-li pak některé z těchto, je soud chybný a nedovolený. A to jedním způsobem, když je proti správnosti spravedlnosti a tak sluje soud zvrácený nebo nespravedlivý. Jiným způsobem, když člověk soudí o těch, v nichž nemá moci, a tak sluje soud uchvácený. Třetím způsobem, když chybí jistota důvodu, třebas když někdo soudí o těch, která jsou pochybná nebo skrytá, pomocí nějakých lehkých dohadů. A tak sluje soud podezíravý nebo lehkovážný.

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán zde zakazuje soud lehkovážný, který je o úmyslech srdce nebo o jiných nejistých, jak praví Augustin, O řeči Páně na hoře. - Nebo zakazuje soud o věcech božských, o nichž, protože jsou nad nás, nemáme soudit, nýbrž jednoduše je věřiti, jak praví Hilarius, K Mat. - Něho zakazuje soud, který není z blahovůle, nýbrž z hořkosti duše, jak praví Zlatoústý.

K druhému se musí říci, že soudce je ustanoven jako služebník Boží. Proto se praví Deut. 1: "Co je spravedlivé, suďte," a pak se dodává: "Neboť Boží je soud."

K třetímu se musí říci, že ti, kteří jsou v těžkých hříších, nemají souditi ty, kteří jsou v těchže hříších nebo menších, jak praví Zlatoústý k onomu Mat. 7: ‚Nesuďte.' A zvláště je tak rozuměti, když ony hříchy jsou veřejné, protože z toho vzniká pohoršení v srdcích jiných. Jestliže však nejsou veřejné, nýbrž tajné, a nastává nutnost souditi z povinnosti, může s pokorou a bázní buď usvědčovati nebo souditi. Proto praví Augustin, O řeči Páně na hoře: "Jestliže se shledáme v téže neřesti, zalkejme a zvěme k podobné

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že soud, vycházející z podezřívání, není nedovolený. Podezřívání se totiž zdá býti nejisté domnění o nějakém zlu, takže i Filosof, v VI. Ethic., praví, že "podezření se má k pravdě i k nesprávnosti". Ale o- náhodných jednotlivostech nemůžeme míti domnění než nejisté. Když tedy lidský soud je o lidských skutcích, které jsou jednotlivé a náhodné, zdá se; že žádný soud není dovolený, jestliže není dovoleno soudit z podezření.

Mimo to nedovoleným soudem se děje nějaké bezpráví bližnímu. Ale špatné podezření spočívá v pouhém domnění člověka, a tak se zdá, že nenáleží k bezpráví druhého. Tedy soud z podezření není nedovolený.

Mimo to, je-li nedovolený, je třeba, aby se uvedl na nespravedlnost, protože soud je úkonem spravedlnosti, jak bylo řečeno. Ale nespravedlnost ze svého rodu je vždy smrtelný hřích, jak jsme měli shora. Tedy soud z podezřívání by byl vždy smrtelný hřích, kdyby byl nedovolený. Ale to je nesprávné, protože podezřením se nemůžeme vyhnouti, jak praví Glossa Augustinova, k onomu I. Kor. 4: ‚Nesuďte předčasně.' Tedy soud podezíravý nezdá se býti nedovolený.

Avšak proti jest, co praví Zlatoústý, k onomu Mat. 7: ‚Nesuďte' atd.: "Pán tímto příkazem nezakazuje křesťanům z blahovůle jiné kárati, nýbrž aby, vychloubajíce se svou spravedlností, křesťané nepohrdali křesťany obyčejně z pouhých podezřívání nenávidíce a zavrhujíce ostatní."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Tullius, podezření obnáší domnění zlého, když vychází z lehkých známek, a to se přihází z trojího. A to; jedním způsobem z toho, že někdo sám o sobě je zlý, a z toho jako vědom své zloby, snadno o jiných špatně smýšlí, podle onoho Eccle. 10: "Na cestě blázen jda, protože sám jest nemoudrý, všecky za blázny považuje." - Jiným způsobem pochází z toho; že někdo špatně cítí vůči druhému. Když totiž někdo pohrdá, nebo nenávidí někoho, nebo se zlobí nebo mu závidí, z lehkých znamení se domnívá o něm zlé, protože každý snadno věří, čeho si přeje. - Třetím způsobem pochází z dlouhé zkušenosti. Odtud Filosof praví, ve II. Rhetor., že "starci jsou nejvíce podezřívaví, protože mnohokrát zakusili chyby druhých".

První pak dvě příčiny podezřívání zřejmě náležejí ke zvrácenosti citu. Třetí příčina však zmenšuje ráz podezření, pokud zkušenost přispívá k jistotě, která je proti pojmu podezřívání. A proto podezřívání obnáší jakousi neřest a čím více postupuje podezřívání, tím více je neřestné.

Je však trojí stupeň podezření. První totiž stupeň je, že

snaze." Ale neodsuzuje se takto člověk proto, aby si zjednal nové zasloužení odsouzení, nýbrž proto, že odsuzuje jiného, ukazuje, že sám je podobně hodný odsouzení pro týž hříchy nebo podobný.

LX.3. Zda soud, vycházející z podezřívání, je nedovolený.

3. Utrum iudicandum sit per suspiciones.

II-II q. 60 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod iudicium ex suspicione procedens non sit illicitum. Suspicio enim videtur esse opinio incerta de aliquo malo, unde et philosophus, in VI Ethic., ponit quod suspicio se habet et ad verum et ad falsum. Sed de singularibus contingentibus non potest haberi opinio nisi incerta. Cum igitur iudicium humanum sit circa humanos actus, qui sunt in singularibus et contingentibus, videtur quod nullum iudicium esset licitum, si ex suspicione iudicare non liceret.

II-II q. 60 a. 3 arg. 2

Praeterea, per iudicium illicitum fit aliqua iniuria proximo. Sed suspicio mala in sola opinione hominis consistit, et sic non videtur ad iniuriam alterius pertinere. Ergo suspicionis iudicium non est illicitum.

II-II q. 60 a. 3 arg. 3

Praeterea, si sit illicitum, oportet quod ad iniustitiam reducatur, quia iudicium est actus iustitiae, ut dictum est. Sed iniustitia ex suo genere semper est peccatum mortale, ut supra habitum est. Ergo suspicionis iudicium semper esset peccatum mortale, si esset illicitum. Sed hoc est falsum, quia suspiciones vitare non possumus, ut dicit Glossa Augustini super illud I ad Cor. IV, *nolite ante tempus iudicare*. Ergo iudicium suspiciosum non videtur esse illicitum.

II-II q. 60 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Chrysostomus, super illud Matth. VII, *nolite iudicare* etc., dicit, *dominus hoc mandato non prohibet Christianos ex benevolentia alios corripere, sed ne per iactantiam iustitiae suae Christiani Christianos despiciant, ex solis plerumque suspicionibus odientes ceteros et condemnantes*.

II-II q. 60 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Tullius dicit, suspicio importat opinionem mali quando ex levibus indiciis procedit. Et contingit ex tribus. Uno quidem modo, ex hoc quod aliquis in seipso malus est, et ex hoc ipso, quasi conscius suae malitiae, faciliter de aliis malum opinatur, secundum illud Eccle. X, *in via stultus ambulans, cum ipse sit insipiens, omnes stultos aestimat*. Alio modo provenit ex hoc quod aliquis male afficitur ad alterum. Cum enim aliquis contemnit vel odit aliquem, aut irascitur vel invidet ei, ex levibus signis opinatur mala de ipso, quia unusquisque faciliter credit quod appetit. Tertio modo provenit ex longa experientia, unde philosophus dicit, in II Rhet., quod *senes sunt maxime suspiciosi, quia multoties experti sunt aliorum defectus*. Primae autem duae suspicionis causae manifeste pertinent ad perversitatem affectus. Tertia vero causa diminuit rationem suspicionis, inquantum experientia ad certitudinem proficit, quae est contra rationem suspicionis. Et ideo suspicio vitium quoddam importat, et quanto magis procedit suspicio, tanto

člověk z lehkých známek počne pochybovati o dobrotě něčí. A to je lehký a všední hřích. Náleží totiž k pokušení člověka, bez něhož není tento život, jak máme v Glosse k onomu I.

Kor. 4: _0□Nesuďte předčasně' - Druhý pak stupeň je, když někdo pokládá za jistou špatnost druhého z lehkých známek. A když je to o něčem těžkém, je to smrtelný hřích, pokud není bez pohrdání bližním. Proto Glossa tamtéž dodává: "Třebaže tedy nemůžeme se vyhnouti podezřením, protože jsme lidé, musíme se zdržeti soudů, to jest konečných a pevných názorů." - Třetí pak stupeň je, když nějaký soudce z podezření přechází k odsouzení někoho. A to náleží přímo k nespravedlnosti. Odtud je to smrtelný hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že v lidských skutcích se nalézá jakási jistota, ne sice jako v důkazných vědách, nýbrž podle toho, jak přísluší takové látce, třebas, když někdo dokazuje skrze vhodné svědky.

K druhému se musí říci, že právě tím, že má někdo o jiném špatné mínění bez dostatečné příčiny, nenáležitě jím pohrdá. A proto mu křivdí.

K třetímu se musí říci, že spravedlnost a nespravedlnost je o vnějších skutcích, jak bylo řečeno. A proto tehdy podezíravý soud náleží k nespravedlnosti, když přechází k vnějšímu skutku. A tehdy je smrtelným hříchem, jak bylo řečeno. Vnitřní pak soud náleží ke spravedlnosti, pokud má vztah k vnějšímu soudu jako úkon vnitřní k vnějšímu, jako dychtivost ke smilstvu a hněv k vraždě.

LX.4. Zda pochybná se mají vykládati na lepší stránku.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že pochybná se nemají vykládati na lepší stránku. Soud totiž má býti spíše o tom, co se přihází obyčejně Avšak obyčejně se přihází, že lidé jednají špatně, protože "hloupých je nekonečný počet", jak se praví Eccle. 1; "nakloněny jsou totiž smysly člověka ke zlému od jeho mladosti", jak se praví Gen. 8. Tedy pochybná se mají vykládati spíše ve zlé než v dobré.

Mimo to Augustin praví, I. O nauce křesť., že ten zbožně a spravedlivě žije, kdo posuzuje věci nestranně, na žádnou stranu se nekloně Ale ten, kdo vykládá v lepší, co je pochybné, kloní se ke druhé straně Tedy to se nemá dělati.

Mimo to člověk má milovati bližního jako sama sebe. Ale o sobě má člověk pochybná vykládati na horší stránku, podlé onoho Job. 9: "Styděl jsem se za všechny své skutky." Tedy se zdá, že to, co je pochybné o bližním, má se vykládati na horší stránku.

Avšak proti jest, že k onomu Řím. 14: ‚Kdo nejí, ať nesoudí oho, kdo jí', praví Glossa: "Pochybná se mají vykládat na lepší stránku."

"Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno; z toho, že magis est vitiosum. Est autem triplex gradus suspicionis. Primus quidem gradus est ut homo ex levibus indiciis de bonitate alicuius dubitare incipiat. Et hoc est veniale et leve peccatum, pertinet enim *ad tentationem humanam, sine qua vita ista non ducitur*, ut habetur in Glossa super illud I ad Cor. IV, *nolite ante tempus iudicare*. Secundus gradus est cum aliquis pro certo malitiam alterius aestimat ex levibus indiciis. Et hoc, si sit de aliquo gravi, est peccatum mortale, inquantum non est sine contemptu proximi, unde Glossa ibidem subdit, *etsi ergo suspiciones vitare non possumus, quia homines sumus, iudicia tamen, idest definitivas firmasque sententias, continere debemus*. Tertius gradus est cum aliquis iudex ex suspicione procedit ad aliquem condemnandum. Et hoc directe ad iniustitiam pertinet. Unde est peccatum mortale.

II-II q. 60 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in humanis actibus invenitur aliqua certitudo, non quidem sicut in demonstrativis, sed secundum quod convenit tali materiae, puta cum aliquid per idoneos testes probatur.

II-II q. 60 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod aliquis malam opinionem habet de alio sine causa sufficienti, indebite contemnit ipsum. Et ideo iniuriatur ei.

II-II q. 60 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod quia iustitia et iniustitia est circa exteriores operationes, ut dictum est, tunc iudicium suspiciosum directe ad iniustitiam pertinet quando ad actum exteriorem procedit. Et tunc est peccatum mortale, ut dictum est. Iudicium autem interius pertinet ad iustitiam secundum quod comparatur ad exterius iudicium ut actus interior ad exteriorem, sicut concupiscentia ad fornicationem, et ira ad homicidium.

4. Utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda.

II-II q. 60 a. 4 arg. 1

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

II-II q. 60 a. 4 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit quod ille pie et iuste vivit qui rerum integer est aestimator, in neutram partem declinando. Sed ille qui interpretatur in melius quod dubium est declinat in alteram partem. Ergo hoc non est faciendum.

II-II q. 60 a. 4 arg. 3

Praeterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed circa seipsum homo debet dubia interpretari in peiorem partem, secundum illud Iob IX, *verebar omnia opera mea*. Ergo videtur quod ea quae sunt dubia circa proximos sint in peiorem partem interpretanda.

II-II q. 60 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Rom. XIV, super illud, *qui non manducat manducantem non iudicet*, dicit Glossa, *dubia in meliorem partem sunt interpretanda*.

II-II q. 60 a. 4 co.

někdo má špatné mínění o někom bez dostatečné příčiny, křivdí mu a pohrdá jím. Nikdo však nemá jiným pohrdati nebo mu nějak škoditi bez nutící příčiny. A proto, kde se nejeví jasné známky o něčí zlobě, toho máme míti za dobrého, vykládajíce na lepší stránku, co je pochybné.

K prvnímu se tedy musí říci, že se může přihoditi, že ten, kdo vykládá na lepší stránku, častěji se klame. Ale lepší jest, aby se někdo často klamal, maje dobré mínění o nějakém špatném člověku, než aby se řídčeji klamal, maje špatné mínění o dobrém člověku, protože z toho se děje křivda někomu, nikoliv však z prvního;

K druhému se musí říci, že jiné je souditi o věcech, a jiné o lidech. Při soudu totiž, kterým soudíme o věcech, neběží o dobro nebo zlo se strany věci, o které soudíme, které nic neškodí, ať o ní soudíme jakkoliv, nýbrž běží pouze o dobro soudícího, jestliže dobře soudí, nebo o zlo, jestliže klamně, protože pravdivo je dobrem rozumu, nesprávno je však jeho zlem, jak se praví v VI. Ethic. A proto každý má usilovati o to, aby o věcech soudil podle toho, co jsou. Ale v soudu, kterým soudíme o lidech, běží zvláště o dobro nebo zlo se strany toho, o kom se soudí, jenž v tom se má za ctného, že se uznává za dobrého, nebo za pohrdaného, jestliže je uznán za špatného. A proto musíme v takovém soudu směřovati spíše k tomu, abychom uznávali člověka dobrým, jestliže se nejeví jasný důvod pro opak. Samému pak člověku soudícímu nesprávně, soud, kterým dobře soudí o jiném, neplatí za zlo jeho rozumu, jakož ani k jeho dokonalosti nenáleží poznati pravdu náhodných jednotlivin o sobě, nýbrž spíše náleží dobrému cítění.

K třetímu se musí říci, že vykládati něco na lepší nebo horší stránku přihází se dvojmo. Jedním způsobem z jakéhosi předpokladu. A takto, když máme užiti léku proti nějakým zlům, ať svým, ať cizím, prospívá k tomu, aby byl podán bezpečnější lék, bychom předpokládali, to co je horší, protože lék, který jest účinný proti většímu zlu, mnohem více jest účinný proti menšímu zlu. - Jiným způsobem vykládáme něco v dobré nebo ve zlé vymezováním nebo určováním. A tak při posuzování věcí se musí každý snažiti, aby vykládal každou, jak jest; při posuzování osob zase, aby vykládal v lepší; jak bylo řečeno.

LX.5. Zda se musí vždy souditi podle psaných zákonů.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že se nemusí vždy souditi podle psaných zákonů. Vždy se totiž musíme vyhýbati nespravedlivému soudu. Ale někdy psané zákony obsahují nespravedlnost, podle onoho Isai. 10: "Běda, kteří stanoví nepravé zákony, a píšíce, nespravedlnosti napsali." Tedy se nemá vždy souditi podle psaných zákonů.

Mimo to soud musí býti o jednotlivých případech. Ale žádný psaný zákon nemůže obsáhnou ti všechny jednotlivé případy, jak patrno z Filosofa, v V. Ethic. Tedy se zdá, že

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ex hoc ipso quod aliquis habet malam opinionem de alio absque sufficienti causa, iniuriatur ei et contemnit ipsum. Nullus autem debet alium contemnere, vel nocumentum quodcumque inferre, absque causa cogente. Et ideo ubi non apparent manifesta indicia de malitia alicuius, debemus eum ut bonum habere, in meliorem partem interpretando quod dubium est.

II-II q. 60 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod potest contingere quod ille qui in meliorem partem interpretatur, frequentius fallitur. Sed melius est quod aliquis frequenter fallatur habens bonam opinionem de aliquo malo homine, quam quod rarius fallatur habens malam opinionem de aliquo bono, quia ex hoc fit iniuria alicui, non autem ex primo.

II-II q. 60 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliud est iudicare de rebus, et aliud de hominibus. In iudicio enim quo de rebus iudicamus non attenditur bonum vel malum ex parte ipsius rei de qua iudicamus, cui nihil nocet qualitercumque iudicemus de ipsa, sed attenditur ibi solum bonum iudicantis si vere iudicet, vel malum si falso; *quia verum est bonum intellectus, falsum autem est malum ipsius*, ut dicitur in VI Ethic. Et ideo unusquisque debet niti ad hoc quod de rebus iudicet secundum quod sunt. Sed in iudicio quo iudicamus de hominibus praecipue attenditur bonum et malum ex parte eius de quo iudicatur, qui in hoc ipso honorabilis habetur quod bonus iudicatur, et contemptibilis si iudicetur malus. Et ideo ad hoc potius tendere debemus in tali iudicio quod hominem iudicemus bonum, nisi manifesta ratio in contrarium appareat. Ipsi autem homini iudicanti, falsum iudicium quo bene iudicat de alio non pertinet ad malum intellectus ipsius, sicut nec ad eius perfectionem pertinet secundum se cognoscere veritatem singularium contingentium, sed magis pertinet ad bonum affectum.

II-II q. 60 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod interpretari aliquid in deteriorem vel meliorem partem contingit dupliciter. Uno modo, per quandam suppositionem. Et sic, cum debemus aliquibus malis adhibere remedium, sive nostris sive alienis, expedit ad hoc ut securius remedium apponatur, quod supponatur id quod deterius est, quia remedium quod est efficax contra maius malum, multo magis est efficax contra minus malum. Alio modo interpretamur aliquid in bonum vel malum definiendo sive determinando. Et sic in rerum iudicio debet aliquis niti ad hoc ut interpretetur unumquodque secundum quod est, in iudicio autem personarum, ut interpretetur in melius, sicut dictum est.

5. Utrum iudicium sit semper secundum leges scriptas proferendum.

II-II q. 60 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non sit semper secundum leges scriptas iudicandum. Semper enim vitandum est iniustum iudicium. Sed quandoque leges scriptae iniustitiam continent, secundum illud Isaiae X, *vae qui condunt leges iniquas, et scribentes iniustitias scripserunt*. Ergo non semper est secundum leges scriptas iudicandum.

II-II q. 60 a. 5 arg. 2

Praeterea, iudicium oportet esse de singularibus eventibus. Sed nulla lex scripta potest omnes singulares eventus

se nemá vždy souditi podle psaných zákonů.

Mimo to zákon se píše na to, aby byl jasný názor zákonodárců. Ale někdy se stává, že, kdyby byl přítomen sám zákonodárce, soudil by jinak. Tedy se nemá vždy souditi podle psaných zákonů.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O pravém nábož.: "V těchto časných zákonech, třebaže o nich soudí lidé, když je ustanovuji, přece, když byly ustanoveny a potvrzeny, není dovoleno soudcům souditi o nich, nýbrž podle nich."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, soud není nic jiného než jakési vymezení nebo určení toho, co je spravedlivo. Stává se však něco spravedlivým dvojmo: jedním způsobem ze samé přirozenosti věci, což sluje právo přirozené; jiným způsobem z jakéhosi smluvení mezi lidmi, což sluje právo ustanovené, jak jsme měli shora. Zákony se však píší na objasnění obojího práva, jinak však a jinak. Neboť písmo zákona obsahuje sice přirozený zákon, avšak neustanovuje jej; nemá totiž síly ze zákona, nýbrž z přirozenosti. Právo však ustanovené písmo zákona i obsahuje i ustanovuje, dávajíc mu sílu moci. A proto je nutné, aby soud se dál podle písma zákona jinak by soud chyboval buď v přirozeném spravedlivu nebo ve spravedlivu ustanoveném.

K prvnímu se tedy musí říci, že psaný zákon, jako nedává sílu přirozenému právu, tak nemůže jeho sílu zmenšiti nebo odníti, protože vůle člověka nemůže též změniti přirozenost. A proto, obsahuje-li písmo zákona něco proti přirozenému právu, je nespravedlivé a nemá závazné síly. Tam totiž má místo ustanovený zákon, kde co do přirozeného práva na tom nezáleží, zda se děje tak nebo jinak, jak jsme měli shora. A proto taková písma se nenazývají ani zákony, nýbrž spíše porušeními zákona, jak bylo shora řečeno. A proto se podle nich nemá :souditi.

K druhému se musí říci, že, jako nepravé zákony samy sebou odporují přirozenému právu buď vždy nebo obyčejně, tak také zákony, které jsou správně stanovené, v některých případech chybují, v nichž, kdyby byly zachovány, byly by proti přirozenému zákonu. A proto v takových se nemá souditi podle písma zákona, nýbrž jest přihlížeti k rovnosti, kterou zamýšlí zákonodárce. Pročež praví Právník: "Ani pojem práva, ani dobrotivost rovnosti nestrpí, abychom to, co se zavadí k přinesení užitku lidí, příliš tvrdým výkladem proti jejich prospěchu: na přísnost převáděli." A v takových by i zákonodárce jinak soudil; a kdyby na to myslil, zákonem by to určil.

A z toho je patrná odpověď k třetímu.

LX.6. Zda soud uchvácením se stává zvráceným.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se; že uchvácením se soud nestává zvráceným. Spravedlnost je totiž nějaká správnost ve skutcích. Ale nic neztrácí pravda, ať je řečena kýmkoliv, nýbrž od každého má býti přijata. Tedy také nic neztrácí

comprehendere, ut patet per philosophum, in V Ethic. Ergo videtur quod non semper sit secundum leges scriptas iudicandum.

II-II q. 60 a. 5 arg. 3

Praeterea, lex ad hoc scribitur ut sententia legislatoris manifestetur. Sed quandoque contingit quod si ipse lator legis praesens esset, aliter iudicaret. Ergo non est semper secundum legem scriptam iudicandum.

II-II q. 60 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de vera Relig., *in istis temporalibus legibus, quanquam de his homines iudicent cum eas instituerint, tamen cum fuerint institutae et firmatae, non licebit iudicibus de ipsis iudicare, sed secundum ipsas*.

II-II q. 60 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, iudicium nihil est aliud nisi quaedam definitio vel determinatio eius quod iustum est. Fit autem aliquid iustum dupliciter, uno modo, ex ipsa natura rei, quod dicitur ius naturale; alio modo, ex quodam condicto inter homines, quod dicitur ius positivum, ut supra habitum est. Leges autem scribuntur ad utriusque iuris declarationem, aliter tamen et aliter. Nam legis Scriptura ius quidem naturale continet, sed non instituit, non enim habet robur ex lege, sed ex natura. Ius autem positivum Scriptura legis et continet et instituit, dans ei auctoritatis robur. Et ideo necesse est quod iudicium fiat secundum legis Scripturam, alioquin iudicium deficeret vel a iusto naturali, vel a iusto positivo.

II-II q. 60 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod lex scripta, sicut non dat robur iuri naturali, ita nec potest eius robur minuere vel auferre, quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si Scriptura legis contineat aliquid contra ius naturale, iniusta est, nec habet vim obligandi, ibi enim ius positivum locum habet ubi quantum ad ius naturale nihil differt utrum sic vel aliter fiat, sicut supra habitum est. Et ideo nec tales Scripturae leges dicuntur, sed potius legis corruptiones, ut supra dictum est. Et ideo secundum eas non est iudicandum.

II-II q. 60 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut leges iniquae secundum se contrariantur iuri naturali, vel semper vel ut in pluribus; ita etiam leges quae sunt recte positae in aliquibus casibus deficiunt, in quibus si servarentur, esset contra ius naturale. Et ideo in talibus non est secundum litteram legis iudicandum, sed recurrendum ad aequitatem, quam intendit legislator. Unde iurisperitus dicit, *nulla ratio iuris aut aequitatis benignitas patitur ut quae salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum producamus ad severitatem*. Et in talibus etiam legislator aliter iudicaret, et, si considerasset, lege determinasset.

II-II q. 60 a. 5 ad 3

Et per hoc patet responsio ad tertium.

6. Utrum iudicium per usurpationem pervertatur.

II-II q. 60 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod iudicium per usurpationem non reddatur perversum. Iustitia enim est quaedam rectitudo in agendis. Sed nihil deperit veritati a

spravedlnost, ať je spravedlivo určeno kýmkoliv, což náleží; k pojmu soudu. '

Mimo to trestati hříchy náleží soudu. Ale čteme o některých, že chvalitebně trestali hříchy, ač přece neměli moci nad těmi, které trestali; jako Mojžíš, zabiv Egypťana, jak máme Exodu 2; a Finees, syn Eleazarův, Zambri, syna Salumova, jak čteme Num. 25: "a bylo mu to přičteno ke spravedlnosti", jak se praví v Žalmu. Tedy uchvácení soudu nenáleží k nespravedlnosti.

Mimo to duchovní moc se liší od 'tělesné. Ale mnohdy představení, mající duchovní moc, vměšují se do těch, která náležejí moci světské. Tedy uchvácený soud není nedovolený.

Mimo to, jako ke správnému soudění se vyžaduje moc, tak také spravedlnost soudícího a vědomost, jak je patrné ze shora řečeného. Ale nepraví se, že soud je nespravedlivý, jestliže někdo soudí, nemaje zběhlosti souditi, nebo nemaje znalost práva. Tedy uchvácený soud, který nastává nedostatkem moci, není vždy nespravedlivý.

Avšak proti jest, co se praví Řím. 14: "Ty kdo jsi, že soudíš cizího služebníka?"

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto soud musí býti vynášen podle psaných zákonů, jak bylo řečeno, ten, kdo vynáší rozsudek, výraz zákona jaksi vykládá, přizpůsobuje jej zvláštní záležitosti. Poněvadž však táž moc má zákon vykládati a zakládati, jako nemůže zákon ustanoviti, leč veřejná moc, tak ani soud nemůže vynášeti, leč veřejná moc, která se vztahuje na ty, kteří jsou poddáni společnosti, A proto jako by bylo nespravedlivé, kdyby někdo přinutil jiného k zachování zákona, který by nebyl veřejnou mocí potvrzen, tak je také nespravedlivé, jestliže by někdo nutil vykonati soud, kterého veřejná moc nekoná.

K prvnímu se tedy musí říci, že vyslovení pravdy neobnáší přinucení k tomu, aby byla přijata, nýbrž je každému volné přijmouti ji nebo nepřijmouti; jak chce. Ale soud obnáší jakési přinucení. A proto je nespravedlivé, aby byl někdo souzen od toho; kdo nemá veřejné moci.

K druhému se musí říci, že Mojžíš patrně zabil Egypťana jakožto mající moc z božského vnuknutí, jak se zdá z toho, co se praví Skut. 7, že "zabíjeje Egypťana, domníval se Mojžíš, že chápou jeho bratří, že Pán jeho rukou dává spásu Israeli". - Nebo lze říci, že Mojžíš zabil Egypťana, háje toho, který trpěl bezpráví s trpělivostí a bez ochrany. Proto praví Ambrož, v knize O povinnostech, že "kdo neodvrátí od druha bezpráví, když může, je tak v nečesti, jako ten, kdo činí", a uvádí příklad Mojžíše. - Nebo se může říci, jak praví Augustin, v Otázkách Exodu, že "jako země před užitečnými semeny rostlin pro úrodu neužitečných se chválí, tak onen Mojžíšův čin byl sice nečestný, avšak nesl známku velké úrody", pokud totiž byl znamením jeho síly, kterou vysvobodí lid.

quocumque dicatur, sed a quocumque est accipienda. Ergo etiam nihil deperit iustitiae, a quocumque iustum determinetur, quod pertinet ad rationem iudicii.

II-II q. 60 a. 6 arg. 2

Praeterea, peccata punire ad iudicium pertinet. Sed aliqui laudabiliter leguntur peccata punisse qui tamen auctoritatem non habebant super illos quos puniebant, sicut Moyses occidendo Aegyptium, ut habetur Exod. II; et Phinees, filius Eleazari, Zambri, filium Salomi, ut legitur Num. XXV, *et reputatum est ei ad iustitiam*, ut dicitur in Psalm. Ergo usurpatio iudicii non pertinet ad iniustitiam.

II-II q. 60 a. 6 arg. 3

Praeterea, potestas spiritualis distinguitur a temporali. Sed quandoque praelati habentes spiritualem potestatem intromittunt se de his quae pertinent ad potestatem saecularem. Ergo usurpatum iudicium non est illicitum.

II-II q. 60 a. 6 arg. 4

Praeterea, sicut ad recte iudicandum requiritur auctoritas, ita etiam et iustitia iudicantis et scientia, ut ex supradictis patet. Sed non dicitur iudicium esse iniustum si aliquis iudicet non habens habitum iustitiae, vel non habens scientiam iuris. Ergo neque etiam iudicium usurpatum, quod fit per defectum auctoritatis, semper erit iniustum.

II-II q. 60 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Rom. XIV, *tu quis es, qui iudicas alienum servum?*

II-II q. 60 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, cum iudicium sit ferendum secundum leges scriptas, ut dictum est, ille qui iudicium fert legis dictum quodammodo interpretatur, applicando ipsum ad particulare negotium. Cum autem eiusdem auctoritatis sit legem interpretari et legem condere, sicut lex condi non potest nisi publica auctoritate, ita nec iudicium ferri potest nisi publica auctoritate, quae quidem se extendit ad eos qui communitati subduntur. Et ideo sicut iniustum esset ut aliquis constringeret alium ad legem servandam quae non esset publica auctoritate sancita, ita etiam iniustum est si aliquis aliquem compellat ferre iudicium quod publica auctoritate non fertur.

II-II q. 60 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod pronuntiatio veritatis non importat compulsionem ad hoc quod suscipiatur, sed liberum est unicuique eam recipere vel non recipere prout vult. Sed iudicium importat quandam impulsionem. Et ideo iniustum est quod aliquis iudicetur ab eo qui publicam auctoritatem non habet.

II-II q. 60 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod Moyses videtur Aegyptium occidisse quasi ex inspiratione divina auctoritatem adeptus, ut videtur per hoc quod dicitur Act. VII, quod, *percusso Aegyptio, aestimabat Moyses intelligere fratres suos quoniam dominus per manum ipsius daret salutem Israel*. Vel potest dici quod Moyses occidit Aegyptium defendendo eum qui iniuriam patiebatur cum moderamine inculpatae tutelae. Unde Ambrosius dicit, in libro de Offic., quod *qui non repellit iniuriam a socio cum potest, tam est in vitio quam ille qui facit*; et inducit exemplum Moysi. Vel potest dici, sicut dicit Augustinus, in quaestionibus Exod., quod *sicut terra, ante utilia semina, herbarum inutilium fertilitate laudatur; sic illud Moysi factum vitiosum quidem fuit, sed magnae fertilitatis signum gerebat*, inquantum

K třetímu se musí říci, že světská moc je poddána duchovní, jako tělo duši. A proto není uchvácením soudem, jestliže duchovní představený zasahuje do časných v těch, ve kterých je mu poddána světská moc, nebo která jsou mu světskou mocí postoupena.

Ke čtvrtému se musí říci, že zběhlosti vědy a spravedlnosti jsou dokonalosti jednotlivé osoby. A proto z jejich nedostatku nesluje soud uchvácením, jako pro nedostatek veřejné moci, od níž má soud donucující sílu.

LXI. O částech spravedlnosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Pak jest uvažovati o částech spravedlnosti. A nejprve o jejích částech podmětných, což jsou druhy spravedlnosti, totiž podílná a směnná; za druhé o částech jaksi doplňkových; za třetí o částech jaksi mocnostních, totiž o ctnostech připojených.

O prvním přichází dvojí úvaha: první o samých částech spravedlnosti, druhá o nečestech protilehlých. A protože náhrada se zdá býti úkonem spravedlnosti směnné, jest uvažovati nejdříve o rozdělení spravedlnosti směnné a podílné; za druhé o náhradě.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda jsou dva druhy spravedlnosti; totiž spravedlnost podílná a směnná.

2. Zda se v nich béře týmž způsobem střed.

3. Zda jejich látka jest jednotvarná nebo rozličná.

4. Zda podle některého z jejich druhů je spravedlivo totéž, co oplátka.

LXI.1. Zda se stanoví vhodně dva druhy spravedlnosti: spravedlnost podílná a směnná.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně stanoví dva druhy spravedlnosti, spravedlnost podílná a směnná. Nemůže býti totiž druhem spravedlnosti, co škodí množství, protože spravedlnost je zařízena ke společnému dobru. Avšak rozdíleti společná dobra mnohým, škodí obecnému dobru množství, jak proto, že se vyčerpávají obecné zásoby, tak také, že se kazí mravy lidu. Praví totiž Tullius, v knize O povin.: "Stává se horším, kdo přijímá, a k toho očekávání vždy ochotnějším." Tedy rozdělování nenáleží k nějakému druhu spravedlnosti.

Mimo to úkonem spravedlnosti je dávati každému, co jest jeho, jak jsme měli. Ale při rozdělování se nedává scilicet erat signum virtutis eius qua populum liberaturus erat. De Phinee autem dicendum est quod ex inspiratione divina, zelo Dei commotus, hoc fecit. Vel quia, licet nondum esset summus sacerdos, erat tamen filius summi sacerdotis, et ad eum hoc iudicium pertinebat, sicut et ad alios iudices, quibus hoc erat praeceptum.

II-II q. 60 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae. Et ideo non est usurpatum iudicium si spiritualis praelatus se intromittat de temporalibus quantum ad ea in quibus subditur ei saecularis potestas, vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur.

II-II q. 60 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod habitus scientiae et iustitiae sunt perfectiones singularis personae, et ideo per eorum defectum non dicitur usurpatum iudicium, sicut per defectum publicae auctoritatis, ex qua iudicium vim coactivam habet.

61. De partibus iustitiae. Et primo de partibus subiectivis quae sunt species iustitiae scilicet commutativa et distributiva.

Prooemium

II-II q. 61 pr.

Deinde considerandum est de partibus iustitiae. Et primo, de partibus subiectivis, quae sunt species iustitiae, scilicet distributiva et commutativa; secundo, de partibus quasi integralibus; tertio, de partibus quasi potentialibus, scilicet de virtutibus adiunctis. Circa primum occurrit duplex consideratio, prima, de ipsis iustitiae partibus; secunda, de vitiis oppositis. Et quia restitutio videtur esse actus commutativae iustitiae, primo considerandum est de distinctione iustitiae commutativae et distributivae, secundo, de restitutione. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum sint duae species iustitiae, iustitia distributiva et commutativa. Secundo, utrum eodem modo in eis medium accipiatur. Tertio, utrum sit earum uniformis vel multiplex materia. Quarto, utrum secundum aliquam earum specierum iustum sit idem quod contrapassum.

1. Utrum distributiva et commutativa sint duae species iustitiae.

II-II q. 61 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur duae species iustitiae, iustitia distributiva et commutativa. Non enim potest esse iustitiae species quod multitudini nocet, cum iustitia ad bonum commune ordinetur. Sed distribuere bona communia in multos nocet bono communi multitudinis, tum quia exhauriuntur opes communes; tum etiam quia mores hominum corrumpuntur; dicit enim Tullius, in libro de Offic., *fit deterior qui accipit, et ad idem semper expectandum paratior*. Ergo distributio non pertinet ad aliquam iustitiae speciem.

II-II q. 61 a. 1 arg. 2

Praeterea, iustitiae actus est reddere unicuique quod suum

někomu, co jest jeho, nýbrž jako nové si přivlastní to; co bylo společné. Tedy to nepatří k spravedlnosti.

Mimo to spravedlnost jest nejen u vládce, nýbrž i u poddaných, jak jsme měli shora. Ale rozdělovati náleží vždy vládci. Tedy podílná nenáleží ke spravedlnosti.

Mimo to spravedlivo podílné je dober obecných, jak se praví v V. Ethic. Ale obecná dobra náležejí spravedlnosti zákonné. Tedy spravedlnost podílná není druh spravedlnosti zvláštní, nýbrž spravedlnosti zákonné.

Mimo to jedno a mnoho nerozlišují druh ctnosti. Ale spravedlnost směnná spočívá v tom, že se něco dává jednomu, spravedlnost pak podílná v tom, že se něco dává mnohým. Tedy nejsou různými druhy spravedlnosti.

Avšak proti jest, že Filosof, v V. Ethic., stanoví dvě části spravedlnosti, a praví, že "jedna je řídící v rozdělováních, druhá ve výměnách."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno; spravedlnost zvláštní je zařízena k nějaké soukromé osobě, která má vztah ke společnosti, jako část k celku. 'Může se však dbáti dvojího vztahu k nějaké části. A to, jednoho, části k části, jemuž je podobný vztah jedné soukromé. osoby k druhé. A tento vztah řídí spravedlnost směnná, která spočívá v těch, která se dějí vzájemně mezi dvěma osobami. - Jiný vztah je celku k částem, a tomuto vztahu se připodobňuje vztah toho, co je obecné jednotlivým osobám. A tento vztah řídí spravedlnost podílná, která rozděluje společné podle poměrnosti. A proto jsou dva druhy spravedlnosti, totiž směnná a podílná.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako v udělováních soukromých osob se doporučuje umírněnost, plýtvání pak se obviňuje, tak také v rozdělování obecných dober je zachovávati umírněnost, v čemž řídí spravedlnost podílná.

K druhému se musí říci, že, jako část a celek jsou jaksi totéž, tak také to, co je celku, jest jaksi části. A tak, když se z obecných dober něco rozděluje mezi jednotlivce, každý jaksi dostává, co jest jeho.

K třetímu se musí říci, že úkon rozdělování, které jest obecných dober, náleží pouze vládci společných dober. Přece však podílná spravedlnost je také v poddaných, jimž se rozděluje, pokud jsou totiž spokojeni spravedlivým rozdělováním. Třebaže se také mnohdy děje rozdělování obecných dober, ne sice obci, nýbrž jedné rodině; a těch rozdělování může se díti mocí nějaké soukromé osoby.

Ke čtvrtému se musí říci, že pohyb dostává druh od cíle k němuž. A proto zákonné spravedlnosti náleží pořádati, co je soukromých osob, k obecnému dobru. Ale naopak,

est, ut supra habitum est. Sed in distributione non redditur alicui quod suum erat, sed de novo appropriatur sibi id quod erat commune. Ergo hoc ad iustitiam non pertinet.

II-II q. 61 a. 1 arg. 3

Praeterea, iustitia non solum est in principe, sed etiam in subiectis, ut supra habitum est. Sed distribuere semper pertinet ad principem. Ergo distributiva non pertinet ad iustitiam.

II-II q. 61 a. 1 arg. 4

Praeterea, distributivum iustum est bonorum communium, ut dicitur in V Ethic. sed communia pertinent ad iustitiam legalem. Ergo iustitia distributiva non est species iustitiae particularis, sed iustitiae legalis.

II-II q. 61 a. 1 arg. 5

Praeterea, unum et multa non diversificant speciem virtutis. Sed iustitia commutativa consistit in hoc quod aliquid redditur uni; iustitia vero distributiva in hoc quod aliquid datur multis. Ergo non sunt diversae species iustitiae.

II-II q. 61 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in V Ethic., ponit duas partes iustitiae, et dicit quod *una est directiva in distributionibus, alia in commutationibus*.

II-II q. 61 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, iustitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quae comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. Unus quidem partis ad partem, cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam. Et hunc ordinem dirigit commutativa iustitia, quae consistit in his quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partes, et huic ordini assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas. Quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo duae sunt iustitiae species, scilicet commutativa et distributiva.

II-II q. 61 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sicut in largitionibus privatarum personarum commendatur moderatio, effusio vero culpatur; ita etiam in distributione communium bonorum est moderatio servanda, in quo dirigit iustitia distributiva.

II-II q. 61 a. 1 ad 2

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

II-II q. 61 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod actus distributionis quae est communium bonorum pertinet solum ad praesidentem communibus bonis, sed tamen iustitia distributiva est et in subditis, quibus distribuitur, inquantum scilicet sunt contenti iusta distributione. Quamvis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium non quidem civitati, sed uni familiae, quorum distributio fieri potest auctoritate alicuius privatae personae.

II-II q. 61 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod motus accipiunt speciem a termino ad quem. Et ideo ad iustitiam legalem pertinet

pořádati obecné dobro k jednotlivým osobám rozdílením, je spravedlnosti zvláštní.

K pátému se musí říci, že spravedlnost podílná a směnná nerozlišují se pouze podle jedno a mnoho, nýbrž podle různého rázu povinnosti. Jiným způsobem totiž můžeme býti povinni někomu to, co je obecné, jiným způsobem to, co je vlastní.

LXI.2. Zda střed se béře týmž způsobem u spravedlnosti podílné a směnné.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že střed se béře týmž způsobem u spravedlnosti podílné a směnné. Obojí totiž je obsažena ve spravedlnosti zvláštní, jak bylo řečeno. Ale ve všech částech mírnosti nebo statečnosti se béře střed jedním způsobem. Tedy se musí brati také týmž způsobem u spravedlnosti podílné a směnné.

Mimo to tvar mravní ctnosti spočívá ve středu, který je určen rozumem. Poněvadž tedy jedné ctnosti jest jeden tvar, zdá se, že v obojí se musí bráti střed týmž způsobem.

Mimo to u spravedlnosti podílné se béře střed s ohledem na různou hodnotu osob. Ale hodnota osob přichází v úvahu i u spravedlnosti směnné, jako při trestech: více je totiž trestán, kdo udeřil vládce, než kdo udeřil soukromou osobu. Tedy týmž způsobem se béře střed u obojí spravedlnosti.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v V. Ethic., že "ve spravedlnosti podílné se béře střed podle geometrické poměrovosti, u směnné však podle aritmetické".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, podílnou spravedlností se dává něco nějaké osobě, pokud to, co je celku, je povinné části. A to je tím větší, čím větší prvenství má sama část v celku. A proto podílnou spravedlností se dává z obecných dober tím více, čím větší prvenství má ona osoba ve společnosti. A toto prvenství v aristokratické společnosti se béře podle ctnosti, v oligarchické podle bohatství, v demokratické podle svobody a podobně v jiných. A proto u spravedlnosti podílné se nebéře střed podle rovnosti věci k věci, nýbrž podle poměru věcí k osobám, že totiž, jako jedna osoba vyniká nad jinou, tak také věc, která se dává jedné osobě, převyšuje věc, která se dává jiné. A proto praví Filosof, že takový střed je podle geometrické poměrovosti, v níž se béře rovné nikoliv podle velikosti, nýbrž podle poměru, jako když pravíme, že, jako se má šest ke čtyřem, tak se mají tři ke dvěma, neboť na obou stranách je stejný poměr, v němž větší má celé menší, a jeho polovinu, není tu však rovnosti přesahu podle velikosti, protože šest přesahuje čtyři dvěma, tři však přesahují dvě jedním.

Ale ve výměnách se dává něco nějaké soukromé osobě za věc, která byla přijata, jak je zvláště patrné v kupu a prodeji, v nichž nejdříve nalézáme pojem výměny. A ordinare ea quae sunt privatarum personarum in bonum commune, sed ordinare e converso bonum commune ad personas particulares per distributionem est iustitiae particularis.

II-II q. 61 a. 1 ad 5

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

2. Utrum eodem modo in eis medium accipiatur.

II-II q. 61 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod medium eodem modo accipiatur in iustitia distributiva et commutativa. Utraque enim sub iustitia particulari continetur, ut dictum est. Sed in omnibus temperantiae vel fortitudinis partibus accipitur uno modo medium. Ergo etiam eodem modo est accipiendum medium in iustitia distributiva et commutativa.

II-II q. 61 a. 2 arg. 2

Praeterea, forma virtutis moralis in medio consistit quod secundum rationem determinatur. Cum ergo unius virtutis sit una forma, videtur quod in utraque sit eodem modo medium accipiendum.

II-II q. 61 a. 2 arg. 3

Praeterea, in iustitia distributiva accipitur medium attendendo diversam dignitatem personarum. Sed dignitas personarum attenditur etiam in commutativa iustitia, sicut in punitionibus, plus enim punitur qui percussit principem quam qui percussit privatam personam. Ergo eodem modo accipitur medium in utraque iustitia.

II-II q. 61 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod in iustitia distributiva accipitur medium secundum geometricam proportionalitatem, in commutativa autem secundum arithmeticam.

II-II q. 61 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, in distributiva iustitia datur aliquid alicui privatae personae inquantum id quod est totius est debitum parti. Quod quidem tanto maius est quanto ipsa pars maiorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva iustitia tanto plus alicui de bonis communibus datur quanto illa persona maiorem principalitatem habet in communitate. Quae quidem principalitas in aristocratica communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchica secundum divitias, in democratica secundum libertatem, et in aliis aliter. Et ideo in iustitia distributiva non accipitur medium secundum aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas, ut scilicet, sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quae datur uni personae excedit rem quae datur alii. Et ideo dicit philosophus quod tale medium est secundum geometricam proportionalitatem, in qua attenditur aequale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem. Sicut si dicamus quod sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo, quia utrobique est sesquialtera proportio, in qua maius habet totum minus et mediam partem eius, non autem est aequalitas excessus secundum quantitatem, quia sex excedunt quatuor in duobus, tria vero excedunt duo in uno.

proto je třeba vyrovnati věc věcí, takže, čím má tento více, než je jeho:, z toho, co je druhého; tolik vrátí tomu, čí je to. A tak nastává rovnost podle aritmetického středu, který se béře podle rovného přesahu velikosti, jako pět je střed mezi šesti a čtyřmi; v jednom totiž přesahuje a je přesahováno. Jestliže tedy oba na počátku měli pět, a jeden z nich vzal jedno z toho, co je druhého; jeden totiž beroucí, bude míti šest a druhému zbudou čtyři. Bude tedy spravedlnost, jestliže budou uvedeni do středu, že bude vzato jedno toho, kdo má šest a dáno tomu, kdo má. čtyři; tak totiž oba budou mít pět, což je střed.

K prvnímu se musí říci, že v jiných ctnostech mravních se béře střed podle rozumu a nikoliv podle věci. Ale u spravedlnosti se béře střed věci a proto podle různosti věcí se béře různě střed.

K druhému se musí říci, že všeobecný tvar spravedlnosti je rovnost, v níž se shoduje spravedlnost podílná a směnná. V jedné však nalézáme rovnost podle poměrovosti geometrické, ve druhé podle aritmetické.

K třetímu se musí říci, že v činnostech a trpnostech stav osoby působí na velikost věci; větší je totiž bezpráví, jestliže jest uděren vládce, než když je uderena soukromá osoba. A tak stav osoby v spravedlnosti podílné se béře podle sebe, ve směnné však, pokud se tím mění věc.

LXI.3. Zda látka obojí spravedlnosti je různá.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že látka obojí spravedlnosti není různá. Různost látky totiž působí různost ctnosti, jak patrno u mírnosti a statečnosti. Jestliže tedy spravedlnost podílná a směnná mají různou látku, zdá se, že nejsou obsaženy od jednou ctnosti, totiž pod spravedlností.

Mimo to rozdělování, které patří ke spravedlnosti podílné, je peněz a pocty a jiných, "která mohou být rozdělována mezi ty, kteří mají obecní společenství", jak se praví v V. Ethic. Ale těch je také vzájemná výměna mezi osobami a náleží spravedlnosti směnné. Tedy není různé látky u spravedlnosti podílné a směnné.

Mimo to, jestliže jest jiná látka spravedlnosti podílné a jiná látka směnné, protože se liší druhově, kde nebude rozdíl druhu, nesmí býti různost látky. Ale Filosof stanoví jeden druh spravedlnosti směnné, která však má rozličnou látku. Nezdá se tedy, že je rozličná látka těchto druhů.

Sed in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personae propter rem eius quae accepta est, ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis. Et ideo oportet adaequare rem rei, ut quanto iste plus habet quam suum sit de eo quod est alterius, tantundem restituat ei cuius est. Et sic fit aequalitas secundum arithmeticam medietatem, quae attenditur secundum parem quantitatis excessum, sicut quinque est medium inter sex et quatuor, in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo a principio uterque habebat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius; unus, scilicet accipiens, habebit sex, et alii relinquentur quatuor. Erit ergo iustitia si uterque reducatur ad medium, ut accipiatur unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor, sic enim uterque habebit quinque, quod est medium.

II-II q. 61 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in aliis virtutibus moralibus accipitur medium secundum rationem, et non secundum rem. Sed in iustitia accipitur medium rei, et ideo secundum diversitatem rerum diversimode medium accipitur.

II-II q. 61 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod generalis forma iustitiae est aequalitas, in qua convenit iustitia distributiva cum commutativa. In una tamen invenitur aequalitas secundum proportionalitatem geometricam, in alia secundum arithmeticam.

II-II q. 61 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod in actionibus et passionibus conditio personae facit ad quantitatem rei, maior enim est iniuria si percutiatur princeps quam si percutiatur privata persona. Et ita conditio personae in distributiva iustitia attenditur secundum se, in commutativa autem secundum quod per hoc diversificatur res.

3. Utrum sit earundem uniformis vel multiplex materia.

II-II q. 61 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod materia utriusque iustitiae non sit diversa. Diversitas enim materiae facit diversitatem virtutis, ut patet in temperantia et fortitudine. Si igitur distributivae iustitiae et commutativae sit diversa materia, videtur quod non contineantur sub una virtute, scilicet sub iustitia.

II-II q. 61 a. 3 arg. 2

Praeterea, distributio, quae pertinet ad distributivam iustitiam, *est pecuniae vel honoris vel aliorum quaecumque dispertiri possunt inter eos qui communitate communicant*; ut dicitur in V Ethic. Quorum etiam est commutatio inter personas ad invicem, quae pertinet ad commutativam iustitiam. Ergo non est diversa materia distributivae et commutativae iustitiae.

II-II q. 61 a. 3 arg. 3

Praeterea, si sit alia materia distributivae iustitiae et alia materia commutativae propter hoc quod differunt specie, ubi non erit differentia speciei, non debebit esse materiae diversitas. Sed philosophus ponit unam speciem commutativae iustitiae, quae tamen habet multiplicem materiam. Non ergo videtur esse multiplex materia harum specierum.

Ale pro opak jest, co se praví v V. Ethic., že "jeden druh spravedlnosti je řídícím v rozdělování, jiný ve výměnách".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, spravedlnost jest o některých vnějších skutcích, totiž rozdělování a výměně; ty pak jsou užíváním některých vnějších buď věcí nebo osob nebo skutků. Věcí totiž, jako když někdo buď vezme nebo vrátí druhému jeho věc, osob pak, jako když někdo samé osobě člověka činí bezpráví, třebas udeřením nebo pohaněním, nebo také když jí prokáže úctu; skutků pak, jako když někdo spravedlivě od jiného vyžaduje nějaký skutek nebo druhému prokazuje nějaký skutek. Jestliže tedy béřeme jako látku obojí spravedlnosti ta, jejichž činy jsou užíváním, je tatáž látka podílné a směnné spravedlnosti; neboť i věci se mohou rozdělovati z obecného jednotlivcům, i měniti jedna za jinou, a také je nějaké rozdělování namáhavých prací, a odměna.

Jestliže však béřeme jako látku obojí spravedlnosti samy hlavní činy, jimiž užíváme osob, věcí a skutků, pak nalézáme na obou stranách jinou látku. Neboť podílná spravedlnost je řídící v rozdělování, směnná pak spravedlnost je vedoucí ve výměnách, které mohou býti mezi dvěma osobami.

A z těch některé jsou nedobrovolné, některé pak dobrovolné. Nedobrovolné totiž, když někdo užívá věci druhého nebo osoby nebo skutku proti jeho vůli. A to se přihází mnohdy tajně podvodem, mnohdy také zjevně násilím. Obojí se však přihází buď vůči věci, nebo vlastní osobě nebo osobě spojené A to, vůči věci, jestliže tajně jeden přijme věc druhého, a nazývá se to krádež; jestliže však zjevně, nazývá se to loupež. - Proti osobě pak vlastní, buď proti samému trvání osoby, nebo vzhledem k její hodnotě Jestliže tedy vzhledem k trvání osoby, pak je uškoděno někomu tajně lstivým zavražděním nebo uhožením a podáním jedu; zjevně pak zjevnou vraždou nebo uvězněním nebo bitím nebo zmrzačením. - Vzhledem pak k hodnotě osoby je někdo tajně poškozen nesprávnými svědectvími neboli utrháním, jimiž někdo ničí jeho pověst, a jinými podobnými. Zjevně pak žalobou u soudu nebo hozením nadávky. - Vzhledem pak k osobě spojené jest někdo poškozen v manželce většinou tajně cizoložstvím, ve služebníku pak, když někdo služebníka svede, aby od pána odešel; a tato mohou také býti veřejně A týž způsob jest u jiných osob spojených, proti nimž mohou nastati bezpráví také všemi způsoby, jako proti hlavní osobě. Ale cizoložství a svedení služebníka jsou vlastní bezpráví u těchto osob; avšak, protože služebník je jakýmsi majetkem pánovým, uvádí se to na krádež.

Dobrovolné pak slují výměny, když někdo dobrovolně přenáší svou věc na druhého. A to, jestliže jednoduše přenáší svou věc na druhého bez povinnosti, jako při darování, není to úkon spravedlnosti, nýbrž štědrosti. Potud však náleží dobrovolné přenesení ke spravedlnosti, pokud je tu něco z pojmu povinnosti. A to se přihází trojmo: Jedním způsobem, když někdo přenáší svou věc jednoduše na druhého jako odměnu za jinou věc, jako se přihází při prodeji a kupu. Druhým způsobem, když někdo dává věc druhému, dovoluje mu užívání věci s povinností vrátiti věc. A jestliže přenáší na druhého zdarma užívání věci; nazývá se to užívání plodu, u věcí, II-II q. 61 a. 3 s. c.

In contrarium est quod dicitur in V Ethic., quod una species iustitiae *est directiva in distributionibus, alia in commutationibus*.

II-II q. 61 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, iustitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem et commutationem, quae quidem sunt usus quorundam exteriorum, vel rerum vel personarum vel etiam operum, rerum quidem, sicut cum aliquis vel aufert vel restituit alteri suam rem; personarum autem, sicut cum aliquis in ipsam personam hominis iniuriam facit, puta percutiendo vel conviciando, aut etiam cum reverentiam exhibet; operum autem, sicut cum quis iuste ab alio exigit vel alteri reddit aliquod opus. Si igitur accipiamus ut materiam utriusque iustitiae ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia distributivae et commutativae iustitiae, nam et res distribui possunt a communi in singulos, et commutari de uno in alium; et etiam est quaedam distributio laboriosorum operum, et recompensatio. Si autem accipiamus ut materiam utriusque iustitiae actiones ipsas principales quibus utimur personis, rebus et operibus, sic inventiur utrobique alia materia. Nam distributiva iustitia est directiva distributionis, commutativa vero iustitia est directiva commutationum quae attendi possunt inter duas personas. Quarum quaedam sunt involuntariae; quaedam vero voluntariae. Involuntariae quidem, quando aliquis utitur re alterius vel persona vel opere, eo invito. Quod quidem contingit quandoque occulte per fraudem; quandoque etiam manifeste per violentiam. Utrumque autem contingit aut in rem aut in personam propriam, aut in personam coniunctam. In rem quidem, si occulte unus rem alterius accipiat, vocatur furtum; si autem manifeste, vocatur rapina. In personam autem propriam, vel quantum ad ipsam consistentiam personae; vel quantum ad dignitatem ipsius. Si autem quantum ad consistentiam personae, sic laeditur aliquis occulte per dolosam occisionem seu percussionem, et per veneni exhibitionem; manifeste autem per occisionem manifestam, aut per incarcerationem aut verberationem seu membri mutilationem. Quantum autem ad dignitatem personae, laeditur aliquis occulte quidem per falsa testimonia seu detractiones, quibus aliquis aufert famam suam, et per alia huiusmodi; manifeste autem per accusationem in iudicio, seu per convicii illationem. Quantum autem ad personam coniunctam, laeditur aliquis in uxore, ut in pluribus occulte, per adulterium; in servo autem, cum aliquis servum seducit, ut a domino discedat; et haec etiam manifeste fieri possunt. Et eadem ratio est de aliis personis coniunctis, in quas etiam possunt omnibus modis iniuriae committi sicut et in personam principalem. Sed adulterium et servi seductio sunt proprie iniuriae circa has personas, tamen, quia servus est possessio quaedam, hoc refertur ad furtum. Voluntariae autem commutationes dicuntur quando aliquis voluntarie transfert rem suam in alterum. Et si quidem simpliciter in alterum transferat rem suam absque debito, sicut in donatione, non est actus iustitiae, sed liberalitatis. Intantum autem ad iustitiam voluntaria translatio pertinet inquantum est ibi aliquid de ratione debiti. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo, quando aliquis transfert simpliciter rem suam in alterum pro recompensatione alterius rei, sicut accidit in venditione et emptione. Secundo modo, quando aliquis tradit rem suam alteri concedens ei usum rei cum debito recuperandi rem. Et si quidem gratis concedit usum

které něco plodí; nebo půjčka nebo zápůjčka, u věcí, které neplodí, jako jsou peníze, nádoby a podobná. Jestliže však ani samo užívání není postoupeno zdarma, nazývá se to nájem a zjednání. Třetím způsobem někdo dává svou věc, aby se vrátila, ne k vůli užívání, nýbrž buď k vůli zachování, jak je tomu u úschovy, neb k vůli závazku, jako když někdo svou věc dá jako rukojmí, nebo když někdo za jiného ručí.

Ve všech pak těchto skutcích jak dobrovolných, tak také nedobrovolných se týmž způsobem béře střed, podle rovnosti odměny. A proto všechny tyto úkony náleží k jednomu druhu spravedlnosti, totiž ke směnně

A tím je patrná odpověď na námitky.

LXI.4. Zda spravedlivo jest jednoduše totéž, co oplátka.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že spravedlivo. jest jednoduše totéž, co oplátka. Soud Boží je totiž jednoduše spravedlivý. Ale tvar Božího soudu je ten, že podle toho; co někdo učinil, trpí, podle onoho Mat. 7: "Jakým soudem budete souditi, budete souzeni; a jakou mírou budete měřiti, bude vám naměřeno." Tedy spravedlivo jest jednoduše totéž co oplátka.

Mimo to v obojím druhu spravedlnosti se dává někomu něco podle jakési rovnosti: A to s ohledem na hodnotu osoby, ve spravedlnosti podílné, kterážto hodnota osoby se zdá vzata zvláště podle skutků, kterými někteří slouží společnosti; s ohledem pak na věc, ve které byl někdo poškozen, ve spravedlnosti směnné. Avšak podle obojí rovnosti někomu je opláceno; co činí. Tedy zdá se, že spravedlivo je totéž, co oplátka.

Mimo to zvláště se zdá, že není třeba opláceti podle toho, co učinil, pro rozdíl dobrovolného od nedobrovolného; kdo totiž nedobrovolně učinil bezpráví, je méně trestán. Ale dobrovolné a nedobrovolné, která seberou s naší strany, nerozlišují střed spravedlnosti, jímž je střed věci, a ne vzhledem k nám. Tedy zdá se, že spravedlivo je totéž, co oplátka.

Avšak proti jest, co Filosof dokazuje, v V. Ethic., že každé spravedlivo není oplátkou.

Odpovídám: Musí se říci, že to, co se nazývá oplátkou, obnáší rovnou odplatu utrpení za předcházející činnost. To se praví sice nejvlastněji v utrpeních bezprávných, jimiž někdo poškozuje osobu bližního, třebas, že když udeří, je uderen. A toto spravedlivo je vymezováno v zákonu, Exod. 21: "Dá duši za duši, oko za oko, zub za zub" atd. A poněvadž také vzíti věc druhého jest jakási činnost, proto za druhé se říká oplátka také v těch, pokud totiž někdo, kdo učinil škodu, je také sám na své věci poškozen. A toto spravedlivo je také obsaženo v zákoně, Exod. 22: "Jestliže někdo ukradne vola nebo ovci, a zabije nebo prodá, pět volů nahradí za jednoho vola a čtyři ovce za jednu ovci." - Za třetí se přenáší jméno oplátky na dobrovolné výměny, při nichž na obou stranách je činnost a trpnost; ale dobrovolné zmenšuje ráz

rei, vocatur usufructus in rebus quae aliquid fructificant; vel simpliciter mutuum seu accommodatum in rebus quae non fructificant, sicut sunt denarii, vasa et huiusmodi. Si vero nec ipse usus gratis conceditur, vocatur locatio et conductio. Tertio modo aliquis tradit rem suam ut recuperandam, non ratione usus, sed vel ratione conservationis, sicut in deposito; vel ratione obligationis, sicut cum quis rem suam pignori obligat, seu cum aliquis pro alio fideiubet. In omnibus autem huiusmodi actionibus, sive voluntariis sive involuntariis, est eadem ratio accipiendi medium secundum aequalitatem recompensationis. Et ideo omnes istae actiones ad unam speciem iustitiae pertinent, scilicet ad commutativam.

II-II q. 61 a. 3 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

4. Utrum secundum aliquam earum specierum iustum sit idem quod contra passum.

II-II q. 61 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iustum sit simpliciter idem quod contrapassum. Iudicium enim divinum est simpliciter iustum. Sed haec est forma divini iudicii, ut secundum quod aliquis fecit, patiatur, secundum illud Matth. VII, *in quo iudicio iudicaveritis, iudicabimini, et in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis*. Ergo iustum est simpliciter idem quod contrapassum.

II-II q. 61 a. 4 arg. 2

Praeterea, in utraque iustitiae specie datur aliquid alicui secundum quandam aequalitatem, in respectu quidem ad dignitatem personae in iustitia distributiva, quae quidem personae dignitas maxime videtur attendi secundum opera quibus aliquis communitati servivit; in respectu autem ad rem in qua quis damnificatus est, in iustitia commutativa. Secundum autem utramque aequalitatem aliquis contrapatitur secundum quod fecit. Ergo videtur quod iustum simpliciter sit idem quod contrapassum.

II-II q. 61 a. 4 arg. 3

Praeterea, maxime videtur quod non oporteat aliquem contrapati secundum quod fecit, propter differentiam voluntarii et involuntarii, qui enim involuntarie fecit iniuriam, minus punitur. Sed voluntarium et involuntarium, quae accipiuntur ex parte nostra, non diversificant medium iustitiae, quod est medium rei et non quoad nos. Ergo iustum simpliciter idem esse videtur quod contrapassum.

II-II q. 61 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in V Ethic., probat non quodlibet iustum esse contrapassum.

II-II q. 61 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod hoc quod dicitur contrapassum importat aequalem recompensationem passionis ad actionem praecedentem. Quod quidem propriissime dicitur in passionibus iniuriosis quibus aliquis personam proximi laedit, puta, si percutit, quod repercutiatur. Et hoc quidem iustum determinatur in lege, Exod. XXI, *reddet animam pro anima, oculum pro oculo,* et cetera. Et quia etiam auferre rem alterius est quoddam facere, ideo secundario etiam in his dicitur contrapassum, prout scilicet aliquis qui damnum intulit, in re sua ipse etiam damnificatur. Et hoc etiam iustum continetur in lege, Exod. XXII, *si quis furatus fuerit bovem aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove*. Tertio vero transfertur nomen contrapassi ad voluntarias trpnosti, jak bylo řečeno.

Ve všech těchto však se musí díti podle pojmu spravedlnosti směnné náhrada podle rovnosti, aby totiž trpnost byla rovně nahrazena činnosti. Nebyla by však vždy rovná, kdyby někdo trpěl druhově totéž, co učinil. Neboť nejprve, když někdo bezprávně urazí. osobu druhého- vyššího, je větší skutek než utrpení téhož druhu, které by trpěl. A proto, kdo uhodí vládce, nejen je uhozen, nýbrž mnohem tíže je trestán. Podobně také, když někdo někomu učiní na jeho věci proti jeho vůli škodu, větší je skutek, než by bylo utrpení, kdyby mu pouze ona věc byla odňata, protože ten, kdo jinému učinil škodu, na své věci by nebyl nikterak poškozen. A proto je trestán tím, že má mnohonásobně vrátit, protože nejen poškodil soukromou osobu, nýbrž i stát, porušiv bezpečnost její ochrany. Podobně ani v dobrovolných výměnách nebyla by vždy rovná trpnost, kdyby někdo dal svou věc, vzav věc druhého, protože snad věc druhého je mnohem větší než jeho. - A proto je třeba vyrovnávati ve výměnách činnost a trpnost podle jakési míry a poměru, k čemuž jsou vynalezeny peníze. A tak oplátka je směnné spravedlivo.

U spravedlnosti podílné však to nemá místa, protože u spravedlnosti podílné se neběře rovnost podle poměru věci k věci, nebo trpnosti k činnosti, pročež se říká oplátka; nýbrž podle poměrnosti věcí. k osobám, jak bylo shora řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen tvar Božího soudu se béře podle pojmu spravedlnosti směnné, pokud totiž dává odměny za zásluhy a tresty za hříchy.

K druhému se musí říci, že kdyby se někomu, kdo sloužil společnosti, dala nějaká odměna za vykonanou službu, nebylo by to následkem spravedlnosti podílné, nýbrž směnně U spravedlnosti podílné se totiž neběře rovnost toho, co kdo přijal s tím, co sám vykonal, nýbrž s tím, co jiný přijímá, podle způsobu obou osob.

K třetímu se musí říci, že když bezprávný skutek je dobrovolný, roste bezpráví, a tak se béře jako větší věc. Proto je třeba je potrestati větším trestem, ne podle rozdílu podle nás, nýbrž podle rozdílu věci.

LXII. O náhradě.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Pak jest uvažovati o náhradě.

O tom je osm otázek:

1. Čí jest úkon.
2. Zda je nutné ke spáse všechno ukradené vrátiti.
3. Zda je nutné, vrátiti to zmnohonásobené.
4. Zda je nutné vrátiti to, co kdo nevzal.
5. Zda se musí nahraditi tomu, od něhož bylo vzato.
6. Zda musí nahraditi ten, kdo vzal.
7. Zda někdo jiný.

commutationes, in quibus utrinque est actio et passio, sed voluntarium diminuit de ratione passionis, ut dictum est. In omnibus autem his debet fieri, secundum rationem iustitiae commutativae, recompensatio secundum aequalitatem, ut scilicet passio recompensata sit aequalis actioni. Non autem semper esset aequalis si idem specie aliquis pateretur quod fecit. Nam primo quidem, cum quis iniuriose laedat alterius personam maiorem, maior est actio quam passio eiusdem speciei quam ipse pateretur. Et ideo ille qui percutit principem non solum repercutitur, sed multo gravius punitur. Similiter etiam cum quis aliquem involuntarium in re sua damnificat, maior est actio quam esset passio si sibi sola res illa auferretur, quia ipse qui damnificavit alium, in re sua nihil damnificaretur. Et ideo punitur in hoc quod multiplicius restituat, quia etiam non solum damnificavit personam privatam, sed rempublicam, eius tutelae securitatem infringendo. Similiter etiam nec in commutationibus voluntariis semper esset aequalis passio si aliquis daret rem suam, accipiens rem alterius, quia forte res alterius est multo maior quam sua. Et ideo oportet secundum quandam proportionatam commensurationem adaequare passionem actioni in commutationibus, ad quod inventa sunt numismata. Et sic contrapassum est commutativum iustum. In distributiva autem iustitia locum non habet. Quia in distributiva iustitia non attenditur aequalitas secundum proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem, unde dicitur contrapassum, sed secundum proportionalitatem rerum ad personas, ut supra dictum est.

II-II q. 61 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa forma divini iudicii attenditur secundum rationem commutativae iustitiae, prout scilicet recompensat praemia meritis et supplicia peccatis.

II-II q. 61 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod si alicui qui communitati servisset retribueretur aliquid pro servitio impenso, non esset hoc distributivae iustitiae, sed commutativae. In distributiva enim iustitia non attenditur aequalitas eius quod quis accipit ad id quod ipse impendit, sed ad id quod alius accipit, secundum modum utriusque personae.

II-II q. 61 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod quando actio iniuriosa est voluntaria, excedit iniuria, et sic accipitur ut maior res. Unde oportet maiorem poenam ei recompensari non secundum differentiam quoad nos, sed secundum differentiam rei.

62. De restitutione quae est actus commutativae iustitiae.

Prooemium

II-II q. 62 pr.

Deinde considerandum est de restitutione. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, cuius actus sit. Secundo, utrum necesse sit ad salutem omne ablatum restitui. Tertio, utrum oporteat multiplicatum illud restituere. Quarto, utrum oporteat restitui id quod quis non accepit. Quinto, utrum oporteat restitui ei a quo acceptum est. Sexto, utrum oporteat restituere eum qui accepit. Septimo, utrum aliquem alium. Octavo, utrum sit statim restituendum.

8. Zda se musí ihned nahraditi.

LXII.1. Zda náhrada je úkon spravedlnosti směnné.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že náhrada není úkon spravedlnosti směnné. Spravedlnost si totiž všímá rázu povinnosti. Ale jako darování může býti toho, co není povinné, tak také nahrazení. Tedy ani náhrada není úkonem nějaké částí spravedlnosti.

Mimo to, co přešlo a už není, to nelze nahraditi. Ale spravedlnost a nespravedlnost jsou ohledně nějakých skutků a utrpení, které nezůstávají, nýbrž přecházejí. Tedy náhrada se nezdá býti úkonem nějaké části spravedlnosti.

Mimo to náhrada jest jako nějaká odměna za to, co bylo odňato. Ale člověku může býti něco odňato nejen ve výměně; nýbrž i v rozdělování; třebas když některý rozdělující dá někomu méně, než má míti. Tedy náhrada není více úkonem spravedlnosti směnné než podílné.

Avšak proti, náhrada je protilehlá odnětí. Ale odnětí cizí věci je úkon nespravedlnosti při výměnách. Tedy náhrada toho jest úkonem spravedlnosti, která je řídící ve výměnách.

Odpovídám: Musí se říci, že nahraditi nezdá se býti nic jiného, než znovu někoho uvésti v držení nebo ve vládu jeho věci. A tak se při náhradě béře rovnost spravedlnosti podle vyrovnání věci věcí, což náleží spravedlnosti směnné. A proto náhrada je úkon spravedlnosti směnné, když totiž věc jednoho je držena druhým buď z jeho vůle, jako při půjčce nebo úschově, nebo proti jeho vůli jako při loupeži nebo krádeži:

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co druhému není povinné, není v pravém slova smyslu jeho, i když to někdy bylo jeho. A proto se zdá, že je to spíše nové darování než náhrada, když někdo dá druhému, co mu není povinen. Má to však jakousi podobu náhrady, protože věc je hmotně táž. Není však táž podle tvarového rázu, kterého si všímá spravedlnost, což jest, že někomu náleží. Proto se také nenazývá vlastně náhradou.

K druhému se musí říci, že jméno náhrada, pokud obnáší jakési opětování, předpokládá totožnost věci. A proto podle prvního významu věci, zdá se, že náhrada má místo zvláště ve věcech vnějších, které, zůstávajíce tytéž i podle podstaty i podle práva vlastnictví, mohou přejíti od jednoho k druhému. Ale jako od podobných věcí jméno výměny je přeneseno na skutky nebo utrpení, které patří k poctě nebo bezpráví nějaké osoby, buď ke škodě nebo k prospěchu, tak také jméno náhrady přechází -na ta, která, ač věcně nezůstávají, přece zůstávají účinkem buď tělesným, třebas když uhozením se poraní tělo, nebo který je v mínění lidí, jako když hanlivým slovem zůstává člověk bezectným nebo také omezeným ve své cti.

1. Utrum restitutio sit actus commutativae iustitiae.

II-II q. 62 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod restitutio non sit actus iustitiae commutativae. Iustitia enim respicit rationem debiti. Sed sicut donatio potest esse eius quod non debetur, ita etiam et restitutio. Ergo restitutio non est actus alicuius partis iustitiae.

II-II q. 62 a. 1 arg. 2

Praeterea, illud quod iam transiit et non est, restitui non potest. Sed iustitia et iniustitia sunt circa quasdam actiones et passiones, quae non manent, sed transeunt. Ergo restitutio non videtur esse actus alicuius partis iustitiae.

II-II q. 62 a. 1 arg. 3

Praeterea, restitutio est quasi quaedam recompensatio eius quod subtractum est. Sed aliquid potest homini subtrahi non solum in commutatione, sed etiam in distributione, puta cum aliquis distribuens minus dat alicui quam debeat habere. Ergo restitutio non magis est actus commutativae iustitiae quam distributivae.

II-II q. 62 a. 1 s. c.

Sed contra, restitutio ablationi opponitur. Sed ablatio rei alienae est actus iniustitiae circa commutationes. Ergo restitutio eius est actus iustitiae quae est in commutationibus directiva.

II-II q. 62 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod restituere nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suae. Et ita in restitutione attenditur aequalitas iustitiae secundum recompensationem rei ad rem, quae pertinet ad iustitiam commutativam. Et ideo restitutio est actus commutativae iustitiae, quando scilicet res unius ab alio habetur, vel per voluntatem eius, sicut in mutuo vel deposito; vel contra voluntatem eius, sicut in rapina vel furto.

II-II q. 62 a. 1 ad 1

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

II-II q. 62 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod nomen restitutionis, inquantum importat iterationem quandam, supponit rei identitatem. Et ideo secundum primam impositionem nominis, restitutio videtur locum habere praecipue in rebus exterioribus, quae manentes eaedem et secundum substantiam et secundum ius dominii, ab uno possunt ad alium devenire. Sed sicut ab huiusmodi rebus nomen commutationis translatum est ad actiones vel passiones quae pertinent ad reverentiam vel iniuriam alicuius personae, seu nocumentum vel profectum; ita etiam nomen restitutionis ad haec derivatur quae, licet realiter non maneant, tamen manent in effectu, vel corporali, puta cum ex percussione laeditur corpus; vel qui est in opinione hominum, sicut cum aliquis verbo opprobrioso remanet

K třetímu se musí říci, že odměňování, které činí rozdělující tomu, komu dal méně než měl, děje se podle srovnání věci s věcí, takže čím méně měl, než měl míti, tím více se mu dá. A proto již náleží ke spravedlnosti směnně.

LXII.2. Zda je nutné ke spáse, aby se stala náhrada toho, co bylo vzato.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že není nutné ke spáse, aby se stala náhrada toho, co bylo vzato. Co je totiž nemožné, není nutné ke spáse. Ale někdy je nemožné nahraditi to, co bylo vzato, třebas když někdo odňal někomu úd nebo život. Tedy se nezdá nutné ke spáse, aby někdo nahradil, co druhému vzal.

Mimo to dopustiti se nějakého hříchu není nutné ke spáse, protože tak 'by byl člověk spletený. Ale mnohdy to, co bylo vzato, nelze nahraditi bez hříchu, třebas když někdo vzal druhému pověst, mluvě pravdu. Tedy nahraditi odňaté není nutné ke spáse.

Mimo to, co se stalo, nemůže býti, aby se nebylo stalo. Ale někdy je někomu vzata čest jeho osoby tím, že trpěl od někoho, jenž ho nespravedlivě pohaněl. Tedy se mu nemůže vrátiti, co mu bylo vzato. A tak není nutné ke spáse nahraditi, co bylo vzato.

Mimo to, kdo překáží někomu v dosažení nějakého dobra, ten se mu je zdá bráti, protože, jak praví Filosof ve II. Fysic., protože "chybí-li maličko, zdá se jako by nic nechybělo". Ale když někdo překáží. někomu, aby nedosáhl obročí nebo něčeho podobného, nezdá se, že by mu byl povinen nahraditi obročí, protože mnohdy by nemohl. Není tedy nutné ke spáse nahraditi odňaté.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v Listě Macedoniovi: "Neodpouští se hřích, dokud není nahrazeno odňaté."

Odpovídám: Musí se říci, že náhrada, jak bylo řečeno, jest úkon spravedlnosti směnné, která spočívá v jakési rovnosti. A proto náhrada obnáší vrácení oné věci, která byla nespravedlivě odňata: tak totiž opětným poskytnutím věci napravuje se rovnost. Jestliže však bylo vzato spravedlivě, bude nerovnost, jestliže je mu nahrazeno, protože spravedlnost spočívá v rovnosti. Když tedy zachovávati spravedlnost je nutné ke spáse, následuje, že nahraditi to, co bylo nespravedlivě odňato někomu, je nutné ke spáse.

K prvnímu se tedy musí. říci, že ve kterých se nemůže nahraditi rovně, stačí, když se nahradí, co je možné, jak je patrné v poctách, které jsou Bohu a rodičům, jak praví Filosof, v VIII. Ethic. A proto, kdykoliv to; co bylo vzato, není nahraditelné něčím rovným, musí se státi náhrada, jaká je možná. Tak, když někdo někomu odňal úd, musí mu nahraditi buď v penězích nebo v nějaké poctě, s uvážením stavu obojí osoby, podle rozhodnutí dobrého homo infamatus, vel etiam minoratus in suo honore.

II-II q. 62 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod recompensatio quam facit distribuens ei cui dedit minus quam debuit, fit secundum comparationem rei ad rem, ut si quanto minus habuit quam debuit, tanto plus ei detur. Et ideo iam pertinet ad iustitiam commutativam.

2. Utrum sit necessarium ad salutem omne ablatum restitui.

II-II q. 62 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio eius quod ablatum est. Quod enim est impossibile non est de necessitate salutis. Sed aliquando impossibile est restituere id quod est ablatum, puta cum aliquis abstulit alicui membrum vel vitam. Ergo non videtur esse de necessitate salutis quod aliquis restituat quod alteri abstulit.

II-II q. 62 a. 2 arg. 2

Praeterea, committere aliquod peccatum non est de necessitate salutis, quia sic homo esset perplexus. Sed quandoque illud quod aufertur non potest restitui sine peccato, puta cum aliquis alicui famam abstulit verum dicendo. Ergo restituere ablatum non est de necessitate salutis.

II-II q. 62 a. 2 arg. 3

Praeterea, quod factum est non potest fieri ut factum non fuerit. Sed aliquando alicui aufertur honor suae personae ex hoc ipso quod passus est aliquo iniuste eum vituperante. Ergo non potest sibi restitui quod ablatum est. Et ita non est de necessitate salutis restituere ablatum.

II-II q. 62 a. 2 arg. 4

Praeterea, ille qui impedit aliquem ab aliquo bono consequendo videtur ei auferre, quia *quod modicum deest, quasi nihil deesse videtur*, ut philosophus dicit, in II Physic. Sed cum aliquis impedit aliquem ne consequatur praebendam vel aliquid huiusmodi, non videtur quod teneatur ei ad restitutionem praebendae, quia quandoque non posset. Non ergo restituere ablatum est de necessitate salutis.

II-II q. 62 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, *non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum*.

II-II q. 62 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod restitutio, sicut dictum est, est actus iustitiae commutativae, quae in quadam aequalitate consistit. Et ideo restituere importat redditionem illius rei quae iniuste ablata est, sic enim per iteratam eius exhibitionem aequalitas reparatur. Si vero iuste ablatum sit, inaequalitas erit ut ei restituatur, quia iustitia in aequalitate consistit. Cum igitur servare iustitiam sit de necessitate salutis, consequens est quod restituere id quod iniuste ablatum est alicui, sit de necessitate salutis.

II-II q. 62 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in quibus non potest recompensari aequivalens, sufficit quod recompensetur quod possibile est, sicut patet de honoribus qui sunt ad Deum et ad parentes, ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Et ideo quando id quod est ablatum non est restituibile per aliquid aequale, debet fieri recompensatio qualis possibilis est. Puta, cum aliquis alicui abstulit membrum, debet ei

muže.

K druhému se musí říci, že někdo může někomu vzíti pověst trojmo: jedním způsobem pověděním pravdy, a spravedlivě, třebas když někdo prozradí něčí zločin, zachovávaje povinný řád. A tehdy není povinen k náhradě pověsti. - Jiným způsobem, mluvě klamně a nespravedlivě. A tehdy je povinen nahraditi pověst vyznáním, že mluvil klamně. - Třetím způsobem pověděním pravdy a nespravedlivě, třebas když někdo prozradí zločin druhého proti povinnému řádu. A tehdy je povinen k náhradě pověsti pokud může, avšak bez lži, jako kdyby řekl, že špatně mluvil, nebo že nespravedlivě poškodil jeho pověst. Nebo nemůže-li nahraditi pověst, musí mu dáti jinou náhradu, jak bylo o jiných řečeno.

K třetímu se musí říci, že učiněná pohana se nemůže státi neučiněnou; může se však státi, aby její účinek, totiž zmenšení úcty osoby v mínění lidí, byl nahrazen projevem pocty.

Ke čtvrtému se musí říci, že někdo může zameziti, aby někdo neměl obročí mnoha způsoby. Jedním způsobem spravedlivě, třebas když, maje na mysli čest Boží nebo prospěch Církve, postará se, aby bylo- dáno nějaké osobě hodnější. A tehdy žádným způsobem není zavázán k náhradě nebo k nějaké odměně. - Jiným způsobem nespravedlivě, třebas když usiluje o poškození toho; komu zamezuje, pro nenávist nebo mstu nebo něco podobného. A tehdy zamezí-li, aby bylo dáno obročí hodnému, radě, aby nebylo dáno, je povinen sice k nějaké náhradě, vzhledem ke stavu osob a zaměstnání, podle rozhodnutí moudrého, není však vázán k rovnému, protože onen ještě nedosáhl a mohlo se mu mnoha způsoby zabrániti. - Jestliže však již bylo potvrzeno, že se někomu dá obročí, a někdo z nenáležité příčiny se postará, aby bylo odvoláno, je totéž, jako by je měl a bylo- mu odňato. A proto je vázán k náhradě rovného. Avšak podle své schopnosti.

LXII.3. Zda stačí nahraditi jednoduše, co bylo nespravedlivě vzato.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nestačí nahraditi jednoduše, co bylo nespravedlivě vzato. Praví se totiž, Exod. 22: "Jestliže někdo ukradne vola nebo ovci a zabije nebo prodá, pět volů nahradí za jednoho vola a čtyři ovce za jednu ovci." Ale každý je povinen zachovávati příkaz božského zákona. Tedy ten, kdo krade; je povinen nahraditi čtyřnásobně nebo pateronásobně.

Mimo to, co bylo napsáno, to bylo napsáno k našemu poučení, jak se praví Řím. 15. Ale, Luk. 19 praví Zacheus Pánu: "Jestliže jsem někomu zpronevěřil, nahradím čtyřnásobně. Tedy člověk musí nahraditi mnohonásobně to, co nespravedlivě vzal.

Mimo to nikomu se nesmí nespravedlivě odníti to, co nemusí dáti. Ale soudce spravedlivě odnímá od toho, kdo kradl, více než ukradl, za trest. Tedy člověk to musí dáti. A tak nestačí jednoduše navrátiti.

recompensare vel in pecunia vel in aliquo honore, considerata conditione utriusque personae, secundum arbitrium probi viri.

II-II q. 62 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliquis potest alicui famam tripliciter auferre. Uno modo, verum dicendo et iuste, puta cum aliquis crimen alicuius prodit ordine debito servato. Et tunc non tenetur ad restitutionem famae. Alio modo, falsum dicendo et iniuste. Et tunc tenetur restituere famam confitendo se falsum dixisse. Tertio modo, verum dicendo sed iniuste, puta cum aliquis prodit crimen alterius contra ordinem debitum. Et tunc tenetur ad restitutionem famae quantum potest, sine mendacio tamen, utpote quod dicat se male dixisse, vel quod iniuste eum diffamaverit. Vel, si non possit famam restituere, debet ei aliter recompensare, sicut et in aliis dictum est.

II-II q. 62 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod actio contumeliam inferentis non potest fieri ut non fuerit. Potest tamen fieri ut eius effectus, scilicet diminutio dignitatis personae in opinione hominum, reparetur per exhibitionem reverentiae.

II-II q. 62 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod aliquis potest impedire aliquem ne habeat praebendam, multipliciter. Uno modo, iuste, puta si, intendens honorem Dei vel utilitatem Ecclesiae, procuret quod detur alicui personae digniori. Et tunc nullo modo tenetur ad restitutionem vel ad aliquam recompensationem faciendam. Alio modo, iniuste, puta si intendat eius nocumentum quem impedit, propter odium vel vindictam aut aliquid huiusmodi. Et tunc, si impedit ne praebenda detur digno, consulens quod non detur, antequam sit firmatum quod ei detur; tenetur quidem ad aliquam recompensationem, pensatis conditionibus personarum et negotii, secundum arbitrium sapientis; non tamen tenetur ad aequale, quia ille nondum fuerat adeptus et poterat multipliciter impediri. Si vero iam firmatum sit quod alicui detur praebenda, et aliquis propter causam indebitam procuret quod revocetur, idem est ac si iam habitam ei auferret. Et ideo tenetur ad restitutionem aequalis, tamen secundum suam facultatem.

3. Utrum oporteat illud multiplicatum restituere.

II-II q. 62 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sufficiat restituere simplum quod iniuste ablatum est. Dicitur enim Exod. XXII, *si quis furatus fuerit bovem aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove*. Sed quilibet tenetur mandatum divinae legis observare. Ergo ille qui furatur tenetur restituere quadruplum vel quintuplum.

II-II q. 62 a. 3 arg. 2

Praeterea, *ea quae scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*, ut dicitur ad Rom. XV. Sed Luc. XIX Zachaeus dicit ad dominum, *si quem defraudavi, reddo quadruplum*. Ergo homo debet restituere multiplicatum id quod iniuste accepit.

II-II q. 62 a. 3 arg. 3

Praeterea, nulli potest iuste auferri id quod dare non debet. Sed iudex iuste aufert ab eo qui furatus est plus quam furatus est, pro emenda. Ergo homo debet illud solvere. Et

Avšak proti jest, že náhrada uvádí v rovnost, co bylo nerovně odňato. Ale někdo, vraceje pouze to, co odňal, uvádí to v rovnost. Tedy je zavázán navrátiti pouze tolik, kolik vzal.

Odpovídám: Musí se říci, že když někdo nespravedlivě béře cizí věc, je tu uvážiti dvojí. Jedno z nich jest nerovnost se strany věci, která je mnohdy bez nespravedlnosti, jak je patrné ve vzájemných výměnách. Jiné pak jest vina nespravedlnosti, která může býti i s rovností věci, třebas když někdo zamýšlí způsobiti násilí, ale nepřevládne. - Vzhledem k prvnímu se tedy používá léku pomocí náhrady, pokud se jí obnovuje rovnost, k čemuž stačí, aby nahradil tolik, kolik měl z cizího. Ale vzhledem k vině se používá léku trestu, jehož uložení náleží soudci. A proto dříve, než je odsouzen soudcem, není povinen nahraditi více, než vzal; ale jakmile byl odsouzen, je povinen zaplatiti trest.

A tím je patrná odpověď k prvnímu, protože onen zákon určuje trest, jenž má býti vynesen soudcem. A třebaže nikdo není vázán k zachování soudcovského příkazu starozákonního po příchodu Kristově, jak jsme měli shora, může se přece totéž nebo podobné ustanoviti v lidském zákoně, při němž bude tentýž důvod.

K druhému se musí říci, že Zacheus to řekl, jakožto chtěje předati. Proto také předeslal: "Hle, polovinu svých statků dávám chudým."

K třetímu se musí říci, že soudce po spravedlivém odsouzení může vzíti něco více jako trest, což však nesměl před odsouzením.

LXII.4. Zda někdo musí nahraditi, co nevzal.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že někdo musí nahraditi, co neodňal. Ten totiž, kdo působí někomu škodu, je zavázán škodu odstraniti. Ale mnohdy někdo poškodí někoho nad to; co vzal, třebas když někdo vyhrabe semena, poškozuje toho, kdo zasil, v celé budoucí žni. A tak se zdá, že je povinen ji nahraditi. Tedy někdo je povinen k náhradě toho, co nevzal.

Mimo to; kdo drží peníze věřitelovy přes stanovený čas, ten se zdá ho poškozovati v tom celém, co by mohl z peněz vytěžiti, ač přece sám neodnímá. Tedy se zdá, že někdo je zavázán nahraditi, co nevzal.

Mimo to lidská spravedlnost plyne ze spravedlnosti Boží.

Ale Bohu musí někdo nahraditi více, než od něho dostal, podle onoho Mat. 25: "Věděl jsi, že žnu, kde jsem nesil a shromažďuji, kde jsem nerozsypal." Tedy je spravedlivé, aby také člověku nahradil něco, co nevzal.

Avšak proti jest, že náhrada náleží ke spravedlnosti, pokud činí rovnost. Ale kdyby někdo nahrazoval, čeho ita non sufficit reddere simplum.

II-II q. 62 a. 3 s. c.

Sed contra est quia restitutio reducit ad aequalitatem quod inaequaliter ablatum est. Sed aliquis reddendo quod accepit simplum, reducit ad aequalitatem. Ergo solum tenetur tantum restituere quantum accepit.

II-II q. 62 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod cum aliquis iniuste accipit rem alienam, duo sunt ibi. Quorum unum est inaequalitas ex parte rei, quae quandoque est sine iniustitia, ut patet in mutuis. Aliud autem est iniustitiae culpa, quae potest esse etiam cum aequalitate rei, puta cum aliquis intendat inferre violentiam sed non praevalet. Quantum ergo ad primum adhibetur remedium per restitutionem, inquantum per eam aequalitas reparatur, ad quod sufficit quod restituat tantum quantum habuit de alieno. Sed quantum ad culpam adhibetur remedium per poenam, cuius inflictio pertinet ad iudicem. Et ideo antequam sit condemnatus per iudicium non tenetur plus restituere quam accepit, sed postquam condemnatus est, tenetur poenam solvere.

II-II q. 62 a. 3 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum, quia lex illa determinativa est poenae per iudicem infligendae. Et quamvis ad observantiam iudicialis praecepti nullus teneatur post Christi adventum, ut supra habitum est; potest tamen idem vel simile statui in lege humana, de qua erit eadem ratio.

II-II q. 62 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Zachaeus id dixit quasi supererogare volens. Unde et praemiserat, *ecce dimidium bonorum meorum do pauperibus*.

II-II q. 62 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod iudex, condemnando, iuste potest accipere aliquid amplius, loco emendae, quod tamen, antequam condemnaretur, non debebat.

4. Utrum oporteat restitui quod quis non abstulit.

II-II q. 62 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis debeat restituere quod non abstulit. Ille enim qui damnum alicui infert tenetur damnum removere. Sed quandoque aliquis damnificat aliquem ultra id quod accepit, puta cum aliquis effodit semina, damnificat eum qui seminavit in tota messe futura; et sic videtur quod teneatur ad eius restitutionem. Ergo aliquis tenetur ad restitutionem eius quod non abstulit.

II-II q. 62 a. 4 arg. 2

Praeterea, ille qui detinet pecuniam creditoris ultra terminum praefixum videtur eum damnificare in toto eo quod lucrari de pecunia posset. Quod tamen ipse non aufert. Ergo videtur quod aliquis teneatur restituere quod non abstulit.

II-II q. 62 a. 4 arg. 3

Praeterea, iustitia humana derivatur a iustitia divina. Sed Deo debet aliquis restituere plus quam ab eo accepit, secundum illud Matth. XXV, *sciebas quod meto ubi non semino, et congrego ubi non sparsi*. Ergo iustum est ut etiam restituat homini aliquid quod non accepit.

II-II q. 62 a. 4 s. c.

Sed contra est quod recompensatio ad iustitiam pertinet

nevzal, to by nebylo rovné. Tedy taková náhrada není spravedlivo; které se má státi.

Odpovídám: Musí se říci, že kdokoliv někoho poškodí, zdá se mu odnímati to, v čem ho poškozuje; škoda se totiž říká odtud, že někdo má méně, než má míti, podle Filosofa, v V. Ethic. A proto je člověk zavázán nahraditi to, v čem někoho poškodil. Avšak někdo je poškozen dvojmo. Jedním způsobem, že je mu odňato to, co měl ve skutečnosti. A taková škoda musí býti vždy nahrazena podle hodnoty rovného. Třebas, když poškodí někdo někoho rozbořiv jeho dum, je povinen tolik, kolik je cena domu. - Jiným způsobem poškozuje někdo někoho zabraňováním, aby nezískal, k čemu byl na cestě. A takovou škodu není třeba nahraditi rovně Neboť méně jest míti něco v možnosti, než míti v uskutečnění. Kdo však je na cestě získati něco, má to pouze podle mohoucnosti nebo možnosti. A proto, kdyby se mu nahradilo, jako kdyby to měl v uskutečnění, bylo by mu nahrazeno, co mu bylo odňato, nikoliv jednoduše, nýbrž mnohonásobně, což není nutné k náhradě, jak bylo řečeno. Je však zavázán učiniti nějakou náhradu, podle stavu osob a záležitostí.

A tím je patrná odpověď k prvnímu a druhému. Neboť ten, kdo rozhazuje símě na poli, nemá ještě žeň v uskutečnění, nýbrž pouze v možnosti. A podobně, kdo má peníze, nemá ještě zisk v uskutečnění, nýbrž pouze v síle. A obojí může býti mnoha způsoby překaženo.

K třetímu se musí říci, že Bůh nevyžaduje od člověka ničeho než dobra, které sám v nás nasil. A proto ono slovo buď se musí rozuměti podle špatného mínění lenivého služebníka, který se domníval, že od druhého nepřijal. Nebo se mu rozumí v tom smyslu, že Bůh na nás požaduje užitek darů. který jest od něho i od nás, třebaže dary samy jsou od Boha bez nás.

LXII.5. Zda se musí učiniti náhrada vždy tomu, od něhož bylo něco vzato.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že se nesmí činiti náhrada vždy tomu, od něhož bylo něco vzato. Nikomu totiž nesmíme škoditi. Ale někdy by bylo na škodu člověku, kdyby mu bylo vráceno, co bylo od něho vzato, nebo i na škodu jiných, třebas kdyby někdo vrátil uložený meč zuřivci. Tedy nesmí se vždy vrátiti tomu, od něhož bylo vzato.

Mimo to, kdo něco nedovoleně dal, ten si nezaslouží, aby to dostal nazpět. Ale mnohdy někdo nedovoleně dává, co druhý také nedovoleně přijímá, jak je patrné u dávajícího a přijímajícího něco svatokupecky. Tedy se nesmí vždy nahraditi tomu, od něhož bylo vzato.

Mimo to nikdo není zavázán k nemožnému. Ale mnohdy je nemožné nehraditi tomu, od něhož bylo vzato, buď že zemřel, nebo je příliš vzdálen, nebo je neznám. Tedy nemusí se vždy učiniti náhrada tomu, od něhož bylo vzato.

Mimo to, více musí člověk odplatiti tomu, od něhož se inquantum aequalitatem facit. Sed si aliquis restitueret quod non accepit, hoc non esset aequale. Ergo talis restitutio non est iustum quod fiat.

II-II q. 62 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod quicumque damnificat aliquem videtur ei auferre id in quo ipsum damnificat, damnum enim dicitur ex eo quod aliquis minus habet quam debet habere, secundum philosophum, in V Ethic. Et ideo homo tenetur ad restitutionem eius in quo aliquem damnificavit. Sed aliquis damnificatur dupliciter. Uno modo, quia aufertur ei id quod actu habebat. Et tale damnum semper est restituendum secundum recompensationem aequalis, puta si aliquis damnificet aliquem diruens domum eius, tenetur ad tantum quantum valet domus. Alio modo damnificat aliquis aliquem impediendo ne adipiscatur quod erat in via habendi. Et tale damnum non oportet recompensare ex aequo. Quia minus est habere aliquid virtute quam habere actu. Qui autem est in via adipiscendi aliquid habet illud solum secundum virtutem vel potentiam. Et ideo si redderetur ei ut haberet hoc in actu, restitueretur ei quod est ablatum non simplum, sed multiplicatum, quod non est de necessitate restitutionis, ut dictum est. Tenetur tamen aliquam recompensationem facere, secundum conditionem personarum et negotiorum.

II-II q. 62 a. 4 ad 1

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

II-II q. 62 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deus nihil requirit ab homine nisi bonum quod ipse in nobis seminavit. Et ideo verbum illud vel intelligitur secundum pravam existimationem servi pigri, qui existimavit se ab alio non accepisse. Vel intelligitur quantum ad hoc quod Deus requirit a nobis fructus donorum, qui sunt et ab eo et a nobis, quamvis ipsa dona a Deo sint sine nobis.

5. Utrum oporteat restitui ei a quo acceptum est.

II-II q. 62 a. 5 arg. 1

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

II-II q. 62 a. 5 arg. 2

Praeterea, ille qui illicite aliquid dedit non meretur illud recuperare. Sed quandoque aliquis illicite dat quod alius etiam illicite accipit, sicut apparet in dante et recipiente aliquid simoniace. Ergo non semper restituendum est ei a quo acceptum est.

II-II q. 62 a. 5 arg. 3

Praeterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque est impossibile restituere ei a quo acceptum est, vel quia est mortuus, vel quia nimis distat, vel quia est ignotus. Ergo non semper facienda est restitutio ei a quo acceptum est.

II-II q. 62 a. 5 arg. 4

mu dostalo většího dobrodiní. Ale od jiných osob se dostalo člověku více dobrodiní než od toho, jenž půjčil nebo uložil, jako od rodičů. Tedy více se musí mnohdy přispěti na pomoc některé druhé osobě, než nahraditi tomu, od něhož bylo vzato.

Mimo to je zbytečné nahrazovati to, co náhradou přijde do rukou nahrazujícího. Ale když představený nespravedlivě něco odňal kostelu a nahradí to, přijde to do jeho rukou, protože sám je opatrovníkem kostelních věcí. Tedy nemusí nahraditi kostelu, jemuž něco vzal. A tak se nemusí vždy nahraditi tomu, jemuž bylo odňato.

Avšak proti jest, co se praví Řím. 13: "Dávejte všem, čím jste povinni: Komu daň, tomu daň, komu clo, tomu clo."

Odpovídám: Musí se říci, že náhradou nastává uvedení do rovnosti spravedlnosti směnné, která spočívá ve vyrovnání věcí, jak bylo řečeno. Takové vyrovnání věcí se však nemůže státi leč se tomu, jenž má méně, než je jeho, doplní, co chybí. A k vykonání tohoto doplnění je nutné, aby byla učiněna náhrada tomu, od něhož bylo vzato.

K prvnímu se tedy musí říci, že když je patrné, že věc nahrazovaná je těžce škodlivá tomu, jemuž se má učiniti náhrada, nebo druhému, tenkrát se mu nesmí. nahraditi, protože náhrada je zařízena k užitku toho, jemuž je nahrazováno; vše totiž, co je drženo, spadá pod pojem užitečného. Nesmí však onen, který drží cizí věc, si ji přivlastniti, nýbrž buď ji uchovati, aby ve vhodný čas nahradil, nebo ji odevzdati jinému na bezpečnější zachování.

K druhému se musí říci, že někdo dvojmo dává něco nedovoleně. Jedním způsobem, protože samo dávání je nedovolené a proti zákonu, jak je patrno u toho, kdo dal něco svatokupecky; a takový zaslužuje pozbýti, co dal; proto se mu nemají tato nahraditi. A protože také ten, kdo přijal, přijal proti zákonu, nesmí si podržeti, nýbrž musí to obrátiti na zbožné účely. - Jiným způsobem někdo nedovoleně dává, protože dává za nedovolenou věc, třebaže samo dávání není nedovolené; jako když někdo dává nevěstce za smilstvo. Proto též si žena může podržeti, co jí bylo dá-.no; ale kdyby podvodem nebo lstí něco vynutila, je mu povinna nahraditi.

K třetímu se musí říci, že je-li zcela neznám ten, jemuž se musí nahraditi, musí člověk nahraditi pokud může, totiž dávaje na almužny pro jeho spásu, ať je mrtev nebo živ, avšak po pilném hledání té osoby, jíž se má nahraditi. - Jestliže však je mrtev ten, jemuž se má nahraditi, musí se nahraditi jeho dědici, jenž se počítá jako za jednu osobu s ním. Jestliže pak je velmi vzdálen a zvláště je-li věc velké ceny a může se pohodlně poslati, musí se mu poslati, co mu patří; jinak se musí na nějakém bezpečném místě uložiti, aby se pro něho uchovala, a pánu oznámiti.

Ke čtvrtému se musí říci, že někdo z toho, co je mu vlastní, musí více zadostučiniti rodičům nebo těm, od nichž přijal větší dobrodiní. Nesmí však nikdo odpláceti dobrodinci z cizího; to by se stalo, kdyby nahradil druhému, co je povinen jednomu. Leč snad v případě Praeterea, magis debet homo recompensare ei a quo maius beneficium accepit. Sed ab aliis personis homo plus accepit beneficii quam ab illo qui mutuavit vel deposuit, sicut a parentibus. Ergo magis subveniendum est quandoque alicui personae alteri quam restituendum ei a quo est acceptum.

II-II q. 62 a. 5 arg. 5

Praeterea, vanum est restituere illud quod ad manum restituentis per restitutionem pervenit. Sed si praelatus iniuste aliquid Ecclesiae subtraxit et ei restituat, ad manus eius deveniet, quia ipse est rerum Ecclesiae conservator. Ergo non debet restituere Ecclesiae a qua abstulit. Et sic non semper restituendum est ei a quo est ablatum.

II-II q. 62 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Rom. XIII, *reddite omnibus debita, cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal.*

II-II q. 62 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod per restitutionem fit reductio ad aequalitatem commutativae iustitiae, quae consistit in rerum adaequatione, sicut dictum est. Huiusmodi autem rerum adaequatio fieri non posset nisi ei qui minus habet quam quod suum est, suppleretur quod deest. Et ad hanc suppletionem faciendam necesse est ut ei fiat restitutio a quo acceptum est.

II-II q. 62 a. 5 ad 1

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

II-II q. 62 a. 5 ad 2

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

II-II q. 62 a. 5 ad 3

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

II-II q. 62 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod aliquis de hoc quod est sibi proprium debet magis satisfacere parentibus vel his a quibus accepit maiora beneficia. Non autem debet aliquis recompensare benefactori de alieno, quod contingeret si

krajní nutnosti, v němž by mohl a musil někdo i cizí vzíti, aby pomohl otci.

K pátému se musí říci, že představený může vzíti věc kostelu trojmo. Jedním způsobem, kdyby věc kostela, určenou nikoli jemu, nýbrž druhému, si uchvátil, třebas kdyby si biskup uchvátil věc kapituly. A tu je jasné, že musí nahraditi, skládaje k rukám těch, jimž právem náleží. - Jiným způsobem, kdyby věc kostelní, svěřenou jeho ochraně, přenesl v majetek druhého; třebas příbuzného nebo přítele. A tu musí nahraditi kostelu a míti ve své péči, aby přešla na nástupce. ---Třetím způsobem může představený odníti kostelní věc pouze duchem, když totiž počíná mysliti, že ji má jako svou a nikoliv jménem kostela. A tu musí nahraditi odloženým takového smýšlení.

LXII.6. Zda je vázán nahraditi vždy ten, který vzal.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že není vázán nahraditi vždy ten, kdo vzal. Náhradou se totiž napravuje rovnost spravedlnosti, která spočívá v tom, že se odejme tomu, jenž má více, a dá se tomu, jenž má méně Ale přihází se mnohdy, že ten, kdo někomu věc nějakou odňal, ji nemá, nýbrž přešla do rukou druhého. Tedy není zavázán nahraditi, kdo vzal, nýbrž jiný, který věc má.

Mimo to nikdo není vázán odhaliti svůj zločin. Ale mnohdy někdo, čině náhradu, odhaluje svůj zločin, jak je patrné při krádeži. Tedy není vždy vázán ten, kdo vzal, nahraditi.

Mimo to se nemá táž věc mnohokrát nahrazovati. Ale někdy mnozí spolu odejmou nějakou věc a jeden z nich ji celou nahradí. Tedy není vázán vždy k náhradě ten, kdo věc vzal.

Avšak proti, ten, kdo hřešil, je vázán zadostiučiniti. Ale náhrada náleží k zadostiučinění. Tedy onen, kdo vzal, je vázán nahraditi.

Odpovídám: Musí se říci, že u toho, jenž vzal cizí věc, musí se uvažovati dvojí: totiž sama věc vzatá a samo odnětí. Z důvodu pak věci je vázán ji nahraditi, dokud ji má u sebe; protože co má mimo to, co jest jeho, musí mu býti odňato a dáno tomu, kterému chybí, podle tvaru spravedlnosti směnně

Ale samo odnětí cizí věci může se míti trojmo. Někdy je totiž bezprávně, totiž proti vůli toho, jenž je pánem věci, jak je patrné u krádeže a loupeže. A tu je vázán k náhradě nejen z důvodu věci, nýbrž i z důvodu bezprávného skutku, i když věc u něho nezůstává. Jako totiž, kdo udeří někoho, je vázán napraviti bezpráví trpícímu, třebaže nic u něho nezůstává, tak také kdo krade nebo loupí, je zavázán k nápravě způsobené škody, i když z toho nic nemá, a mimo to musí býti potrestán za způsobené bezpráví.

Jiným způsobem někdo béře věc druhého ke svému prospěchu bez bezpráví, s vůlí totiž toho, čí je věc, jak je quod debet uni alteri restituere, nisi forte in casu extremae necessitatis, in quo posset et deberet aliquis etiam auferre aliena ut patri subveniret.

II-II q. 62 a. 5 ad 5

Ad quintum dicendum quod praelatus potest rem Ecclesiae surripere tripliciter. Uno modo, si rem Ecclesiae non sibi deputatam, sed alteri, sibi usurparet, puta si episcopus usurparet sibi rem capituli. Et tunc planum est quod debet restituere ponendo in manus eorum ad quos de iure pertinet. Alio modo, si rem Ecclesiae suae custodiae deputatam in alterius dominium transferat, puta consanguinei vel amici. Et tunc debet Ecclesiae restituere, et sub sua cura habere ut ad successorem perveniat. Alio modo potest praelatus surripere rem Ecclesiae solo animo, dum scilicet incipit habere animum possidendi eam ut suam, et non nomine Ecclesiae. Et tunc debet restituere talem animum deponendo.

6. Utrum oporteat restituere eum qui accepit.

II-II q. 62 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non teneatur semper restituere ille qui accepit. Per restitutionem enim reparatur aequalitas iustitiae, quae consistit in hoc quod subtrahatur ei qui plus habet et detur ei qui minus habet. Sed contingit quandoque quod ille qui rem aliquam subtraxit alicui non habet eam, sed devenit ad manus alterius. Ergo non tenetur ille restituere qui accepit, sed alius qui rem habet.

II-II q. 62 a. 6 arg. 2

Praeterea, nullus tenetur crimen suum detegere. Sed aliquando aliquis restitutionem faciendo crimen suum detegit, ut patet in furto. Ergo non semper tenetur ille qui abstulit restituere.

II-II q. 62 a. 6 arg. 3

Praeterea, eiusdem rei non est multoties restitutio facienda. Sed quandoque multi simul aliquam rem surripiunt et unus eorum eam integre restituit. Ergo non semper ille qui accepit tenetur ad restituendum.

II-II q. 62 a. 6 s. c.

Sed contra, ille qui peccavit tenetur satisfacere. Sed restitutio ad satisfactionem pertinet. Ergo ille qui abstulit tenetur restituere.

II-II q. 62 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod circa illum qui rem alienam accepit duo sunt consideranda, scilicet ipsa res accepta, et ipsa acceptio. Ratione autem rei tenetur eam restituere quandiu eam apud se habet, quia quod habet ultra id quod suum est, debet ei subtrahi et dari ei cui deest, secundum formam commutativae iustitiae. Sed ipsa acceptio rei alienae potest tripliciter se habere. Quandoque enim est iniuriosa, scilicet contra voluntatem existens eius qui est rei dominus, ut patet in furto et rapina. Et tunc tenetur ad restitutionem non solum ratione rei, sed etiam ratione iniuriosae actionis, etiam si res apud ipsum non remaneat. Sicut enim qui percutit aliquem tenetur recompensare iniuriam passo, quamvis nihil apud ipsum maneat; ita etiam qui furatur vel rapit tenetur ad recompensationem damni illati, etiam si nihil inde habeat; et ulterius pro iniuria illata debet puniri. Alio modo aliquis accipit rem alterius in utilitatem suam absque iniuria, cum voluntate scilicet eius cuius est res, sicut patet in mutuis. Et tunc ille qui accepit

patrné u zápůjček. A tu ten, kdo přijal, je zavázán k náhradě toho, co přijal, nejen z důvodu věci, nýbrž i z důvodu přijetí, i když věc ztratil; je totiž povinen nahraditi tomu, kdo mu učinil dobrodiní, což nenastane, jestliže tím utrpí škodu.

Třetím způsobem někdo přijme věc druhého bez bezpráví, nikoliv ke svému užitku, jak je patrné při úschovách. A proto ten, kdo takto přijal, v ničem není vázán z důvodu přijetí, neboť přijetím prokazuje úsluhu. Je však vázán z důvodu věci. Proto, je-li mu odňata věc bez jeho viny, není vázán k náhradě. Jinak by však bylo, kdyby svou velikou vinou věc uloženou ztratil.

K prvnímu se tedy musí říci, že náhrada není zařízena hlavně k tomu, aby ten, kdo má více, než má míti, přestal míti, nýbrž k tomu, aby se doplnilo tomu, kdo má méně Proto v těch věcech, které může přijmouti jeden od druhého bez jeho újmy, nemá místo náhrada; třebas když někdo vezme světlo ze svíčky druhého. A proto, třebaže ten, kdo odňal, nemá to, co vzal, nýbrž je přeneseno na druhého, protože však druhý je zbaven své věci, je vázán mu nahraditi i ten, kdo věc odňal, z důvodu bezprávného skutku, i ten, kdo věc má, z důvodu samé věci.

K druhému se musí říci, že, ač člověk není vázán odhaliti svůj zločin lidem, je vázán odhaliti svůj zločin Bohu ve zpovědi. A tak může učiniti náhradu cizí věci prostřednictvím kněze, jemuž se zpovídá.

K třetímu se musí říci, že, ježto náhrada je hlavně zařízena na odstranění škody toho, jemuž bylo nespravedlivě něco odňato, proto, když mu byla učiněna dostatečná náhrada od jednoho, jiní nejsou více vázáni mu nahraditi, nýbrž spíše vrátiti tomu, jenž nahradil; on však může odpustiti.

LXII.7. Zda ti, kteří nepřijali, jsou vázáni nahraditi.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že ti, kteří nepřijali, nejsou vázáni nahraditi. Náhrada je totiž jakýsi trest beroucímu. Ale nikdo nesmí býti trestán, leč kdo přehřešil. Tedy nikdo nemusí nahraditi, leč kdo přijal.

Mimo to spravedlnost nezavazuje někoho k tomu, aby rozmnožoval majetek druhého. Ale kdyby byl vázán k náhradě nejen ten, kdo vzal, nýbrž i ti, kteří jakkoliv spolupůsobili, zvětšoval by se tím majetek toho, jemuž bylo něco odňato, jednak, že by se mnohonásobně nahradilo, jednak také, že někdy usilují někteří, aby byla někomu nějaká věc odcizena, která mu však není odcizena. Tedy nejsou zavázáni jiní k náhradě.

Mimo to nikdo není zavázán vydávati se v nebezpečí proto, aby zachránil cizí věc. Ale někdy by se vydával někdo v nebezpečí prozrazením lotra nebo odporováním jemu. Není tedy nikdo vázán k náhradě proto, že neprozradil lotra, nebo mu neodporoval.

Avšak proti jest, co se praví Řím 1: "Hodni jsou smrtí nejen ti, kteří konají, nýbrž i kteří souhlasí s konajícími." Tedy z téhož důvodu také souhlasící musí nahraditi.

tenetur ad restitutionem eius quod accepit non solum ratione rei, sed etiam ratione acceptionis, etiam si rem amiserit, tenetur enim recompensare ei qui gratiam fecit, quod non fiet si per hoc damnum incurrat. Tertio modo aliquis accipit rem alterius absque iniuria non pro sua utilitate, sicut patet in depositis. Et ideo ille qui sic accepit in nullo tenetur ratione acceptionis, quinimmo accipiendo impendit obsequium, tenetur autem ratione rei. Et propter hoc, si ei subtrahatur res absque sua culpa, non tenetur ad restitutionem. Secus autem esset si cum magna sua culpa rem depositam amitteret.

II-II q. 62 a. 6 ad 1

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

II-II q. 62 a. 6 ad 2

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

II-II q. 62 a. 6 ad 3

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

7. Utrum aliquem alium.

II-II q. 62 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod illi qui non acceperunt non teneantur restituere. Restitutio enim quaedam poena est accipientis. Sed nullus debet puniri nisi qui peccavit. Ergo nullus debet restituere nisi qui accepit.

II-II q. 62 a. 7 arg. 2

Praeterea, iustitia non obligat aliquem ad hoc quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem teneretur non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercumque cooperantur, augeretur ex hoc res illius cui est aliquid subtractum, tum quia sibi multoties restitutio fieret; tum etiam quia quandoque aliqui operam dant ad hoc quod aliqua res alicui auferatur, quae tamen ei non aufertur. Ergo non tenentur alii ad restitutionem.

II-II q. 62 a. 7 arg. 3

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

II-II q. 62 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur Rom. I, *digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.*

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, k náhradě je vázán někdo nejen z důvodu věci cizí, kterou vzal, nýbrž také z důvodu bezprávného vzetí. A proto kdokoliv je příčinou nespravedlivého odnětí, je vázán k náhradě Což se přihází dvojmo: přímo totiž a nepřímo. A to přímo, když navádí někdo jiného ke braní. A to zase trojmo. A to, nejprve naváděním k samému braní, což se děje příkazováním, raděním, výslovným souhlasem a chválením někoho jako obratného v tom, že béře cizí. Jiným způsobem se strany samého beroucího, protože totiž ho ukrývá nebo jakkoliv mu poskytuje pomoc. Třetím způsobem se strany věci vzaté, protože totiž je účasten na krádeži nebo loupeži, jakožto společník zločinu. Nepřímo pak, když někdo nezabrání, ač může a má zabrániti, nebo že odepře příkaz nebo radu, zabraňující krádeži nebo loupeži nebo že odepře svou pomoc, kterou by se mohl opříti; nebo že skrývá po činu. Ta jsou obsažena v těchto verších:

Kdo poručí, poradí, dá souhlas, chválí a skrývá, účastník, mlčící, kdo bránit, povědět nechce.

Musí se však věděti, že pět vyjmenovaných vždy zavazuje k náhradě Nejprve kdo poručí, poněvadž totiž ten, jenž poručí, je hlavním hybatelem, pročež sám hlavně je vázán k náhradě Za druhé souhlas: k tomu totiž, bez čeho loupež nemůže nastati. Za třetí skrývání, když totiž někdo přijímá zločince a poskytuje jim ochrany. Za čtvrté účastník, když totiž někdo má podíl na zločinu loupeže a na kořisti. Za páté je vázán ten, kdo nebránil, ač je vázán zabrániti, jako vládci, kteří jsou vázáni chrániti spravedlnost v zemi, jestliže jejich opomenutím se rozmáhají lupiči, jsou vázáni k náhradě, protože přijmy, jaké mají, jsou jako mzdy, k tomu ustanovené, aby udržovali spravedlnost v zemi.

V jiných pak případech vypočítaných není vždy zavázán každý k náhradě Není totiž vždy rada nebo pochlebování nebo něco podobného účinnou příčinou loupeže. Pročež pouze tehdy je zavázán rádce nebo lichotník, to jest pochlebovač, k náhradě, když důvodně lze počítati, že z těchto příčin následovalo nespravedlivé odnětí.

K prvnímu se musí tedy říci, že nehřeší pouze ten, kdo hřích vykoná, nýbrž i kdo jakýmkoliv způsobem je příčinou hříchu, buď radou nebo poručením nebo jakýmkoliv jiným způsobem.

K druhému se musí říci, že hlavně je zavázán nahraditi ten, kdo je hlavní při skutku; a to hlavně poroučející, druhotně vykonávající, a dále po řadě jiní. Jestliže však jeden nahradí tomu, kdo utrpěl škodu, jiný mu není povinen nahraditi; ale ti, kteří jsou hlavní při skutku, a k nimž věc přišla, jsou povinni nahraditi jiným, kteří nahradili.- Kdykoliv pak někdo poroučí nespravedlivé odnětí, které nenásleduje, nemusí se vykonati náhrada, protože náhrada je hlavně zařízena ke znovuzřízení majetku toho, kdo byl nespravedlivě poškozen.

K třetímu se musí říci, že není vždy zavázán k náhradě, kdo neprozradí lupiče, nebo kdo. nezabraňuje nebo kdo nekárá; nýbrž jen když to náleží někomu z povinnosti, jako vládcům země: Těm však odtud nehrozí velké nebezpečí: proto jsou totiž vybaveni veřejnou mocí, aby

Ergo, pari ratione, etiam consentientes debent restituere.

II-II q. 62 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad restitutionem tenetur aliquis non solum ratione rei alienae quam accepit, sed etiam ratione iniuriosae acceptionis. Et ideo quicumque est causa iniustae acceptionis tenetur ad restitutionem quod quidem contingit dupliciter, directe scilicet, et indirecte. Directe quidem, quando inducit aliquis alium ad accipiendum. Et hoc quidem tripliciter. Primo quidem, movendo ad ipsam acceptionem, quod quidem fit praecipiendo, consulendo, consentiendo expresse, et laudando aliquem quasi strenuum de hoc quod aliena accipit. Alio modo, ex parte ipsius accipientis, quia scilicet eum receptat, vel qualitercumque ei auxilium fert. Tertio modo, ex parte rei acceptae, quia scilicet est particeps furti vel rapinae, quasi socius maleficii. Indirecte vero, quando aliquis non impedit, cum possit et debeat impedire, vel quia subtrahit praeceptum sive consilium impediens furtum sive rapinam; vel quia subtrahit suum auxilium, quo posset obsistere; vel quia occultat post factum. Quae his versibus comprehenduntur, *iussio, consilium, consensus, palpo, recursus, participans, mutus, non obstans, non manifestans*. Sciendum tamen quod quinque praemissorum semper obligant ad restitutionem. Primo, iussio, quia scilicet ille qui iubet est principaliter movens; unde ipse principaliter tenetur ad restituendum. Secundo, consensus, in eo scilicet sine quo rapina fieri non potest. Tertio, recursus, quando scilicet aliquis est receptator latronum et eis patrocinium praestat. Quarto, participatio, quando scilicet aliquis participat in crimine latrocinii et in praeda. Quinto, tenetur ille qui non obstat, cum obstare teneatur, sicut principes, qui tenentur custodire iustitiam in terra, si per eorum defectum latrones increscant, ad restitutionem tenentur; quia redditus quos habent sunt quasi stipendia ad hoc instituta ut iustitiam conservent in terra. In aliis autem casibus enumeratis non semper obligatur aliquis ad restituendum. Non enim semper consilium vel adulatio, vel aliquid huiusmodi, est efficax causa rapinae. Unde tunc solum tenetur consiliator aut palpo, idest adulator, ad restitutionem, quando probabiliter aestimari potest quod ex huiusmodi causis fuerit iniusta acceptio subsecuta.

II-II q. 62 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non solum peccat ille qui peccatum exequitur, sed etiam qui quocumque modo peccati est causa sive consiliando, sive praecipiendo, sive quovis alio modo.

II-II q. 62 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod principaliter tenetur restituere ille qui est principalis in facto, principaliter quidem praecipiens, secundario exequens, et consequenter alii per ordinem. Uno tamen restituente illi qui passus est damnum, alius eidem restituere non tenetur, sed illi qui sunt principales in facto, et ad quos res pervenit, tenentur aliis restituere qui restituerunt. Quando autem aliquis praecipit iniustam acceptionem quae non subsequitur, non est restitutio facienda, cum restitutio principaliter ordinetur ad reintegrandam rem eius qui iniuste est damnificatus.

II-II q. 62 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod non semper ille qui non manifestat latronem tenetur ad restitutionem, aut qui non obstat, vel qui non reprehendit, sed solum quando incumbit alicui ex officio, sicut principibus terrae. Quibus ex hoc non

byli strážci spravedlnosti.

LXII.8. Zda je někdo vázán ihned nahraditi, či může dovoleně náhradu odložiti.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že někdo není vázán ihned nahraditi, nýbrž spíše může dovoleně odložiti náhradu. Příkazy kladné totiž nezavazují pro vždy. Ale nutnost nahraditi nastává z příkazu kladného. Tedy nezavazuje. se člověk, aby ihned nahradil.

Mimo to nikdo není vázán k nemožnému. Ale mnohdy někdo nemůže ihned nahraditi. Tedy nikdo není povinen nahraditi ihned.

Mimo to náhrada je nějaký úkon ctnosti, totiž spravedlnosti. Čas je však jednou z okolností, které se vyžadují k úkonům ctnosti. Když tedy jiné okolnosti nejsou určené v úkonech ctnosti, nýbrž určované podle pojmu opatrnosti, zdá se, že ani pro náhradu není určen čas, aby totiž někdo byl vázán ihned nahraditi.

Avšak proti jest, že týž důvod se zdá býti ve všech, která mají býti nahražena. Ale ten, kdo najme práci nádeníkovu, nemůže odložiti náhradu, jak je patrné z toho, co máme Levit. 19: "Nebude u tebe čekati práce nádeníkova až do rána." Tedy ani v jiných náhradách nemůže nastati odložení, nýbrž musí se nahraditi ihned.

Odpovídám: Musí se říci, že jako vzíti věc cizí je hřích proti spravedlnosti, tak také zadržovati ji, protože tím, že někdo zadržuje cizí věc, proti vůli pána, brání mu v užívání jeho věci a tak mu působí bezpráví. Je však jasné, že není dovoleno ani malou dobu zůstávati ve hříchu, nýbrž každý je vázán ihned opustiti hřích, podle onoho Eccli 21: "Jako před tváří hada utíkej hříchu." A proto každý je vázán ihned nahraditi nebo žádati odklad od toho, kdo může dovoliti užívání věci.

K prvnímu se tedy musí říci, že příkaz o vykonání náhrady, třebaže je podle tvaru kladný, přece obsahuje v sobě příkaz záporný, kterým se nám zakazuje zadržovati cizí věc.

K druhému se musí říci, že když někdo nemůže nahraditi ihned, sama nemožnost osvobozuje ho od okamžité náhrady, jako také zcela je osvobozen od náhrady, jestliže je zcela neschopen. Musí však odpuštění nebo prodloužení žádati od toho, jemuž je povinen, buď sám nebo skrze druhého.

K třetímu se musí říci, že opomenutí kterékoliv okolnosti, která se protiví ctnosti, musí se míti za určené a dlužno tuto okolnost zachovávati. A protože oddálením náhrady se páše hřích nespravedlivého zadržování, který je protilehlý spravedlivému, proto je nutné, aby čas byl určen, aby se náhrada stala ihned.

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

8. Utrum sit statim restituendum.

II-II q. 62 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non teneatur aliquis statim restituere, sed potius licite possit restitutionem differre. Praecepta enim affirmativa non obligant ad semper. Sed necessitas restituendi imminet ex praecepto affirmativo. Ergo non obligatur homo ad statim restituendum.

II-II q. 62 a. 8 arg. 2

Praeterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque aliquis non potest statim restituere. Ergo nullus tenetur ad statim restituendum.

II-II q. 62 a. 8 arg. 3

Praeterea, restitutio est quidam actus virtutis, scilicet iustitiae. Tempus autem est una de circumstantiis quae requiruntur ad actus virtutum. Cum igitur aliae circumstantiae non sint determinatae in actibus virtutum, sed determinabiles secundum rationem prudentiae; videtur quod nec in restitutione sit tempus determinatum, ut scilicet aliquis teneatur ad statim restituendum.

II-II q. 62 a. 8 s. c.

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

II-II q. 62 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod sicut accipere rem alienam est peccatum contra iustitiam, ita etiam detinere eam, quia per hoc quod aliquis detinet rem alienam invito domino, impedit eum ab usu rei suae, et sic ei facit iniuriam. Manifestum est autem quod nec per modicum tempus licet in peccato morari, sed quilibet tenetur statim peccatum deserere, secundum illud Eccli. XXI, *quasi a facie colubri fuge peccatum*. Et ideo quilibet tenetur statim restituere, vel petere dilationem ab eo qui potest usum rei concedere.

II-II q. 62 a. 8 ad 1

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

II-II q. 62 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod quando aliquis non potest statim restituere, ipsa impotentia absolvit eum ab instanti restitutione facienda, sicut etiam totaliter a restitutione absolvitur si omnino sit impotens. Debet tamen remissionem vel dilationem petere ab eo cui debet, aut per se aut per alium.

II-II q. 62 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod cuiuscumque circumstantiae omissio contrariatur virtuti, pro determinata est habenda, et oportet illam circumstantiam observare. Et quia per dilationem restitutionis committitur peccatum iniustae detentionis, quod iustitiae opponitur, ideo necesse est

LXIII. O přijímání osob,

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Pak jest uvažovati o neřestech, protilehlých řečeným částem spravedlnosti. A nejdříve o přijímání osob, které je proti= lehlé spravedlnosti podílné; za druhé o hříších, které jsou protilehlé spravedlnosti směrné.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda přijímání osob je hřích.

2. Zda má místo v rozdělování duchovních.

3. Zda v prokazování poct.

4. Zda při soudech.

LXIII.1. Zda přijímání osob je hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že přijímání osob není hřích. Neboť ve jméně osoby se rozumí hodnota osoby. Ale uvažovati hodnoty osob náleží ke spravedlnosti podílně Tedy přijímání osob není hřích.

Mimo to v lidských věcech jsou hlavnější osoby než věci, protože věci jsou pro osoby a nikoliv naopak. Ale přijímání věcí není hřích. Tedy mnohem méně přijímání osob.

Mimo to u Boha nemůže -býti žádná nepravost nebo hřích. Ale zdá se; že Bůh přijímá osoby, protože mnohdy ze dvou lidí téhož stavu jednoho přijme na milost a druhého zanechá ve hříchu, podle onoho Mat. 24: "Dva budou na lůžku: jeden bude vzat a druhý ponechán." Tedy přijímání osob není hřích.

Avšak proti, nic není zakazováno v zákoně božském, leč hřích. Ale přijímání osob je zakazováno v Deut. 1, kde se praví: "Nebudete přijímati ničí osobu." Tedy přijímání osob je hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že přijímání osob je protilehlé spravedlnosti podílně Rovnost spravedlnosti podílné spočívá totiž v tom, že různým osobám různě se uděluje podle poměru k hodnotám osob. Jestliže tedy někdo uvažuje onu vlastnost osoby, pro kterou to, co se jí dostává, je jí povinné, nebude to přijímání osoby, nýbrž příčiny. Pročež Glossa, k onomu Efes. 6: "U Boha není přijímání osob," praví, že spravedlivý soudce rozlišuje příčiny, nikoliv osoby. Třebas když někdo povýší někoho na mistrovství pro dostatečné vědění, zde se dbá náležité příčiny, nikoliv osoby; jestliže však někdo uvažuje u někoho, jemuž něco udělí, nikoliv to, pro co by mu bylo přiměřené nebo povinné to, čeho se mu dostává, nýbrž pouze to, že je to tento člověk třebas Petr nebo Martin, je tu přijímání osoby, protože se mu neuděluje něco pro nějakou příčinu, která by ho činila hodným, nýbrž jednoduše se uděluje osobě.

tempus esse determinatum, ut statim restitutio fiat.

63. De vitiis oppositis praedictis iustitiae partibus. Et primo de acceptione personarum quae opponitur iustitiae distributivae.

Prooemium

II-II q. 63 pr.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis praedictis iustitiae partibus. Et primo, de acceptione personarum, quae opponitur iustitiae distributivae; secundo, de peccatis quae opponuntur iustitiae commutativae. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum personarum acceptio sit peccatum. Secundo, utrum habeat locum in dispensatione spiritualium. Tertio, utrum in exhibitione honorum. Quarto, utrum in iudiciis.

1. Utrum personarum acceptio sit peccatum.

II-II q. 63 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod personarum acceptio non sit peccatum. In nomine enim personae intelligitur personae dignitas. Sed considerare dignitates personarum pertinet ad distributivam iustitiam. Ergo personarum acceptio non est peccatum.

II-II q. 63 a. 1 arg. 2

Praeterea, in rebus humanis personae sunt principaliores quam res, quia res sunt propter personas, et non e converso. Sed rerum acceptio non est peccatum. Ergo multo minus acceptio personarum.

II-II q. 63 a. 1 arg. 3

Praeterea, apud Deum nulla potest esse iniquitas vel peccatum. Sed Deus videtur personas accipere, quia interdum duorum hominum unius conditionis unum assumit per gratiam, et alterum relinquit in peccato, secundum illud Matth. XXIV, *duo erunt in lecto, unus assumetur et alius relinquetur*. Ergo acceptio personarum non est peccatum.

II-II q. 63 a. 1 s. c.

Sed contra, nihil prohibetur in lege divina nisi peccatum. Sed personarum acceptio prohibetur Deut. I, ubi dicitur, *non accipietis cuiusquam personam*. Ergo personarum acceptio est peccatum.

II-II q. 63 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod personarum acceptio opponitur distributivae iustitiae. Consistit enim aequalitas distributivae iustitiae in hoc quod diversis personis diversa tribuuntur secundum proportionem ad dignitates personarum. Si ergo aliquis consideret illam proprietatem personae propter quam id quod ei confertur est ei debitum, non erit acceptio personae, sed causae, unde Glossa, super illud ad Ephes. VI, *non est personarum acceptio apud Deum*, dicit quod iudex iustus causas discernit, non personas. Puta si aliquis promoveat aliquem ad magisterium propter sufficientiam scientiae, hic attenditur causa debita, non persona, si autem aliquis consideret in eo cui aliquid confert, non id propter quod id quod ei datur esset ei proportionatum vel debitum, sed solum hoc quod est iste homo, puta Petrus vel Martinus, est hic acceptio personae, quia non attribuitur ei aliquid propter aliquam

K osobě se však vztahuje kterákoliv podmínka, která nepřispívá k příčině, pro niž je hodný tohoto daru, třebas když někdo povýší někoho k představenstvu nebo k mistrovství protože je bohatý nebo že jest jeho příbuzný, je to přijímání osoby. Přihází se však, že některá podmínka osoby činí ji hodnou vzhledem k jedné věci a nikoliv vzhledem k druhé, jako příbuzenství činí někoho hodným k tomu, aby byl ustanovím dědicem otcovského podílu, nikoliv však k tomu, aby mu byla udělena církevní hodnost. A proto táž podmínka osoby, v jedné záležitosti uvažovaná, působí přijímání osoby, v jiné však nepůsobí.

Tak tedy je patrné, že přijímání osob je protilehlé spravedlnosti podílné v tom, že se tu jedná mimo úměrnost. Nic však není protilehlé ctnosti než hřích. Pročež následuje, že přijímání osob je hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že při spravedlnosti podílné se uvažují podmínky osob, které mají vliv na příčinu hodnoty nebo povinnosti. Ale při přijímání osob se uvažují podmínky, které nemají vlivu na příčinu, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že osoby jsou úměrné a stávají se hodnými něčeho, co se jim rozděluje, pro některé věci, které náležejí ke stavu osoby. A proto takových podmínek se musí dbáti jako vlastní příčiny. Když se však uvažují samy osoby, béře se za příčinu, co není příčinou. A proto je patrné, že, ač osoby jsou hodnější jednoduše, nejsou hodnější vzhledem k tomuto.

K třetímu se musí říci, že dvojí je dávání. Jedno totiž, náležející ke spravedlnosti, jímž totiž dává někdo někomu, co je povinen. A v takových dáváních se béře přijímání osob. Jiné je dávání, náležející ke štědrosti, jímž se totiž zdarma dává někomu, co mu není povinné. A takové je udělení skutků milosti, kterou jsou hříšníci přijímáni od Boha. A v tomto darování nemá místa přijímání osob, protože každý může bez ne spravedlnosti dáti ze svého kolik chce, a komu chce, podle onoho Mat. 20: "Či nesmím činiti co chci? Vezmi, co je tvého, a jdi."

LXIII.2. Zda v rozdělování duchovních má místo přijímání osob

Při druhé se postupuje takto: Zdá se že v rozdělování duchovních nemá místa přijímání osob. Uděliti totiž církevní hodnost nebo obročí pro příbuzenství zdá se náležeti k přijímání osob, protože příbuzenství není příčina, činící člověka hodným církevního obročí. Ale to se nezdá býti hříchem, protože představení církve to činí podle zvyku. Tedy hřích přijímání osob nezdá se míti místo v rozdělování duchovních.

Mimo to dáti přednost bohatému před chudým zdá se náležeti k přijímání osob, jak je patrné Jak. 2. Ale snáze se dovoluje bohatým a mocným, aby uzavřeli manželství v zakázaném stupni, než jiným. Tedy hřích přijímání osob nezdá se míti místa v rozdělování duchovních.

causam quae faciat eum dignum, sed simpliciter attribuitur personae. Ad personam autem refertur quaecumque conditio non faciens ad causam propter quam sit dignus hoc dono, puta si aliquis promoveat aliquem ad praelationem vel magisterium quia est dives, vel quia est consanguineus suus, est acceptio personae. Contingit tamen aliquam conditionem personae facere eam dignam respectu unius rei, et non respectu alterius, sicut consanguinitas facit aliquem dignum ad hoc quod instituatur heres patrimonii, non autem ad hoc quod conferatur ei praelatio ecclesiastica. Et ideo eadem conditio personae in uno negotio considerata facit acceptionem personae, in alio autem non facit. Sic ergo patet quod personarum acceptio opponitur iustitiae distributivae in hoc quod praeter proportionem agitur. Nihil autem opponitur virtuti nisi peccatum. Unde consequens est quod personarum acceptio sit peccatum.

II-II q. 63 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in distributiva iustitia considerantur conditiones personarum quae faciunt ad causam dignitatis vel debiti. Sed in acceptione personarum considerantur conditiones quae non faciunt ad causam, ut dictum est.

II-II q. 63 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod personae proportionantur et dignae redduntur aliquibus quae eis distribuuntur, propter aliquas res quae pertinent ad conditionem personae, et ideo huiusmodi conditiones sunt attendendae tanquam propriae causae. Cum autem considerantur ipsae personae, attenditur non causa ut causa. Et ideo patet quod, quamvis personae sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quoad hoc.

II-II q. 63 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod duplex est datio. Una quidem pertinens ad iustitiam, qua scilicet aliquis dat alicui quod ei debetur. Et circa tales dationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinens, qua scilicet gratis datur alicui quod ei non debetur. Et talis est collatio munerum gratiae, per quae peccatores assumuntur a Deo. Et in hac donatione non habet locum personarum acceptio, quia quilibet potest absque iniustitia de suo dare quantum vult et cui vult, secundum illud Matth. XX, *an non licet mihi quod volo facere? Tolle quod tuum est, et vade*.

2. Utrum habeat locum in dispensatione spiritualium.

II-II q. 63 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in dispensatione spiritualium locum non habeat personarum acceptio. Conferre enim dignitatem ecclesiasticam seu beneficium alicui propter consanguinitatem videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia consanguinitas non est causa faciens hominem dignum ecclesiastico beneficio. Sed hoc non videtur esse peccatum, cum hoc ex consuetudine praelati Ecclesiae faciant. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere in dispensatione spiritualium.

II-II q. 63 a. 2 arg. 2

Praeterea, praeferre divitem pauperi videtur ad acceptionem personarum pertinere, ut patet Iac. II. Sed facilius dispensatur cum divitibus et potentibus quod contrahant matrimonium in gradu prohibito, quam cum aliis. Ergo

Mimo to podle právníků stačí voliti dobré, nevyžaduje se však, aby někdo volil lepší. Ale voliti méně dobré k něčemu vyššímu se zdá náležeti k přijímání osob. Tedy přijímání osob není hřích v duchovních.

Mimo to podle stanov Církve se má voliti někdo z lůna Církve. Ale to se zdá patřiti k přijímání osob, protože mnohdy se nalézají jinde lepší. Tedy přijímání osob není hřích v duchovních.

Avšak proti jest, co se praví Jak. 2: "Nemějte víry v Pána našeho Ježíše Krista s přijímáním osob." K tomu praví Glossa Augustinova: "Kdo snese, jestliže někdo zvolí na čestné místo v Církvi bohatého, pohrdnuv chudým, učenějším a světějším?"

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, přijímání osob je hřích, pokud je protilehlé spravedlnosti. V čím vyšších však někdo přestoupí spravedlnost, tím tíže hřeší. Proto, ježto duchovní jsou více než časná, je větší hřích přijímati osoby v rozdělování duchovních než v rozdělování časných.

A protože přijímání osob je, když se něco uděluje osobě, nad poměr její hodnoty, je třeba uvážiti, že hodnota nějaké osoby se může uvažovati dvojmo: Jedním způsobem jednoduše a sama v sobě, a tak je větší hodnoty ten, kdo více oplývá duchovními dary milosti. Jiným způsobem ve vztahu k dobru společnému: přihází se totiž mnohdy, že ten, kdo je méně svatý a méně učený, může více přispěti společnému dobru pro moc nebo zručnost světskou nebo pro něco podobného. A poněvadž rozdělování duchovních jsou zařízena hlavně užitku společnému, podle onoho I. Kor. 12: "Každému se dává zjevení Ducha k prospěchu," proto někdy bez přijímání osob v rozdělování duchovních dává se přednost těm, kteří jsou jednoduše méně dobří, před lepšími, jako také i. Bůh milosti darmo dané mnohdy uděluje méně dobrým.

K prvnímu se tedy musí říci, že ohledně příbuzných představeného se musí rozlišovati. Neboť někdy jsou méně hodni i jednoduše i vzhledem ke společnému dobru. A tak, je-li jim dána přednost před hodnějšími, je to hřích přijímání osob v rozdělování duchovních, jichž církevní představený není pánem, aby je mohl dáti podle libovůle, nýbrž rozdělovatelem podle onoho I. Kor. 4: "Tak nás považuj člověk, za služebníky Kristovy a rozdělovatele tajemství Božích." - Někdy však příbuzní církevního představeného jsou stejně hodni jako jiní. A tak dovolenĕ může bez přijímání osob dáti svým příbuzným přednost, protože aspoň v tom vynikají, že na ně více může spoléhati, že s ním budou jednomyslně projednávati církevní záležitosti. Musel by však od toho upustiti, kdyby z toho někteří brali příklad také dávati příbuzným bez hodnosti statky církevní.

peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere circa dispensationem spiritualium.

II-II q. 63 a. 2 arg. 3

Praeterea, secundum iura sufficit eligere bonum, non autem requiritur quod aliquis eligat meliorem. Sed eligere minus bonum ad aliquid altius videtur ad acceptionem personarum pertinere. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

II-II q. 63 a. 2 arg. 4

Praeterea, secundum statuta Ecclesiae eligendus est aliquis de gremio Ecclesiae. Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia quandoque sufficientiores alibi inveniretur. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

II-II q. 63 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iac. II, *nolite in personarum acceptione habere fidem domini nostri Iesu Christi*. Ubi dicit Glossa Augustini, *quis ferat si quis divitem eligat ad sedem honoris Ecclesiae, contempto paupere instructiore et sanctiore?*

II-II q. 63 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, acceptio personarum est peccatum inquantum contrariatur iustitiae. Quanto autem in maioribus aliquis iustitiam transgreditur, tanto gravius peccat. Unde cum spiritualia sint temporalibus potiora, gravius peccatum est personas accipere in dispensatione spiritualium quam in dispensatione temporalium. Et quia personarum acceptio est cum aliquid personae attribuitur praeter proportionem dignitatis ipsius, considerare oportet quod dignitas alicuius personae potest attendi dupliciter. Uno modo, simpliciter et secundum se, et sic maioris dignitatis est ille qui magis abundat in spiritualibus gratiae donis. Alio modo, per comparationem ad bonum commune, contingit enim quandoque quod ille qui est minus sanctus et minus sciens, potest maius conferre ad bonum commune, propter potentiam vel industriam saecularem, vel propter aliquid huiusmodi. Et quia dispensationes spiritualium principalius ordinantur ad utilitatem communem, secundum illud I ad Cor. XII, *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*; ideo quandoque absque acceptione personarum in dispensatione spiritualium illi qui sunt simpliciter minus boni, melioribus praeferuntur, sicut etiam et Deus gratias gratis datas quandoque concedit minus bonis.

II-II q. 63 a. 2 ad 1

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

K druhému se musí říci, že dovolení uzavříti manželství hlavně se stává pro utvrzení stavu míru, což je nutnější společnému užitku u osob vznešenějších. Proto se jím to snáze dovoluje bez přijímání osob.

K třetímu se musí říci, že na to, aby volba nemohla býti napadána na soudu stačí zvoliti dobrého a není třeba voliti lepšího, protože tak každá volba by mohla býti nařčena. Ale vzhledem ke svědomí voličovu nutno voliti lepšího buď jednoduše nebo ve vztahu ke společnému dobru. Protože, lze-li míti nějakého vhodnějšího pro nějakou hodnost, a jinému se dá přednost, je třeba, aby to bylo pro nějakou příčinu. Jestliže se pak ona hodí k záležitosti, v tom bude ten, který je zvolen, vhodnější. Jestliže se však nehodí k záležitosti to, co je považováno za příčinu. bude jasně přijímání osob.

Ke čtvrtému se musí říci, že ten, kdo se běře z lůna Církve, obyčejně bývá užitečnější co do společného dobra, protože více miluje Církev, v níž byl živen. A proto také se přikazuje, Deut. 17: "Nemůžeš učiniti králem člověka jiného kmene, jenž není tvým bratrem."

LXIII.3. Zda v prokazování cti a úcty má místo hřích přijímání osob.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že v prokazování cti a úcty nemá místa hřích přijímání osob. Neboť čest se nezdá býti nic jiného než nějaká úcta, prokázaná někomu na svědectví jeho ctnosti, jak je patrné z Filosofa, v I. Ethic. Ale představení a vládcové musejí býti ctěni, i když jsou špatní, jakož i rodiče; o nichž se přikazuje; Exod. 20: "Cti otce svého i matku svou." A také páni musejí býti ctěni od služebníka, i když jsou špatní, podle onoho I. Tim. 6: "Kdokoli jsou pod jhem otrockým, pokládejte své pány za hodné cti." Tedy zdá se, že přijímání v prokazování cti není hříchem.

Mimo to, Levit 19, se přikazuje: "Před šedivou hlavou povstaň a cti osobu starce." Ale to se zdá patřiti k přijímání osob, protože mnohdy starci nejsou ctnostní, podle onoho Dan. 13: "Vyšla nepravost od starších lidu." Tedy v prokazování- cti přijímání osob není hříchem.

Mimo to, k onomu Jak. 2, "Nemějte s přijímáním osob víru", atd., praví Glossa Augustinova: "Jestliže to, co praví Jakub, _0□vstoupí-li do vašeho shromáždění muž, mající zlatý prsten' atd., se rozumí o každodenních schůzkách, kdo zde nehřeší, jestli totiž hřeší?" Ale to je přijímání osob, cítí bohaté pro bohatství; praví totiž Řehoř v kterési homilii: "Naše pýcha jest odmítána, protože cítíme v lidech nikoliv přirozenost, kterou jsou stvořeni k obrazu Božímu, nýbrž bohatství." A tak, protože bohatství není náležitou příčinou cti, bude to patřiti k přijímání osob. Tedy přijímání osob při prokazování cti není hříchem.

II-II q. 63 a. 2 ad 2

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

II-II q. 63 a. 2 ad 3

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

II-II q. 63 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod ille qui de gremio Ecclesiae assumitur, ut in pluribus consuevit esse utilior quantum ad bonum commune, quia magis diligit Ecclesiam in qua est nutritus. Et propter hoc etiam mandatur Deut. XVII, *non poteris alterius gentis facere regem, qui non sit frater tuus*.

3. Utrum habeat locum in exhibitione honoris.

II-II q. 63 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in exhibitione honoris et reverentiae non habeat locum peccatum acceptionis personarum. Honor enim nihil aliud esse videtur quam reverentia quaedam alicui exhibita in testimonium virtutis, ut patet per philosophum, in I Ethic. Sed praelati et principes sunt honorandi, etiam si sint mali; sicut etiam et parentes, de quibus mandatur Exod. XX, honora patrem tuum et matrem tuam; et etiam domini sunt a servis honorandi, etiam si sint mali, secundum illud I ad Tim. VI, *quicumque sunt sub iugo servi, dominos suos honore dignos arbitrentur*. Ergo videtur quod acceptio personae non sit peccatum in exhibitione honoris.

II-II q. 63 a. 3 arg. 2

Praeterea, Levit. XIX praecipitur, *coram cano capite consurge, et honora personam senis*. Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia quandoque senes non sunt virtuosi, secundum illud Dan. XIII, *egressa est iniquitas a senioribus populi*. Ergo acceptio personarum non est peccatum in exhibitione honoris.

II-II q. 63 a. 3 arg. 3

Praeterea, super illud Iac. II, *nolite in personarum acceptione habere* etc., dicit Glossa Augustini, *si hoc quod Iacobus dicit, si introierit in conventum vestrum vir habens anulum aureum etc., intelligatur de quotidianis consessibus quis hic non peccat, si tamen peccat?* Sed haec est acceptio personarum, divites propter divitias honorare, dicit enim Gregorius, in quadam homilia, *superbia nostra retunditur, quia in hominibus non naturam, qua ad imaginem Dei facti sunt, sed divitias honoramus*; et sic, cum divitiae non sint debita causa honoris, pertinebit hoc ad personarum acceptionem. Ergo personarum acceptio non est peccatum circa exhibitionem honoris.

Avšak proti jest, co se praví v Glosse, K Jak. 2: "Kdokoliv cti boháče pro bohatství, hřeší." A stejným právem, jestliže někdo je ctěn pro jiné důvody, které nečiní hodným cti, což náleží k přijímání osob. Tedy přijímání osob v projevování cti je hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že čest jest nějaké svědectví o ctnosti toho, kdo je ctěn. A proto pouze ctnost je náležitou příčinou cti. Musí se však věděti; že někdo může býti ctěn nejen pro ctnost vlastní, nýbrž také pro ctnost druhého, jako vládcové a představení jsou ctěni, i když jsou špatní, pokud zastupují osobu Boží nebo společnosti, jíž jsou představeni, podle onoho Přísl. 26: "Jako kdo klade kámen na hromadu Merkuriovu, tak kdo uděluje nerozumnému čest." Protože totiž pohané připisovali Merkuriovi počítání, hromadou Merkuriovou sluje souhrnné počítání, v němž kupec někdy položí jeden kamének za sto marek. Tak také se ctí nemoudrý, jenž se staví místo Boha a místo celé společnosti, A z téhož důvodu musí se ctíti rodiče a páni pro účast na hodnosti Boha, jenž je všech Otcem a Pánem. Starci pak se musejí ctíti pro známku ctnosti, jíž je stáří, třebaže ta známka někdy klame. Proto, jak se praví Moudr. 4: "Stáří je ctihodné, nikoliv dlouhověké ani určované počtem roků; ale šedinami jest člověkovi rozvážnost a věkem starým je život neposkvrněný." Bohatí pak mají býti ctěni proto, že zaujímají význačné místo v obcích. Jestliže však jsou ctěni jen vzhledem k bohatství, bude to hřích přijímání osob.

A tím je patrná odpověď na námitky.

LXIII.4. Zda při soudech má místo hřích přijímání osob.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že při soudech nemá místa přijímání osob. Přijímání osob je totiž protilehlé spravedlnosti podílné, jak bylo řečeno. Ale soudy se zdají náležeti hlavně spravedlnosti směnné. Tedy přijímání osob nemá místa při soudech.

Mimo to tresty se uvalují podle nějakého soudu. Ale při trestech se bez hříchu přijímají osoby, protože tíže jsou trestání, kdo způsobí bezpráví na osobách vládců než ti, kteří na osobách jiných. Tedy přijímání osob nemá místa na soudech.

Mimo to, Eccli. 4, se praví: "Na soudu buď milosrdný k sirotkům." Ale to se zdá býti přijímání osoby chudého. Tedy přijímání osoby na soudech není hřích.

Avšak proti jest, co se praví Přísl. 18: "Přijímati osobu na soudu není dobro."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, soud jest úkon spravedlnosti; pokud soudce na rovnost spravedlnosti uvádí ta, která mohou působiti protilehlou nerovnost. Přijímání osob však má jakousi nerovnost,

II-II q. 63 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Glossa Iac. II, *quicumque divitem propter divitias honorat, peccat*. Et pari ratione, si aliquis honoretur propter alias causas quae non faciunt dignum honore, quod pertinet ad acceptionem personarum. Ergo acceptio personarum in exhibitione honoris est peccatum.

II-II q. 63 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod honor est quoddam testimonium de virtute eius qui honoratur, et ideo sola virtus est debita causa honoris. Sciendum tamen quod aliquis potest honorari non solum propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius. Sicut principes et praelati honorantur etiam si sint mali, inquantum gerunt personam Dei et communitatis cui praeficiuntur, secundum illud Prov. XXVI, *sicut qui immittit lapides in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem*. Quia gentiles rationem attribuebant Mercurio, acervus Mercurii dicitur cumulus ratiocinii, in quo mercator quandoque mittit unum lapillum loco centum marcarum, ita etiam honoratur insipiens, quia ponitur loco Dei et loco totius communitatis. Et eadem ratione parentes et domini sunt honorandi, propter participationem divinae dignitatis, qui est omnium pater et dominus. Senes autem sunt honorandi propter signum virtutis, quod est senectus, licet hoc signum quandoque deficiat. Unde, ut dicitur Sap. IV, *senectus vere honoranda est non diuturna neque annorum numero computata, cani autem sunt sensus hominis, et aetas senectutis vita est immaculata*. Divites autem honorandi sunt propter hoc quod maiorem locum in communitatibus obtinent. Si autem solum intuitu divitiarum honorentur, erit peccatum acceptionis personarum.

II-II q. 63 a. 3 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

4. Utrum habeat locum in iudiciis.

II-II q. 63 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in iudiciis locum non habeat peccatum acceptionis personarum. Acceptio enim personarum opponitur distributivae iustitiae, ut dictum est. Sed iudicia maxime videntur ad iustitiam commutativam pertinere. Ergo personarum acceptio non habet locum in iudiciis.

II-II q. 63 a. 4 arg. 2

Praeterea, poenae secundum aliquod iudicium infliguntur. Sed in poenis accipiuntur personae absque peccato, quia gravius puniuntur qui inferunt iniuriam in personas principum quam qui in personas aliorum. Ergo personarum acceptio non habet locum in iudiciis.

II-II q. 63 a. 4 arg. 3

Praeterea, Eccli. IV dicitur, *in iudicando esto pupillis misericors*. Sed hoc videtur accipere personam pauperis. Ergo acceptio personae in iudiciis non est peccatum.

II-II q. 63 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Prov. XVIII, *accipere personam in iudicio non est bonum*.

II-II q. 63 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, iudicium est actus iustitiae, prout iudex ad aequalitatem iustitiae reducit ea quae inaequalitatem oppositam facere

pokud se přiděluje některé osobě něco mimo její poměr, v němž spočívá rovnost spravedlnosti. A proto jest jasné, že přijímáním osob se porušuje soud.

K prvnímu se tedy musí říci, že soud lze uvažovati dvojmo: Jedním způsobem co do samé věci souzené. A tak se má soud obyčejně ke spravedlnosti podílné a směnné; může se totiž soudem vymeziti, jak se má něco společného rozdělovati na mnohé a jak jeden druhému má nahraditi, co od něho přijal. Jiným způsobem se může uvažovati, co do samého tvaru soudu, pokud totiž soudce i v samé spravedlnosti směnné od jednoho béře a druhému dává. A to patří ke spravedlnosti podílné. A podle toho, v kterémkoliv soudu může míti místo přijímání osob.

K druhému se musí říci, že, když se někdo více trestá pro bezpráví, spáchané na vyšší osobě, není to přijímání osob, protože sama různost osoby působí v tom různost věci, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že člověk musí na soudu pomáhati chudému pokud může, avšak bez úhony spravedlnosti. Jinak má místo to, co se praví Exod. 23: "Ani nad chudým se nesmiluješ na soudu."

LXIV. O vraždě.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Pak jest uvažovati o neřestech, protilehlých spravedlnosti směnné A za prvé je uvažovati o hříších, které jsou páchány ohledně nedobrovolných směn, za druhé o hříších, které jsou páchány u směn dobrovolných. Ohledně nedobrovolných směn se páchají hříchy tím, že jest učiněna bližnímu nějaká škoda proti jeho vůli, což se může udáti dvojmo: totiž skutkem nebo slovem. Skutkem totiž, když je. bližnímu uškozeno buď ve vlastní osobě nebo v osobě spojené nebo na vlastních věcech. O těch tedy po řadě jest uvažovati. A nejprve o vraždě, kterou se nejvíce škodí bližnímu.

A o tom jest osm otázek:

1. Zda zabíti pouhé živočichy nebo také rostliny je hřích.
2. Zda zabíti hříšníka je dovoleno.
3. Zda je to dovoleno soukromé osobě, nebo pouze veřejné.
4. Zda je to dovoleno duchovnímu.
5. Zda je dovoleno někomu zabíti sám sebe.
6. Zda je dovoleno zabíti člověka spravedlivého.
7. Zda je dovoleno někomu zabíti člověka při sebeobraně.
8. Zda náhodná vražda je smrtelný hřích.

LXIV.1.Zda je nedovoleno zabíti jakékoli živočichy.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že je nedovoleno

possunt. Personarum autem acceptio inaequalitatem quandam habet, inquantum attribuitur alicui personae praeter proportionem suam, in qua consistit aequalitas iustitiae. Et ideo manifestum est quod per personarum acceptionem iudicium corrumpitur.

II-II q. 63 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod iudicium dupliciter potest considerari. Uno modo, quantum ad ipsam rem iudicatam. Et sic iudicium se habet communiter ad commutativam et ad distributivam iustitiam, potest enim iudicio definiri qualiter aliquid commune sit distribuendum in multos, et qualiter unus alteri restituat quod ab eo accepit. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam formam iudicii, prout scilicet iudex, etiam in ipsa commutativa iustitia, ab uno accipit et alteri dat. Et hoc pertinet ad distributivam iustitiam. Et secundum hoc in quolibet iudicio locum habere potest personarum acceptio.

II-II q. 63 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod cum punitur gravius aliquis propter iniuriam in maiorem personam commissam, non est personarum acceptio, quia ipsa diversitas personae facit, quantum ad hoc, diversitatem rei, ut supra dictum est.

II-II q. 63 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod homo in iudicio debet pauperi subvenire quantum fieri potest, tamen sine laesione iustitiae. Alioquin habet locum illud quod dicitur Exod. XXIII, *pauperis quoque non misereberis in iudicio*.

64. De vitiis oppositis commutativae iustitiae. Et primo de homicidio per quod infertur nocumentum proximo in persona.

Prooemium

II-II q. 64 pr.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis commutativae iustitiae. Et primo considerandum est de peccatis quae committuntur circa involuntarias commutationes; secundo, de peccatis quae committuntur circa commutationes voluntarias. Committuntur autem peccata circa involuntarias commutationes per hoc quod aliquod nocumentum proximo infertur contra eius voluntatem, quod quidem potest fieri dupliciter, scilicet facto, et verbo. Facto quidem, cum proximus laeditur vel in persona propria; vel in persona coniuncta; vel in propriis rebus. De his ergo per ordinem considerandum est. Et primo, de homicidio, per quod maxime nocetur proximo. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum occidere animalia bruta, vel etiam plantas, sit peccatum. Secundo, utrum occidere peccatorem sit licitum. Tertio, utrum hoc liceat privatae personae, vel solum publicae. Quarto, utrum hoc liceat clerico. Quinto, utrum liceat alicui occidere seipsum. Sexto, utrum liceat occidere hominem iustum. Septimo, utrum liceat alicui occidere hominem seipsum defendendo. Octavo, utrum homicidium casuale sit peccatum mortale.

1. Utrum occidere animalia bruta vel etiam plantas sit peccatum.

II-II q. 64 a. 1 arg. 1

zabíti kterékoliv živočichy. Praví totiž Apoštol, Řím. 13: "Kdo se protiví zařízení Božímu, sami si zjednávají zavržení." Ale zařízením Boží prozřetelnosti všichni živočichové se zachovávají, podle onoho Žalmu: "Jenž vzbuzuje na horách trávu a dává ji dobytku za potravu." Tedy usmrtiti jakékoliv živočichy se zdá býti nedovolené.

Mimo to vražda je hříchem z toho, že člověk je zbavován života. Ale život je společný všem živočichům a rostlinám. Tedy z téhož důvodu se zdá býti hřích zabíti pouhé živočichy a rostliny.

Mimo to v zákoně Božím není určován zvláštní trest leč za hřích. Ale zabivšímu vola nebo ovci druhého je stanoven určitý trest v zákoně Božím, jak patrné Exod. 22. Tedy zabití pouhých živočichů je hřích.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v I. O Městě Božím: "Když slyšíme: ‚Nezabiješ', nebéřeme tento výrok o rostlinách, protože nemají smyslu, ani o nerozumových živočiších, protože žádným způsobem se k nám nedruží. Zbývá tedy, abychom o člověku rozuměli, když bylo řečeno: Nezabiješ."

Odpovídám: Musí se říci, že nikdo nehřeší tím, že užívá nějaké věci k tomu, k čemu jest. V řádě věcí však nedokonalejší jsou pro dokonalejší, jako také přirozenost na cestě rození postupuje od nedokonalých k dokonalým. A odtud je, že jako v zrození člověka nejdříve je živé, pak živočich, posléze pak člověk, tak také ta, která pouze žijí, jako rostliny, jsou obyčejně pro živočichy a živočichové jsou pro člověka. A proto, užívá-li člověk rostlin k užitku zvířat a zvířat k užitku lidí, není to nedovolené, jak je také patrno z Filosofa, v I. Polit. Mezi jinými užíváními však se zdá býti nejvíce nutné, aby živočichové užívali rostlin za potravu a lidé zvířat, což se nemůže dáti bez usmrcení jich. A proto je dovoleno i rostliny usmrtiti k užívání živočichů i živočichy k užívání lidem, podle samého zařízení Božího. Praví se totiž Gen. 1: "Hle, dal jsem vám všechny rostliny a všechny stromy, aby byly za pokrm vám i všem živočichům země" A Gen. 9 se praví: "Vše, co se hýbe a žije, bude vám za pokrm."

K prvnímu se tedy musí říci, že podle zařízení Božího se zachovává život živočichů a rostlin nikoliv pro ně samé, nýbrž pro člověka. Pročež i Augustin praví, v I. O Městě Božím: ;,Podle nejspravedlivějšího zařízení Stvořitelova i život i smrt jejich je poddán našemu užívání."

K druhému se musí říci, že pouzí živočichové a rostliny nemají života rozumového, jímž samy sebe vedou, nýbrž vždy jsou vedeni jako od jiného, jakýmsi přirozeným pudem. A ho je známkou, že jsou přirozeně otrocká a přizpůsobena užívání jiných.

K třetímu se musí říci, že ten, kdo zabije vola druhého, hřeší sice, nikoliv že zabil vola, nýbrž že poškozuje člověka v jeho věci. Proto to není obsaženo pod hříchem vraždy, nýbrž pod hříchem krádeže nebo loupeže.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod occidere quaecumque viventia sit illicitum. Dicit enim apostolus, ad Rom. XIII, *qui ordinationi Dei resistit, ipse sibi damnationem acquirit*. Sed per ordinationem divinae providentiae omnia viventia conservantur, secundum illud Psalm., *qui producit in montibus faenum, et dat iumentis escam ipsorum*. Ergo mortificare quaecumque viventia videtur esse illicitum.

II-II q. 64 a. 1 arg. 2

Praeterea, homicidium est peccatum ex eo quod homo privatur vita. Sed vita communis est omnibus animalibus et plantis. Ergo eadem ratione videtur esse peccatum occidere bruta animalia et plantas.

II-II q. 64 a. 1 arg. 3

Praeterea, in lege divina non determinatur specialis poena nisi peccato. Sed occidenti ovem vel bovem alterius statuitur poena determinata in lege divina, ut patet Exod. XXII. Ergo occisio brutorum animalium est peccatum.

II-II q. 64 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, *cum audimus, non occides, non accipimus hoc dictum esse de fructetis, quia nullus eis est sensus, nec de irrationalibus animalibus, quia nulla nobis ratione sociantur. Restat ergo ut de homine intelligamus quod dictum est, non occides*.

II-II q. 64 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod nullus peccat ex hoc quod utitur re aliqua ad hoc ad quod est. In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora, sicut etiam in generationis via natura ab imperfectis ad perfecta procedit. Et inde est quod sicut in generatione hominis prius est vivum, deinde animal, ultimo autem homo; ita etiam ea quae tantum vivunt, ut plantae, sunt communiter propter omnia animalia, et animalia sunt propter hominem. Et ideo si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, et animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum, ut etiam per philosophum patet, in I Polit. Inter alios autem usus maxime necessarius esse videtur ut animalia plantis utantur in cibum, et homines animalibus, quod sine mortificatione eorum fieri non potest. Et ideo licitum est et plantas mortificare in usum animalium, et animalia in usum hominum, ex ipsa ordinatione divina, dicitur enim Gen. I, *ecce, dedi vobis omnem herbam et universa ligna, ut sint vobis in escam et cunctis animantibus*. Et Gen. IX dicitur, *omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum*.

II-II q. 64 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex ordinatione divina conservatur vita animalium et plantarum non propter seipsam, sed propter hominem. Unde ut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, *iustissima ordinatione creatoris et vita et mors eorum nostris usibus subditur*.

II-II q. 64 a. 1 ad 2

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

II-II q. 64 a. 1 ad 3

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

LXIV.2.Zda je dovoleno zabíti lidi hříšné,

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že není dovoleno zabíti lidi hříšné. Pán totiž, Mat. 13, v podobenství zakazuje. vytrhati koukol, což jsou synové nepravosti, jak se tamtéž praví. Ale vše, co je zakázáno od Boha, je hřích. Tedy zabíti hříšníka je hřích.

Mimo to spravedlnost lidská se přizpůsobuje spravedlnosti Boží. Ale podle Boží spravedlnosti jsou uchovávání hříšníci ku pokání, podle onoho Ezech. 18: "Nechci smrtí hříšníka, nýbrž aby se obrátil a žil." Tedy se zdá vůbec nespravedlivé; aby byli hříšníci zabíjeni.

Mimo to, co je samo sebou zlé, pro žádný dobrý cíl se nesmí státi, jak je patrné z Augustina, v knize Proti lži, a z Filosofa, v II. Ethic. Ale zabíti člověka je samo sebou zlé, protože ke všem lidem máme míti lásku; přátelům však chceme žití a býti, jak se praví v IX. Ethic. Tedy žádným způsobem není dovoleno, zabíti člověka hříšníka.

Avšak proti jest, co se praví v Exodu 22: "Zločince nestrpíš na živu." A v Žalmu 100: "Zrána jsem zabíjel všechny hříšníky země."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, je dovoleno zabíti pouhé živočichy, pokud jsou přirozeně zařízeni k užívání člověka, jako nedokonalé je zařízeno k dokonalému. Každá však část je zařízena k celku jako nedokonalé k dokonalému. A proto vidíme, že když ke zdraví celého těla prospívá odnětí některého údu, třebas když je zahnívající a poškozující jiné, chvalitebně a prospěšně je odňat. Kterákoliv soukromá osoba je však vůči celé společnosti jako část k celku. A proto, je-li nějaký člověk nebezpečný společnosti a kazí ji nějakým hříchem, chvalitebně a prospěšně je zabít, aby se zachovalo společné dobro. Málo kvasu totiž nakvasí celé těsto, jak se praví I. Kor. 5.

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán přikázal, aby se zdrželi od vytrhání koukole, aby se šetřilo pšenice, to jest dobrých. To se totiž děje, když se nemohou zabíti špatní, aniž by se spolu zabili dobří, buď že jsou skryti mezi dobrými, nebo že mají mnoho přívržených, takže bez nebezpečí pro dobré nemohou se zabíti, jak praví Augustin, Proti Parm. Proto Pán učí, že spíše se musejí nechati zlí žíti a že pomsta je uchována na poslední soud, než aby byli spolu zabiti dobří. - Kdykoliv však zabitím zlých nehrozí nebezpečí dobrým, nýbrž spíše ochrana a spása, tu dovoleně mohou býti zabiti.

K druhému se musí říci, že Bůh podle řádu své moudrosti někdy ihned zabíjí hříšníky, k osvobození dobrých, někdy však jim uděluje čas ku pokání, podle toho, jak sám ví, že prospívá jeho vyvoleným. A to také podle možnosti napodobuje lidská moudrost: ty totiž, kteří jsou jiným škodliví, zabíjí, ty pak, kteří těžce hřeší, jiným neškodíce, nechává ku pokání.

2. Utrum occidere peccatorem sit licitum.

II-II q. 64 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit licitum occidere homines peccatores. Dominus enim, Matth. XIII, in parabola, prohibuit extirpare zizania, qui sunt filii nequam, ut ibidem dicitur. Sed omne quod est prohibitum a Deo est peccatum. Ergo occidere peccatorem est peccatum.

II-II q. 64 a. 2 arg. 2

Praeterea, iustitia humana conformatur iustitiae divinae. Sed secundum divinam iustitiam peccatores ad poenitentiam reservantur, secundum illud Ezech. XVIII, *nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat*. Ergo videtur esse omnino iniustum quod peccatores occidantur.

II-II q. 64 a. 2 arg. 3

Praeterea, illud quod est secundum se malum nullo bono fine fieri licet, ut patet per Augustinum, in libro contra mendacium, et per philosophum, in II Ethic. Sed occidere hominem secundum se est malum, quia ad omnes homines debemus caritatem habere; amicos autem volumus vivere et esse, ut dicitur in IX Ethic. Ergo nullo modo licet hominem peccatorem interficere.

II-II q. 64 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Exod. XXII, *maleficos non patieris vivere*; et in Psalm., *in matutino interficiebam omnes peccatores terrae*.

II-II q. 64 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, licitum est occidere animalia bruta inquantum ordinantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quod si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum et corruptivum aliorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur, modicum enim fermentum totam massam corrumpit, ut dicitur I ad Cor. V.

II-II q. 64 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dominus abstinendum mandavit ab eradicatione zizaniorum ut tritico parceretur, idest bonis. Quod quidem fit quando non possunt occidi mali quin simul occidantur et boni, vel quia latent inter bonos; vel quia habent multos sequaces, ita quod sine bonorum periculo interfici non possunt; ut Augustinus dicit, contra Parmen. Unde dominus docet magis esse sinendum malos vivere, et ultionem reservandum usque ad extremum iudicium, quam quod boni simul occidantur. Quando vero ex occisione malorum non imminet periculum bonis, sed magis tutela et salus, tunc licite possunt mali occidi.

II-II q. 64 a. 2 ad 2

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

K třetímu se musí říci, že člověk hříchem odpadá od řádu rozumu a proto upadá v lidské hodnotě, pokud totiž člověk je přirozeně svobodný, a je k vůli sobě, a upadá. jaksi v otroctví zvířat, že totiž se o něm nařizuje, co je užitečné jiným, podle onoho Žalmu: "Člověk, když byl ve cti, neporozuměl; přirovnán je nerozumnému dobytku a stal se mu podobným." A Přísl. 11 se praví: "Kdo je hloupý, bude sloužiti moudrému." A proto, ač je samo sebou zlem zabíti člověka, zůstávajícího v jeho hodnotě, může to býti dobré, jako zabíti zvíře. Horší je totiž špatný člověk než zvíře a více škodí, jak praví Filosof v I. Polit. a v VII. Ethic.

LXIV.3.Zda je dovoleno soukromé osobě zabíti člověka.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že zabíti člověka hříšného je dovoleno soukromé osobě V zákoně Božím se totiž nepřikazuje nic nedovoleného. Ale Exod. 32 přikázal Mojžíš: "Zabije každý svého bližního, bratra a přítele za hřích sliti telete. Tedy i soukromým osobám je dovoleno zabíti hříšníka.

Mimo to člověk se hříchem přirovnává zvířatům, jak bylo řečeno. Ale zabíti lesní zvíře, zvláště škodné, je dovoleno kterékoli soukromé osobě Tedy stejným způsobem zabíti člověka hříšného.

Mimo to je chvalitebné, že člověk, i když je soukromou osobou, koná, co je užitečné společnému dobru. Ale zabití zločinců je užitečné společnému dobru, jak bylo řečeno. Tedy je chvalitebné, i když soukromé osoby zabíjí zločince.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v I. O Městě Božím: "Kdo mimo nějakou veřejnou správu zabije zločince, bude souzen jako vrah; a tím více, když se nebál uchvátiti si moc od Boha nesvěřenou."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, zabíti zločince je dovoleno, pokud je zařízeno k blahu celé společnosti. A proto náleží pouze tomu, jemuž je svěřena péče o zachování společnosti, jako lékaři náleží odříznouti zahnívající úd, když mu byla svěřena péče o blaho celého těla. Péče však o společné dobro je svěřena vládcům, majícím veřejnou moc. A proto pouze jim je dovoleno zabíti zločince, nikoliv však soukromým osobám.

K prvnímu se tedy musí říci, že ten něco koná, jehož mocí se to koná, jak je patrné z Diviše, XIII. hl. Nebes. Hier. A proto, jak praví Augustin, v I. O Městě Bož.: "Nezabíjí ten, jenž je povinen službou poroučejícímu, ale jako nástroj meče užívajícímu." Pročež ti, kteří zabili bližní nebo přátele z rozkazu Božího, nejeví se sami činiteli toho, nýbrž spíše ten, jehož zmocněním to učinili, jako také vojín zabíjí nepřítele, zmocněn vládcem, a služebník lupiče, zmocněn soudcem.

reservat.

II-II q. 64 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod homo peccando ab ordine rationis recedit, et ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur secundum quod est utile aliis; secundum illud Psalm., *homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis*; et Prov. XI dicitur, *qui stultus est serviet sapienti*. Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam, peior enim est malus homo bestia, et plus nocet, ut philosophus dicit, in I Polit. et in VII Ethic.

3. Utrum hoc liceat privatae personae vel solum publicae.

II-II q. 64 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod occidere hominem peccatorem liceat privatae personae. In lege enim divina nihil illicitum mandatur. Sed Exod. XXXII praecepit Moyses, *occidat unusquisque proximum suum, fratrem et amicum suum*, pro peccato vituli conflatilis. Ergo etiam privatis personis licet peccatorem occidere.

II-II q. 64 a. 3 arg. 2

Praeterea, homo propter peccatum bestiis comparatur, ut dictum est. Sed occidere bestiam sylvestrem, maxime nocentem, cuilibet privatae personae licet. Ergo, pari ratione, occidere hominem peccatorem.

II-II q. 64 a. 3 arg. 3

Praeterea, laudabile est quod homo, etiam si sit privata persona, operetur quod est utile bono communi. Sed occisio maleficorum est utilis bono communi, ut dictum est. Ergo laudabile est si etiam privatae personae malefactores occidant.

II-II q. 64 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, *qui sine aliqua publica administratione maleficum interfecerit, velut homicida iudicabitur, et tanto amplius quanto sibi potestatem a Deo non concessam usurpare non timuit*.

II-II q. 64 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, occidere malefactorem licitum est inquantum ordinatur ad salutem totius communitatis. Et ideo ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandae, sicut ad medicum pertinet praecidere membrum putridum quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem. Et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis.

II-II q. 64 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ille aliquid facit cuius auctoritate fit, ut patet per Dionysium, XIII cap. Cael. Hier. Et ideo, ut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, *non ipse occidit qui ministerium debet iubenti sicut adminiculum gladius utenti*. Unde illi qui occiderunt proximos et amicos ex mandato domini, non hoc fecisse ipsi videntur, sed potius ille cuius auctoritate fecerunt, sicut et miles interficit hostem auctoritate principis, et minister latronem auctoritate iudicis.

K druhému se musí říci, že zvíře je přirozeně odlišné od člověka. Proto se nevyžaduje nějaký soud o tom, zda se má zabíti, je-li lesní. Jestliže však je domácí, vyžaduje se soud, ne k vůli němu, nýbrž k vůli poškození pána. Ale člověk hříšný není přirozeně odlišný od lidí spravedlivých. A proto potřebuje veřejného soudu, aby se rozeznalo, zda má býti zabit pro společné blaho.

K třetímu se musí říci, že konati něco pro společný prospěch, což nikomu neškodí, to je dovoleno kterékoliv soukromé osobě Ale je-li to se škodou druhého, nesmí to býti, leč podle úsudku toho, jemuž náleží souditi, co se má odníti částem pro blaho celku.

LXIV.4.Zda je dovoleno duchovním zabíti zločince.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že zabíti zločince je dovoleno duchovním. Duchovní totiž zvláště musejí splniti, co praví Apoštol, I. Kor. 4: "Následovníky mými buďte, jakož i já jsem Kristův," čímž se nám napovídá, abychom následovali Boha a jeho svaté. Ale sám Bůh, jehož uctíváme, zabil zločince, podle onoho Žalmu: "Jenž srazil Egypt a jeho prvorozence." Mojžíš také dal od levitů usmrtiti třiadvacet tisíc lidí pro klanění teleti, jak máme Exod. 32.. A kněz Phinees zabil Izraelitu, spojeného s Madianitkou, jak máme Num. 25; také Samuel zabil Agaga, krále amaleckého, a Eliáš kněze Bálovy, a Matatiáš toho, jenž přistoupil k obětování. A v Novém zákoně Petr Ananiáše a Safiru. Tedy se zdá, že také duchovním je dovoleno zabíti zločince.

Mimo to moc duchovní je větší než časná, a Bohu bližší. Ale moc časná dovoleně zabíjí zločince, jakožto Boží služebník, jak se praví Řím. 13: Tedy mnohem spíše duchovní, kteří jsou služebníky Božími, majícími duchovní moc, dovoleně mohou zabíjeti zločince.

Mimo to, kdokoli dovoleně přijme nějakou povinnost, dovoleně může vykonávati to, co náleží k oné povinnosti. Ale povinností knížete země je zabíjeti zločince, jak bylo řečeno. Tedy duchovní, kteří jsou vládci země, dovoleně mohou zabíjeti zločince.

Avšak proti jest, co se praví, I. Tim. 3: "Biskup má býti bezúhonný, ne pijan, ne rváč"

Odpovídám: Musí se říci, že z dvojího důvodu není dovoleno duchovním zabíjeti. A to nejprve, protože jsou vyvoleni ke službě oltáře, na němž se představuje utrpení Krista zabitého, jenž "když jej bili, nebil", jak se praví I. Petr. 2. A proto není vhodné, aby duchovní bili nebo zabíjeli. Mají totiž jako služebníci následovati svého Pána, podle onoho Eccli 10: "Podle soudce lidu stejně i jeho služebníci."

Jiný důvod je, že duchovním je svěřena služba Nového zákona, v němž není určen trest zabití nebo zmrzačení tělesného. A proto, aby byli vhodnými služebníky Nového zákona, musejí se od takových zdržovati.

II-II q. 64 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod bestia naturaliter est distincta ab homine. Unde super hoc non requiritur aliquod iudicium an sit occidenda, si sit sylvestris. Si vero sit domestica, requiretur iudicium non propter ipsam, sed propter damnum domini. Sed homo peccator non est naturaliter distinctus ab hominibus iustis. Et ideo indiget publico iudicio, ut discernatur an sit occidendus propter communem salutem.

II-II q. 64 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod facere aliquid ad utilitatem communem quod nulli nocet, hoc est licitum cuilibet privatae personae. Sed si sit cum nocumento alterius, hoc non debet fieri nisi secundum iudicium eius ad quem pertinet existimare quid sit subtrahendum partibus pro salute totius.

4. Utrum hoc liceat clerico.

II-II q. 64 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod occidere malefactores liceat clericis. Clerici enim praecipue debent implere quod apostolus dicit, I ad Cor. IV, *imitatores mei estote, sicut et ego Christi*, per quod nobis indicitur ut Deum et sanctos eius imitemur. Sed ipse Deus, quem colimus, occidit malefactores, secundum illud Psalm., *qui percussit Aegyptum cum primogenitis eorum*. Moyses etiam a Levitis fecit interfici viginti tria millia hominum propter adorationem vituli, ut habetur Exod. XXXII. Et Phinees, sacerdos, interfecit Israelitem coeuntem cum Madianitide, ut habetur Num. XXV. Samuel etiam interfecit Agag, regem Amalec; et Elias sacerdotes Baal; et Mathathias eum qui ad sacrificandum accesserat; et in novo testamento, Petrus Ananiam et Saphiram. Ergo videtur quod etiam clericis liceat occidere malefactores.

II-II q. 64 a. 4 arg. 2

Praeterea, potestas spiritualis est maior quam temporalis, et Deo coniunctior. Sed potestas temporalis licite malefactores occidit tanquam Dei minister, ut dicitur Rom. XIII. Ergo multo magis clerici, qui sunt Dei ministri spiritualem potestatem habentes, licite possunt malefactores occidere.

II-II q. 64 a. 4 arg. 3

Praeterea, quicumque licite suscipit aliquod officium, licite potest ea exercere quae ad officium illud pertinent. Sed officium principis terrae est malefactores occidere, ut dictum est. Ergo clerici qui sunt terrarum principes, licite possunt occidere malefactores.

II-II q. 64 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur I ad Tim. III, *oportet episcopum sine crimine esse, non vinolentum, non percussorem*.

II-II q. 64 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod non licet clericis occidere, duplici ratione. Primo quidem, quia sunt electi ad altaris ministerium, in quo repraesentatur passio Christi occisi, *qui cum percuteretur, non repercutiebat*, ut dicitur I Pet. II. Et ideo non competit ut clerici sint percussores aut occisores, debent enim ministri suum dominum imitari, secundum illud Eccli. X, *secundum iudicem populi, sic et ministri eius*. Alia ratio est quia clericis committitur ministerium novae legis, in qua non determinatur poena occisionis vel mutilationis corporalis. Et ideo, ut sint idonei ministri novi testamenti, debent a talibus abstinere.

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh všeobecně ve všech působí co je správné, u každého však podle toho, jak jest jemu vhodně A proto každý musí Boha následovati v tom, co je jemu zvlášť vhodně. Pročež, třebaže Bůh i tělesně zločince zabíjí, přece ho nemají všichni v tom následovati. - Petr pak nezabil Ananiáše a Safíru vlastní mocí nebo rukou, nýbrž spíše prohlásil božský úradek o jejich smrti. - Kněží pak levitští Starého zákona byli služebníky Starého zákona, podle něhož byly uvalovány tělesné tresty. A proto také jim příslušelo vlastní rukou zabíti.

K druhému se musí říci, že služba duchovních je určena k lepším, než je tělesné zabíjení, totiž k těm, která náležejí k duchovnímu blahu. A proto jim nepřísluší, aby se vměšovali do menších.

K třetímu se musí říci, že představení církví dostávají povinnost vládců země, ne aby sami vy konávali soud krve, nýbrž aby jejich zmocněním byl vykonáván jinými.

LXIV.5.Zda je někomu dovoleno zabíti sám sebe.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že někomu je dovoleno zabíti sám sebe. Vražda je totiž hříchem, pokud odporuje spravedlnosti. Ale nikdo nemůže způsobiti sám sobě nespravedlnost, jak se dokazuje v V. Ethic. Tedy nikdo nehřeší zabitím sebe.

Mimo to zabíti zločince je dovoleno majícímu veřejnou moc. Ale mnohdy ten, kdo má veřejnou moc, je zločinec. Tedy je mu dovoleno zabíti sám sebe.

Mimo to je dovoleno, aby někdo samovolně podstoupil menší nebezpečí, aby se vyhnul většímu nebezpečí, jako je dovoleno, aby někdo sám sobě odňal úd zahnívající, aby zachránil celé tělo. Ale mnohdy někdo zabitím sebe vyhne se většímu zlu, buď bídnému životu nebo hanebnosti nějakého hříchu. Tedy je dovoleno někomu zabíti sám sebe.

Mimo to Samson zabil sám sebe, jak máme v Soud. 16, a přece se čítá mezi svaté, jak je 'patrně Žid. 11. Tedy je dovoleno někomu zabíti sebe.

Mimo to, ve II. Mach. XIV, se praví, že nějaký Razias zabil sebe, "chtěje raději ušlechtilou smrt, než býti poddán hříšníkům a snášeti křivdu, rodu svého nedůstojnou." Ale nic, co se děje ušlechtile a statečně, není nedovolené. Tedy zabíti sám sebe není nedovolené.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v 1. O Městě Božím: "Zbývá, abychom o člověku rozuměli to, co bylo řečeno: Nezabiješ. Nikoli druhého, tedy ani sebe, Neboť nic jiného neubíjí než člověka, kdo zabíjí sám sebe."

Odpovídám: Musí se říci, že sám sebe zabíti je zcela

II-II q. 64 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus universaliter in omnibus operatur quae recta sunt, in unoquoque tamen secundum eius congruentiam. Et ideo unusquisque debet Deum imitari in hoc quod sibi specialiter congruit. Unde licet Deus corporaliter etiam malefactores occidat, non tamen oportet quod omnes in hoc eum imitentur. Petrus autem non propria auctoritate vel manu Ananiam et Sapphiram interfecit, sed magis divinam sententiam de eorum morte promulgavit. Sacerdotes autem vel Levitae veteris testamenti erant ministri veteris legis, secundum quam poenae corporales infligebantur, et ideo etiam eis occidere propria manu congruebat.

II-II q. 64 a. 4 ad 2

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

II-II q. 64 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod praelati Ecclesiarum accipiunt officia principum terrae non ut ipsi iudicium sanguinis exerceant per seipsos, sed quod eorum auctoritate per alios exerceatur.

5. Ulirum liceat alicui occidere seipsum.

II-II q. 64 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod alicui liceat seipsum occidere. Homicidium enim est peccatum inquantum iustitiae contrariatur. Sed nullus potest sibi ipsi iniustitiam facere, ut probatur in V Ethic. Ergo nullus peccat occidendo seipsum.

II-II q. 64 a. 5 arg. 2

Praeterea, occidere malefactores licet habenti publicam potestatem. Sed quandoque ille qui habet publicam potestatem est malefactor. Ergo licet ei occidere seipsum.

II-II q. 64 a. 5 arg. 3

Praeterea, licitum est quod aliquis spontanee minus periculum subeat ut maius periculum vitet, sicut licitum est quod aliquis etiam sibi ipsi amputet membrum putridum ut totum corpus salvetur. Sed quandoque aliquis per occisionem sui ipsius vitat maius malum, vel miseram vitam vel turpitudinem alicuius peccati. Ergo licet alicui occidere seipsum.

II-II q. 64 a. 5 arg. 4

Praeterea, Samson seipsum interfecit, ut habetur Iudic. XVI, qui tamen connumeratur inter sanctos, ut patet Heb. XI. Ergo licitum est alicui occidere seipsum.

II-II q. 64 a. 5 arg. 5

Praeterea, II Machab. XIV dicitur quod Razias quidam seipsum interfecit, eligens nobiliter mori potius quam *subditus fieri peccatoribus et contra natales suos iniuriis agi*. Sed nihil quod nobiliter fit et fortiter, est illicitum. Ergo occidere seipsum non est illicitum.

II-II q. 64 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, *restat ut de homine intelligamus quod dictum est, non occides. Nec alterum ergo, nec te. Neque enim aliud quam hominem occidit qui seipsum occidit*.

II-II q. 64 a. 5 co.

nedovoleno z trojího důvodu. Nejprve totiž proto, že každá věc při.rozeně miluje sebe, a k tomu patří, 'že každá věc přirozeně zachovává se v bytí a porušitelům odporuje, jak může. A proto, že někdo sám sebe zabije, je proti přirozenému sklonu a proti lásce, kterou každý má sám sebe milovati. A proto sebevražda je vždy smrtelný hřích, jakožto proti přirozenému zákonu a proti lásce.

Za druhé, protože každá část, to co jest, celku jest. kterýkoliv člověk je však části společnosti; a. tak to, co jest, společnosti jest. Proto tím, že sám sebe zabije, působí bezpráví společnosti, jak je patrné z Filosofa, v V. Ethic.

Za třetí, protože život je nějaké dobro, od Boha dané člověku, a poddané moci toho, jenž zabíjí a dává život. A proto, kdo se zbaví života, hřeší proti Bohu, jako kdo cizího otroka zabije, hřeší proti pánu, jehož je otrok, a jako hřeší ten, kdo si uchvátí soud o věci jemu nesvěřené. Neboť pouze Bohu náleží soud nad životem a smrtí, podle onoho Deut. 32: "Já zabiji a já oživím."

K prvnímu se tedy musí říci, že vražda je hřích, nejen že odporuje spravedlnosti, nýbrž také, že odporuje lásce, kterou má míti každý sám k sobě. A s této strany sebevražda je hřích vůči sobě samému. Vůči pak společnosti a Bohu má ráz hříchu i proto, že je protilehlá spravedlnosti.

K druhému se musí říci, že ten, kdo má veřejnou moc, může dovoleně zabíti zločince, tím, že může jej souditi. Nikdo však není sám svým soudcem. Proto není dovoleno majícímu veřejnou moc zabíti sám sebe pro jakýkoliv hřích. Je mu však dovoleno udati se soudu jiných.

K třetímu se musí říci, že člověk je pánem sebe skrze svobodné rozhodování. A proto dovoleně může člověk rozhodovati o sobě v těch, která náležejí k tomuto životu, který je řízen svobodným rozhodováním člověka. Ale přechod z tohoto života k jinému šťastnějšímu nepodléhá svobodnému rozhodování člověka, nýbrž moci Boží. A prosto není dovoleno člověku zabíti sebe, aby' přešel ke šťastnějšímu životu. Podobně ani, aby se vyhnul jakýmkoliv strastem přítomného života. Protože poslední zlo tohoto života, a nejhroznější, je smrt, jak je patrné z Filosofa, ve III. Ethic. A proto přivoditi si smrt k uniknutí jiným strastem tohoto života je vzíti na se větší zlo k uniknutí menšímu zlu.

Podobně také není dovoleno zabíti se pro nějaký spáchaný hřích. Jak proto, že si tím velmi škodí, že si odnímá nutný čas k pokání, tak také, že zločince zabíti není dovoleno, leč po rozsudku veřejné moci.

Podobně také není dovoleno ženě, aby se zabila, aby nebyla jiným porušena. Protože nesmí na sobě spáchati největší zločin, jímž je sebevražda, aby zamezila menší zločin cizí (není to totiž zločinem ženy násilím porušené, jestliže není souhlasu, protože není poskvrněno tělo, leč za souhlasu mysli, jak praví Lucie). Je však známo, že menší hřích je smilstvo nebo cizoložství než vražda a zvláště sebe, což je nejtěžší, protože sám škodí sobě, jemuž je povinen největší láskou. Je také nejnebezpečnější, protože nezbývá času, aby pokáním byl

Respondeo dicendum quod seipsum occidere est omnino illicitum triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter quaelibet res seipsam amat, et ad hoc pertinet quod quaelibet res naturaliter conservat se in esse et corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat est contra inclinationem naturalem, et contra caritatem, qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo occisio sui ipsius semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem et contra caritatem existens. Secundo, quia quaelibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis, et ita id quod est, est communitatis. Unde in hoc quod seipsum interficit, iniuriam communitati facit, ut patet per philosophum, in V Ethic. Tertio, quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et eius potestati subiectum qui occidit et vivere facit. Et ideo qui seipsum vita privat in Deum peccat, sicut qui alienum servum interficit peccat in dominum cuius est servus; et sicut peccat ille qui usurpat sibi iudicium de re sibi non commissa. Ad solum enim Deum pertinet iudicium mortis et vitae, secundum illud Deut. XXXII, *ego occidam, et vivere faciam*.

II-II q. 64 a. 5 ad 1

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

II-II q. 64 a. 5 ad 2

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

II-II q. 64 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod homo constituitur dominus sui ipsius per liberum arbitrium. Et ideo licite potest homo de seipso disponere quantum ad ea quae pertinent ad hanc vitam, quae hominis libero arbitrio regitur. Sed transitus de hac vita ad aliam feliciorem non subiacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinae. Et ideo non licet homini seipsum interficere ut ad feliciorem transeat vitam. Similiter etiam nec ut miserias quaslibet praesentis vitae evadat. Quia ultimum malorum huius vitae et maxime terribile est mors, ut patet per philosophum, in III Ethic. Et ita inferre sibi mortem ad alias huius vitae miserias evadendas est maius malum assumere ad minoris mali vitationem. Similiter etiam non licet seipsum occidere propter aliquod peccatum commissum. Tum quia in hoc sibi maxime nocet quod sibi adimit necessarium poenitentiae tempus. Tum etiam quia malefactorem occidere non licet nisi per iudicium publicae potestatis. Similiter etiam non licet mulieri seipsam occidere ne ab alio corrumpatur. Quia non debet in se committere crimen maximum, quod est sui ipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum (non enim est crimen mulieris per violentiam violatae, si consensus non adsit, quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit). Constat autem minus esse peccatum fornicationem vel adulterium quam homicidium, et praecipue sui ipsius, quod est gravissimum, quia sibi ipsi nocet, cui maximam

odpykán.

Podobně také nikomu není dovoleno zabíti se ze strachu, aby nesouhlasil s hříchem. Protože se nesmí konati zlé, aby vzešlo dobré, nebo aby se odstranilo zlé, zvláště menší a méně jisté. Je totiž nejisté, zda někdo v budoucnosti bude souhlasiti s hříchem; mocný je totiž Bůh, aby člověka, ať nadejde jakékoliv pokušení, osvobodil od hříchu.

Ke čtvrtému se musí říci, že jak praví Augustin, v I. O Městě Božím: "Ani Samson není jinak omluven, že sebe s nepřáteli zbořením lamu rozdrtil, leč že skrytě to poručil Duch Svatý, jenž skrze něho činil zázraky." A týž důvod udává u některých svatých žen, které v době pronásledování se zabily, jejichž památka se v Církvi slaví.

K pátému se musí říci, že ke statečnosti náleží, aby někdo se nestranil snésti smrt od druhého pro dobro ctnosti a aby se vyhnul hříchu. Ale že někdo sám sobě způsobí smrt, aby se vyhnul zlům trestu, má jakousi podobu statečnosti, pročež někteří sami sebe zabili, domnívajíce se, že jednají statečně, z jejichž počtu byl Razias. Není to však pravá statečnost, nýbrž spíše jakási změkčilost ducha, neschopného snésti zla trestu, jak je patrné z Filosofa, ve III. Ethic., a z Augustina, v I. O Městě Božím.

LXIV.6.Zda je dovoleno v některém případě zabíti nevinného.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že je dovoleno v některém případě zabíti nevinného. Bázeň Boží se totiž neprojevuje hříchem, nýbrž spíše "bázeň Páně vyhání hříchy", jak se praví Eccli 1. Ale Abraham je pochválen, že se bál Pána, protože chtěl zabíti nevinného syna. Tedy může někdo zabíti nevinného bez hříchu.

Mimo to v rodu hříchů, které se páchají proti bližnímu, zdá se býti nějaký hřích tím větší, čím větší škoda se působí tomu, proti komu se hřeší. Ale zabití více škodí hříšníku než nevinnému, jenž z bídy tohoto života přechází smrtí do nebeské slávy. Když tedy je dovoleno v nějakém případě zabíti hříšníka, mnohem spíše je dovoleno zabíti spravedlivého nebo nevinného.

Mimo to, co se děje podle řádu spravedlnosti, to není hřích. Ale někdy je někdo nucen podle řádu spravedlnosti zabíti nevinného, třebas když soudce, jenž musí souditi podle dokladů, odsoudí k smrti toho, o němž ví, že je nevinný, usvědčený lživými svědky. A podobně služebník, jenž nespravedlivě odsouzeného zabije, poslouchaje soudce. Tedy bez hříchu může někdo zabíti nevinného.

Avšak proti jest, co se praví, Exodu 23: "Nevinného a spravedlivého nezabiješ."

Odpovídám: Musí se říci, že nějakého člověka lze pozorovati dvojmo: Jedním způsobem o sobě, jiným dilectionem debet. Est etiam periculosissimum, quia non restat tempus ut per poenitentiam expietur. Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem ne consentiat in peccatum. Quia *non sunt facienda mala ut veniant bona*, vel ut viteritur mala, praesertim minora et minus certa. Incertum enim est an aliquis in futurum consentiat in peccatum, potens est enim Deus hominem, quacumque tentatione superveniente, liberare a peccato.

II-II q. 64 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, *nec Samson aliter excusatur quod seipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quia latenter spiritus hoc iusserat, qui per illum miracula faciebat*. Et eandem rationem assignat de quibusdam sanctis feminis quae tempore persecutionis seipsas occiderunt, quarum memoria in Ecclesia celebratur.

II-II q. 64 a. 5 ad 5

Ad quintum dicendum quod ad fortitudinem pertinet quod aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum virtutis, et ut vitet peccatum. Sed quod aliquis sibi ipsi inferat mortem ut vitet mala poenalia, habet quidem quandam speciem fortitudinis, propter quod quidam seipsos interfecerunt aestimantes se fortiter agere, de quorum numero Razias fuit, non tamen est vera fortitudo, sed magis quaedam mollities animi non valentis mala poenalia sustinere, ut patet per philosophum, in III Ethic., et per Augustinum, in I de Civ. Dei.

6. Utrum liceat alicui occidere hominem iustum.

II-II q. 64 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod liceat in aliquo casu interficere innocentem. Divinus enim timor non manifestatur per peccatum, quin magis *timor domini expellit peccatum*, ut dicitur Eccli. I. Sed Abraham commendatus est quod timuerit dominum, quia voluit interficere filium innocentem. Ergo potest aliquis innocentem interficere sine peccato.

II-II q. 64 a. 6 arg. 2

Praeterea, in genere peccatorum quae contra proximum committuntur, tanto videtur aliquid esse maius peccatum quanto maius nocumentum infertur ei in quem peccatur. Sed occisio plus nocet peccatori quam innocenti, qui de miseria huius vitae ad caelestem gloriam transit per mortem. Cum ergo liceat in aliquo casu peccatorem occidere, multo magis licet occidere innocentem vel iustum.

II-II q. 64 a. 6 arg. 3

Praeterea, illud quod fit secundum ordinem iustitiae non est peccatum. Sed quandoque cogitur aliquis secundum ordinem iustitiae occidere innocentem, puta cum iudex, qui debet secundum allegata iudicare, condemnat ad mortem eum quem scit innocentem, per falsos testes convictum; et similiter minister qui iniuste condemnatum occidit obediens iudici. Ergo absque peccato potest aliquis occidere innocentem.

II-II q. 64 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Exod. XXIII, *innocentem et iustum non occides*.

II-II q. 64 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod aliquis homo dupliciter

způsobem ve vztahu k jiné věci. Uvažujeme-li člověka o sobě, nikoho není dovoleno zabíti, protože v kterémkoliv, i ve hříšníku, musíme milovati přirozenost, kterou učinil Bůh, která se zabitím ničí. Ale, jak bylo shora řečeno, zabití hříšníka se stává dovoleným vzhledem ke společnému dobru, které se ničí hříchem. Život však spravedlivých je zachovávající a podporující společné dobro, protože sami jsou přední částí množství.

A proto žádným způsobem není dovoleno zabít,' nevinného.

K prvnímu se musí říci, že Bůh má vládu nad životem a smrtí; na jeho rozkaz totiž umírají i hříšníci, i spravedliví. A proto, kdo na rozkaz Boží zabije nevinného, takový nehřeší, jako ani Bůh, jehož jest vykonavatelem. A ukazuje, že se bojí Boha, poslouchaje jeho příkazů.

K druhému se musí říci, že při porovnání tíže hříchu musí se více uvažovati to, co je samo sebou než to, co je případkové. Proto ten, kdo zabije spravedlivého, tíže hřeší, než ten, kdo zabije hříšníka. Nejprve totiž, že škodí tomu, jehož má více milovati, a tak jedná více proti lásce. Za druhé, že působí bezpráví tomu, jenž je ho méně hoden; a tak jedná více proti spravedlnosti. Za třetí, že zbavuje společnost většího dobra. Za čtvrté, že více pohrdá Bohem. podle onoho Luk. 10: "Kdo vámi pohrdá, mnou pohrdá." Že pak spravedlivý zabitý je uveden Bohem do slávy, to se má k zabití případkově.

K třetímu se musí říci, že soudce, ví-li, že někdo je nevinen, jenž je lživými svědky usvědčován, musí pečlivěji vyslýchati svědky, aby nalezl příležitost osvoboditi nevinného, jako učinil Daniel. Jestliže to však nemůže, musí jej poslati k vyššímu soudu. Jestliže však ani to nemůže, nehřeší, vynášeje rozsudek podle dokladů, protože sám nezabil nevinného, nýbrž ti, kteří o něm praví, že je vinen. - Služebník pak soudce, odsuzujícího nevinného, jestliže rozsudek obsahuje nesnesitelný bůl, nesmí poslechnouti; jinak by byli omluveni kati, kteří zabili mučedníky. Jestliže však neobsahuje zjevnou nespravedlnost, nehřeší vykonáním příkazu, protože on nemá zkoumati výnos představeného, ani sám nezabil nevinného. nýbrž soudce, jemuž slouží.

LXIV.7.Zda je někomu dovoleno někoho zabíti při sebeobraně.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že nikomu není dovoleno zabíti někoho při sebeobraně. Praví totiž Augustin, Publikol.: "O zabíjení lidí, aby od nich nebyl někdo zabit, nelíbí se mi rada, leč by snad byl vojínem nebo by zastával veřejný úřad, že by to nečinil pro sebe, nýbrž pro jiné, přijav zákonnou moc, přísluší-li jeho osobě." Ale ten, kdo při sebeobraně někoho zabije, zabije ho proto, aby sám nebyl od něho zabit. Tedy, zdá se, že je to nedovolené.

Mimo to, v I. O. svob. rozhod., se praví: "Jak jsou před božskou prozřetelností svobodni od hříchu, kteří pro ty věci, kterými dlužno pohrdati, zabitím člověka jsou poskvrněni?" Těmi pak věcmi praví že se musí pohrdati, které lidé mohou ztratiti nechtějíce, jak je z řečeného considerari potest, uno modo, secundum se; alio modo, per comparationem ad aliud. Secundum se quidem considerando hominem, nullum occidere licet, quia in quolibet, etiam peccatore, debemus amare naturam, quam Deus fecit, quae per occisionem corrumpitur. Sed sicut supra dictum est, occisio peccatoris fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem iustorum est conservativa et promotiva boni communis, quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocentem.

II-II q. 64 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus habet dominium mortis et vitae, eius enim ordinatione moriuntur et peccatores et iusti. Et ideo ille qui mandato Dei occidit innocentem, talis non peccat, sicut nec Deus, cuius est executor, et ostenditur Deum timere, eius mandatis obediens.

II-II q. 64 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod in pensanda gravitate peccati magis est considerandum illud quod est per se quam illud quod est per accidens. Unde ille qui occidit iustum gravius peccat quam ille qui occidit peccatorem. Primo quidem, quia nocet ei quem plus debet diligere, et ita magis contra caritatem agit. Secundo, quia iniuriam infert ei qui est minus dignus, et ita magis contra iustitiam agit. Tertio, quia privat communitatem maiori bono. Quarto, quia magis Deum contemnit, secundum illud Luc. X, *qui vos spernit, me spernit*. Quod autem iustus occisus ad gloriam perducatur a Deo, per accidens se habet ad occisionem.

II-II q. 64 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod iudex, si scit aliquem esse innocentem qui falsis testibus convincitur, debet diligentius examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innoxium, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet eum ad superiorem remittere iudicandum. Si autem nec hoc potest, non peccat secundum allegata sententiam ferens, quia non ipse occidit innocentem, sed illi qui eum asserunt nocentem. Minister autem iudicis condemnantis innocentem, si sententia intolerabilem errorem contineat, non debet obedire, alias excusarentur carnifices qui martyres occiderunt. Si vero non contineat manifestam iniustitiam, non peccat praeceptum exequendo, quia ipse non habet discutere superioris sententiam; nec ipse occidit innocentem, sed iudex, cui ministerium adhibet.

7. Utrum liceat alicui occidere hominem se defendendo.

II-II q. 64 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod nulli liceat occidere aliquem se defendendo. Dicit enim Augustinus, ad Publicolam, *de occidendis hominibus ne ab eis quisquam occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles, aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat sed pro aliis, accepta legitima potestate, si eius congruat personae*. Sed ille qui se defendendo occidit aliquem, ad hoc eum occidit ne ipse ab eo occidatur. Ergo hoc videtur esse illicitum.

II-II q. 64 a. 7 arg. 2

Praeterea, in I de Lib. Arb. dicitur, *quomodo apud divinam providentiam a peccato liberi sunt qui pro his rebus quas contemni oportet, humana caede polluti sunt?* Eas autem res dicit esse contemnendas quas homines inviti amittere

patrné. Z těch však přední je život tělesný. Tedy pro zachovaní tělesného života nikomu není dovoleno zabíti člověka.

Mimo to papež Mikuláš I. praví: "O duchovních, ohledně nichž ses tázal, totiž kteří při sebeobraně zabili pohana, zda potom, napraveni pokáním, mohou vstoupiti do dřívějšího stavu, nebo do vyššího postoupiti, věz, že my žádnou příležitost nedáváme, ani žádné dovolení jim neudělujeme, jakýmkoliv způsobem zabíti jakéhokoliv člověka." Ale k zachovávání mravních předpisů jsou zavázáni společně duchovní i laici. Tedy ani laikům není dovoleno zabíti někoho při sebeobraně.

Mimo to vražda je těžší než jednoduché smilstvo nebo cizoložství. Ale nikomu není dovoleno dopustiti se jednoduchého smilstva nebo cizoložství nebo kteréhokoli smrtelného hříchu pro zachování vlastního života, protože životu duchovnímu jest dáti přednost před tělesným. Tedy nikomu není dovoleno při sebeobraně jiného zabíti, aby zachoval vlastní život,

Mimo to, je-li strom špatný, i plody, jak se praví, Mat. 7. Ale samo hájení sebe se zdá nedovolené, podle onoho Řím. 12: "Nehajte se, nejmilejší." Tedy i zabití člověka, odtud vycházející, je nedovolené.

Avšak proti jest, co se praví Exod. 22: "Bude-li zloděj přistižen, dobýván se do domu, nebo podkopávaje, a dostav ránu, zemře, nebude ten, kdo ho udeřil, vinen krví." Ale mnohem spíše je dovoleno hájiti vlastní život než vlastní dům. Tedy ani když někdo zabije někoho při hájení svého života, nebude vinen vraždou.

Odpovídám: Musí se říci, že nic nepřekáží, aby jeden skutek měl dva účinky, z nichž pouze jeden je v úmyslu, druhý však je mimo úmysl. Mravní skutky však přijímají druh podle toho, co se zamýšlí, nikoliv však z toho; co je mimo úmysl, protože to je případkově, jak je patrné ze shora řečeného. Ze skutku tedy někoho; hájícího sebe, může následovati dvojí účinek: jeden totiž, zachování vlastního života, druhý pak zabití útočníka. Takový tedy skutek z toho, že v úmyslu je zachování vlastního života, nemá ráz nedovoleného, protože to je každému přirozené, aby se zachovával v bytí, pokud může. Může však nějaký skutek, vycházející z dobrého úmyslu, státi se nedovoleným, jestliže není úměrný cíli. A proto jestliže někdo k hájení vlastního života užívá většího násilí, než je třeba, bude to nedovolené. Jestliže však mírně odráží násilí, bude to dovolené hájení, neboť podle práv "odraziti násilí násilím je dovolené s umírněností bezúhonné obrany." Není však třeba ke spáse, aby člověk opomenul úkon umírněné obrany, by se vyhnul zabití druhého, protože člověk je povinen více se starati o svůj život než o život cizí.

Ale poněvadž zabíti člověka není dovoleno, leč veřejnou mocí pro společné dobro, jak je patrné ze shora řečeného, je nedovoleno člověku míti v úmyslu zabíti člověka, aby sebe hájil, leda tomu, kdo má veřejnou moc, jenž zamýšleje zabíti člověka ke své obraně, směřuje tím ke společnému dobru, jak je patrné u vojáka, bojujícího proti nepřátelům a u soudcova služebníka, bojujícího proti zločincům. Ačkoliv i tito hřeší, jestliže jsou vedeni possunt, ut ex praemissis patet. Horum autem est vita corporalis. Ergo pro conservanda vita corporali nulli licitum est hominem occidere.

II-II q. 64 a. 7 arg. 3

Praeterea, Nicolaus Papa dicit, et habetur in decretis, dist. l, *de clericis pro quibus consuluisti, scilicet qui se defendendo Paganum occiderunt, si postea per poenitentiam possent ad pristinum statum redire aut ad altiorem ascendere, scito nos nullam occasionem dare, nec ullam tribuere licentiam eis quemlibet hominem quolibet modo occidendi*. Sed ad praecepta moralia servanda tenentur communiter clerici et laici. Ergo etiam laicis non est licitum occidere aliquem se defendendo.

II-II q. 64 a. 7 arg. 4

Praeterea, homicidium est gravius peccatum quam simplex fornicatio vel adulterium. Sed nulli licet committere simplicem fornicationem vel adulterium, vel quodcumque aliud peccatum mortale, pro conservatione propriae vitae, quia vita spiritualis praeferenda est corporali. Ergo nulli licet, defendendo seipsum, alium occidere ut propriam vitam conservet.

II-II q. 64 a. 7 arg. 5

Praeterea, si arbor est mala, et fructus, ut dicitur Matth. VII. Sed ipsa defensio sui videtur esse illicita, secundum illud Rom. XII, *non vos defendentes, carissimi*. Ergo et occisio hominis exinde procedens est illicita.

II-II q. 64 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Exod. XXII dicitur, *si effringens fur domum sive suffodiens fuerit inventus, et, accepto vulnere, mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis*. Sed multo magis licitum est defendere propriam vitam quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione vitae suae, non erit reus homicidii.

II-II q. 64 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supradictis patet. Ex actu igitur alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest, unus quidem conservatio propriae vitae; alius autem occisio invadentis. Actus igitur huiusmodi ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti, cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur maiori violentia quam oporteat, erit illicitum. Si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio, nam secundum iura, *vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae*. Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatae tutelae praetermittat ad evitandum occisionem alterius, quia plus tenetur homo vitae suae providere quam vitae alienae. Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supradictis patet; illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui, intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum, ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro iudicis pugnante contra latrones. Quamvis et isti etiam peccent si

soukromou choutkou.

K prvnímu se tedy musí říci, že výroku Augustinovu se musí rozuměti pro ten případ, kdy někdo zamýšlí zabíti člověka, aby sebe osvobodil od smrti.

Pro týž případ se rozumí výroku, uvedenému z knihy o Svob. rozhodování. Pročež se praví výslovně: "pro tyto věci", čímž se označuje úmysl.

A z toho je patrná odpověď k druhému.

K třetímu se musí říci, že nepřípustnost :následuje po skutku vraždy, i když je bez hříchu, jak je patrné u soudce, jenž spravedlivě někoho odsoudil na smrt. A proto duchovní, i když při sebeobraně někoho zabije, je nepřípustný, ačkoliv nemá v úmyslu zabíti, nýbrž sebe brániti.

Ke čtvrtému se musí říci, že skutek smilstva nebo cizoložství není řízen k zachování vlastního života z nutnosti, jako skutek, z něhož někdy následuje vražda.

K pátému se musí říci, že se zde zakazuje obrana, která je s touhou po pomstě Pročež praví Glossa: "Nebraň se," to jest "neoplácejte protivníkům".

LXIV.8.Zda někdo, náhodou zabiv člověka, má odpovědnost vraždy.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že kdo náhodou zabil člověka, má odpovědnost z vraždy. Čte se totiž Gen. 4., že Lamech, domnívaje se, že zabíjí zvíře, zabil člověka a bylo mu to přičítáno za vraždu. Tedy má odpovědnost vraždy, kdo náhodou zabije člověka.

Mimo to, Ex. 21, se praví, že když někdo uhodí ženu těhotnou a způsobí potrat, jestliže bude následovat její smrt, dá duši za duši. Ale to se může státi bez úmyslu zabití. Tedy náhodná vražda má odpovědnost vraždy.

Mimo to v Ustanoveních, rozl. 50, se uvádějí mnohé kánony, podle nichž se trestají náhodné vraždy. Ale trest se nedává než za vinu. Tedy ten, kdo náhodou zabije člověka, dopouští se viny vraždy.

Avšak proti jest, co praví Augustin, Publikol.: "Nebudiž nám nikterak přičítáno, jestliže v tom, co konáme dobrého a dovoleného, někomu se přihodí zlé mimo naši vůli." Ale přihází se někdy, že jednajícím pro nějaké dobro vyjde náhodou vražda. Tedy se nepřičítá jednajícímu k vině.

Odpovídám: Musí se říci, že podle Filosofa, ve II. Fys., náhoda je příčina účinná mimo úmysl. A proto ta, jež jsou náhodná jednoduše řečeno, nejsou zamýšlená, ani dobrovolná. A protože podle Augustina každý hřích je

privata libidine moveantur.

II-II q. 64 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas Augustini intelligenda est in eo casu quo quis intendit occidere hominem ut seipsum a morte liberet.

II-II q. 64 a. 7 ad 2

In quo etiam casu intelligitur auctoritas inducta ex libro de libero arbitrio. Unde signanter dicitur, pro his rebus, in quo designatur intentio. Et per hoc patet responsio ad secundum.

II-II q. 64 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod irregularitas consequitur actum homicidii etiam si sit absque peccato, ut patet in iudice qui iuste aliquem condemnat ad mortem. Et propter hoc clericus, etiam si se defendendo interficiat aliquem, irregularis est, quamvis non intendat occidere, sed seipsum defendere.

II-II q. 64 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod actus fornicationis vel adulterii non ordinatur ad conservationem propriae vitae ex necessitate, sicut actus ex quo quandoque sequitur homicidium.

II-II q. 64 a. 7 ad 5

Ad quintum dicendum quod ibi prohibetur defensio quae est cum livore vindictae. Unde Glossa dicit, *non vos defendentes, idest, non sitis referientes adversarios*.

8. Utrum homicidium casuale cit peccatum mortale.

II-II q. 64 a. 8 arg. 1

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

II-II q. 64 a. 8 arg. 2

Praeterea, Exod. XXI dicitur quod *si quis percusserit mulierem praegnantem et aborsum fecerit, si mors eius fuerit subsecuta, reddet animam pro anima*. Sed hoc potest fieri absque intentione occisionis. Ergo homicidium casuale habet homicidii reatum.

II-II q. 64 a. 8 arg. 3

Praeterea, in decretis, dist. l, inducuntur plures canones in quibus casualia homicidia puniuntur. Sed poena non debetur nisi culpae. Ergo ille qui casualiter occidit hominem, incurrit homicidii culpam.

II-II q. 64 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, ad Publicolam, *absit ut ea quae propter bonum ac licitum facimus, si quid per haec, praeter nostram voluntatem, cuiquam mali acciderit, nobis imputetur*. Sed contingit quandoque ut propter bonum aliquid facientibus homicidium consequatur casualiter. Ergo non imputatur facienti ad culpam.

II-II q. 64 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in II Physic., casus est causa agens praeter intentionem. Et ideo ea quae casualia sunt, simpliciter loquendo, non sunt dobrovolný, následuje, že náhodná, pokud jsou taková, nejsou hříchy. Stává se však, že to, co není v uskutečnění chtěné nebo zamýšlené, je případkově chtěné a zamýšlené, pokud příčina případková se nazývá odstraňující překážející. Pročež ten, kdo neodstraní to, z čehož následuje vražda, jestliže je povinen odstraniti, bude jakýmsi způsobem vražda dobrovolná.

To pak se přihází dvojmo: jedním způsobem, když zabývající se věcmi nedovolenými, jimž se měl vyhnouti, dopustí se vraždy; jiným způsobem, když nepoužije povinné pečlivosti. A proto podle práv, jestliže někdo se zabývá nedovolenou věcí, povinnou péči vynakládaje, a jestliže z toho následuje vražda, neupadá u odpovědnost vraždy; jestliže však se zabývá věcí nedovolenou nebo také se zabývá věcí dovolenou, nevynakládaje povinnou pečlivost, nevyhne se odpovědnosti vraždy, jestliže z jeho skutku následuje smrt.

K prvnímu se tedy musí říci, že Lamech nevynaložil povinnou pečlivost k vystříhání se vraždy a proto neunikl odpovědnosti vraždy.

K druhému se musí říci, že ten, kdo uhodí těhotnou ženu, zabývá se věcí nedovolenou. A proto následuje-li smrt ať ženy nebo oduševnělého plodu, neunikne zločinu vraždy, zvláště když z takového uhození snadno následuje smrt.

K třetímu se musí říci, že podle kánonů se ukládá trest těm, kteří náhodou zabíjí, zabývajíce se věcí nedovolenou, nebo nevynakládajíce povinnou pečlivost.

LXV. O jiných bezprávích, která se páchají proti osobě.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Pak jest uvažovati o hříších jiných bezpráví, která se páchají proti osobě

A o tom jsou čtyři otázky:

1. O zmrzačení údů.

2. O bití.

3. O žalářování.

4. Zda hřích takových bezpráví je ztížen tím, že je páchán na osobě spojené s jinými.

LXV.1. Zda zmrzačiti někoho na údu v nějakém případě může býti dovoleno.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že zmrzačiti někoho na údu v žádném případě nemůže býti dovoleno. Damašský totiž praví, ve II. knize, že hřích se páchá tím, že se ustupuje od toho, co je podle přirozenosti, k tomu, co je proti přirozenosti. Ale podle přirozenosti bylo od Boha ustanoveno, aby tělo člověka bylo neporušené co do údů, proti přirozenosti je však, že je zmenšeno o úd. Tedy zmrzačiti někoho na údu zdá se, že je vždy hřích.

Mimo to; jako se má celá duše k celému tělu, tak se mají části duše k částem těla, jak se praví v II. O duši. Ale není dovoleno někoho zbaviti duše zabitím, leč veřejnou mocí. intenta neque voluntaria. Et quia omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum, consequens est quod casualia, inquantum huiusmodi, non sunt peccata. Contingit tamen id quod non est actu et per se volitum vel intentum, esse per accidens volitum et intentum, secundum quod causa per accidens dicitur removens prohibens. Unde ille qui non removet ea ex quibus sequitur homicidium, si debeat removere, erit quodammodo homicidium voluntarium. Hoc autem contingit dupliciter, uno modo, quando dans operam rebus illicitis, quas vitare debebat, homicidium incurrit; alio modo, quando non adhibet debitam sollicitudinem. Et ideo secundum iura, si aliquis det operam rei licitae, debitam diligentiam adhibens, et ex hoc homicidium sequatur, non incurrit homicidii reatum, si vero det operam rei illicitae, vel etiam det operam rei licitae non adhibens diligentiam debitam, non evadit homicidii reatum si ex eius opere mors hominis consequatur.

II-II q. 64 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Lamech non adhibuit sufficientem diligentiam ad homicidium vitandum, et ideo reatum homicidii non evasit.

II-II q. 64 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui percutit mulierem praegnantem dat operam rei illicitae. Et ideo si sequatur mors vel mulieris vel puerperii animati, non effugiet homicidii crimen, praecipue cum ex tali percussione in promptu sit quod mors sequatur.

II-II q. 64 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod secundum canones imponitur poena his qui casualiter occidunt dantes operam rei illicitae, vel non adhibentes diligentiam debitam.

65. De iniuriis in personam proximi commissis.

Prooemium

II-II q. 65 pr.

Deinde considerandum est de peccatis aliarum iniuriarum quae in personam committuntur. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, de mutilatione membrorum. Secundo, de verberatione. Tertio, de incarceratione. Quarto, utrum peccatum huiusmodi iniuriarum aggravetur ex hoc quod committitur in personam coniunctam aliis.

1. Utrum mutilare aliquem in membro in aliquo caru sit licitum.

II-II q. 65 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mutilare aliquem membro in nullo casu possit esse licitum. Damascenus enim dicit, in II libro, quod peccatum committitur per hoc quod receditur *ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam*. Sed secundum naturam a Deo institutam est quod corpus hominis sit integrum membris; contra naturam autem est quod sit membro diminutum. Ergo mutilare aliquem membro semper videtur esse peccatum.

II-II q. 65 a. 1 arg. 2

Praeterea, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habent partes animae ad partes corporis, ut dicitur in II de

Tedy není ani dovoleno zmrzačiti někoho na údu, leč snad podle veřejné moci.

Mimo to zdraví duše se musí dáti přednost před zdravím těla. Ale není dovoleno zmrzačiti někoho pro zdraví duše: jsou totiž podle ustanovení snému nicejského trestáni, kteří se vyklestili kvůli zachování čistoty. Tedy pro žádnou jinou příčinu není dovoleno někoho zmrzačiti na údu.

Avšak proti jest, co se praví Exod. 21: "Oko za oko, zub za zub, ruku za ruku, nohu za nohu."

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto každý úd je částí celého lidského těla, je pro celek, jako nedokonalé pro dokonalé Proto se musí nakládati s údem lidského těla, jak to prospívá celku. Úd však lidského těla o sobě jest užitečný dobru celého těla, případkově se však může přihoditi, že je škodlivý, třebas když hnisavý úd kazí celé tělo. Jestliže tedy úd je zdravý a pevný ve svém přirozeném uzpůsobení, nemůže se odníti bez škody pro celé tělo. Ale poněvadž sám celý člověk je zařízen jako k cíli k celé společnosti, jejíž je částí, jak bylo shora řečeno, může se státi, že odnětí údu, ač se obrací ve škodu celého těla, přece je zařízeno k dobru společnosti, pokud se někomu dává za trest k zamezení hříchů. A proto, jako je někdo veřejnou mocí dovoleně zcela zbaven života pro nějaké velké viny, tak také je zbaven údu pro nějaké menší viny. To však není dovoleno nějaké soukromé osobě, i když chce ten, jehož je úd, protože se tím děje bezpráví společnosti, jejíž je sám člověk a všechny jeho části.

Jestliže však úd pro hnisání je zkázou celého těla, tu je dovoleno z vůle toho, jehož je úd, odníti hnisavý úd pro zdraví celého těla, protože každému je svěřena péče o vlastní zdraví. A týž důvod jest, jestliže se to děje z vůle toho, jemuž náleží pečovati o zdraví toho, kdo má zhoubný úd. Jinak však někomu zmrzačiti úd je zcela nedovoleně

K prvnímu se tedy musí říci, že nic nebrání, aby to, co je proti částečné přirozenosti, bylo podle všeobecné přirozenosti, jako smrt a porušení ve věcech přirozených je proti částečné přirozenosti toho, co se porušuje, je však podle všeobecné přirozenosti. A podobně zmrzačiti někomu úd, i když je to proti částečné přirozenosti těla toho, kdo je zmrzačen, přece je podle přirozeného rozumu vzhledem k obecnému dobru.

K druhému se musí říci, že celého člověka život není zařízen k něčemu vlastnímu samého člověka, nýbrž spíše k němu je zařízeno vše, co je člověka. A proto zbaviti člověka života v žádném případě nenáleží nikomu než veřejné moci, které je svěřeno obstarávání společného dobra. Ale odnětí údu může býti zařízeno k vlastnímu zdraví jednoho člověka. A proto v nějakém případě může náležeti jemu.

anima. Sed non licet aliquem privare anima occidendo ipsum, nisi publica potestate. Ergo etiam non licet aliquem mutilare membro, nisi forte secundum publicam potestatem.

II-II q. 65 a. 1 arg. 3

Praeterea, salus animae praeferenda est saluti corporali. Sed non licet aliquem mutilare se membro propter salutem animae, puniuntur enim secundum statuta Nicaeni Concilii qui se castraverunt propter castitatem servandam. Ergo propter nullam aliam causam licet aliquem membro mutilare.

II-II q. 65 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Exod. XXI, *oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede*.

II-II q. 65 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod cum membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum, sicut imperfectum propter perfectum. Unde disponendum est de membro humani corporis secundum quod expedit toti. Membrum autem humani corporis per se quidem utile est ad bonum totius corporis, per accidens tamen potest contingere quod sit nocivum, puta cum membrum putridum est totius corporis corruptivum. Si ergo membrum sanum fuerit et in sua naturali dispositione consistens, non potest praecidi absque totius hominis detrimento. Sed quia ipse totus homo ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cuius est pars, ut supra dictum est; potest contingere quod abscisio membri, etsi vergat in detrimentum totius corporis, ordinatur tamen ad bonum communitatis, inquantum alicui infertur in poenam ad cohibitionem peccatorum. Et ideo sicut per publicam potestatem aliquis licite privatur totaliter vita propter aliquas maiores culpas, ita etiam privatur membro propter aliquas culpas minores. Hoc autem non est licitum alicui privatae personae, etiam volente illo cuius est membrum, quia per hoc fit iniuria communitati, cuius est ipse homo et omnes partes eius. Si vero membrum propter putredinem sit totius corporis corruptivum, tunc licitum est, de voluntate eius cuius est membrum, putridum membrum praescindere propter salutem totius corporis, quia unicuique commissa est cura propriae salutis. Et eadem ratio est si fiat voluntate eius ad quem pertinet curare de salute eius qui habet membrum corruptum. Aliter autem aliquem membro mutilare est omnino illicitum.

II-II q. 65 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est contra particularem naturam esse secundum naturam universalem, sicut mors et corruptio in rebus naturalibus est contra particularem naturam eius quod corrumpitur, cum tamen sit secundum naturam universalem. Et similiter mutilare aliquem membro, etsi sit contra naturam particularem corporis eius qui mutilatur, est tamen secundum naturalem rationem in comparatione ad bonum commune.

II-II q. 65 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod totius hominis vita non ordinatur ad aliquid proprium ipsius hominis, sed ad ipsam potius omnia quae sunt hominis ordinantur. Et ideo privare aliquem vita in nullo casu pertinet ad aliquem nisi ad publicam potestatem, cui committitur procuratio boni communis. Sed praecisio membri potest ordinari ad propriam salutem unius hominis. Et ideo in aliquo casu potest ad ipsum pertinere.

K třetímu se musí říci, že úd se nemá odníti pro tělesné zdraví celku, leč když jinak se nemůže celku pomoci. Zdraví však duchovnímu vždy se může jinak pomoci než odnětím údu, protože hříchem je poddán vůli. A proto v žádném případě není dovoleno odníti úd pro vyhnutí jakémukoli hříchu. Proto Zlatoústý, vykládaje ono Mat. 19, ‚Jsou panici, kteří se sami vyklestili pro království nebeské', praví: "Ne odnětím údů, nýbrž zabitím špatných myšlenek. Zločečení totiž propadá, kdo odejme úd, neboť vrahy jsou , kdo se takové opovažují."

A pak dodává: "Ani se tím nestává dychtivost tišší, nýbrž obtížnější. Jinde má totiž prameny semeno, které je v nás; a zvláště v nezdrželivé vůli a v nedbalosti mysli. A tak odnětí údu nepotlačí pokušení, jako uzda myšlenkám."

LXV.2. Zda je dovoleno otcům bíti syny nebo pánům služebníky.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že není dovoleno otcům bíti syny nebo pánům služebníky. Praví totiž Apoštol, Efes. 6: "Vy, otcové, nepopuzujte k hněvu svých dítek." A níže dodává: "A vy, páni, čiňte totéž služebníkům, zmírňujíce hrozby." Ale pro bití někteří jsou popuzováni k hněvu, a také je těžší nežli hrozby. Tedy ani otcové syny, ani páni služebníky nemají bíti.

Mimo to praví Filosof, X. Ethic., že otcovská řeč má pouze napomínání, nikoliv však nucení. Ale bití jest jakési nucení. Tedy rodičům není dovoleno děti bíti.

Mimo to každému je dovoleno vésti druhého ke kázni; náleží to totiž k duchovní almužně, jak bylo shora řečeno. Jestliže tedy je dovoleno rodičům k vůli kázni bíti děti, stejným způsobem komukoliv bude dovoleno kohokoliv bíti; což je patrně nesprávné. Tedy i první.

Avšak proti jest, co se praví Přísl. 13: "Kdo šetří metly, nenávidí svého syna." A níže, 23: "Neodpírej pacholeti kázně. Neumřeť, budeš-li je bíti metlou. Ty je budeš bíti metlou a jeho život vysvobodíš z pekla." A Eccli 33 se praví: "Otroku zlovolnému bití a pouta."

Odpovídám: Musí se říci, že bitím se přivádí jakási škoda tělu toho, kdo je bit; jinak však než při mrzačení. Neboť zmrzačení odnímá neztenčenost těla, bití však pouze naplňuje smysl bolestí. Proto je daleko menší škodou nežli zmrzačení údu. Učiniti však někomu škodu není dovoleno než na způsob trestu, pro spravedlnost. Nikdo však netrestá spravedlivě někoho, leč když je poddán jeho pravomoci. A proto bíti někoho není dovoleno, leč majícímu nějakou moc nad tím, jenž je bit. A poněvadž syn je poddán moci otcově a služebník moci pánově, dovoleně může bíti otec syna a pán služebníka z důvodu napravení kázně.

II-II q. 65 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod membrum non est praecidendum propter corporalem salutem totius nisi quando aliter toti subveniri non potest. Saluti autem spirituali semper potest aliter subveniri quam per membri praecisionem, quia peccatum subiacet voluntati. Et ideo in nullo casu licet membrum praecidere propter quodcumque peccatum vitandum. Unde Chrysostomus, exponens illud Matth. XIX, *sunt eunuchi qui seipsos castraverunt propter regnum caelorum, dicit, non membrorum abscisionem, sed malarum cogitationum interemptionem. Maledictioni enim est obnoxius qui membrum abscidit, etenim quae homicidarum sunt talis praesumit*. Et postea subdit, *neque concupiscentia mansuetior ita fit, sed molestior. Aliunde enim habet fontes sperma quod in nobis est, et praecipue a proposito incontinenti et mente negligente, nec ita abscisio membri comprimit tentationes, ut cogitationis frenum*.

2. Utrum liceat parentibus verberare filios et dominis servos.

II-II q. 65 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat patribus verberare filios, aut dominis servos. Dicit enim apostolus, ad Ephes. VI, *vos, patres, nolite ad iracundiam provocare filios vestros*. Et infra subdit, *et vos, domini, eadem facite servis, remittentes minas*. Sed propter verbera aliqui ad iracundiam provocantur. Sunt etiam minis graviora. Ergo neque patres filios, neque domini servos debent verberare.

II-II q. 65 a. 2 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in X Ethic., quod *sermo paternus habet solum monitionem, non autem coactionem*. Sed quaedam coactio est per verbera. Ergo parentibus non licet filios verberare.

II-II q. 65 a. 2 arg. 3

Praeterea, unicuique licet alteri disciplinam impendere, hoc enim pertinet ad eleemosynas spirituales, ut supra dictum est. Si ergo parentibus licet propter disciplinam filios verberare, pari ratione cuilibet licebit quemlibet verberare. Quod patet esse falsum. Ergo et primum.

II-II q. 65 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Prov. XIII, *qui parcit virgae, odit filium suum*; et infra XXIII, *noli subtrahere a puero disciplinam. Si enim percusseris eum virga, non morietur, tu virga percuties eum, et animam eius de Inferno liberabis*. Et Eccli. XXXIII dicitur, *servo malevolo tortura et compedes*.

II-II q. 65 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod per verberationem nocumentum quoddam infertur corpori eius qui verberatur, aliter tamen quam in mutilatione, nam mutilatio tollit corporis integritatem, verberatio vero tantummodo afficit sensum dolore. Unde multo minus nocumentum est quam membri mutilatio. Nocumentum autem inferre alicui non licet nisi per modum poenae propter iustitiam. Nullus autem iuste punit aliquem nisi sit eius ditioni subiectus. Et ideo verberare aliquem non licet nisi habenti potestatem aliquam super illum qui verberatur. Et quia filius subditur potestati patris, et servus potestati domini, licite potest verberare pater filium et dominus servum, causa correctionis et disciplinae.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ježto hněv je žádostí pomsty, jitří se zvláště hněv, když někdo se pokládá za uraženého nespravedlivě, jak patrno z Filosofa, ve II. Rhet. A proto tím, že se otcům zapovídá, aby nepopuzovali dítky k hněvu, nezakazuje se bíti dítky z důvodu kázně, nýbrž nakládati jim ran nemírně Co se však velí pánům, aby zmírňovali hrozby, lze rozuměti dvojmo: Jedním způsobem, aby užívali hrozeb mírně, což náleží k umírněnosti kázně. Jiným způsobem, aby někdo neplnil vždy, čím hrozil, což náleží k tomu, že rozsudek, jímž někdo hrozil trestem, někdy se zmírňuje milosrdným odpuštěním.

K druhému se musí říci, že větší moc musí míti větší donucování. Jako však obec je dokonalá společnost, tak vládce obce má dokonalou moc donucovací:, a proto může dáti tresty nenapravitelné, totiž zabití nebo zmrzačení. Otec však a pán, kteří vládnou domácí rodině, která je nedokonalou společností, mají dokonalou moc donucovací v lehčích trestech, které nezpůsobují nenapravitelnou škodu. A takové je bití.

K třetímu se musí říci, že vésti ke kázni chtějícího je dovoleno komukoliv. Ale přidržovati ke kázni nechtějícího náleží pouze tomu, jemuž je svěřena péče o druhého. A k tomu náleží trestati někoho ranami.

LXV.3. Zda je dovoleno některého člověka uvězniti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že není dovoleno některého člověka uvěznit. Skutek je totiž rodově zlý, který se týká nenáležitého předmětu, jak bylo shora řečeno. Ale člověk, mající přirozenou svobodu rozhodování, je nenáležitým předmětem uvěznění, které odporuje svobodě Tedy je nedovoleno někoho uvěznit.

Mimo to lidská spravedlnost se musí říditi božskou. Ale, jak se praví Eccli 15: "Bůh ponechal člověka v ruce jeho rady." Tedy zdá se, že nesmí býti někdo donucován okovy nebo žalářem.

Mimo to, nikdo nemá býti zdržován, leč od skutku zlého, v němž každý může jinému brániti dovoleně. Kdyby tedy bylo dovoleno někoho uvězniti ;proto, aby byl zdržen od zlého, komukoli by bylo dovoleno někoho uvězniti. Což patrně je nesprávně Tedy i první.

Avšak proti jest, co se čte Lev. 24, že kdosi byl uvržen do žaláře za hřích rouhání.

Odpovídám: Musí se říci, že v dobrech těla se uvažuje po řadě trojí. A to nejprve, neztenčenost tělesné podstaty, které se způsobuje škoda zabitím nebo zmrzačením. Za druhé potěšení nebo klid smyslu, čemuž odporuje biti nebo cokoli, působící pocit bolesti. Za třetí pohyb a užívání údů, jemuž se brání spoutáním nebo uvězněním nebo jakýmkoliv zadržením. A proto uvěznití někoho nebo jakkoli zadrženi je nedovoleno, leč se děje podle

II-II q. 65 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum ira sit appetitus vindictae, praecipue concitatur ira cum aliquis se reputat laesum iniuste, ut patet per philosophum, in II Rhet. Et ideo per hoc quod patribus interdicitur ne filios ad iracundiam provocent, non prohibetur quin filios verberent causa disciplinae, sed quod non immoderate eos affligant verberibus. Quod vero inducitur dominis quod remittant minas, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut remisse minis utantur, quod pertinet ad moderationem disciplinae. Alio modo, ut aliquis non semper impleat quod comminatus est, quod pertinet ad hoc quod iudicium quo quis comminatus est poenam, quandoque per remissionis misericordiam temperetur.

II-II q. 65 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod maior potestas maiorem debet habere coactionem. Sicut autem civitas est perfecta communitas, ita princeps civitatis habet perfectam potestatem coercendi, et ideo potest infligere poenas irreparabiles, scilicet occisionis vel mutilationis. Pater autem et dominus, qui praesunt familiae domesticae, quae est imperfecta communitas, habent imperfectam potestatem coercendi secundum leviores poenas, quae non inferunt irreparabile nocumentum. Et huiusmodi est verberatio.

II-II q. 65 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod exhibere disciplinam volenti cuilibet licet. Sed disciplinam nolenti adhibere est solum eius cui alterius cura committitur. Et ad hoc pertinet aliquem verberibus castigare.

3. Utrum liceat aliqaem hominem incarcerare.

II-II q. 65 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non liceat aliquem hominem incarcerare. Actus enim est malus ex genere qui cadit supra indebitam materiam, ut supra dictum est. Sed homo, habens naturalem arbitrii libertatem, est indebita materia incarcerationis, quae libertati repugnat. Ergo illicitum est aliquem incarcerare.

II-II q. 65 a. 3 arg. 2

Praeterea, humana iustitia regulari debet ex divina. Sed sicut dicitur Eccli. XV, *Deus reliquit hominem in manu consilii sui*. Ergo videtur quod non est aliquis coercendus vinculis vel carcere.

II-II q. 65 a. 3 arg. 3

Praeterea, nullus est cohibendus nisi ab opere malo, a quo quilibet licite potest alium impedire. Si ergo incarcerare aliquem esset licitum ad hoc quod cohiberetur a malo, cuilibet esset licitum aliquem incarcerare. Quod patet esse falsum. Ergo et primum.

II-II q. 65 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Levit. XXIV legitur quendam missum fuisse in carcerem propter peccatum blasphemiae.

II-II q. 65 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod in bonis corporis tria per ordinem considerantur. Primo quidem, integritas corporalis substantiae, cui detrimentum affertur per occisionem vel mutilationem. Secundo, delectatio vel quies sensus, cui opponitur verberatio, vel quidlibet sensum dolore afficiens. Tertio, motus et usus membrorum, qui impeditur per ligationem vel incarcerationem, seu quamcumque

řádu spravedlnosti, buď za trest nebo jako opatření na zamezení nějakého zla.

K prvnímu se tedy musí říci, že člověk, jenž zneužívá moci sobě dané, zasluhuje ji ztratiti. A proto člověk, jenž hříchem zneužil svobodného užívání svých údů, je vhodným předmětem uvěznění.

K druhému se musí říci, že Bůh někdy podle řádu své spravedlnosti zadržuje hříšníky, aby nedokonali hříchy, podle onoho Job. 5: "Jenž rozmetá myšlenky zlovolných, aby ruce jejich nemohly dokonati, co počaly." Někdy však je nechává konati co chtějí. A podobně podle lidské spravedlnosti nejsou za kteroukoliv vinu lidé vězněni, nýbrž za některé.

K třetímu se musí říci, že zadržeti člověka na chvíli od nějakého nedovoleného skutku, právě chystaného, je komukoliv dovoleno; jako když někdo zadrží někoho, aby neseskočil, nebo jiného bil. Ale jednoduše někoho zavřiti nebo svázati náleží pouze tomu, jenž má všeobecné rozhodování o skutcích a životě druhého. protože tím se mu brání nejen konati zla, nýbrž i jednati dobře.

LXV.4. Zda je hřích těžší tím, že řečená bezpráví jsou způsobena osobám, spojeným s jinými.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že hřích není těžší tím, že řečená bezpráví jsou způsobena osobám, spojeným s jinými. Taková bezpráví mají totiž ráz hříchu, poněvadž se působí někomu škoda proti jeho vůli. Ale více je proti vůli člověka zlo, které se působí vlastní osobě, než které se působí osobě spojeně Tedy bezpráví, způsobené osobě spojeně, je menší.

Mimo to v Písmě svatém zvláště se kárají, kdo působí bezpráví sirotkům a vdovám; pročež se praví Eccli 35: "Nezhrdne prosbami sirotka ani vdovou, jestliže vyšle hlas nářku." Ale vdova a sirotek nejsou osoby spojené s jinými. Tedy tím, že se působí bezpráví osobám spojeným, není hřích těžší.

Mimo to osoba spojená má vlastní vůli jakož i osoba hlavní. Může tedy jí býti něco dobrovolným, co je proti vůli hlavní osoby, jak je patrné u cizoložství, které se líbí manželce a nelíbí se muži. Ale taková bezpráví mají ráz hříchu pokud spočívají v nedobrovolné výměně. Tedy taková bezpráví mají méně z pojmu hříchu.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 28 jakýmsi upřílišováním: "Synové tvoji a dcery tvé budou vydáni jinému národu před tvýma očima."

Odpovídám: Musí se říci, že čím dále nějaké bezpráví zasahuje, při ostatním stejném, tím těžší je hřích. A odtud je, že těžší je hřích, jestliže někdo uhodí nebo urazí vládce než soukromou osobu, protože zasahuje bezprávím

detentionem. Et ideo incarcerare aliquem, vel qualitercumque detinere, est illicitum nisi fiat secundum ordinem iustitiae, aut in poenam aut ad cautelam alicuius mali vitandi.

II-II q. 65 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo qui abutitur potestate sibi data, meretur eam amittere. Et ideo homo qui peccando abusus est libero usu suorum membrorum, conveniens est incarcerationis materia.

II-II q. 65 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus quandoque, secundum ordinem suae sapientiae, peccatores cohibet ne possint peccata implere, secundum illud Iob V, *qui dissipat cogitationes malignorum, ne possint implere manus eorum quod coeperant*. Quandoque vero eos permittit quod volunt agere. Et similiter secundum humanam iustitiam non pro qualibet culpa homines incarcerantur, sed pro aliquibus.

II-II q. 65 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod detinere hominem ad horam ab aliquo opere illicito statim perpetrando, cuilibet licet, sicut cum aliquis detinet aliquem ne se praecipitet, vel ne alium feriat. Sed simpliciter aliquem includere vel ligare ad eum solum pertinet qui habet disponere universaliter de actibus et vita alterius, quia per hoc impeditur non solum a malis, sed etiam a bonis agendis.

4. Utrum aggravetur peccatum ex hoc quod praedictae iniuriae inferuntur in personas aliis coniunctas.

II-II q. 65 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum non aggravetur ex hoc quod praedictae iniuriae inferuntur in personas aliis coniunctas. Huiusmodi enim iniuriae habent rationem peccati prout nocumentum alicui infertur contra eius voluntatem. Sed magis est contra hominis voluntatem malum quod in personam propriam infertur quam quod infertur in personam coniunctam. Ergo iniuria illata in personam coniunctam est minor.

II-II q. 65 a. 4 arg. 2

Praeterea, in sacra Scriptura praecipue reprehenduntur qui pupillis et viduis iniurias inferunt, unde dicitur Eccli. XXXV, *non despiciet preces pupilli, nec viduam, si effundat loquelam gemitus*. Sed vidua et pupillus non sunt personae aliis coniunctae. Ergo ex hoc quod infertur iniuria personis coniunctis non aggravatur peccatum.

II-II q. 65 a. 4 arg. 3

Praeterea, persona coniuncta habet propriam voluntatem, sicut et principalis persona. Potest ergo aliquid ei esse voluntarium quod est contra voluntatem principalis personae, ut patet in adulterio, quod placet uxori et displicet viro. Sed huiusmodi iniuriae habent rationem peccati prout consistunt in involuntaria commutatione. Ergo huiusmodi iniuriae minus habent de ratione peccati.

II-II q. 65 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Deut. XXVIII, ad quandam exaggerationem dicitur, *filii tui et filiae tuae tradentur alteri populo videntibus oculis tuis*.

II-II q. 65 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod quanto aliqua iniuria in plures redundat, ceteris paribus, tanto gravius est peccatum. Et

celé množství, jak bylo shora řečeno. Když však se působí bezpráví nějaké osobě jakkoliv spojené s druhou, dotýká se ono bezpráví dvou osob. A proto, při ostatním stejném, tím samým se stává hřích těžším. Může se však přihoditi, že podle nějakých okolností je těžší hřích, který se děje proti osobě s nikým nespojené, buď pro hodnost osoby nebo pro velikost poškození.

K prvnímu se tedy musí říci, že bezpráví, způsobené osobě spojené, je méně škodlivé osobě, se kterou je spojena, než kdyby bylo způsobeno jí bezprostředně, a s této strany je menším hříchem. Ale to celé, že tvoří bezpráví osoby, se kterou je spojena, přidává se ke hříchu, kterého se kdo dopouští tím, že jinou osobu o sobě uráží.

K druhému se musí říci, že bezpráví, spáchaná proti vdovám a sirotkům, se více zdůrazňují, jak proto, že jsou více protilehlá milosrdenství, tak proto, že tatáž škoda, takovým osobám způsobená, je jim těžší, protože nemají pomocníka.

K třetímu se musí říci, že tím, že manželka dobrovolně svolí k cizoložství, zmenšuje se sice hřích a bezpráví na straně ženy samé: těžší by totiž byl, kdyby ji cizoložník přemohl násilně. Nepřestává však proto bezpráví na straně muže, protože "manželka nemá moci nad svým tělem, nýbrž muž," jak se praví I. Kor. 7. A týž důvod je v podobných. O cizoložství však, protože je protilehlé nejen spravedlnosti, nýbrž také čistotě, bude níže místo jednati, v pojednání o mírnosti.

LXVI. O krádeži a loupeži.

Předmluva

Dělí se na devět otázek.

Potom jest uvažovati o hříších, protilehlých spravedlnosti, jimiž se působí škoda bližnímu na věcech, totiž o krádeži a loupeži.

A o tom je devět otázek:

1. Zda je člověku přirozené držení vnějších věcí.
2. Zda je dovoleno, aby někdo držel nějakou věc jako vlastní.
3. Zda krádež je tajné odnětí cizí věci.
4. Zda loupež je hřích druhově odlišný od krádeže.
5. Zda každá krádež je hřích.
6. Zda krádež je hřích smrtelný.
7. Zda je dovoleno krásti z nutnosti.
8. Zda každá loupež je hřích smrtelný.
9. Zda loupež je těžší hřích než krádež.

LXVI.1. Zda je přirozené člověku držení vnějších věcí.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že není člověku přirozené držení vnějších věcí. Nikdo si totiž nesmí přivlastňovati, co je Božího. Ale vlastnictví všech tvorů je vlastní Bohu, podle onoho Žalmu: "Hospodinova jest

inde est quod gravius est peccatum si aliquis percutiat principem quam personam privatam, quia redundat in iniuriam totius multitudinis, ut supra dictum est. Cum autem infertur iniuria in aliquam personam coniunctam alteri qualitercumque, iniuria illa pertinet ad duas personas. Et ideo, ceteris paribus, ex hoc ipso aggravatur peccatum. Potest tamen contingere quod secundum aliquas circumstantias sit gravius peccatum quod fit contra personam nulli coniunctam, vel propter dignitatem personae, vel propter magnitudinem nocumenti.

II-II q. 65 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod iniuria illata in personam coniunctam minus est nociva personae cui coniungitur quam si in ipsam immediate inferretur, et ex hac parte est minus peccatum. Sed hoc totum quod pertinet ad iniuriam personae cui coniungitur, superadditur peccato quod quis incurrit ex eo quod aliam personam secundum se laedit.

II-II q. 65 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod iniuriae illatae in viduas et pupillos magis exaggerantur, tum quia magis opponuntur misericordiae. Tum quia idem nocumentum huiusmodi personis inflictum est eis gravius, quia non habent relevantem.

II-II q. 65 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod per hoc quod uxor voluntarie consentit in adulterium, minoratur quidem peccatum et iniuria ex parte ipsius mulieris, gravius enim esset si adulter violenter eam opprimeret. Non tamen per hoc tollitur iniuria ex parte viri, quia *uxor non habet potestatem sui corporis, sed vir*, ut dicitur I ad Cor. VII. Et eadem ratio est de similibus. De adulterio tamen, quod non solum iustitiae, sed etiam castitati opponitur, erit locus infra agendi in tractatu de temperantia.

66. De furto per quod infertur nocumentum proximo in rebus.

Prooemium

II-II q. 66 pr.

Deinde considerandum est de peccatis iustitiae oppositis per quae infertur nocumentum proximo in rebus, scilicet de furto et rapina. Et circa hoc quaeruntur novem. Primo, utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum. Secundo, utrum licitum sit quod aliquis rem aliquam possideat quasi propriam. Tertio, utrum furtum sit occulta acceptio rei alienae. Quarto, utrum rapina sit peccatum specie differens a furto. Quinto, utrum omne furtum sit peccatum. Sexto, utrum furtum sit peccatum mortale. Septimo, utrum liceat furari in necessitate. Octavo, utrum omnis rapina sit peccatum mortale. Nono, utrum rapina sit gravius peccatum quam furtum.

1. Utrum possessio exteriorum rerum sit homini naturalis.

II-II q. 66 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum. Nullus enim debet sibi attribuere quod Dei est. Sed dominium omnium

země" atd. Tedy není přirozené člověku držení věcí.

Mimo to Basil, vykládaje slovo boháče, řkoucího Luk. 12, _0□Shromáždím vše, co se mi urodilo a své statky', praví: "Řekni mi, jaké své? Kdes je vzal a přivedl do života?" Ale může někdo vhodně říci, že to, co člověk přirozeně drží, jest jeho. Tedy člověk nedrží přirozeně vnější statky.

Mimo to, jak praví Ambrož, v Knize o Troj., "Pán je jméno moci". Ale člověk nemá moci nad vnějšími věcmi, neboť nic nemůže na jejich přirozenosti změniti. Tedy držení vnějších věcí není člověku přirozené.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu: "Všechno jsi položil pod nohy jeho," totiž 'člověkovy.

Odpovídám: Musí se říci, že vnější věc lze pozorovati dvojmo: Jedním způsobem co do její přirozenosti, která nepodléhá lidské moci, nýbrž pouze božské, které všechno poslouchá na pokyn. Jiným způsobem co do užívání té věci. A tak má člověk přirozené vlastnictví vnějších věcí, protože rozumem a vůlí může užívati vnějších věcí ve svůj prospěch, jakožto pro sebe učiněných; vždy totiž nedokonalejší jsou pro dokonalejší, jak jsme měli shora. A z toho důvodu dokazuje Filosof, v I. Polit., že držení vnějších věcí je člověku přirozené. Toto pak přirozené vlastnictví ostatních tvorů přísluší člověku podle rozumu, v němž spočívá obraz Boží, projevuje se při samém stvoření člověka, Gen. L, kde se praví: "Učiňme člověka ke svému obrazu a podobě; ať vládne rybám moře" atd.

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh má hlavní vlastnictví všech věcí. A on sám podle své prozřetelnosti zařídil některé věci k tělesnému vydržování člověka. A proto má člověk přirozené vlastnictví věcí, co do moci užívati jich.

K druhému se musí říci, že onen bohatý se kárá proto, že se domníval, že vnější věci jsou hlavně jeho, jako by jich neobdržel od jiného, totiž od Boha.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o vlastnictví vnějších věcí co do jejich přirozenosti, kteréžto vlastnictví náleží pouze Bohu, jak bylo řečeno.

LXVI.2. Zda je někomu dovoleno držeti nějakou věc jako vlastní.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nikomu není dovoleno držeti nějakou věc jako vlastní. Vše totiž, co je proti přirozenému právu, je nedovoleně Ale podle přirozeného práva všechno je společné, kterémužto společenství odporuje majetkové vlastnictví. Tedy je nedovoleno každému člověku přivlastniti si nějakou vnější věc.

Mimo to praví Basil, vykládaje řečené slovo boháčovo:

creaturarum est proprie Dei, secundum illud Psalm., *domini est terra* et cetera. Ergo non est naturalis homini rerum possessio.

II-II q. 66 a. 1 arg. 2

Praeterea, Basilius, exponens verbum divitis dicentis, Luc. XII, *congregabo omnia quae nata sunt mihi et bona mea*, dicit, *dic mihi, quae tua? Unde ea sumens in vitam tulisti?* Sed illa quae homo possidet naturaliter, potest aliquis convenienter dicere esse sua. Ergo homo non possidet naturaliter exteriora bona.

II-II q. 66 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut Ambrosius dicit, in libro de Trin., dominus nomen est potestatis. Sed homo non habet potestatem super res exteriores, nihil enim potest circa earum naturam immutare. Ergo possessio exteriorum rerum non est homini naturalis.

II-II q. 66 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalm., omnia subiecisti sub pedibus eius, scilicet hominis.

II-II q. 66 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod res exterior potest dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad eius naturam, quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae, cui omnia ad nutum obediunt. Alio modo, quantum ad usum ipsius rei. Et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis; semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut supra habitum est. Et ex hac ratione philosophus probat, in I Polit., quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super ceteras creaturas, quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione, Gen. I, ubi dicitur, *faciamus hominem ad similitudinem et imaginem nostram, et praesit piscibus maris,* et cetera.

II-II q. 66 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus habet principale dominium omnium rerum. Et ipse secundum suam providentiam ordinavit res quasdam ad corporalem hominis sustentationem. Et propter hoc homo habet naturale rerum dominium quantum ad potestatem utendi ipsis.

II-II q. 66 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod dives ille reprehenditur ex hoc quod putabat exteriora bona esse principaliter sua, quasi non accepisset ea ab alio, scilicet a Deo.

II-II q. 66 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de dominio exteriorum rerum quantum ad naturas ipsarum, quod quidem dominium soli Deo convenit, ut dictum est.

2. Utrum licitum sit quod aliquis rem aliquam possideat quasi propriam.

II-II q. 66 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere. Omne enim quod est contra ius naturale est illicitum. Sed secundum ius naturale omnia sunt communia, cui quidem communitati contrariatur possessionum proprietas. Ergo illicitum est cuilibet homini appropriare sibi aliquam rem exteriorem.

II-II q. 66 a. 2 arg. 2

"Jako kdo přišel napřed do divadla a brání přicházejícím; přivlastňuje si, co je určeno společnému užívání, takoví jsou boháči, kteří společná, jež zabrali, považují za svá." Ale bylo by nedovolené zavříti cestu jiným ke zmocnění společných statků. Tedy je nedovoleno přivlastniti si nějakou společnou věc.

Mimo to praví Ambrož, a je to v Rozhodnutích, rozl. 47. hl. Jako tito: "Nikdo nenazývej vlastním, co je společné" Nazývá pak společnými vnější věci, jak patrno z toho, co předesílá. Tedy se zdá nedovolené, aby si někdo přivlastnil nějakou vnější věc.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize o kacířstvech: "Apoštolští slují, kteří se tímto jménem zpupně nazvali, protože do svého společenství nepřijali užívajících manželství a majících vlastní věci; takových má katolická Církev přemnoho, i mnichů i duchovních." A proto tito jsou kacíři, že, odloučivše se od Církve, domnívají se, že nemají žádné naděje, kdo užívají těchto věcí, kterých oni postrádají. Je tedy bludné říci, že není dovoleno člověku míti vlastní.

Odpovídám: Musí se říci, že ohledně vnější věci přísluší člověku dvojí, z nichž jedno je moc opatřiti je a spravovati; a v tom je dovoleno, aby člověk držel vlastní. A je to také nutné k lidskému životu, pro trojí. A to nejprve; že každý je pečlivější v opatřování něčeho, co pouze jemu náleží, než něčeho, co je společné všem nebo mnohým, protože každý utíkaje práci, nechává druhému to; co naleží do společného, jak se přihází při množství služebníků. Jiným způsobem, protože spořádaněji se jedná v lidských záležitostech, jestliže jednotlivým nastává vlastní starost o opatření nějaké věci. Byl by však zmatek, kdyby každý bez rozdílu cokoliv obstarával. Za třetí, protože se tím více zachovává pokojný stav lidí, když každý je spokojen svou věcí. Proto vidíme, že mezi těmi, kteří společně a nedílně něco drží, častěji vznikají sváry. Jiné pak, co přísluší člověku ve vnějších věcech, jest užívání jich. A vzhledem k tomu nemá člověk míti vnější věci za vlastní, nýbrž za společné, aby totiž snadno se o ně dělil v nutnosti druhých. Pročež praví Apoštol, I. Tim. posl.: "Bohatým tohoto světa přikazuj snadno udělovati a rozdávati ze statků."

K prvnímu se tedy musí říci, že společenství věcí se přiděluje přirozenému právu, ne že právo přirozené velí všechny je držeti společně, a že nic nelze držeti jako vlastní; nýbrž že podle přirozeného práva není. majetek rozdělený, nýbrž spíše podle lidské dohody, což náleží do práva ustanoveného, jak bylo shora řečeno. Pročež vlastnické držení není proti přirozenému právu, nýbrž je přirozenému právu přidáno nálezem lidského rozumu.

K druhému se musí říci, že ten, kdo by předešel do divadla a připravil jiným cestu, nejednal by nedovoleně; ale tím jedná nedovoleně, že jiným brání. A podobně boháč nejedná nedovoleně, jestliže, zabrav držení věci, která byla od počátku společná, také jiným předá; hřeší však, jestliže jiným brání nepatřičným způsobem v

Praeterea, Basilius dicit, exponens praedictum verbum divitis, *sicut qui, praeveniens ad spectacula, prohiberet advenientes, sibi appropriando quod ad communem usum ordinatur; similes sunt divites qui communia, quae praeoccupaverunt, aestimant sua esse*. Sed illicitum esset praecludere viam aliis ad potiendum communibus bonis. Ergo illicitum est appropriare sibi aliquam rem communem.

II-II q. 66 a. 2 arg. 3

Praeterea, Ambrosius dicit, et habetur in decretis, dist. XLVII, Can. sicut hi, proprium nemo dicat quod est commune. Appellat autem communes res exteriores, sicut patet ex his quae praemittit. Ergo videtur illicitum esse quod aliquis appropriet sibi aliquam rem exteriorem.

II-II q. 66 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Haeres., *apostolici dicuntur qui se hoc nomine arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes coniugibus, et res proprias possidentes, quales habet Catholica Ecclesia et monachos et clericos plurimos*. Sed ideo isti haeretici sunt quoniam, se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus, quibus ipsi carent. Est ergo erroneum dicere quod non liceat homini propria possidere.

II-II q. 66 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod circa rem exteriorem duo competunt homini. Quorum unum est potestas procurandi et dispensandi. Et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanam vitam, propter tria. Primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit quam aliquid quod est commune omnium vel multorum, quia unusquisque, laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune; sicut accidit in multitudine ministrorum. Alio modo, quia ordinatius res humanae tractantur si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandae, esset autem confusio si quilibet indistincte quaelibet procuraret. Tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius iurgia oriuntur. Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis ea communicet in necessitates aliorum. Unde apostolus dicit, I ad Tim. ult., *divitibus huius saeculi praecipe facile tribuere, communicare*.

II-II q. 66 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quia ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum, sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad ius positivum, ut supra dictum est. Unde proprietas possessionum non est contra ius naturale; sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae.

II-II q. 66 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui, praeveniens ad spectacula, praepararet aliis viam, non illicite ageret, sed ex hoc illicite agit quod alios prohibet. Et similiter dives non illicite agit si, praeoccupans possessionem rei quae a principio erat communis, aliis communicat, peccat autem si

užívání té věci. Pročež Basil tamtéž praví: "Proč ty oplýváš, kdežto onen žebrá, než, abys ty dosáhl zásluh dobrého rozdělování, onen pak byl korunován zásluhami trpělivosti?"

K třetímu se musí říci, že když praví Ambrož: "Nikdo nenazývej vlastním, co je společné," mluví o vlastnictví co do užívání. Pročež připojuje: "Více než by stačilo spotřebě, bylo vzato násilím."

LXVI.3.Zda náleží k pojmu krádeže tajně vzíti cizí věc.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nenáleží k pojmu krádeže tajně vzíti cizí věc. Neboť to, co zmenšuje hřích, ne. zdá se patřiti k pojmu hříchu. Ale hřešiti v tajnosti náleží ke zmenšení hříchu, jako naopak na zvětšení hříchu některých se praví, Isai. 3: "Svůj hřích hlásali jako Sodoma a neskrývali." Tedy nenáleží k pojmu hříchu tajně vzíti cizí věc.

Mimo to praví Ambrož, a je v Ustanoveních, rozl. 47.: "Není menším zločinem vzíti majícímu, než odpírati potřebným, ač můžeš a máš nadbytek. Tedy jako krádež záleží v odnětí věci cizí, tak také v podržení jí.

Mimo to člověk může kradmo od druhého také vzíti, co jest jeho, třebas věc, kterou u jiného uložil, nebo která mu byla nespravedlivě odňata: Není tedy v pojmu krádeže, že je tajné odnětí cizí věci.

Avšak proti jest, co praví Isidor, v knize Etymol.: "Zloděj se nazývá od zlo dělati, a na to se užívá noční doby."

Odpovídám: Musí se říci, že v pojmu krádeže se sbíhá trojí; z nich první jí náleží, pokud odporuje spravedlnosti, která každému uděluje, co jest jeho; a odtud jí patří, že uchvacuje cizí. Druhé pak náleží do pojmu krádeže, pokud se rozlišuje od hříchů, které jsou proti osobě, jako od vraždy a cizoložství. A podle toho přísluší krádeži, aby byla na věci držené. Kdyby totiž někdo vzal to, co je druhého ne jako majetek, nýbrž jako součást, jako kdyby odňal úd, nebo jako spojená osoba, jako kdyby unesl dceru nebo manželku, nemá vlastně ráz krádeže. Třetí jest odlišnost, která naplňuje pojem krádeže, že totiž je uchváceno tajně cizí. A podle toho vlastní pojem krádeže ,je, že je tajné odnětí cizí věci.

K prvnímu se tedy musí říci, že skrývání je mnohdy sice příčinou hříchu, na příklad když někdo užívá skrytosti k hřešení, jako se přihází u podvodu a lsti. A tímto způsobem nezmenšuje, nýbrž tvoří druh hříchu. A tak je tomu u krádeže.

Jiným způsobem skrývání je pouhou okolností hříchu. A tak zmenšuje hřích, jednak že je znamením studu, jednak že odstraňuje pohoršení.

K druhému se musí říci, že zadržeti to, co náleží druhému, má týž ráz škody, jako odnětí. A proto pod nespravedlivým odnětím se rozumí také nespravedlivé

alios ab usu illius rei indiscrete prohibeat. Unde Basilius ibidem dicit, *cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonae dispensationis merita consequaris, ille vero patientiae praemiis coronetur?*

II-II q. 66 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod cum dicit Ambrosius, *nemo proprium dicat quod est commune*, loquitur de proprietate quantum ad usum. Unde subdit, *plus quam sufficeret sumptui, violenter obtentum est*.

3. Utrum furtum sit occulta acceptio rei alienae.

II-II q. 66 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit de ratione furti occulte accipere rem alienam. Illud enim quod diminuit peccatum non videtur ad rationem peccati pertinere. Sed in occulto peccare pertinet ad diminutionem peccati, sicut e contrario ad exaggerandum peccatum quorundam dicitur Isaiae III, *peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt, nec absconderunt*. Ergo non est de ratione furti occulta acceptio rei alienae.

II-II q. 66 a. 3 arg. 2

Praeterea, Ambrosius dicit, et habetur in decretis, dist. XLVII, *neque minus est criminis habenti tollere quam, cum possis et abundas, indigentibus denegare*. Ergo sicut furtum consistit in acceptione rei alienae, ita et in detentione ipsius.

II-II q. 66 a. 3 arg. 3

Praeterea, homo potest furtim ab alio accipere etiam quod suum est puta rem quam apud alium deposuit, vel quae est ab eo iniuste ablata. Non est ergo de ratione furti quod sit occulta acceptio rei alienae.

II-II q. 66 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., *fur a furvo dictus est, idest a fusco, nam noctis utitur tempore*.

II-II q. 66 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ad rationem furti tria concurrunt. Quorum primum convenit sibi secundum quod contrariatur iustitiae, quae unicuique tribuit quod suum est. Et ex hoc competit ei quod usurpat alienum. Secundum vero pertinet ad rationem furti prout distinguitur a peccatis quae sunt contra personam, sicut ab homicidio et adulterio. Et secundum hoc competit furto quod sit circa rem possessam. Si quis enim accipiat id quod est alterius non quasi possessio, sed quasi pars, sicut si amputet membrum; vel sicut persona coniuncta, ut si auferat filiam vel uxorem, non habet proprie rationem furti. Tertia differentia est quae complet furti rationem, ut scilicet occulte usurpetur alienum. Et secundum hoc propria ratio furti est ut sit occulta acceptio rei alienae.

II-II q. 66 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod occultatio quandoque quidem est causa peccati, puta cum quis utitur occultatione ad peccandum, sicut accidit in fraude et dolo. Et hoc modo non diminuit, sed constituit speciem peccati. Et ita est in furto. Alio modo occultatio est simplex circumstantia peccati. Et sic diminuit peccatum, tum quia est signum verecundiae; tum quia tollit scandalum.

II-II q. 66 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod detinere id quod alteri debetur eandem rationem nocumenti habet cum acceptione.

zadržení.

K třetímu se musí říci, že nic nebrání, aby to, co je jednoduše jednoho, z části bylo druhého; jako věc uložená jest jednoduše sice ukládajícího, ale je toho, u něhož se ukládá, co do střežení. A to, co je loupeží odňato, je uchvatitelovo, ne jednoduše, nýbrž co do držení.

LXVI.4.Zda krádež a loupež jsou hříchy druhem odlišné.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, krádež a loupež nejsou hříchy druhem odlišné. Krádež totiž a loupež se liší podle tajného a zjevného: krádež totiž obnáší uzmutí tajné, loupež však násilné a zjevné. Ale v jiných rodech hříchů tajné a zjevné nerozlišují druhu. Tedy krádež a loupež nejsou hříchy druhem různé.

Mimo to mravní skutky dostávají druh od cíle, jak bylo shora řečeno. Ale krádež a loupež jsou zařízeny k témuž cíli, totiž míti cizí. Tedy neliší se druhem.

Mimo to, jako se uchvacuje něco pro držení, tak se uchvacuje žena pro rozkoš. Proto také Isidor praví v knize Etym., že "únosce sluje porušitelem a unesená porušenou". Ale říká se únos, ať byla žena unesena veřejně nebo tajně. Tedy i věc držená sluje uloupenou, ať tajně nebo veřejně byla uloupena. Tedy neliší se krádež a loupež.

Avšak proti jest, že Filosof, v V. Ethic., rozlišuje krádež od loupeže, určuje krádež tajností, loupež pak násilím.

Odpovídám: Musí se říci, že krádež a loupež jsou neřesti protilehlé spravedlnosti, pokud někdo druhému působí nespravedlivo. Nikdo však netrpí nespravedlivo chtě. jak se dokazuje v V. Ethic. A proto krádež a loupež odtud mají ráz hříchu, že uzmutí je nedobrovolné se strany toho, komu se něco odnímá. Nedobrovolné se pak říká dvojmo: totiž z nevědomostí a násilí, jak máme v III. Ethic. A proto jiný ráz hříchu má loupež a jiný krádež. Tedy se proto liší druhem.

K prvnímu se tedy musí říci, že v jiných rodech hříchů neběře se ráz hříchu z něčeho nedobrovolného, jako se béře u hříchů protilehlých spravedlnosti. A proto kde se vyskytne odlišný ráz nedobrovolného; jest odlišný druh hříchu.

K druhému se musí říci, že vzdálený cíl krádeže a loupeže je týž; ale to nestačí k totožnosti druhu, protože je různost v cílech blízkých. Loupežník totiž chce z vlastní moci dosáhnouti; zloděj však zchytralostí.

K třetímu se musí říci, že unesení ženy nemůže býti tajné se strany ženy, která je unášena. A proto také, je-li tajné se strany jiných, kterým je unášena, zůstává ještě ráz loupeže se strany ženy, které se činí násilí.

Et ideo sub iniusta acceptione intelligitur etiam iniusta detentio.

II-II q. 66 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet id quod est simpliciter unius, secundum quid esse alterius. Sicut res deposita est simpliciter quidem deponentis, sed est eius apud quem deponitur quantum ad custodiam. Et id quod est per rapinam ablatum est rapientis, non simpliciter, sed quantum ad detentionem.

4. Utrum rapina sit peccatum specie differens a furto.

II-II q. 66 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod furtum et rapina non sint peccata differentia specie. Furtum enim et rapina differunt secundum occultum et manifestum, furtum enim importat occultam acceptionem, rapina vero violentam et manifestam. Sed in aliis generibus peccatorum occultum et manifestum non diversificant speciem. Ergo furtum et rapina non sunt peccata specie diversa.

II-II q. 66 a. 4 arg. 2

Praeterea, moralia recipiunt speciem a fine, ut supra dictum est. Sed furtum et rapina ordinantur ad eundem finem, scilicet ad habendum aliena. Ergo non differunt specie.

II-II q. 66 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut rapitur aliquid ad possidendum, ita rapitur mulier ad delectandum, unde et Isidorus dicit, in libro Etymol., quod *raptor dicitur corruptor, et rapta corrupta*. Sed raptus dicitur sive mulier auferatur publice, sive occulte. Ergo et res possessa rapi dicitur sive occulte, sive publice rapiatur. Ergo non differunt furtum et rapina.

II-II q. 66 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in V Ethic., distinguit furtum a rapina, ponens furtum occultum, rapinam vero violentam.

II-II q. 66 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod furtum et rapina sunt vitia iustitiae opposita, inquantum aliquis alter facit iniustum. Nullus autem patitur iniustum volens, ut probatur in V Ethic. Et ideo furtum et rapina ex hoc habent rationem peccati quod acceptio est involuntaria ex parte eius cui aliquid subtrahitur. Involuntarium autem dupliciter dicitur, scilicet per ignorantiam, et violentiam, ut habetur in III Ethic. Et ideo aliam rationem peccati habet rapina, et aliam furtum. Et propter hoc differunt specie.

II-II q. 66 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in aliis generibus peccatorum non attenditur ratio peccati ex aliquo involuntario, sicut attenditur in peccatis oppositis iustitiae. Et ideo ubi occurrit diversa ratio involuntarii, est diversa species peccati.

II-II q. 66 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod finis remotus est idem rapinae et furti, sed hoc non sufficit ad identitatem speciei, quia est diversitas in finibus proximis. Raptor enim vult per propriam potestatem obtinere, fur vero per astutiam.

II-II q. 66 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod raptus mulieris non potest esse occultus ex parte mulieris quae rapitur. Et ideo etiam si sit occultus ex parte aliorum, quibus rapitur, adhuc remanet

LXVI.5.Zda krádež je vždy hřích.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že krádež není vždy hřích. Žádný hřích totiž nespadá pod příkaz Boží. Praví se totiž, Eccli 15: "Nikomu nepřikázal jednati bezbožně" Ale shledáváme, že Bůh přikázal krádež. Praví se totiž, Exod. 12: "Učinili synové izraelští, jak přikázal Hospodin Mojžíšovi, a obrali Egypťany." Tedy krádež není vždy hřích.

Mimo to, kdo nalezne věc, která není jeho, jestliže ji podrží, ten se zdá, že spáchal krádež, protože vzal cizí věc. Ale to se zdá býti dovolené podle přirozené rovnosti, jak praví právníci. Zdá se tedy, že krádež není vždy hřích.

Mimo to, kdo vezme věc svou, ten se nezdá, že by hřešil, protože nejedná proti spravedlnosti, jejíž rovnosti neruší. Ale je spáchána krádež, i když někdo vezme tajně svou věc. od druhého drženou nebo střeženou. Tedy se zdá; že krádež není vždy hříchem.

Avšak proti jest, co se praví v Exodu 20: "Nebudeš krásti."

Odpovídám: Musí. se říci, že když někdo uvažuje ráz krádeže, najde v něm dva důvody hříchu. Za prvé totiž pro odpor vůči spravedlnosti, která dává každému, co je jeho. A tak je krádež protilehlá spravedlnosti, pokud je krádež uzmutí cizí věci. Za druhé z důvodu lsti nebo úkladu, kterého se zloděj dopouští, tajně a jako úkladně se zmocňuje cizí věci. Pročež jest jasné, že každá krádež je hříchem.

K prvnímu se tedy musí říci, že vzíti cizí věc tajně nebo zjevně z moci soudce, to ustanovivšího, není krádeží, proto že se stává již jemu povinným tím, že soudně mu to bylo přiřknuto. Pročež tím méně bylo krádeží, že synové Izraelští vzali kořist Egypťanům z příkazu Boha, také rozhodnuvšího za soužení, kterými je Egypťané bez příčiny trápili. A proto se výslovně praví, Moudr. 10: "Spravedliví vzali kořist bezbožných."

K druhému se musí říci, že ohledně věcí nalezených jest rozlišovati. Některé totiž jsou, které nikdy nebyly v něčím majetku, jako drahokamy a perly, které se naleznou na mořském břehu. A takové se ponechávají nálezci. A týž důvod je ohledně pokladů, za starých dob ukrytých v zemi, jichž není držitele; leda 'že podle občanských zákonů je povinen nálezce dáti polovinu pánu pole, jestliže nalezl na cizím poli. Proto se v ,podobenství evangelia praví o nálezci pokladu skrytého na poli, že koupil ono pole, aby měl právo podržeti celý poklad.

Některé však věci nalezené byly nedávno něčím majetkem. A tu, když je někdo vezme, nikoli s úmyslem podržeti je, nýbrž s úmyslem vrátiti je pánu, jenž je nemá za opuštěné, nedopouští se krádeže. A podobně jsou-li pokládány za opuštěné a nálezce to věří, když si je ponechá, nedopouští se krádeže. Jinak však se dopouští hříchu krádeže. Pročež praví Augustin, ve kterési homilii: "Co jsi nalezl a nevrátil, ukradl jsi."

ratio rapinae ex parte mulieris, cui violentia infertur.

5. Utrum omne furtum sit peccatum.

II-II q. 66 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod furtum non semper sit peccatum. Nullum enim peccatum cadit sub praecepto divino, dicitur enim Eccli. XV, *nemini mandavit impie agere*. Sed Deus invenitur praecepisse furtum, dicitur enim Exod. XII, *fecerunt filii Israel sicut praeceperat dominus Moysi, et expoliaverunt Aegyptios*. Ergo furtum non semper est peccatum.

II-II q. 66 a. 5 arg. 2

Praeterea, ille qui invenit rem non suam, si eam accipiat, videtur furtum committere, quia accipit rem alienam. Sed hoc videtur esse licitum secundum naturalem aequitatem; ut iuristae dicunt. Ergo videtur quod furtum non semper sit peccatum.

II-II q. 66 a. 5 arg. 3

Praeterea, ille qui accipit rem suam non videtur peccare, cum non agat contra iustitiam, cuius aequalitatem non tollit. Sed furtum committitur etiam si aliquis rem suam occulte accipiat ab altero detentam vel custoditam. Ergo videtur quod furtum non semper sit peccatum.

II-II q. 66 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Exod. XX, *non furtum facies*.

II-II q. 66 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod si quis consideret furti rationem, duas rationes peccati in eo inveniet. Primo quidem, propter contrarietatem ad iustitiam, quae reddit unicuique quod suum est. Et sic furtum iustitiae opponitur, inquantum furtum est acceptio rei alienae. Secundo, ratione doli seu fraudis, quam fur committit occulte et quasi ex insidiis rem alienam usurpando. Unde manifestum est quod omne furtum est peccatum.

II-II q. 66 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod accipere rem alienam vel occulte vel manifeste auctoritate iudicis hoc decernentis, non est furtum, quia iam fit sibi debitum per hoc quod sententialiter sibi est adiudicatum. Unde multo minus furtum fuit quod filii Israel tulerunt spolia Aegyptiorum de praecepto domini hoc decernentis pro afflictionibus quibus Aegyptii eos sine causa afflixerant. Et ideo signanter dicitur Sap. X, *iusti tulerunt spolia impiorum*.

II-II q. 66 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod circa res inventas est distinguendum. Quaedam enim sunt quae nunquam fuerunt in bonis alicuius, sicut lapilli et gemmae quae inveniuntur in littore maris, et talia occupanti conceduntur. Et eadem ratio est de thesauris antiquo tempore sub terra occultatis, quorum non est aliquis possessor, nisi quod secundum leges civiles tenetur inventor medietatem dare domino agri, si in alieno agro invenerit; propter quod in parabola Evangelii dicitur, Matth. XIII, de inventore thesauri absconditi in agro, quod emit agrum, quasi ut haberet ius possidendi totum thesaurum. Quaedam vero res inventae fuerunt de propinquo in aliquius bonis. Et tunc, si quis eas accipiat non animo retinendi, sed animo restituendi domino, qui eas pro derelictis non habet, non committit furtum. Et similiter si pro derelictis habeantur, et hoc credat inventor, licet sibi retineat, non committit furtum. Alias autem committitur peccatum furti. Unde Augustinus dicit, in

K třetímu se musí říci, že ten, kdo kradmo vezme svou věc, u druhého uschovanou, zatěžuje uschovávajícího, protože je povinen jsi nahraditi, nebo dokázati, že je nevinen. Proto je jasné, že hřeší a je povinen odstraniti zatížení uschovávajícího. Kdo však tajně vezme svou věc, u jiného nespravedlivě drženou, hřeší sice, ne že zatěžuje toho, kdo ji drží, pročež není. povinen vrátiti něco nebo nahraditi, ale hřeší proti obecné spravedlnosti, když si sám osobuje soud své záležitosti, pomíjeje řád práva. A proto je povinen zadostiučiniti Bohu a snažiti se, aby se uklidnilo pohoršení bližních, jestliže z toho vzešlo.

LXVI.6.Zda krádež je hřích smrtelný.

Při šesté se ,postupuje takto: Zdá se, že krádež není smrtelný hřích. Praví se totiž Přísl. 6: "Není. velkou vinou, když někdo kradl." Ale každý smrtelný hřích je velká vina. Tedy krádež není smrtelný hřích.

Mimo to smrtelnému hříchu patří trest smrti. Ale na krádež se neuvaluje v zákoně trest smrti, nýbrž pouze trest škody, podle onoho Exod. 22: "Jestli kdo ukradl vola nebo ovci, nahradí pět volů za jednoho vola a čtyři ovce za jednu ovci." Tedy krádež není smrtelný hřích.

Mimo to krádež lze spáchati v malých věcech, jako ve velkých. Ale zdá se nevhodné, aby za krádež nějaké malé věci, třebas jedné jehly nebo jednoho péra, byl někdo trestán věčnou smrtí. Tedy krádež není smrtelný hřích.

Avšak proti jest, že nikdo není zavržen podle božského soudu, leč za smrtelný hřích. Je však někdo odsouzen pro krádež, podle onoho Zach. 5: "To je zlořečení, které vystupuje na tvář veškeré země, že bude odsouzen každý zloděj, jak je tu psáno." Tedy krádež je smrtelný hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak jsme měli shora, těžký hřích je, který odporuje lásce, pokud je duchovním životem duše. Láska však záleží hlavně v milování Boha, druhotně pak v milování bližního, k němuž náleží, abychom bližnímu chtěli a působili dobro. Krádeží však působí člověk bližnímu škodu na jeho věcech, a kdyby všude si lidé navzájem kradli, zahynula by lidská společnost. Pročež krádež, jakožto odporující lásce, je smrtelný hřích.

K prvnímu se musí říci, že o krádeži se praví, že nemá velkou vinu, z dvojího důvodu. A to nejprve, pro nutnost, přivádějící ke kradení, 'která zmenšuje nebo zcela odnímá vinu, jak bude níže patrno. Proto přidává: "Krade totiž, aby naplnil lačnou duši." Jiným způsobem se praví, že krádež nemá velké viny, ve srovnání s vinou cizoložství, které se trestá smrtí. A proto se dodává o zlodějovi, že "přistižen, vrátí sedmeronásobně; kdo je však cizoložníkem, ztratí svou duši."

quadam homilia, et habetur XIV, qu. V, *si quid invenisti et non reddidisti, rapuisti*.

II-II q. 66 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui furtim accipit rem suam apud alium depositam, gravat depositarium, quia tenetur ad restituendum, vel ad ostendendum se esse innoxium. Unde manifestum est quod peccat, et tenetur ad relevandum gravamen depositarii. Qui vero furtim accipit rem suam apud alium iniuste detentam, peccat quidem, non quia gravet eum qui detinet, et ideo non tenetur ad restituendum aliquid vel ad recompensandum, sed peccat contra communem iustitiam, dum ipse sibi usurpat suae rei iudicium, iuris ordine praetermisso. Et ideo tenetur Deo satisfacere, et dare operam ut scandalum proximorum, si inde exortum fuerit, sedetur.

6. Utrum furtum sit peccatum mortale.

II-II q. 66 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod furtum non sit peccatum mortale. Dicitur enim Prov. VI, *non grandis est culpae cum quis furatus fuerit*. Sed omne peccatum mortale est grandis culpae. Ergo furtum non est peccatum mortale.

II-II q. 66 a. 6 arg. 2

Praeterea, peccato mortali mortis poena debetur. Sed pro furto non infligitur in lege poena mortis, sed solum poena damni, secundum illud Exod. XXII, *si quis furatus fuerit bovem aut ovem, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove*. Ergo furtum non est peccatum mortale.

II-II q. 66 a. 6 arg. 3

Praeterea, furtum potest committi in parvis rebus, sicut et in magnis. Sed inconveniens videtur quod pro furto alicuius parvae rei, puta unius acus vel unius pennae, aliquis puniatur morte aeterna. Ergo furtum non est peccatum mortale.

II-II q. 66 a. 6 s. c.

Sed contra est quod nullus damnatur secundum divinum iudicium nisi pro peccato mortali. Condemnatur autem aliquis pro furto, secundum illud Zach. V, *haec est maledictio quae egreditur super faciem omnis terrae, quia omnis fur sicut ibi scriptum est condemnatur*. Ergo furtum est peccatum mortale.

II-II q. 66 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est, peccatum mortale est quod contrariatur caritati, secundum quam est spiritualis animae vita. Caritas autem consistit quidem principaliter in dilectione Dei, secundario vero in dilectione proximi, ad quam pertinet ut proximo bonum velimus et operemur. Per furtum autem homo infert nocumentum proximo in suis rebus, et si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas. Unde furtum, tanquam contrarium caritati, est peccatum mortale.

II-II q. 66 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod furtum dicitur non esse grandis culpae duplici ratione. Primo quidem, propter necessitatem inducentem ad furandum, quae diminuit vel totaliter tollit culpam, ut infra patebit. Unde subdit, *furatur enim ut esurientem impleat animam*. Alio modo dicitur furtum non esse grandis culpae per comparationem ad reatum adulterii, quod punitur morte. Unde subditur de fure quod *deprehensus reddet septuplum, qui autem adulter est,*

K druhému se musí říci, že tresty přítomného života jsou spíše léčivé než odplatné; odplata se totiž ponechává Božímu soudu, který je podle pravdy na hříšníky. A proto podle soudu přítomného života neukládá se za každý hřích trest smrti, nýbrž pouze za ty, které působí nenapravitelnou škodu nebo také za ty, které mají nějakou hroznou ošklivost. A proto za krádež, která nepůsobí nenapravitelnou škodu, neukládá se podle přítomného soudu trest smrti, leč když je krádež ztížena nějakou vážnou okolností, jak ,patrno u svatokrádeže, což je krádež svaté věci, a u zpronevěry, což je krádež společné věci, jak patrno z Augustina, K Jan., a o únosu, což je krádež člověka, za což se každý trestá smrtí, jak patrno z Exod. 21.

K třetímu se musí říci, že to, co je málo, béře rozum za nic. A proto v těch, která jsou velmi malá, nemyslí člověk, že je mu působena škoda. A ten, kdo béře, může předpokládati, že to není proti vůli toho, či je věc. A za takové, jestliže někdo tajně vezme takové malé věci, může býti omluven ze smrtelného hříchu. Jestliže však má úmysl krásti a způsobiti bližnímu škodu, i v takových maličkých může býti smrtelný hřích, jako i v pouhém myšlení se souhlasem.

LXVI.7.Zda je někomu dovoleno krásti z nutnosti.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že nikomu není dovoleno krásti z nutnosti. Neukládá se totiž pokání leč hřešícímu. Ale v Extra se praví o krádežích: "Jestliže někdo z nutnosti hladu nebo nahoty ukradl pokrmy, šat nebo dobytek, pykej.po tři týdny." Tedy není dovoleno krásti z nutnosti.

Mimo to praví Filosof, ve II. Ethic., že "některá již jménem jsou sloučena se špatností", mezi něž klade krádež. Ale to, co jest o sobě špatné, nemůže se státi dobrým pro nějaký dobrý cíl. Nemůže tedy nikdo dovoleně krásti, aby pomohl své nutnosti.

Mimo to člověk musí milovati bližního jako sebe. Ale není dovoleno krásti proto, aby někdo almužnou přispěl bližnímu, jak praví Augustin, v knize Proti lži. Tedy také není dovoleno krásti na pomoc vlastní nutnosti.

Avšak proti jest, že v nutnosti je všechno společné. A tak se nezdá býti hříchem, jestliže někdo vezme věc druhého, která pro nutnost se mu stala společnou.

Odpovídám: Musí se říci, že to, co je lidského práva, nemůže býti újmou práva :přirozeného nebo práva božského. Avšak podle přirozeného řádu, stanoveného božskou prozřetelností, nižší věci jsou zařízeny k tomu, aby se z nich pomáhalo nutnosti lidí. A proto rozdělením a přivlastněním věcí, vycházejícím z lidského práva, nebrání se povinné pomoci nutnosti člověka z těchto věcí. A proto věci, kterých mají někteří nadbytek, z *perdet animam suam*.

II-II q. 66 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod poenae praesentis vitae magis sunt medicinales quam retributivae, retributio enim reservatur divino iudicio, quod est secundum veritatem in peccantes. Et ideo secundum iudicium praesentis vitae non pro quolibet peccato mortali infligitur poena mortis, sed solum pro illis quae inferunt irreparabile nocumentum, vel etiam pro illis quae habent aliquam horribilem deformitatem. Et ideo pro furto, quod reparabile damnum infert, non infligitur secundum praesens iudicium poena mortis, nisi furtum aggravetur per aliquam gravem circumstantiam, sicut patet de sacrilegio, quod est furtum rei sacrae, et de peculatu, quod est furtum rei communis, ut patet per Augustinum, super Ioan.; et de plagio, quod est furtum hominis, pro quo quis morte punitur, ut patet Exod. XXI.

II-II q. 66 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod illud quod modicum est ratio apprehendit quasi nihil. Et ideo in his quae minima sunt homo non reputat sibi nocumentum inferri, et ille qui accipit potest praesumere hoc non esse contra voluntatem eius cuius est res. Et pro tanto si quis furtive huiusmodi res minimas accipiat, potest excusari a peccato mortali. Si tamen habeat animum furandi et inferendi nocumentum proximo, etiam in talibus minimis potest esse peccatum mortale, sicut et in solo cogitatu per consensum.

7. Utrum liceat furari in necessitate.

II-II q. 66 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non liceat alicui furari propter necessitatem. Non enim imponitur poenitentia nisi peccanti. Sed extra, de furtis, dicitur, *si quis per necessitatem famis aut nuditatis furatus fuerit cibaria, vestem vel pecus, poeniteat hebdomadas tres*. Ergo non licet furari propter necessitatem.

II-II q. 66 a. 7 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in II Ethic., quod *quaedam confestim nominata convoluta sunt cum malitia*, inter quae ponit furtum. Sed illud quod est secundum se malum non potest propter aliquem bonum finem bonum fieri. Ergo non potest aliquis licite furari ut necessitati suae subveniat.

II-II q. 66 a. 7 arg. 3

Praeterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed non licet furari ad hoc quod aliquis per eleemosynam proximo subveniat; ut Augustinus dicit, in libro contra mendacium. Ergo etiam non licet furari ad subveniendum propriae necessitati.

II-II q. 66 a. 7 s. c.

Sed contra est quod in necessitate sunt omnia communia. Et ita non videtur esse peccatum si aliquis rem alterius accipiat, propter necessitatem sibi factam communem.

II-II q. 66 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod ea quae sunt iuris humani non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem, de iure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex

přirozeného práva patří k. vydržování chudých. Proto praví Ambrož: "Lačnících chléb je, který ty zadržuješ; nahých oděv je, který ty zavíráš; ubožáků vysvobození a vykoupení jsou peníze, které ty do země zakopáváš." Ale poněvadž je mnoho trpících nutností a nelze pomoci všem z téže věci, ponechává se rozdělování vlastních věcí rozhodování každého, aby z nich přispěl majícímu potřebu. Jestliže však nutnost je tak tísnivá a zřejmá, že je jasné, že náhlé nutnosti. se musí pomoci z věcí pohotových, třebas když hrozí osobě nebezpečí a jinak jí nelze pomoci, tu dovoleně může každý z věcí cizích pomoci své nutnosti, buď zjevně nebo tajně odňatých. A nemá to vlastního rázu krádeže nebo loupeže.

K prvnímu se musí říci, že onen Výnos mluví o případu, v němž není tísnivé nutnosti.

K druhému se musí říci, že užívati věci cizí, tajně nebo zjevně uzmuté v případě nejvyšší nutnosti, nemá rázu krádeže ve vlastním smyslu. Protože takovou nutností se stává jeho to, co kdo vezme k udržení vlastního života.

K třetímu se musí říci, že v případě podobné nutnosti může také každý tajně vzíti cizí věc, aby přispěl bližnímu, takto potřebnému.

LXVI.8.Zda se může státi loupež bez hříchu.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že loupež se může udáti bez hříchu. Kořist se totiž béře násilím, což se zdá náležeti do pojmu. loupeže, podle řečeného. Ale vzíti kořist od nepřátel je dovoleno. Praví totiž Ambrož, v knize O patriarších: "Když bude kořist v moci vítěze, žádá vojenská kázeň, aby bylo vše zachováno králi," totiž k rozdělení. Tedy loupež je v některém případě dovolená.

Mimo to je dovoleno vzíti někomu, co není jeho. Ale věci, které mají nevěřící, nejsou jejich. Praví totiž Augustin, v listě Vincenci Donatistovi: "Nesprávně nazýváte svými věci, kterých ani spravedlivě nedržíte, i podle zákonů pozemských králů máte ztratiti." Zdá se tedy, že u nevěřících může někdo dovoleně loupiti.

Mimo to vládcové zemí. mnoho vynutí násilím od svých poddaných, což se zdá patřiti k pojmu loupeže. Zdá se však, že je těžko říci, že v tom hřeší, protože takto by téměř všichni vládcové byli zavrženi. Tedy loupež je v některých případech dovolena.

Avšak proti jest; že z čehokoliv dovoleně nabytého lze dáti Bohu obět nebo dar. Nelze však dáti z loupeže, podle onoho Isai. 61: "Já Hospodin, milující spravedlnost a nenávidící loupež pro celopal." Tedy loupeží něco vzíti není dovoleno.

Odpovídám: Musí se říci, že loupež obnáší jakési násilí a donucení, kterým se proti spravedlnosti odnímá někomu, huiusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi. Unde Ambrosius dicit, et habetur in decretis, dist. XLVII, *esurientium panis est quem tu detines; nudorum indumentum est quod tu recludis; miserorum redemptio et absolutio est pecunia quam tu in terram defodis*. Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscuiusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus. Si tamen adeo sit urgens et evidens necessitas ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum, puta cum imminet personae periculum et aliter subveniri non potest; tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis. Nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae.

II-II q. 66 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod decretalis illa loquitur in casu in quo non est urgens necessitas.

II-II q. 66 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod uti re aliena occulte accepta in casu necessitatis extremae non habet rationem furti, proprie loquendo. Quia per talem necessitatem efficitur suum illud quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam.

II-II q. 66 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod in casu similis necessitatis etiam potest aliquis occulte rem alienam accipere ut subveniat proximo sic indigenti.

8. Utrum omnis rapina sit peccatum mortale.

II-II q. 66 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod rapina possit fieri sine peccato. Praeda enim per violentiam accipitur; quod videtur ad rationem rapinae pertinere, secundum praedicta. Sed praedam accipere ab hostibus licitum est, dicit enim Ambrosius, in libro de patriarchis, *cum praeda fuerit in potestate victoris, decet militarem disciplinam ut regi serventur omnia*, scilicet ad distribuendum. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

II-II q. 66 a. 8 arg. 2

Praeterea, licitum est auferre ab aliquo id quod non est eius. Sed res quas infideles habent non sunt eorum, dicit enim Augustinus, in epistola ad Vinc. Donatist., *res falso appellatis vestras, quas nec iuste possidetis, et secundum leges terrenorum regum amittere iussi estis*. Ergo videtur quod ab infidelibus aliquis licite rapere posset.

II-II q. 66 a. 8 arg. 3

Praeterea, terrarum principes multa a suis subditis violenter extorquent; quod videtur ad rationem rapinae pertinere. Grave autem videtur dicere quod in hoc peccent, quia sic fere omnes principes damnarentur. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

II-II q. 66 a. 8 s. c.

Sed contra est quod de quolibet licite accepto potest fieri Deo sacrificium vel oblatio. Non autem potest fieri de rapina, secundum illud Isaiae LXI, *ego dominus diligens iudicium, et odio habens rapinam in holocaustum*. Ergo per rapinam aliquid accipere non est licitum.

II-II q. 66 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod rapina quandam violentiam et

co jest jeho. Ve společnosti lidí však nikdo nemůže donucovati, leč veřejná moc. A proto, kdokoliv násilím někomu něco odejme, jestliže je soukromou osobou, neužívající veřejné moci, jedná nedovoleně a dopouští se loupeže, jak patrno u lupičů.

Vládcům však se svěřuje veřejná moc na to, aby byli strážci spravedlnosti. A proto jim není dovoleno užívati násilí a donucování, leč podle dosahu spravedlnosti, a to buď proti nepřátelům bojem, nebo proti občanům trestáním zločinných.

A co se takovým násilím odejme, nemá ráz loupeže, ježto není proti spravedlnosti. Jestliže však proti spravedlnosti někteří veřejnou mocí násilně odejmou věci jiných, jednají nedovoleně a dopouštějí se loupeže a jsou vázáni k náhradě.

K prvnímu se tedy musí říci, že u kořisti se musí rozlišovati. Protože mají-li spravedlivou válku ti, kteří vykořistí nepřátele, to, čeho násilím ve válce nabývají, stává se jejich.

A to nemá rázu loupeže, pročež také nejsou vázáni k náhradě. Ale vedoucí spravedlivou válku mohou v braní kořisti hřešiti chtivosti ze špatného úmyslu, kdyby totiž ne pro spravedlnost, nýbrž hlavně pro kořist bojovali. Praví totiž Augustin, v knize O slově Páně, že bojovati pro kořist je hřích. Jestliže však ti, kteří berou kořist, mají nespravedlivou válku, dopouštějí se loupeže a jsou vázáni k náhradě.

K druhému se musí říci, že potud někteří nevěřící nespravedlivě drží své věci, pokud jim bylo přikázáno podle zákonů světských vládců je ztratiti. A proto mohou jich býti násilím zbaveni, nikoliv soukromou mocí, nýbrž veřejnou.

K třetímu se musí říci, že vyžadují-li vládcové od poddaných, co je podle spravedlnosti povinné ,pro zachování obecného dobra, i když se používá násilí, není loupeží. Jestliže však vládcové vynucují nepovinné násilím, je to loupež, jakož i lotrovství. Proto praví Augustin, ve IV. O městě Božím: "Odstraníme-li spravedlnost, co jsou království, ne-li veliká lupičstva? Neboť též lupičstva co jsou, ne-li malá království?" A Ezech. 22 se praví: "Vládcové jeho v jeho středu jako vlci, uchvacující kořist." Proto jsou vázáni také k náhradě, jakož i loupežníci. A hřeší tím více než loupežníci, čím nebezpečněji a všeobecněji jednají proti veřejné spravedlnosti, jejímiž strážci jsou ustanoveni.

LXVI.9.Zda krádež je těžší hřích než loupež.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že krádež je těžší hřích než loupež. Krádež totiž mimo uzmutí cizí věci má připojen úklad a lest, čehož není u loupeže. Ale lest a úklad samy sebou mají ráz hříchu, jak jsme měli shora. Tedy krádež se zdá býti těžším hříchem než loupež.

Mimo to stud je bázeň pro hanebný skutek, jak se praví ve IV. Ethic. Ale více se stydí lidé za krádež než za loupež. Tedy krádež je hanebnější než loupež.

coactionem importat per quam, contra iustitiam, alicui aufertur quod suum est. In societate autem hominum nullus habet coactionem nisi per publicam potestatem. Et ideo quicumque per violentiam aliquid alteri aufert, si sit privata persona non utens publica potestate, illicite agit et rapinam committit, sicut patet in latronibus. Principibus vero publica potestas committitur ad hoc quod sint iustitiae custodes. Et ideo non licet eis violentia et coactione uti nisi secundum iustitiae tenorem, et hoc vel contra hostes pugnando, vel contra cives malefactores puniendo. Et quod per talem violentiam aufertur non habet rationem rapinae, cum non sit contra iustitiam. Si vero contra iustitiam aliqui per publicam potestatem violenter abstulerint res aliorum, illicite agunt et rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

II-II q. 66 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod circa praedam distinguendum est. Quia si illi qui depraedantur hostes habeant bellum iustum, ea quae per violentiam in bello acquirunt eorum efficiuntur. Et hoc non habet rationem rapinae, unde nec ad restitutionem tenentur. Quamvis possint in acceptione praedae iustum bellum habentes peccare per cupiditatem ex prava intentione, si scilicet non propter iustitiam, sed propter praedam principaliter pugnent, dicit enim Augustinus, in libro de Verb. Dom., quod *propter praedam militare peccatum est*. Si vero illi qui praedam accipiunt habeant bellum iniustum, rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

II-II q. 66 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod intantum aliqui infideles iniuste res suas possident, inquantum eas secundum leges terrenorum principum amittere iussi sunt. Et ideo ab eis possunt per violentiam subtrahi, non privata auctoritate, sed publica.

II-II q. 66 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod si principes a subditis exigant quod eis secundum iustitiam debetur propter bonum commune conservandum, etiam si violentia adhibeatur, non est rapina. Si vero aliquid principes indebite extorqueant per violentiam, rapina est, sicut et latrocinium. Unde dicit Augustinus, in IV de Civ. Dei, *remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna?* Et Ezech. XXII dicitur, *principes eius in medio eius quasi lupi rapientes praedam*. Unde et ad restitutionem tenentur, sicut et latrones. Et tanto gravius peccant quam latrones, quanto periculosius et communius contra publicam iustitiam agunt, cuius custodes sunt positi.

9. Utrum rapina sit gravius peccatum quam furtum.

II-II q. 66 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod furtum sit gravius peccatum quam rapina. Furtum enim, super acceptionem rei alienae, habet adiunctam fraudem et dolum, quod non est in rapina. Sed fraus et dolus de se habent rationem peccati, ut supra habitum est. Ergo furtum videtur esse gravius peccatum quam rapina.

II-II q. 66 a. 9 arg. 2

Praeterea, verecundia est timor de turpi actu, ut dicitur in IV Ethic. Sed magis verecundantur homines de furto quam de rapina. Ergo furtum est turpius quam rapina.

Mimo to, tím více hřích lidem škodí, čím se zdá býti těžším. Ale krádeží se může způsobiti škoda i velkým i malým, 'kdežto loupeží pouze nemohoucným, jimž lze učiniti násilí. Tedy zdá se, že hřích krádeže je těžší než loupeže.

Avšak proti jest, že podle zákonů se trestá více loupež než krádež.

Odpovídám: Musí se říci, že loupež a krádež mají ráz hříchu, jak bylo shora řečeno, pro nedobrovolnost, která je se strany toho, komu se něco odnímá, ale tak, že u krádeže je nedobrovolnost při nevědomosti, u loupeže však nedobrovolnost při násilí. Více je však něco nedobrovolné při násilí nežli při nevědomosti, protože násilí je přiměji protilehlé vůli než nevědomost. A proto loupež je těžší hřích než krádež.

Je také jiný důvod. Neboť loupeží se působí někomu škoda nejen na věcech, nýbrž působí se také jakási pohana nebo bezpráví osobě. A to převažuje lest a úklad, které náleží ke krádeži.

Z toho je patrná odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že lidé, lpějící na smyslových, více se chlubí vnější silou, která se projevuje při loupeži, než vnitřní silou, která se ztrácí hříchem. A proto se méně stydí za loupež nežli za krádež.

K třetímu se musí říci, že, ač více lidem se může škoditi krádeží než loupeží, přece těžší škody se mohou způsobiti loupeží než krádeží. Pročež také z toho je loupež odpornější.

LXVII.O nespravedlnosti soudce při soudu.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o neřestech, protilehlých spravedlnosti směnné, 'které záleží ve slovech, jimiž je urážen bližní. A nejprve o těch, které náleží k soudu, za druhé o škodách slovy, které se dějí mimo soud.

O prvním přichází paterá úvaha: A to nejprve o nespravedlnosti soudcově při souzení; za druhé o nespravedlnosti žalobce v žalobě; za třetí o nespravedlnosti se strany vinného při své obhajobě; za čtvrté o nespravedlnosti svědkově ve svědectví; za páté o nespravedlnosti obhájcově v zastávání.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda může někdo spravedlivě souditi toho, kdo není jeho poddaným.

2. Zda je soudci dovoleno vynésti rozsudek proti pravdě; kterou zná, k vůli tomu, co je mu předloženo.

3. Zda může soudce někoho spravedlivě odsouditi neobviněného.

4. Zda může dovoleně prominouti trest.

II-II q. 66 a. 9 arg. 3

Praeterea, quanto aliquod peccatum pluribus nocet, tanto gravius esse videtur. Sed per furtum potest nocumentum inferri et magnis et parvis, per rapinam autem solum impotentibus, quibus potest violentia inferri. Ergo gravius videtur esse peccatum furti quam rapinae.

II-II q. 66 a. 9 s. c.

Sed contra est quod secundum leges gravius punitur rapina quam furtum.

II-II q. 66 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod rapina et furtum habent rationem peccati, sicut supra dictum est, propter involuntarium quod est ex parte eius cui aliquid aufertur; ita tamen quod in furto est involuntarium per ignorantiam, in rapina autem involuntarium per violentiam. Magis est autem aliquid involuntarium per violentiam quam per ignorantiam, quia violentia directius opponitur voluntati quam ignorantia. Et ideo rapina est gravius peccatum quam furtum. Est et alia ratio. Quia per rapinam non solum infertur alicui damnum in rebus, sed etiam vergit in quandam personae ignominiam sive iniuriam. Et hoc praeponderat fraudi vel dolo, quae pertinent ad furtum.

II-II q. 66 a. 9 ad 1

Unde patet responsio ad primum.

II-II q. 66 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod homines sensibilibus inhaerentes magis gloriantur de virtute exteriori, quae manifestatur in rapina, quam de virtute interiori, quae tollitur per peccatum. Et ideo minus verecundantur de rapina quam de furto.

II-II q. 66 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod licet pluribus possit noceri per furtum quam per rapinam, tamen graviora nocumenta possunt inferri per rapinam quam per furtum. Unde ex hoc etiam rapina est detestabilior.

67. De iniustitia iudicis in iudicando.

Prooemium

II-II q. 67 pr.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis commutativae iustitiae quae consistunt in verbis in quibus laeditur proximus. Et primo, de his quae pertinent ad iudicium; secundo, de nocumentis verborum quae fiunt extra iudicium. Circa primum quinque consideranda occurrunt, primo quidem, de iniustitia iudicis in iudicando; secundo, de iniustitia accusatoris in accusando; tertio, de iniustitia ex parte rei in sua defensione; quarto, de iniustitia testis in testificando; quinto, de iniustitia advocati in patrocinando. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliquis possit iuste iudicare eum qui non est sibi subditus. Secundo, utrum liceat iudicium ferre contra veritatem quam novit, propter ea quae sibi proponuntur. Tertio, utrum iudex possit aliquem iuste condemnare non accusatum. Quarto, utrum licite possit poenam relaxare.

LXVII.1. Zda může někdo spravedlivě souditi toho, kdo není jeho poddaným.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že může někdo spravedlivě souditi toho, kdo není jeho poddaným. Praví se totiž Dan. 13, Daniel odsoudil svým soudem starší, usvědčené z křivého svědectví. Ale oni starší nebyli poddaní Danielovi, naopak sami byli soudci lidu. Tedy může někdo dovoleně souditi nepoddaného sobě

Mimo to Kristus nebyl poddaným nějakého člověka, naopak sám byl "Král králů a Pán pánů". Ale on se vydal soudu člověka. Tedy se zdá, že někdo může dovoleně někoho souditi. kdo není jeho ,poddaným.

Mimo to podle práv, podle povahy zločinu je příslušný soudní dvůr. Ale mnohdy ten, kdo se dopustil zločinu, není poddaným toho, jemuž náleží soudcovství onoho místa; třebas když je z jiné diecése nebo když je vyňat. Zdá se tedy, že někdo může souditi toho, kdo není jeho poddaným.

Avšak proti jest, co praví Řehoř k onomu Deut. 23. ‚Jestliže vejdeš do obilí' atd.: "Srp soudu nemůžeš vložiti do onoho osení, které se zdá býti svěřeno druhému."

Odpovídám: Musí se říci, že výrok soudců jest jako nějaký částečný zákon v nějakém zvláštním skutku. A proto. jako všeobecný zákon musí míti moc donucovací, jak patrno z Filosofa, v X. Ethic., tak také i výrok soudců musí míti moc donucovací, aby jí byla přidržena obojí strana k zachovávání výroku soudcova; jinak by nebyl rozsudek účinný.. Moc donucovací však nemá v lidských věcech dovoleně než ten, kdo vykonává veřejnou moc. A kdo ji vykonávají, jsou pokládáni za představené vzhledem k těm, na něž jako na poddané dostávají moc, ať ji mají vlastní nebo svěřenou. A proto jest jasno, že nikdo nemůže nikoho souditi, není-li nějakým způsobem jeho poddaným buď ze svěření nebo z vlastní moci.

K prvnímu se tedy musí říci, že Daniel dostal moc souditi ony starší, jakožto svěřenou z vnuknutí Božího. A to je naznačeno tím, co se tamtéž praví, že "vzbudil Pán ducha mladšího hocha".

K druhému se musí říci, že ve věcech lidských se mohou někteří samovolně poddati soudu jiných, třebaže nejsou jejich představenými. jak patrno u těch, kteří se odevzdají nějakým rozhodčím. A odtud je, že je nutné rozhodčího vybaviti trestem, protože rozhodčí, kteří nejsou představenými, nemají o sobě plnou moc donucovací. Tak tedy i Kristus samovolně se poddal lidskému soudu, jako také papež Lev se poddal soudu císařovu.

K třetímu se musí říci, že biskup, v jehož diecési se někdo proviní, stává se jeho představeným z důvodu viny, i když je vyňat; leč snad se provinil v nějaké vyňaté věci, třebas ve spravování statků nějakého kláštera vyňatého. Ale

1. Utrum aliquis possit iuste iudicare eum qui non est sibi subditus.

II-II q. 67 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit iuste iudicare eum qui non est sibi subditus. Dicitur enim Dan. XIII quod Daniel seniores de falso testimonio convictos suo iudicio condemnavit. Sed illi seniores non erant subditi Danieli, quinimmo ipsi erant iudices populi. Ergo aliquis potest licite iudicare sibi non subditum.

II-II q. 67 a. 1 arg. 2

Praeterea, Christus non erat alicuius hominis subditus, quinimmo ipse erat rex regum et dominus dominantium. Sed ipse exhibuit se iudicio hominis. Ergo videtur quod aliquis licite possit iudicare aliquem qui non est subditus eius.

II-II q. 67 a. 1 arg. 3

Praeterea, secundum iura quilibet sortitur forum secundum rationem delicti. Sed quandoque ille qui delinquit non est subditus eius ad quem pertinet forum illius loci, puta cum est alterius dioecesis, vel cum est exemptus. Ergo videtur quod aliquis possit iudicare eum qui non est sibi subditus.

II-II q. 67 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, super illud Deut. XXIII, *si intraveris segetem et cetera. Falcem iudicii mittere non potest in eam rem quae alteri videtur esse commissa*.

II-II q. 67 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod sententia iudicis est quasi quaedam particularis lex in aliquo particulari facto. Et ideo sicut lex generalis debet habere vim coactivam, ut patet per philosophum, in X Ethic.; ita etiam et sententia iudicis debet habere vim coactivam, per quam constringatur utraque pars ad servandam sententiam iudicis, alioquin iudicium non esset efficax. Potestatem autem coactivam non habet licite in rebus humanis nisi ille qui fungitur publica potestate. Et qui ea funguntur superiores reputantur respectu eorum in quos, sicut in subditos, potestatem accipiunt, sive habeant ordinarie, sive per commissionem. Et ideo manifestum est quod nullus potest iudicare aliquem nisi sit aliquo modo subditus eius, vel per commissionem vel per potestatem ordinariam.

II-II q. 67 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Daniel accepit potestatem ad iudicandum illos seniores quasi commissam ex instinctu divino. Quod significatur per hoc quod ibi dicitur, quod *suscitavit dominus spiritum pueri iunioris*.

II-II q. 67 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod in rebus humanis aliqui propria sponte possunt se subiicere aliorum iudicio, quamvis non sint eis superiores, sicut patet in his qui compromittunt in aliquos arbitros. Et inde est quod necesse est arbitrium poena vallari, quia arbitri, qui non sunt superiores, non habent de se plenam potestatem coercendi. Sic igitur et Christus propria sponte humano iudicio se subdidit, sicut etiam et Leo Papa iudicio imperatoris se subdidit.

II-II q. 67 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod episcopus in cuius dioecesi aliquis delinquit, efficitur superior eius ratione delicti, etiam si sit exemptus, nisi forte delinquat in re aliqua

když nějaký vyňatý spáchá krádež nebo vraždu nebo něco podobného, může být od biskupa právem odsouzen.

LXVII.2. Zda soudci dovoleno souditi proti pravdě, kterou zná, k vůli tomu, co se předkládá proti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že soudci není dovoleno souditi proti pravdě; kterou zná, k vůli tomu, co se proti předkládá. Praví se totiž Deut. 17: "Půjdeš ke knězi levitského rodu a k soudci, který bude toho času; a otážeš se jich, a oni ti oznámí správný rozsudek." Ale někdy se předkládají některé věci proti pravdě, jako když někdo je usvědčen křivými svědky. Tedy není dovoleno soudci souditi podle toho, co se předkládá a dokazuje proti pravdě, kterou on zná.

Mimo to člověk při souzení se musí shodovati s Božím soudem, protože "soud je Boží", jak se praví Deut 1. Ale "soud Boží je podle pravdy," jak se praví Řím. 2. A Isai. 11 se předpovídá o Kristu: "Nebude souditi podle pohledu očí, ani podle slyšení uší nebude usvědčovati, ale bude souditi podle spravedlnosti chudé a bude usvědčovati podle rovnosti tiché pozemšťany." Tedy soudce nesmí vynášeti rozsudek podle toho, co se před ním dokazuje, proti tomu, co sám zná.

Mimo to, proto se při soudu vyžaduje dokazování, aby byl soudce přesvědčen o pravdě věci; pročež u těch, která jsou zjevná, nevyžaduje se soudní řízení; podle onoho I. Tim. 5: "Některých lidí hříchy jsou zjevné, předcházejíce soud." Jestliže tedy soudce sám zná pravdu, nemusí dbáti toho, co se dokazuje, nýbrž vynésti rozsudek podle pravdy, kterou zná.

Mimo to jméno svědomí obnáší použití vědění k něčemu, co se má vykonati, jak jsme měli v První. Ale jednati proti svědomí je hřích. Tedy soudce hřeší, jestliže vynáší rozsudek podle dokladů proti vlastnímu vědomí pravdy, které má.

Avšak proti jest, co praví Ambrož, K žalmům: "Dobrý soudce nic neční podle své libovůle, nýbrž podle zákonů a práv prohlašuje." Ale to je souditi podle toho, co se při soudu předkládá a dokazuje. Tedy soudce musí souditi podle tohoto a nikoliv podle vlastní libovůle.

Odpovídám: Musí se říci, že souditi náleží soudci, pokud zastává veřejnou moc, jak bylo řečeno. A proto musí býti veden při soudu nikoliv podle toho, co sám ví, jako soukromá osoba, nýbrž podle toho, co je mu známo jako osobě veřejné. A to je mu známo i všeobecné i v jednotlivostech. Všeobecně totiž veřejnými zákony, buď božskými nebo lidskými, proti nimž nesmí připustiti žádných důkazů. V nějaké pak jednotlivé záležitosti dotazováním a svědky a jinými podobnými zákonnými doklady, jimiž se musí říditi na soudu více než tím, co ví jako soukromá osoba. Tím však si může pomoci k tomu, že přesněji rozebere důkazy uvedené, aby mohl vyzkoumati jejich chybu. Jestliže však by jich nemohl

exempta, puta in administratione bonorum alicuius monasterii exempti. Sed si aliquis exemptus committat furtum vel homicidium vel aliquid huiusmodi, potest per ordinarium iuste condemnari.

2. Utrum liceat iudici sententiam ferre contra veritatem quam novit propter ea quae sibi proponuntur.

II-II q. 67 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod iudici non liceat iudicare contra veritatem quam novit, propter ea quae in contrarium proponuntur. Dicitur enim Deut. XVII, *venies ad sacerdotes levitici generis, et ad iudicem qui fuerit in illo tempore, quaeresque ab eis, qui indicabunt tibi iudicii veritatem*. Sed quandoque aliqua proponuntur contra veritatem, sicut cum aliquid per falsos testes probatur. Ergo non licet iudici iudicare secundum ea quae proponuntur et probantur, contra veritatem quam ipse novit.

II-II q. 67 a. 2 arg. 2

Praeterea, homo in iudicando debet divino iudicio conformari, quia Dei iudicium est, ut dicitur Deut. I. Sed iudicium Dei est secundum veritatem, ut dicitur Rom. II, et Isaiae XI praedicitur de Christo, *non secundum visionem oculorum iudicabit, neque secundum auditum aurium arguet, sed iudicabit in iustitia pauperes, et arguet in aequitate pro mansuetis terrae*. Ergo iudex non debet, secundum ea quae coram ipso probantur, sententiam ferre contra ea quae ipse novit.

II-II q. 67 a. 2 arg. 3

Praeterea, idcirco in iudicio probationes requiruntur ut fides fiat iudici de rei veritate, unde in his quae sunt notoria non requiritur iudicialis ordo, secundum illud I ad Tim. V, *quorundam hominum peccata manifesta sunt, praecedentia ad iudicium*. Si ergo iudex per se cognoscat veritatem, non debet attendere ad ea quae probantur, sed sententiam ferre secundum veritatem quam novit.

II-II q. 67 a. 2 arg. 4

Praeterea, nomen conscientiae importat applicationem scientiae ad aliquid agibile, ut in primo habitum est. Sed facere contra conscientiam est peccatum. Ergo iudex peccat si sententiam ferat, secundum allegata, contra conscientiam veritatis quam habet.

II-II q. 67 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super Psalt., *bonus iudex nihil ex arbitrio suo facit, sed secundum leges et iura pronuntiat*. Sed hoc est iudicare secundum ea quae in iudicio proponuntur et probantur. Ergo iudex debet secundum huiusmodi iudicare, et non secundum proprium arbitrium.

II-II q. 67 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, iudicare pertinet ad iudicem secundum quod fungitur publica potestate. Et ideo informari debet in iudicando non secundum id quod ipse novit tanquam privata persona, sed secundum id quod sibi innotescit tanquam personae publicae. Hoc autem innotescit sibi et in communi, et in particulari. In communi quidem, per leges publicas vel divinas vel humanas, contra quas nullas probationes admittere debet. In particulari autem negotio aliquo, per instrumenta et testes et alia huiusmodi legitima documenta, quae debet sequi in iudicando magis quam id quod ipse

podle práva odmítnouti, musí se, jak bylo řečeno, jimi říditi na soudu.

K prvnímu se tedy musí říci, že proto je v oněch slovech napřed zmínka o otázce, která se má dáti soudcům, aby se rozumělo, že soudcové mají rozsouditi pravdu podle toho, co jim bude předloženo.

K druhému se musí říci, že Bohu náleží souditi z vlastní moci. A proto při soudění se řídí podle pravdy kterou sám zná, nikoliv podle toho, co přijímá od jiných. A tentýž důvod jest u Krista, jenž je pravým Bohem a člověkem. Jiní však soudcové nesoudí z vlastní moci. A proto není podobný důvod.

K třetímu se musí říci, že Apoštol mluví o případu; kdy něco je zjevné nejen soudci, nýbrž jemu a jiným, takže viník žádným způsobem nemůže zločin popírati jako při rozhlášených, nýbrž ihned samozřejmostí skutku jest usvědčen. Jestliže však je zřejmé soudci a nikoliv jiným, nebo jiným a nikoliv soudci, tu je nutné soudní vyšetřování.

Ke čtvrtému se musí říci, že člověk v těch, která náleží k vlastní osobě, musí upraviti své svědomí podle vlastního vědění. Ale v těch, která náleží k veřejné moci, musí upraviti své svědomí podle toho, co se může věděti při veřejném soudu atd.

LXVII.3. Zda může soudce někoho souditi, i když není nějakého žalobce.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že soudce může někoho souditi, i když není nějakého žalobce. Lidská spravedlnost totiž plyne ze spravedlnosti božské. Ale Bůh soudí hříšníky, i když není žádného žalobce. Zdá se tedy, že může člověk odsouditi na soudu jiného, i když není žalobce.

Mimo to žalobce se vyžaduje na soudu k tomu, aby udal zločin soudci. Ale mnohdy se může dostati zločin k soudci jiným způsobem, než obviněním, jako udáním nebo špatnou pověstí, nebo také, když soudce sám viděl. Tedy soudce může někoho odsouditi bez žalobce.

Mimo to skutky svatých se vypravují v Písmě jako nějaké příklady lidského života. Ale Daniel byl zároveň žalobcem a soudcem proti neřestným a starcům, jak patrno z Dan. 13. Tedy není proti spravedlnosti, jestliže někdo někoho odsoudí jako soudce a on sám je žalobcem.

Avšak proti jest, co k I. Kor. 5 praví Ambrož, vykládaje rozsudek Apoštola o smilníku, že "soudce nemá bez žalobce odsouditi, protože Pán Jidáše nikterak nezavrhl, ačkoliv byl zloděj, protože nebyl obviněn".

Odpovídám: Musí se říci, že soudce je tlumočníkem

novit tanquam privata persona. Ex quo tamen ad hoc adiuvari potest ut districtius discutiat probationes inductas, ut possit earum defectum investigare. Quod si eas non possit de iure repellere, debet, sicut dictum est, eas in iudicando sequi.

II-II q. 67 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ideo praemittitur in verbis illis de quaestione iudicibus facienda, ut intelligatur quod iudices debent veritatem iudicare secundum ea quae fuerunt sibi proposita.

II-II q. 67 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deo competit iudicare secundum propriam potestatem. Et ideo in iudicando informatur secundum veritatem quam ipse cognoscit, non secundum hoc quod ab aliis accipit. Et eadem ratio est de Christo, qui est verus Deus et homo. Alii autem iudices non iudicant secundum propriam potestatem. Et ideo non est similis ratio.

II-II q. 67 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod apostolus loquitur in casu quando aliquid non solum est manifestum iudici, sed sibi et aliis, ita quod reus nullo modo crimen infitiari potest, sed statim ex ipsa evidentia facti convincitur. Si autem sit manifestum iudici et non aliis, vel aliis et non iudici, tunc est necessaria iudicii discussio.

II-II q. 67 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod homo in his quae ad propriam personam pertinent, debet informare conscientiam suam ex propria scientia. Sed in his quae pertinent ad publicam potestatem, debet informare conscientiam suam secundum ea quae in publico iudicio sciri possunt, et cetera.

3. Utrum iudex possit aliquem iniuste condemnare non accusatum.

II-II q. 67 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod iudex possit aliquem iudicare etiam si non sit alius accusator. Humana enim iustitia derivatur a iustitia divina. Sed Deus peccatores iudicat etiam si nullus sit accusator. Ergo videtur quod homo possit in iudicio alium condemnare etiam si non adsit accusator.

II-II q. 67 a. 3 arg. 2

Praeterea, accusator requiritur in iudicio ad hoc quod deferat crimen ad iudicem. Sed quandoque potest crimen ad iudicem devenire alio modo quam per accusationem, sicut per denuntiationem vel per infamiam, vel etiam si ipse iudex videat. Ergo iudex potest aliquem condemnare absque accusatore.

II-II q. 67 a. 3 arg. 3

Praeterea, facta sanctorum in Scripturis narrantur quasi quaedam exemplaria humanae vitae. Sed Daniel simul fuit accusator et iudex contra iniquos senes, ut patet Dan. XIII. Ergo non est contra iustitiam si aliquis aliquem damnet tanquam iudex, et ipsemet sit accusator.

II-II q. 67 a. 3 s. c.

Sed contra est quod, I ad Cor. V, Ambrosius, exponens sententiam apostoli de fornicatore, dicit quod *iudicis non est sine accusatore damnare, quia dominus Iudam, cum fuisset fur, quia non est accusatus, minime abiecit*.

II-II q. 67 a. 3 co.

spravedlnosti. Pročež, jak praví Filosof, v V. Ethic., "lidé se k soudci utíkají jako k nějaké 'živé spravedlnosti". Spravedlnost však, jak bylo shora řečeno, není k sobě samému, nýbrž k druhému. A proto je třeba, aby soudce mezi nějakýma dvěma rozsuzoval; což se děje, když jeden je udávající a druhý je viník. A proto při zločinech nemůže soudce někoho soudně zavrhnouti, nemá-li žalobce, podle onoho Skut. 25: "Není zvykem Římanů odsouditi nějakého člověka, dokud ten, kdo je obviněn, nemá přítomné žalobce, a nedostane možnost obhajoby na smytí zločinů," které jsou mu předhazovány.

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh při svém soudu užívá svědomí hřešícího, jakožto žalobce, podle onoho Řím. 2: "Myšlenky jejich budou se vzájemně obviňovati nebo i zastávati." Nebo také zřejmosti skutku o sobě, podle onoho Gen. 4: "Hlas tvého bratra Abela volá ke mně od země"

K druhému se musí říci, že veřejná špatná pověst má místo žalobce. Pročež k onomu Gen. 4, ‚Hlas krve tvého bratra' atd. praví Glossa: "Zřejmost spáchaného zločinu nepotřebuje žalobce." '

Při udání však, jak bylo shora řečeno, nezamýšlí se potrestání hřešícího, nýbrž napravení. A proto se nic nepodniká proti tomu, jehož hřích je donášen nýbrž proti němu. A proto tu není třeba žalobce. Trest se však uděluje za vzpouru proti Církvi; a poněvadž ta je zjevná, má místo žalobcovo.

Z toho však, že soudce sám viděl, nemůže postupovati k vynesení rozsudku, než podle pořadu veřejného soudu, jenž má místo žalobcovo.

K třetímu se musí říci, že Bůh ve svém soudu postupuje podle vlastního poznání pravdy, nikoli však člověk, jak bylo shora řečeno. A proto člověk nemůže býti zároveň žalobcem, svědkem a soudcem, jako Bůh. Daniel však byl zároveň žalobcem i soudcem, jakožto vykonavatel božího soudu, jehož vnuknutím byl pohnut, jak bylo řečeno.

LXVII.4. Zda může soudce dovoleně prominouti trest.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že soudce může dovoleně prominouti trest. Praví se totiž Jak. 2: "Soud bez milosrdenství tomu, kdo neční milosrdenství." Ale nikdo není trestán proto, že neční to; co dovoleně činiti nemůže. Tedy kterýkoliv soudce může dovoleně prokazovati milosrdenství prominutím trestu.

Mimo to lidský soud musí napodobiti Boží soud. Ale Bůh kajícím promíjí trest, protože nechce smrti hříšníka, jak se praví Ezech. 18. Tedy i člověk soudce může kajícníku dovoleně prominouti trest.

Mimo to každému je dovoleno učiniti, co někomu prospívá a nikomu neškodí. Ale osvoboditi viníka od trestu mu prospívá a nikomu neškodí. Tedy soudce může dovoleně osvoboditi viníka od trestu.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 13 o tom, jenž přemlouvá sloužiti cizím bohům: "Nechť ho nešetří tvé oko, aby ses smiloval a skryl ho, nýbrž ihned ho zabiješ."

Respondeo dicendum quod iudex est interpres iustitiae, unde sicut philosophus dicit, in V Ethic., *ad iudicem confugiunt sicut ad quandam iustitiam animatam*. Iustitia autem, sicut supra habitum est, non est ad seipsum, sed ad alterum. Et ideo oportet quod iudex inter aliquos duos diiudicet, quod quidem fit cum unus est actor et alius est reus. Et ideo in criminibus non potest aliquem iudicio condemnare iudex nisi habeat accusatorem, secundum illud Act. XXV, *non est consuetudo Romanis damnare aliquem hominem prius quam is qui accusatur praesentes habeat accusatores, locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina quae ei obiiciebantur*.

II-II q. 67 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus in suo iudicio utitur conscientia peccantis quasi accusatore, secundum illud Rom. II, *inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium*. Vel etiam evidentia facti quantum ad ipsum, secundum illud Gen. IV *vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra*.

II-II q. 67 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod publica infamia habet locum accusatoris. Unde super illud Gen. IV, *vox sanguinis fratris tui* etc., dicit Glossa, *evidentia patrati sceleris accusatore non eget*. In denuntiatione vero, sicut supra dictum est, non intenditur punitio peccantis, sed emendatio, et ideo nihil agitur contra eum cuius peccatum denuntiatur, sed pro eo. Et ideo non est ibi necessarius accusator. Poena autem infertur propter rebellionem ad Ecclesiam, quae, quia est manifesta, tenet locum accusatoris. Ex eo autem quod ipse iudex videt, non potest procedere ad sententiam ferendam, nisi secundum ordinem publici iudicii.

II-II q. 67 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deus in suo iudicio procedit ex propria notitia veritatis, non autem homo, ut supra dictum est. Et ideo homo non potest esse simul accusator, iudex et testis, sicut Deus. Daniel autem accusator fuit simul et iudex quasi divini iudicii executor, cuius instinctu movebatur, ut dictum est.

4. Utrum possit licite poenam relaxare.

II-II q. 67 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iudex licite possit poenam relaxare. Dicitur enim Iac. II, *iudicium sine misericordia ei qui non facit misericordiam*. Sed nullus punitur propter hoc quod non facit illud quod licite facere non potest. Ergo quilibet iudex potest licite misericordiam facere, relaxando poenam.

II-II q. 67 a. 4 arg. 2

Praeterea, iudicium humanum debet imitari iudicium divinum. Sed Deus poenitentibus relaxat poenam, quia non vult mortem peccatoris, ut dicitur Ezech. XVIII. Ergo etiam homo iudex potest poenitenti licite laxare poenam.

II-II q. 67 a. 4 arg. 3

Praeterea, unicuique licet facere quod alicui prodest et nulli nocet. Sed absolvere reum a poena prodest ei et nulli nocet. Ergo iudex licite potest reum a poena absolvere.

II-II q. 67 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. XIII de eo qui persuadet servire diis alienis, *non parcat ei oculus tuus ut miserearis*

A o vrahovi se praví Deut. 19: "Umře a nesmiluješ se nad ním."

Odpovídám: Musí se říci, že jak z řečeného patrno, jest uvážiti dvojí, pokud se týká otázky o soudci. Jedno z nich je, že on má souditi mezi žalobcem a vinícem, druhé pak je, že on nevynáší výrok soudu jako z vlastní moci, nýbrž jako veřejně Dvojí tedy důvod brání soudci, že nemůže osvobodit viníka od trestu. A to nejprve se strany žalobce, k jehož právu někdy náleží, aby byl viník potrestán, třebas pro nějaké bezpráví na něm spáchané, jehož odpuštění není na vůli nějakého soudce, protože každý soudce je vázán dáti každému jeho právo.

Jiným způsobem se mu brání se strany státu, jehož moc vykonává, k jehož dobru patří, aby zločinci byli trestáni. Avšak při tom je rozdíl mezi nižšími soudci a mezi nejvyšším soudcem, totiž vládcem, jemuž jest plně svěřena veřejná moc. Nižší soudce totiž nemá moci osvobodit viníka od trestu proti zákonům, daným mu od vyššího. Pročež k onomu Jan. 19, ‚Neměl bys na mne žádné moci', praví Augustin: "Takovou moc dal Bůh Pilátovi, aby byl pod mocí císařovou, aby mu nebylo úplně volno osvobodit obžalovaného." Ale vládce, který má plnou moc ve státě, může dovoleně viníka osvobodit, vidí-li, že to není škodlivé prospěchu státu, jestliže ten, který utrpěl bezpráví, chce je odpustiti.

K prvnímu se tedy musí říci, že milosrdenství ;soudcovo má místo v těch, která jsou ponechána libovůli soudcově, při kterých dobrého muže jest zmenšovati tresty, jak praví Filosof, v V. Ethic. V těch však, která jsou vymezena podle zákona božského nebo lidského, není jeho věcí dávati milosrdenství.

K druhému se musí říci, že Bůh má svrchovanou moc souditi a jemu náleží, čímkoliv se proti někomu hřeší. A proto je mu volné odpustiti trest, zvláště když hříchu patří trest nejvíce z toho, že je proti němu. Neodpouští však trestu, leč pokud sluší jeho dobrotě, která je kořenem všech zákonů.

K třetímu se musí říci, že kdyby soudce nezřízeně prominul trest, způsobil by škodu společnosti, která vyžaduje, aby zlo ; činy byly trestány, aby se bránilo hříchům; pročež Deut. 13 po trestu svůdce se dodává: "Aby všechen Izrael, uslyšev, 'bál se, aby už nikdo více nekonal věci, této podobné." Škodí také osobě, které bylo způsobeno bezpráví; té pak se dostane náhrady navrácením cti v trestu bezpráví učinivšího.

LXVIII. O nespravedlivé žalobě.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o tom, co náleží k nespravedlivé žalobě.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda je člověk zavázán žalovati.

et occultes eum, sed statim interficies eum. Et de homicida dicitur Deut. XIX, *morietur, nec misereberis eius*.

II-II q. 67 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, duo sunt, quantum ad propositum pertinet, circa iudicem consideranda, quorum unum est quod ipse habet iudicare inter accusatorem et reum; aliud autem est quod ipse non fert iudicii sententiam quasi ex propria, sed quasi ex publica potestate. Duplici ergo ratione impeditur iudex ne reum a poena absolvere possit. Primo quidem, ex parte accusatoris, ad cuius ius quandoque pertinet ut reus puniatur, puta propter aliquam iniuriam in ipsum commissam, cuius relaxatio non est in arbitrio alicuius iudicis, quia quilibet iudex tenetur ius suum reddere unicuique. Alio modo impeditur ex parte reipublicae, cuius potestate fungitur, ad cuius bonum pertinet quod malefactores puniantur. Sed tamen quantum ad hoc differt inter inferiores iudices et supremum iudicem, scilicet principem, cui est plenarie potestas publica commissa. Iudex enim inferior non habet potestatem absolvendi reum a poena, contra leges a superiore sibi impositas. Unde super illud Ioan. XIX, *non haberes adversum me potestatem ullam*, dicit Augustinus, *talem Deus dederat Pilato potestatem ut esset sub Caesaris potestate, ne ei omnino liberum esset accusatum absolvere*. Sed princeps, qui habet plenariam potestatem in republica, si ille qui passus est iniuriam velit eam remittere, poterit reum licite absolvere, si hoc publicae utilitati viderit non esse nocivum.

II-II q. 67 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod misericordia iudicis habet locum in his quae arbitrio iudicis relinquuntur, in quibus *boni viri est ut sit diminutivus poenarum*, sicut philosophus dicit, in V Ethic. In his autem quae sunt determinata secundum legem divinam vel humanam, non est suum misericordiam facere.

II-II q. 67 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus habet supremam potestatem iudicandi, et ad ipsum pertinet quidquid contra aliquem peccatur. Et ideo liberum est ei poenam remittere, praecipue cum peccato ex hoc poena maxime debeatur quod est contra ipsum. Non tamen remittit poenam nisi secundum quod decet suam bonitatem, quae est omnium legum radix.

II-II q. 67 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod iudex, si inordinate poenam remitteret, nocumentum inferret et communitati, cui expedit ut maleficia puniantur, ad hoc quod peccata vitentur, unde Deut. XIII, post poenam seductoris, subditur, *ut omnis Israel, audiens, timeat, et nequaquam ultra faciat quispiam huius rei simile*. Nocet etiam personae cui est illata iniuria, quae recompensationem accipit per quandam restitutionem honoris in poena iniuriantis.

68. De his quae pertinent ad iustam accusationem.

Prooemium

II-II q. 68 pr.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad iniustam accusationem. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum homo accusare teneatur. Secundo, utrum accusatio sit facienda in scriptis. Tertio, quomodo accusatio

2. Zda se musí učiniti žaloba písemně

3. Jakým způsobem je žaloba nesprávná.

4. Jak mají býti špatně obviňující trestáni.

LXVIII.1. Zda je člověk zavázán žalovati.

Při první se postupuje takto: Zdá. se, že člověk není zavázán žalovati. Nikdo totiž není omluven za neplnění Božího přikázání pro hřích, protože tak jeho hřích by mu přinášel výhodu. Ale někteří pro hřích se stávají neschopnými žalovati, jako vyobcovaní, bezectní a ti, kteří jsou obviněni z větších zločinů, dokud nedokáží nevinu. Tedy člověk není vázán Božím přikázáním k žalobě.

Mimo to každá povinnost závisí na lásce, která je cílem přikázání. Proto se praví Řím. 13: "Nikomu nebuďte ničím povinni, než abyste se vzájemně milovali." Ale skutky lásky je povinen člověk všem, vyšším i nižším, poddaným i představeným.

Když tedy poddaní nemají představené žalovati, ani nižší své vyšší, jak se dokazuje ve více hlavách ve II. ot. 7., zdá se, že nikdo není z nutnosti povinen žalovati.

Mimo to, nikdo není zavázán jednati proti věrnosti, kterou je povinen příteli, protože nemá jinému činiti, co nechce, aby se stalo jemu. Ale žalovati někoho je mnohdy proti věrnosti, kterou je někdo povinen příteli. Praví se totiž Přísl. 11: "Kdo chodí podvodně, odhaluje tajné skutky, kdo však je věrný; zakrývá přítelův čin." Tedy člověk není vázán k žalobě.

Avšak proti jest, co se praví Levit 5: "Zhřeší-li někdo tím, že slyšel hlas zaklínajícího, že byl svědkem něčeho, buď že to viděl nebo se toho dověděl, a neoznámí, ponese svou nepravost."

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo shora řečeno, to je rozdíl mezi oznámením a žalobou, že při udaní se zamýšlí napravení bratra, kdežto při žalobě se zamýšlí potrestání zločinu. Tresty přítomného života však nejsou žádoucí o sobě, protože tu není poslední čas odplaty, nýbrž pokud jsou léčivé, přispívající buď k napravení hřešící osoby nebo k dobru státu, jehož klid se zajišťuje trestáním hřešících. První pak z těchto se zamýšlí při oznámení, jak bylo řečeno, druhé však vlastně náleží k žalování. A proto, je-li zločin takový, že působí škodu státu, je zavázán člověk žalovati, jen když může dostatečně věc dokázati, což náleží k povinnosti žalobce, třebas když něčí hřích působí tělesnou nebo duchovní škodu mnohých. Jestliže to však nebude takový hřích, který by měl vliv na množství, nebo také kdyby nemohl podati dostatečný důkaz, není zavázán podati žalobu, neboť nikdo není vázán k tomu, co nemůže vykonati náležitým způsobem.

K prvnímu se tedy musí říci, že nic nebrání, aby se hříchem někdo stal neschopným k tomu, co jsou lidé povinni konati, jako k zasloužená života věčného a k přijetí církevních svátostí. Z toho však neziskává člověk prospěchu, naopak opominouti to, co je povinen konati, je nejtěžší trest, protože ctnostné skutky jsou nějaké

sit vitiosa. Quarto, qualiter male accusantes sint puniendi.

1. Utrum homo accusare teneatur.

II-II q. 68 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non teneatur accusare. Nullus enim excusatur ab impletione divini praecepti propter peccatum, quia iam ex suo peccato commodum reportaret. Sed aliqui propter peccatum redduntur inhabiles ad accusandum, sicut excommunicati, infames, et illi qui sunt de maioribus criminibus accusati prius quam innoxii demonstrentur. Ergo homo non tenetur ex praecepto divino ad accusandum.

II-II q. 68 a. 1 arg. 2

Praeterea, omne debitum ex caritate dependet, quae est finis praecepti, unde dicitur Rom. XIII, *nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis*. Sed illud quod est caritatis homo debet omnibus, maioribus et minoribus, subditis et praelatis. Cum igitur subditi non debeant praelatos accusare, nec minores suos maiores, ut per plura capitula probatur II, qu. VII; videtur quod nullus ex debito teneatur accusare.

II-II q. 68 a. 1 arg. 3

Praeterea, nullus tenetur contra fidelitatem agere quam debet amico, quia non debet alteri facere quod sibi non vult fieri. Sed accusare aliquem quandoque est contra fidelitatem quam quis debet amico, dicitur enim Prov. XI, *qui ambulat fraudulenter revelat arcana, qui autem fidelis est celat amici commissum*. Ergo homo non tenetur ad accusandum.

II-II q. 68 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Levit. V, *si peccaverit anima, et audierit vocem iurantis, testisque fuerit quod aut ipse vidit aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam*.

II-II q. 68 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, haec est differentia inter denuntiationem et accusationem, quod in denuntiatione attenditur emendatio fratris, in accusatione autem attenditur punitio criminis. Poenae autem praesentis vitae non per se expetuntur, quia non est hic ultimum retributionis tempus, sed inquantum sunt medicinales, conferentes vel ad emendationem personae peccantis, vel ad bonum reipublicae, cuius quies procuratur per punitionem peccantium. Quorum primum intenditur in denuntiatione, ut dictum est, secundum autem proprie pertinet ad accusationem. Et ideo si crimen fuerit tale quod vergat in detrimentum reipublicae, tenetur homo ad accusationem, dummodo sufficienter possit probare, quod pertinet ad officium accusatoris, puta cum peccatum alicuius vergit in multitudinis corruptelam corporalem seu spiritualem. Si autem non fuerit tale peccatum quod in multitudinem redundet, vel etiam si sufficientem probationem adhibere non possit, non tenetur ad intentandum accusationem, quia ad hoc nullus tenetur quod non potest debito modo perficere.

II-II q. 68 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet per peccatum reddi aliquem impotentem ad ea quae homines facere tenentur, sicut ad merendum vitam aeternam, et ad assumendum ecclesiastica sacramenta. Nec tamen ex hoc dokonalosti člověka.

K druhému se musí říci, že žalovati své představené se zakazuje poddaným, kteří nikoliv z citu lásky, nýbrž svou špatností se snaží očerňovati a kárati jejich život, nebo také když poddaní, chtějíce žalovati, jsou zločinní, jak máme ve II. ot. 7. Ostatně, jsou-li jinak schopni k žalobě, je dovoleno poddaným z lásky žalovati své představené.

K třetímu se musí říci, že odhalovati tajemství ke zlu osoby je proti věrnosti; nikoliv však jsou-li odhalena pro obecné dobro, kterému se musí dáti vždy přednost před dobrem soukromým. A proto není dovoleno přijmouti žádné tajemství proti společnému dobru. -- A není také vůbec tajemstvím, co se může dostatečnými svědky prokázati.

LXVIII.2. Zda je nutné učiniti žalobu písemně.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že není nutné učiniti žalobu písemně Písmo bylo totiž vynalezeno k napomáhání lidské paměti ohledně minulých. Ale žaloba jedná o přítomnosti. Tedy žaloba nepotřebuje písma.

Mimo to, ve II. ot. 8, se praví: "Nikdo nepřítomný nesmí žalovati, ani býti od nikoho žalován." Ale písmo se zdá užitečné k tomu, aby bylo oznámeno něco nepřítomným, jak patrno z Augustina, v X. O Troj. Tedy při žalování není třeba písma, zvláště když canon praví, že "ničí psaná žaloba nebudiž přijímána".

Mimo to, jako se zjevuje něčí zločin žalobou, tak také udáním. Ale při udáním není třeba písma. Tedy se zdá, že ani při žalobě.

Avšak proti jest, co se praví ve II. ot. 8: "Osoby žalobců bez písma nikdy nebuďtež přijímány."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, když se jedná o zločinech na způsob obžaloby, žalobce tvoří stranu, takže soudce mezi žalobcem a tím, jenž je obžalován, stojí uprostřed, aby vyzkoumal spravedlnost; při čemž je třeba pokud možno postupovati s jistotou. Poněvadž však to, co se praví ústně, snadno vypadne z paměti, nemohl by míti soudce jistotu, co a jak bylo řečeno, když má vynésti rozsudek, kdyby to nebylo zapsáno. A proto bylo rozumně ustanoveno, aby žaloba, jakož i jiné, co se koná na soudu, bylo zajištěno písemně.

K prvnímu se tedy musí říci, že je nesnadné podržeti jednotlivá slova pro jejich množství a různost. Známkou toho je, že mnozí, slyšíce táž slova, jsou-li tázáni, neopakují je stejně, ani po krátké době. A ježto malá různost slov mění smysl, proto, i když po malé době má býti vyhlášen výrok soudců, je přece užitečné k jistotě rozsudku, aby žaloba byla zajištěna písemně.

homo reportat commodum, quinimmo deficere ab his quae tenetur facere est gravissima poena, quia virtuosi actus sunt quaedam hominis perfectiones.

II-II q. 68 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod subditi praelatos suos accusare prohibentur *qui non affectione caritatis, sed sua pravitate vitam eorum diffamare et reprehendere quaerunt*; vel etiam si subditi accusare volentes, fuerint criminosi; ut habetur II, qu. VII. Alioquin, si fuerint alias idonei ad accusandum, licet subditis ex caritate suos praelatos accusare.

II-II q. 68 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod revelare secreta in malum personae, est contra fidelitatem, non autem si revelentur propter bonum commune, quod semper praeferendum est bono privato. Et ideo contra bonum commune nullum secretum licet recipere. Nec tamen est omnino secretum quod per sufficientes testes potest probari.

2. Utrum accusatio facienda sit in scriptis.

II-II q. 68 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium accusationem in scriptis fieri. Scriptura enim adinventa est ad subveniendum humanae memoriae circa praeterita. Sed accusatio in praesenti agitur. Ergo accusatio Scriptura non indiget.

II-II q. 68 a. 2 arg. 2

Praeterea, II, qu. VIII, dicitur, *nullus absens accusare potest, nec ab aliquo accusari*. Sed Scriptura ad hoc videtur esse utilis ut absentibus aliquid significetur, ut patet per Augustinum, X de Trin. Ergo in accusatione non est necessaria Scriptura, praesertim cum canon dicat quod per scripta nullius accusatio suscipiatur.

II-II q. 68 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut crimen alicuius manifestatur per accusationem, ita per denuntiationem. Sed in denuntiatione non est Scriptura necessaria. Ergo videtur quod neque etiam in accusatione.

II-II q. 68 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur II, qu. VIII, *accusatorum personae sine scripto nunquam recipiantur*.

II-II q. 68 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quando in criminibus per modum accusationis agitur, accusator constituitur pars, ita quod iudex inter accusatorem et eum qui accusatur medius constituitur ad examen iustitiae, in quo oportet, quantum possibile est, secundum certitudinem procedere. Quia vero ea quae verbotenus dicuntur facile labuntur a memoria, non posset iudici esse certum quid et qualiter dictum sit, cum debet proferre sententiam, nisi esset in scriptis redactum. Et ideo rationabiliter institutum est ut accusatio, sicut et alia quae in iudicio aguntur, redigantur in scriptis.

II-II q. 68 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod difficile est singula verba, propter eorum multitudinem et varietatem, retinere, cuius signum est quod multi, eadem verba audientes, si interrogentur, non referent ea similiter etiam post modicum tempus. Et tamen modica verborum differentia sensum variat. Et ideo, etiam si post modicum tempus debeat iudicis sententia promulgari, expedit tamen ad certitudinem

K druhému se musí říci, že písmo je nutné nejen pro nepřítomnost osoby, která oznamuje, nebo které se má něco oznámiti, nýbrž i pro vzdálenost doby, jak bylo řečeno. A proto, když praví kánon, "Napsaná žaloba nebudiž nikomu přijímána", rozumí se nepřítomnému, jenž posílá žalobu dopisem. Nevylučuje se však, že bude nutné zapsání, až bude přítomen.

K třetímu se musí říci, že udavač se nezavazuje k dokazování, proto také není trestán, jestliže nemůže dokázati. A proto při udání není třeba písma, nýbrž stačí, jestliže někdo ústně oznámí Církvi, která ze své povinnosti přikročí k nápravě bratra.

LXVIII.3. Zda se stává žaloba nespravedlivou z pomluvy, přeběhnutí a zpáčení.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že žaloba se nestává nespravedlivou z pomluvy, přeběhnutí a zpáčení. Neboť, jak se praví ve II. ot. 3., pomlouvati jest obviňovati z nepravých zločinů. Ale někdy jeden předhodí druhému nepravdivý zločin z neznalosti skutku, což omlouvá. Tedy se zdá, že se nestává vždy žaloba nespravedlivou, jestliže je pomluvačná.

Mimo to tamtéž se praví, že "přeběhnouti jest zakrývati pravé zločiny". Ale to se nezdá býti nedovoleným, protože člověk není vázán k odhalení všech zločinů, jak bylo shora řečeno. Tedy se zdá, že žaloba se nestává nespravedlivou z přeběhnutí.

Mimo to tamtéž se praví: "Zpáčiti se jest všeobecně ustati od žaloby." Ale to se může státi bez nespravedlnosti. Praví se totiž tamtéž: "Jestliže se někomu zželí, že učinil soudní žalobu a zápis o tom, ,co nemůže dokázati, jestliže se dohodne s nevinně obžalovaným, navzájem ať si odpustí." Tedy žaloba se nestává nespravedlivou zpáčením.

Avšak proti jest, co se tamtéž praví: "Nerozvážnost žalobců se projevuje třemi způsoby: buď totiž pomlouvají, nebo přeběhnou, nebo se zpáčejí."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, žaloba je zařízena k dobru obecnému, které se zamýšlí zkoumáním zločinu. Nikdo však nesmí nikomu nespravedlivě škoditi, aby tím prospěl obecnému dobru. A proto při žalobě se přihází hřích z dvojího důvodu: Jedním způsobem z toho, že někdo nespravedlivě jedná proti tomu, jenž je žalován, podkládaje mu nepravdivé zločiny, což jest pomlouvati. - Jiným způsobem se strany státu, jehož dobro se hlavně zamýšlí při žalobě, když někdo zamezí zlomyslně potrestání hříchu. A to se opět přihází dvojmo: Jedním způsobem užíváním podvodu při obžalobě. A to náleží k přeběhnutí, neboť přebíhající jest jakoby zběhlý, jenž pomáhá protivné straně, zradiv svou záležitost. Jiným způsobem úplným upuštěním od žaloby, což je zpáčením; tím totiž, že upouští od toho, co začal, je vidět že jde zpět.

iudicii ut accusatio redigatur in scriptis.

II-II q. 68 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Scriptura non solum necessaria est propter absentiam personae quae significat vel cui est aliquid significandum, sed etiam propter dilationem temporis, ut dictum est. Et ideo cum dicit canon, per scripta nullius accusatio suscipiatur, intelligendum est ab absente, qui per epistolam accusationem mittat. Non tamen excluditur quin, si praesens fuerit, necessaria sit Scriptura.

II-II q. 68 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod denuntiator non obligat se ad probandum, unde nec punitur si probare nequiverit. Et propter hoc in denuntiatione non est necessaria Scriptura, sed sufficit si aliquis verbo denuntiet Ecclesiae, quae ex officio suo procedet ad fratris emendationem.

3. Quomodo accusatio sit vitiosa.

II-II q. 68 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod accusatio non reddatur iniusta per calumniam, praevaricationem et tergiversationem. Quia sicut dicitur II, qu. III, calumniari est falsa crimina intendere. Sed quandoque aliquis alteri falsum crimen obiicit ex ignorantia facti, quae excusat. Ergo videtur quod non semper reddatur iniusta accusatio si sit calumniosa.

II-II q. 68 a. 3 arg. 2

Praeterea, ibidem dicitur quod praevaricari est vera crimina abscondere. Sed hoc non videtur esse illicitum, quia homo non tenetur ad omnia crimina detegenda, ut supra dictum est. Ergo videtur quod accusatio non reddatur iniusta ex praevaricatione.

II-II q. 68 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut ibidem dicitur, *tergiversari est in universo ab accusatione desistere*. Sed hoc absque iniustitia fieri potest, dicitur enim ibidem, *si quem poenituerit criminaliter accusationem et inscriptionem fecisse de eo quod probare non potuerit, si ei cum accusato innocente convenerit, invicem se absolvant*. Ergo accusatio non redditur iniusta per tergiversationem.

II-II q. 68 a. 3 s. c.

Sed contra est quod ibidem dicitur, *accusatorum temeritas tribus modis detegitur, aut enim calumniantur, aut praevaricantur, aut tergiversantur*.

II-II q. 68 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, accusatio ordinatur ad bonum commune, quod intenditur per cognitionem criminis. Nullus autem debet alicui nocere iniuste ut bonum commune promoveat. Et ideo in accusatione duplici ratione contingit esse peccatum. Uno modo, ex eo quod iniuste agit contra eum qui accusatur, falsa crimina ei imponendo, quod est calumniari. Alio modo, ex parte reipublicae, cuius bonum principaliter intenditur in accusatione, dum aliquis impedit malitiose punitionem peccati. Quod iterum dupliciter contingit. Uno modo, fraudem in accusatione adhibendo. Et hoc pertinet ad praevaricationem, *nam praevaricator est quasi varicator, qui adversam partem adiuvat, prodita causa sua*. Alio modo, totaliter ab accusatione desistendo. Quod est tergiversari, in hoc enim quod desistit ab hoc quod

K prvnímu se tedy musí říci, že člověk nesmí přikročiti k obžalobě, leč ve věci zcela jisté, při čemž nemá místa neznalost skutku. Avšak nepomlouvá, kdo přikládá někomu nepravdivý zločin, nýbrž pouze kdo ze zloby přikročí k nepravdivé žalobě. Stává se totiž někdy z lehkovážnosti ducha, že se přikročí k žalobě, že totiž někdo příliš snadno věří, co slyšel. A to je nerozvážnost. Někdy však z ospravedlněného omylu je někdo pohnut k žalobě. A to vše musí býti rozváženo opatrností soudcovou, aby nevyřkl, že pomlouval ten, kdo z lehkovážnosti nebo z ospravedlněného omylu přikročil k nepravdivé žalobě.

K druhému se musí říci, že ne každý, kdo zatajuje pravdivé zločiny, přebíhá, nýbrž pouze, když podvodně zakrývá to, co předkládá jako žalobu, dorozuměv se s obžalovaným, zakrývaje vlastní důkazy a připouštěje klamné výmluvy.

K třetímu se musí říci, že zpáčiti se jest zcela ustoupiti od žaloby, odložiti úmysl žalovati, ne jakkoliv, nýbrž nezřízeně Přihází se však, že někdo ustupuje od obžaloby spořádaně bez chyby dvojmo. Jedním způsobem, při samém projednávání žaloby, jestliže pozná, že je nesprávné to, z čeho obžaloval, a tak společným souhlasem si odpustí žalobce a viník. Jiným způsobem, jestliže vládce, jemuž náleží péče o obecné dobro, které se zamýšlí žalobou, zruší žalobu.

LXVIII.4. Zda žalobce, jenž nemůže dokázati, je vázán k trestu odvety.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že žalobce, jenž nemůže dokázati, není vázán k trestu odvety. Přihází se totiž mnohdy, že někdo z ospravedlněného omylu přistupuje k žalobě, v kterémžto případě soudce žalobce osvobodí, jak se praví ve II. ot. 3. Není tedy vázán žalobce, jenž nemůže dokázati, k trestu odvety.

Mimo to, má-li býti uložen trest odvety tomu, jenž nespravedlivě žaluje, bude to pro bezpráví, na někom spáchané. Ale ne pro bezpráví spáchané na osobě žalovaného, neboť takto by vládce nemohl tento trest odpustiti. Ani pro bezpráví, způsobené státu, protože takto žalovaný by mu nemohl odpustiti. Tedy trest odvety nenáleží tomu, jenž žalobu nedokázal.

Mimo to témuž hříchu nenáleží dvojí trest, podle onoho Nahum. 1: "Nebude souditi Bůh dvakrát téhož." Ale toho, kdo nemůže dokázati, stíhá trest bezectnosti, který asi nemůže prominouti ani papež, podle onoho Papeže Gelasia: "Ačkoli můžeme duše skrze pokání spasiti, nemůžeme však zrušiti bezectnost." Není tedy vázán k trestu odvety.

Avšak proti jest, co praví papež Hadrian: "Kdo nedokáže, co předhodil, trest, který připravil, sám vytrpí."

coeperat, quasi tergum vertere videtur.

II-II q. 68 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo non debet ad accusationem procedere nisi de re sibi omnino certa, in quo ignorantia facti locum non habeat. Nec tamen qui falsum crimen alicui imponit calumniatur, sed solum qui ex malitia in falsam accusationem prorumpit. Contingit enim quandoque ex animi levitate ad accusationem procedere, quia scilicet aliquis nimis faciliter credit quod audivit, et hoc temeritatis est. Aliquando autem ex iusto errore movetur aliquis ad accusandum. Quae omnia secundum prudentiam iudicis debent discerni, ut non prorumpat eum calumniatum fuisse qui vel ex levitate animi vel ex iusto errore in falsam accusationem prorupit.

II-II q. 68 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod non quicumque abscondit vera crimina praevaricatur, sed solum si fraudulenter abscondit ea de quibus accusationem proponit, colludens cum reo, proprias probationes dissimulando, et falsas excusationes admittendo.

II-II q. 68 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod tergiversari est ab accusatione desistere omnino animum accusandi deponendo, non qualitercumque, sed inordinate. Contingit autem aliquem ab accusatione desistere ordinate absque vitio, dupliciter. Uno modo, si in ipso accusationis processu cognoverit falsum esse id de quo accusabat, et si pari consensu se absolvunt accusator et reus. Alio modo, si princeps, ad quem pertinet cura boni communis, quod per accusationem intenditur, accusationem aboleverit.

4. Qualiter male accusantes sint puniendi.

II-II q. 68 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod accusator qui in probatione defecerit non teneatur ad poenam talionis. Contingit enim quandoque aliquem ex iusto errore ad accusationem procedere, in quo casu iudex accusatorem absolvit, ut dicitur II, qu. III. Non ergo accusator qui in probatione defecerit tenetur ad poenam talionis.

II-II q. 68 a. 4 arg. 2

Praeterea, si poena talionis ei qui iniuste accusat sit iniungenda, hoc erit propter iniuriam in aliquem commissam. Sed non propter iniuriam commissam in personam accusati, quia sic princeps non posset hanc poenam remittere. Nec etiam propter iniuriam illatam in rempublicam, quia sic accusatus non posset eum absolvere. Ergo poena talionis non debetur ei qui in accusatione defecerit.

II-II q. 68 a. 4 arg. 3

Praeterea, eidem peccato non debetur duplex poena, secundum illud Nahum I, *non iudicabit Deus bis in idipsum*. Sed ille qui in probatione deficit incurrit poenam infamiae, quam etiam Papa non videtur posse remittere, secundum illud Gelasii Papae, *quanquam animas per poenitentiam salvare possimus, infamiam tamen abolere non possumus*. Non ergo tenetur ad poenam talionis.

II-II q. 68 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Hadrianus Papa dicit, qui *non probaverit quod obiecit, poenam quam intulerit ipse patiatur*.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, žalobce v záležitosti obžalovaného je ustanoven jako strana, zamýšlející trest obžalovaného. Soudci však náleží, aby mezi nimi stanovil rovnost spravedlnosti. Rovnost spravedlnosti pak vyžaduje to, aby škodu, kterou někdo druhému zamýšlí, sám vytrpěl, podle onoho Exod. 21: "Oko za oko, zub za zub." A proto je spravedlivé, aby ten, kdo žalobou někoho uvedl v nebezpečí těžkého trestu, sám vytrpěl podobný trest.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Filosof, v V. Ethic., ve spravedlnosti nepřísluší vždy jednoduše oplátka, protože je veliký rozdíl, zda někdo dobrovolně nebo nedobrovolně někoho urazil. Dobrovolné však zasluhuje trestu, ale nedobrovolnému náleží odpuštění. A proto, jakmile soudce pozná, že někdo žaluje nesprávně, nikoliv z úmyslu škoditi, nýbrž nedobrovolně z nevědomosti v ospravedlněném omylu, neukládá trestu odvety.

K druhému se musí říci, že ten, kdo špatně obviňuje, hřeší i proti osobě obžalovaného, i proti státu. Pročež je trestán pro oboje. A to je to, co se praví v Deut. 19: "Když, pečlivě uvažujíce, naleznou, že lživý svědek řekl proti svému bratru lež, ať mu odplatí, jak zamýšlel učiniti svému bratru", což se týká bezpráví proti osobě A pak vzhledem k bezpráví proti státu následuje: "A odklidíš zlo ze svého středu, aby, slyšíce ostatní, měli bázeň a neodvažovali se vůbec činiti takové věci." Zvláště však činí bezpráví osobě obžalovaného, jestliže obžalovává z nepravdivého, a proto obžalovaný, jestliže je nevinen, může mu jeho bezpráví odpustiti, zvláště když nežaloval pomluvačně, nýbrž z lehkovážnosti. Jestliže však odstoupí od žaloby nevinného pro nějaké dorozumění s protivníkem, činí bezpráví státu; a to mu nemůže býti odpuštěno od toho, kdo je žalován, ale může mu to býti odpuštěno vládcem, který pečuje o stát.

K třetímu se musí říci, že trestu odvety zasluhuje žalobce, jako náhrady škody, kterou zamýšlel způsobiti bližnímu. Ale trest beze cti mu náleží pro zlobu, z níž pomluvačně jiného žaluje. A někdy vládce sice odpouští trest, ale nezruší bezectnost, někdy pak také zruší bezectnost. Pročež i papež může zrušiti tuto bezectnost; a co praví papež Gelasius: "Bezectnost nemůžeme zrušiti", tomu jest rozuměti buď o bezectnosti skutku nebo že někdy neprospívá ji zrušiti. Nebo také mluví o bezectnosti, přisouzené světským soudcem, jak praví Gratian.

LXIX. O hříších, které jsou proti spravedlnosti se strany vinníka.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o hříších, které jsou proti spravedlnosti se strany viníka.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda hřeší někdo smrtelně, popíraje pravdu, pro kterou by byl odsouzen.

2. Zda je někomu dovoleno pomluvačně se hájiti.

69. De iniustitia ex parte rei sive accusati in sua defensione.

Prooemium

II-II q. 69 pr.

Deinde considerandum est de peccatis quae sunt contra iustitiam ex parte rei. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum peccet aliquis mortaliter veritatem negando per quam condemnaretur. Secundo, utrum liceat alicui se calumniose defendere. Tertio, utrum liceat alicui iudicium subterfugere appellando. Quarto, utrum liceat alicui condemnato per violentiam se defendere, si adsit facultas.

II-II q. 68 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, accusator in causa accusationis constituitur pars intendens ad poenam accusati. Ad iudicem autem pertinet ut inter eos iustitiae aequalitatem constituat. Iustitiae autem aequalitas hoc requirit, ut nocumentum quod quis alteri intentat, ipse patiatur, secundum illud Exod. XXI, *oculum pro oculo, dentem pro dente*. Et ideo iustum est ut ille qui per accusationem aliquem in periculum gravis poenae inducit, ipse etiam similem poenam patiatur.

II-II q. 68 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in V Ethic., in iustitia non semper competit contrapassum simpliciter, quia multum differt an aliquis voluntarie an involuntarie alium laedat. Voluntarium autem meretur poenam, sed involuntario debetur venia. Et ideo quando iudex cognoverit aliquem de falso accusasse non voluntate nocendi, sed involuntarie propter ignorantiam ex iusto errore, non imponit poenam talionis.

II-II q. 68 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui male accusat peccat et contra personam accusati, et contra rempublicam. Unde propter utrumque punitur. Et hoc est quod dicitur Deut. XIX, *cumque, diligentissime perscrutantes, inverint falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit*, quod pertinet ad iniuriam personae, et postea, quantum ad iniuriam reipublicae, subditur, *et auferes malum de medio tui, ut audientes ceteri timorem habeant, et nequaquam talia audeant facere*. Specialiter tamen personae accusati facit iniuriam si de falso accuset, et ideo accusatus, si innocens fuerit, potest ei iniuriam suam remittere; maxime si non calumniose accusaverit, sed ex animi levitate. Si vero ab accusatione innocentis desistat propter aliquam collusionem cum adversario, facit iniuriam reipublicae, et hoc non potest ei remitti ab eo qui accusatur, sed potest ei remitti per principem, qui curam reipublicae gerit.

II-II q. 68 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod poenam talionis meretur accusator in recompensationem nocumenti quod proximo inferre intentat, sed poena infamiae ei debetur propter malitiam ex qua calumniose alium accusat. Et quandoque quidem princeps remittit poenam, et non abolet infamiam, quandoque autem etiam infamiam abolet. Unde et Papa potest huiusmodi infamiam abolere, et quod dicit Papa Gelasius, *infamiam abolere non possumus*, intelligendum est vel de infamia facti, vel quia eam abolere aliquando non expedit. Vel etiam loquitur de infamia irrogata per iudicem civilem, sicut dicit Gratianus.

3. Zda je někomu dovoleno uniknouti soudu odvoláním.

4. Zda je dovoleno někomu odsouzenému násilím se hájiti, jestliže je možnost.

LXIX.1.Zda bez smrtelného hříchu může obžalovaný popírati pravdu, pro kterou by byl odsouzen.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že bez smrtelného hříchu může obžalovaný popírati pravdu, pro kterou by byl odsouzen.

Praví totiž Zlatoústý: "Nepravím ti, aby ses prozradil veřejně, ani u jiného obžaloval." Ale kdyby obžalovaný vyznal na soudu pravdu, sám sebe by prozradil a obžaloval. Není tedy vázán říci pravdu. A tak nehřeší smrtelně, jestliže na soudu lže.

Mimo to, jako služebná lež je, když někdo lže, aby jiného zachránil od smrti, tak také se zdá býti služebnou lží, když někdo lže, aby se osvobodil od smrti, protože více je povinen sobě než druhému. Služebná lež však se nepokládá za smrtelný hřích, nýbrž všední. Tedy, popírá-li obžalovaný na soudě pravdu, aby se zachránil před smrtí, nehřeší smrtelně.

Mimo to každý smrtelný hřích je proti lásce, jak bylo shora řečeno. Ale že obžalovaný lže, vymlouvaje se z hříchu sobě přikládaného, neprotivím se lásce, ani co do milování Boha, ani co do milování bližního. Tedy taková lež není smrtelný hřích.

Avšak proti, co odporuje slávě Boží, je smrtelný hřích, protože z přikázání jsme zavázáni činiti všechno ke slávě Boží, jak patrno z I. Kor. 10. Ale že viník vyzná to, co je proti němu, to náleží ke slávě Boží, jak patrno z toho, co řekl Josue Achamovi: "Synu můj, dej slávu Pánu Bohu izraelskému a vyznej a naznač mi, cos učinil, nezakrývej," jak máme Jos. 7. Tedy lháti, abychom se vymluvili z hříchu, je smrtelný hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, kdokoliv jedná proti povinnosti spravedlnosti, hřeší smrtelně, jak bylo shora řečeno. K povinnosti spravedlnosti však náleží, aby někdo poslouchal svého představeného v tom, nač se vztahuje právo představenství. Soudce však, jak bylo shora řečeno, je představeným vzhledem k tomu, jenž je souzen. A proto z povinnosti je vázán obžalovaný vyložiti soudci pravdu, které od něho podle pravidel práva vyžaduje. A proto, nechce-li vyznati pravdu, kterou je vázán říci, nebo když ji lživě popře, smrtelně hřeší. Jestliže však soudce vyzvídá, co podle řádu práva nemůže, není mu obžalovaný vázán odpověděti, nýbrž odvoláním nebo jinak dovoleně uniknouti; říci však lež není dovoleno.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když někdo podle řádu práva jest od soudce tázán, neprozrazuje se sám, nýbrž od jiného je prozrazen, když se mu ukládá povinnost odpověděti od toho, jehož je zavázán poslouchati.

K druhému se musí říci, že lháti k osvobození někoho od smrtí s bezprávím druhého není lež jednoduše služebná, nýbrž má přimíšeno něco ze škodlivé. Když však někdo

1. Utrum peccet quis mortaliter negando veritatem per quam condemnaretur.

II-II q. 69 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare per quam condemnaretur. Dicit enim Chrysostomus, *non tibi dico ut te prodas in publicum, neque apud alium accuses*. Sed si veritatem confiteretur in iudicio accusatus, seipsum proderet et accusaret. Non ergo tenetur veritatem dicere. Et ita non peccat mortaliter si in iudicio mentiatur.

II-II q. 69 a. 1 arg. 2

Praeterea, sicut mendacium officiosum est quando aliquis mentitur ut alium a morte liberet, ita mendacium officiosum esse videtur quando aliquis mentitur ut se liberet a morte, quia plus sibi tenetur quam alteri. Mendacium autem officiosum non ponitur esse peccatum mortale, sed veniale. Ergo si accusatus veritatem in iudicio neget ut se a morte liberet, non peccat mortaliter.

II-II q. 69 a. 1 arg. 3

Praeterea, omne peccatum mortale est contra caritatem, ut supra dictum est. Sed quod accusatus mentiatur excusando se a peccato sibi imposito, non contrariatur caritati, neque quantum ad dilectionem Dei neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo huiusmodi mendacium non est peccatum mortale.

II-II q. 69 a. 1 s. c.

Sed contra, omne quod est contrarium divinae gloriae est peccatum mortale, quia ex praecepto tenemur omnia in gloriam Dei facere, *ut patet I ad Cor. X*. Sed quod reus id quod contra se est confiteatur, pertinet ad gloriam Dei, ut patet per id quod Iosue dixit ad Achar, *fili mi, da gloriam domino Deo Israel, et confitere atque indica mihi quid feceris, ne abscondas*, ut habetur Iosue VII. Ergo mentiri ad excusandum peccatum est peccatum mortale.

II-II q. 69 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod quicumque facit contra debitum iustitiae, mortaliter peccat, sicut supra dictum est. Pertinet autem ad debitum iustitiae quod aliquis obediat suo superiori in his ad quae ius praelationis se extendit. Iudex autem, ut supra dictum est, superior est respectu eius qui iudicatur. Et ideo ex debito tenetur accusatus iudici veritatem exponere quam ab eo secundum formam iuris exigit. Et ideo si confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negaverit, mortaliter peccat. Si vero iudex hoc exquirat quod non potest secundum ordinem iuris, non tenetur ei accusatus respondere, sed potest vel per appellationem vel aliter licite subterfugere, mendacium tamen dicere non licet.

II-II q. 69 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quando aliquis secundum ordinem iuris a iudice interrogatur, non ipse se prodit, sed ab alio proditur, dum ei necessitas respondendi imponitur per eum cui obedire tenetur.

II-II q. 69 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod mentiri ad liberandum aliquem a morte cum iniuria alterius, non est mendacium

lže na soudu, aby se ospravedlnil, činí bezpráví tomu, jehož je zavázán poslouchati, když mu odpírá, co je mu povinen, totiž vyznání pravdy.

K třetímu se musí říci, že, kdo lže na soudu, omlouvaje se, jedná i proti milování Boha, jehož je soud, i proti milování bližního, jak se strany soudce, jemuž odpírá povinné, tak se strany žalobce, jenž je trestán, jestliže nemůže dokázati. Pročež i v Žalmu se praví: "Nekloň srdce mého ke slovům zlým na vymlouvání výmluvami ve hříších." A Řehoř, ve XXII. Moral., vykládaje ono Job. 31 ‚Jestliže jsem skryl jako člověk Svůj hřích', praví: "Užívaná nešest lidského pokolení jest i tajně spáchati hřích, i spáchaný popíráním ukrývati a usvědčený hájením množiti."

LXIX.2.Zda je dovoleno obžalovanému pomluvou se hájit.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že obžalovanému je dovoleno hájiti se pomluvou. Neboť podle občanských práv v hrdelní při je dovoleno komukoliv protivníka oklamati. Ale to znamená zvláště pomluvou se hájiti. Tedy' nehřeší obžalovaný ve při hrdelní, jestliže se hájí pomluvou.

Mimo to žalobce, srozuměný s žalovaným, obdrží trest stanovený zákony, jak máme ve II. ot. 3. Neukládá se však trest žalovanému za to, že se srozumívá s žalobcem. Tedy se zdá, že je dovoleno žalovanému hájiti se pomluvou.

Mimo to Přísl. 14 se praví: "Moudrý se bojí a uhýbá zlu; pošetilý přeskakuje a důvěřuje." Ale to, co se děje z moudrosti, není hříchem. Tedy osvobodí-li se někdo jakkoliv od zlého, nehřeší.

Avšak proti jest, že i při trestním řízení se musí přísahati proti pomluvě, jak máme v Extra, O přísaze proti pomluvě. To by však nebylo, kdyby bylo dovoleno hájiti se pomluvou. Tedy není dovoleno obžalovanému hájiti se pomluvou.

Odpovídám: Musí se říci, že jiné je pravdu zamlčeti a jiné je předložiti nepravdu. První z nich je v nějakém případě dovoleno. Není totiž nikdo vázán vyznati všechnu pravdu, nýbrž jen tu, kterou od něho může a musí žádati soudce podle řádu právního; třebas, když předchází nějaká bezectnost pro nějaký zločin nebo se objevily nějaké zřejmé průkazy, nebo když předcházelo dokázání poloviční. Předložiti však nepravdu v žádném případě není nikomu dovoleno.

Při tom pak, co je dovoleno, může někdo postupovati buď cestami dovolenými a přizpůsobenými zamýšlenému cíli, což náleží opatrnosti, nebo nějakými cestami nedovolenými a předloženému cíli nevhodnými, což náleží ke zchytralosti. která se vykonává lstí a úkladem, jak patrno ze shora řečeného. První z nich je chvalné, druhé však nešestné. Tak tedy viníku, který je žalován, je dovoleno hájiti se skrýváním pravdy, kterou není vázán simpliciter officiosum, sed habet aliquid de pernicioso admixtum. Cum autem aliquis mentitur in iudicio ad excusationem sui, iniuriam facit ei cui obedire tenetur, dum sibi denegat quod ei debet, scilicet confessionem veritatis.

II-II q. 69 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui mentitur in iudicio se excusando, facit et contra dilectionem Dei, cuius est iudicium; et contra dilectionem proximi, tum ex parte iudicis, cui debitum negat; tum ex parte accusatoris, qui punitur si in probatione deficiat. Unde et in Psalm. dicitur, *ne declines cor meum in verba malitiae, ad excusandas excusationes in peccatis*, ubi dicit Glossa, *haec est consuetudo impudentium, ut deprehensi per aliqua falsa se excusent*. Et Gregorius, XXII Moral., exponens illud Iob XXXI, si abscondi quasi homo peccatum meum, dicit, *usitatum humani generis vitium est et latendo peccatum committere, et commissum negando abscondere, et convictum defendendo multiplicare*.

2. Utrum liceat alicui calumniose se defendere.

II-II q. 69 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod accusato liceat calumniose se defendere. Quia secundum iura civilia, in causa sanguinis licitum est cuilibet adversarium corrumpere. Sed hoc maxime est calumniose se defendere. Ergo non peccat accusatus in causa sanguinis si calumniose se defendat.

II-II q. 69 a. 2 arg. 2

Praeterea, accusator cum accusato colludens poenam recipit legibus constitutam, ut habetur, II, qu. III, non autem imponitur poena accusato propter hoc quod cum accusatore colludit. Ergo videtur quod liceat accusato calumniose se defendere.

II-II q. 69 a. 2 arg. 3

Praeterea, Prov. XIV dicitur, *sapiens timet et declinat a malo, stultus transilit et confidit*. Sed illud quod fit per sapientiam non est peccatum. Ergo si aliquis qualitercumque se liberet a malo, non peccat.

II-II q. 69 a. 2 s. c.

Sed contra est quod etiam in causa criminali iuramentum de calumnia est praestandum, ut habetur extra, de iuramento Calum., inhaerentes. Quod non esset si calumniose defendere se liceret. Ergo non est licitum accusato calumniose se defendere.

II-II q. 69 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod aliud est veritatem tacere, aliud est falsitatem proponere. Quorum primum in aliquo casu licet. Non enim aliquis tenetur omnem veritatem confiteri, sed illam solum quam ab eo potest et debet requirere iudex secundum ordinem iuris, puta cum praecessit infamia super aliquo crimine, vel aliqua expressa indicia apparuerunt, vel etiam cum praecessit probatio semiplena. Falsitatem tamen proponere in nullo casu licet alicui. Ad id autem quod licitum est potest aliquis procedere vel per vias licitas et fini intento accommodas, quod pertinet ad prudentiam, vel per aliquas vias illicitas et proposito fini incongruas, quod pertinet ad astutiam, quae exercetur per fraudem et dolum, ut ex supradictis patet. Quorum primum est laudabile; secundum vero vitiosum. Sic igitur reo qui accusatur licet se defendere veritatem occultando quam confiteri non tenetur, per aliquos convenientes modos, puta quod non

vyznati, nějakými vhodnými způsoby, na příklad že neodpoví, na co není vázán odpověděti. To však není hájiti se pomluvou, nýbrž spíše opatrně uniknouti. - Není mu však dovoleno ani říci nepravdu, ani zamlčeti pravdu, kterou je vázán vyznati, jakož ani použíti nějaké lsti nebo úkladu, protože lest a úklad mají povahu lži. A to je hájiti se pomluvou.

K prvnímu se tedy musí říci, že mnohé zůstává nepotrestané podle lidských zákonů, co je podle Božího soudu hřích, jak patrno u jednoduchého smilstva, protože lidský zákon nevyžaduje od člověka všestrannou ctnost, kterou mají nemnozí a nelze ji nalézti u takového množství lidu, jaké musí udržovati lidský zákon. Že však někdo nechce spáchati nějaký hřích, aby unikl tělesné smrti, jíž nebezpečí hrozí viníku při hrdelním soudu, jest dokonalá ctnost, protože "ze všech časných věcí nejhroznější je smrt", jak se praví ve III. Ethic. A proto, když viník při hrdelním soudu podplatí soupeře svého, hřeší sice, sváděje k nedovolenému, ale občanský soud netrestá tento hřích. A potud se nazývá dovoleným.

K druhému se musí říci, že žalobce, srozumí-li se s obžalovaným, jenž je vinen, propadá trestu, z čehož je patrné, že hřeší. Pročež, ježto je hříchem sváděti druhého ke hříchu, nebo jakkoli býti účasten hříchu, když Apoštol nazývá hodnými smrtí ty, kteří souhlasí s hřešícími, jest jasné, že také viník hřeší, srozumívaje se s protivníkem. Neukládá se mu však podle lidských zákonů trest, z důvodu již řečeného.

K třetímu se musí říci, že moudrý se neskrývá pomluvačně, nýbrž opatrně.

LXIX.3.Zda je dovoleno vinníku odmítnouti soud odvoláním.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že viníku není dovoleno odmítnouti soud odvoláním. Praví totiž Apoštol, Řím. 13: "Každá duše vyšším mocnostem budiž poddána." Ale viník odvoláním odmítá podrobení vyšší mocnosti, totiž soudci. Tedy hřeší.

Mimo to větší je pouto řádné moci než vlastní volby. Ale, jak se čte ve II. ot. 6, "od soudců, které zvolil obecný souhlas, nebudiž dovoleno odvolání". Tedy mnohem méně je dovoleno odvolání od souduců řádných.

Mimo to, co jest jednou dovolené, je vždy dovolené. Ale není dovolené odvolání po deseti dnech, ani třikrát v témž. Tedy se zdá, že odvolání není o sobě dovolené.

Avšak proti jest, že Pavel se odvolal k císaři, jak máme Skut. 25.

Odpovídám: Musí se říci, že z dvojího důvodu nastává něčí odvolání. A to, jedním způsobem, že spoléhá na spravedlivou záležitost, protože totiž je nespravedlivě od soudce tísněn. A tak je dovoleno odvolání: to je totiž respondeat ad quae respondere non tenetur. Hoc autem non est calumniose se defendere, sed magis prudenter evadere. Non autem licet ei vel falsitatem dicere, vel veritatem tacere quam confiteri tenetur; neque etiam aliquam fraudem vel dolum adhibere, quia fraus et dolus vim mendacii habent. Et hoc est calumniose se defendere.

II-II q. 69 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod multa secundum leges humanas impunita relinquuntur quae secundum divinum iudicium sunt peccata, sicut patet in simplici fornicatione, quia lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, quae paucorum est, et non potest inveniri in tanta multitudine populi quantam lex humana sustinere habet necesse. Quod autem aliquis non velit aliquod peccatum committere ut mortem corporalem evadat, cuius periculum in causa sanguinis imminet reo, est perfectae virtutis, quia *omnium temporalium maxime terribile est mors*, ut dicitur in III Ethic. Et ideo si reus in causa sanguinis corrumpat adversarium suum, peccat quidem inducendo eum ad illicitum, non autem huic peccato lex civilis adhibet poenam. Et pro tanto licitum esse dicitur.

II-II q. 69 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod accusator, si colludat cum reo qui noxius, est, poenam incurrit, ex quo patet quod peccat. Unde, cum inducere aliquem ad peccandum sit peccatum, vel qualitercumque peccati participem esse, cum apostolus dicat dignos morte eos qui peccantibus consentiunt, manifestum est quod etiam reus peccat cum adversario colludendo. Non tamen secundum leges humanas imponitur sibi poena, propter rationem iam dictam.

II-II q. 69 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod sapiens non abscondit se calumniose, sed prudenter.

3. Utrum liceat alicui iudicium subterfugere appellando.

II-II q. 69 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod reo non liceat iudicium declinare per appellationem. Dicit enim apostolus, Rom. XIII, *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*. Sed reus appellando recusat subiici potestati superiori, scilicet iudici. Ergo peccat.

II-II q. 69 a. 3 arg. 2

Praeterea, maius est vinculum ordinariae potestatis quam propriae electionis. Sed sicut legitur II, qu. VI, *a iudicibus quos communis consensus elegerit non liceat provocari*. Ergo multo minus licet appellare a iudicibus ordinariis.

II-II q. 69 a. 3 arg. 3

Praeterea, illud quod semel est licitum, semper est licitum. Sed non est licitum appellare post decimum diem, neque tertio super eodem. Ergo videtur quod appellatio non sit secundum se licita.

II-II q. 69 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Paulus Caesarem appellavit, ut habetur Act. XXV.

II-II q. 69 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod duplici de causa contingit aliquem appellare. Uno quidem modo, confidentia iustae causae, quia videlicet iniuste a iudice gravatur. Et sic

opatrně unikati. Pročež ve II. ot. 6. se praví: "Každý utlačovaný svobodně, bude-li chtíti, se odvolej k soudu kněží a nikým mu nebudiž bráněno."

Jiným způsobem někdo se odvolává, aby přivodil průtah, by nebyl proti němu vynesen spravedlivý rozsudek. A to je pomluvačně se hájiti, což je nedovolené, jak bylo řečeno. Působí totiž bezpráví i soudci, jehož povinnost znesnadňuje. i svému protivníku, jehož spravedlnost, jak může, ruší. A proto, jak se praví ve II. ot. 6, "na každý způsob budiž potrestán, či odvolání bude prohlášeno nespravedlivým".

K prvnímu se tedy musí říci, že nižší moci se musí někdo potud podrobiti, pokud zachovává řád vyšší; jestliže se mu vymkla, není třeba se jí podrobovati: třebas, "nařídil-li jinak prokonsul a jinak císař", jak patrno z Glossy, Řím. 13. Když však soudce někoho nespravedlivě tísní, v tom opouští řád moci vyšší, podle níž se mu ukládá nutnost spravedlivě souditi. A proto je dovoleno tomu, jenž jest proti spravedlnosti tísněn, utéci se odvoláním k řízení vyšší moci, buď před rozsudkem nebo potom. - A protože se nepředpokládá, že je správnost, kde není pravé víry, proto není dovoleno katolíku odvolání k soudci nevěřícímu, podle onoho II. ot. 6: "Katolík, jenž svou záležitost, ať spravedlivou nebo nespravedlivou, odvolá k soudu soudce jiné víry, budiž vyloučen." Neboť i Apoštol kárá ty, kteří vedly soudy u nevěřících.

K druhému se musí říci, že z vlastní chyby nebo nedbalosti pochází, že se někdo dobrovolně podrobuje soudu druhého, jehož spravedlnosti nedůvěřuje. Zdá se to býti také lehkomyslností, že někdo nezůstane na tom, co jednou schválil. A proto se rozumně odpírá pomoc odvolání od souduů nahodilých, kteří nemají moci, leč ze souhlasu znesvářených. Ale moc řádného soudce nezávisí na souhlasu toho, který se jeho soudu podrobuje, nýbrž na moci krále a vládce, který jej ustanovil. A proto uděluje zákon proti jeho nespravedlivému útisku pomoc odvolání, takže, i když je zároveň řádným a nahodilým soudcem, lze se od něho odvolati, protože se zdá, že řádná moc byla příležitosti, že byl zvolen za rozhodčího. A nesmí se přičítati na škodu toho, jenž uznává za rozhodčího toho, jejž vládce dal za řádného soudce.

K třetímu se musí říci, že rovnost práva tak přispívá jedné straně, že druhá není utlačena. A proto dobu deseti dnů přiznala k odvolání, kterou pokládala za dostatečnou k rozmyšlení, zda je záhodno odvolati se. Kdyby však nebyla vymezena doba, v níž je dovoleno odvolání, vždy by zůstávala jistota rozsudku nerozhodná a tak druhá část by byla poškozována. - Proto pak nebylo dovoleno, aby se někdo odvolával po třetí o témž, protože není pravděpodobné, že soudcové se tolikrát odchýlí od správného soudu.

LXIX.4. Zda je dovoleno brániti se odsouzenému na smrt, může-li.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že odsouzenému na smrt je dovoleno se brániti, může-li. To totiž, k čemu přiklání přirozenost, je vždy dovoleno, poněvadž jest od přirozeného zákona. Ale přirozený sklon jest, odporovati ničitelům, nejen u lidí a zvířat, nýbrž i u necitlivých věcí.

licitum est appellare, hoc enim est prudenter evadere. Unde II, qu. VI, dicitur, *omnis oppressus libere sacerdotum si voluerit appellet iudicium, et a nullo prohibeatur*. Alio modo aliquis appellat causa afferendae morae, ne contra eum iusta sententia proferatur. Et hoc est calumniose se defendere, quod est illicitum, sicut dictum est, facit enim iniuriam et iudici, cuius officium impedit, et adversario suo, cuius iustitiam, quantum potest, perturbat. Et ideo sicut dicitur II, qu. VI, *omni modo puniendus est cuius iniusta appellatio pronuntiatur*.

II-II q. 69 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod potestati inferiori intantum aliquis subiici debet inquantum ordinem superioris servat, a quo si exorbitaverit, ei subiici non oportet, puta si aliud iusserit proconsul, et aliud imperator, ut patet per Glossam Rom. XIII. Cum autem iudex iniuste aliquem gravat, quantum ad hoc relinquit ordinem superioris potestatis, secundum quam necessitas sibi iuste iudicandi imponitur. Et ideo licitum est ei qui contra iustitiam gravatur, ad directionem superioris potestatis recurrere appellando, vel ante sententiam vel post. Et quia non praesumitur esse rectitudo ubi vera fides non est, ideo non licet Catholico ad infidelem iudicem appellare, secundum illud II, qu. VI, *Catholicus qui causam suam, sive iustam sive iniustam, ad iudicium alterius fidei iudicis provocaverit, excommunicetur*. Nam et apostolus arguit eos qui iudicio contendebant apud infideles.

II-II q. 69 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex proprio defectu vel negligentia procedit quod aliquis sua sponte se alterius iudicio subiiciat de cuius iustitia non confidit. Levis etiam animi esse videtur ut quis non permaneat in eo quod semel approbavit. Et ideo rationabiliter denegatur subsidium appellationis a iudicibus arbitrariis, qui non habent potestatem nisi ex consensu litigantium. Sed potestas iudicis ordinarii non dependet ex consensu illius qui eius iudicio subditur, sed ex auctoritate regis et principis, qui eum instituit. Et ideo contra eius iniustum gravamen lex tribuit appellationis subsidium, ita quod, etiam si sit simul ordinarius et arbitrarius iudex, potest ab eo appellari; quia videtur ordinaria potestas occasio fuisse quod arbiter eligeretur; nec debet ad defectum imputari eius qui consensit sicut in arbitrum in eum quem princeps iudicem ordinarium dedit.

II-II q. 69 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod aequitas iuris ita subvenit uni parti quod altera non gravetur. Et ideo tempus decem dierum concessit ad appellandum, quod sufficiens aestimavit ad deliberandum an expediat appellare. Si vero non esset determinatum tempus in quo appellare liceret, semper certitudo iudicii remaneret in suspenso, et ita pars altera damnaretur. Ideo autem non est concessum ut tertio aliquis appellet super eodem, quia non est probabile toties iudices a recto iudicio declinare.

4. Utrum liceat alicui damnato per violentiam se defendere si adsit facultas.

II-II q. 69 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit. Illud enim ad quod natura inclinat semper est licitum, quasi de iure naturali

Tedy odsouzenému na smrt je dovoleno odporovati, může-li, aby nebyl vydán na smrt.

Mimo to, jako někdo odporem unikne rozsudku smrti, proti sobě vynesenému, tak také útěkem. Ale zdá se býti dovoleno, aby se někdo zachránil od smrti útěkem, podle onoho Sir. 9: "Vzdal se od člověka, majícího moc zabíti a ne oživiti." Tedy také je dovoleno odporovati.

Mimo to, Přísl. 24, se praví: "Vytrhni ty, kteří jsou vedeni na smrt, a ty, kteří jsou vlečení v záhubu, neustávej vysvobozovati." Ale více je povinen každý sobě než druhému. Tedy je dovoleno, aby nějaký odsouzený se bránil, by nebyl vydán na smrt.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 13: "Kdo odpírá moci, protiví se nařízení Božímu a sám si zjednává odsouzení." Avšak bránící se odsouzený odpírá moci v tom, v čem je Bohem ustanovena "trestati zločince a chváliti dobré". Tedy hřeší, bráně se.

Odpovídám: Musí se říci, že někdo je odsouzen na smrt dvojmo. Jedním způsobem spravedlivě A tak není dovoleno odsouzenému se brániti. Je totiž dovoleno soudci jeho odpor potlačiti, z čehož plyne, že s jeho strany je boj nespravedlivý. Proto nepochybně hřeší.

Jiným způsobem je někdo odsouzen nespravedlivě A takový rozsudek je podoben násilí lupičů, podle onoho Ezech. 22: "Jeho vládcové v jeho středu, jako vlci, uchvacující kořist za prolévání krve." A proto, jako je dovoleno odporovati lupičům, tak je dovoleno odporovati v takovém případě špatným vládcům; není-li snad třeba zabrániti pohoršení, kdyby z toho byla obava nějakého vážného zmatku.

K prvnímu se tedy musí říci, že proto je dán člověku rozum, aby vykonal to, k čemu kloní. přirozenost, nikoliv náhodně, nýbrž podle řádu rozumu. A proto není dovolena jakákoli sebeobrana, nýbrž která je s náležitou umírněností.

K druhému se musí říci, že nikdo není tak odsouzen, aby si sám udělal smrt, nýbrž aby smrt utrpěl. A proto není vázán učiniti to, z čeho by smrt následovala, což jest zůstati na místě, z něhož bude veden na smrt. Je však vázán neodporovati vykonavateli, aby neutrpěl, co má spravedlivě vytrpěti. Jako také, je-li někdo odsouzen, aby zemřel hladem, nehřeší, jestliže požívá pokrmu tajně sobě poskytnutého, protože nepožíti by bylo zabíti se.

K třetímu se musí říci, že oním výrokem Mudrce není nikdo naváděn k osvobození jiného od smrtí proti řádu spravedlnosti. Pročež ani sám sebe nesmí nikdo osvoboditi od smrti odporováním proti spravedlnosti.

LXX. O nespravedlnosti, týkající se osoby svědka.

Předmluva

existens. Sed naturae inclinatio est ad resistendum corrumpentibus, non solum in hominibus et animalibus, sed etiam in insensibilibus rebus. Ergo licet reo condemnato resistere, si potest, ne tradatur in mortem.

II-II q. 69 a. 4 arg. 2

Praeterea, sicut aliquis sententiam mortis contra se latam subterfugit resistendo, ita etiam fugiendo. Sed licitum esse videtur quod aliquis se a morte per fugam liberet, secundum illud Eccli. IX, *longe esto ab homine potestatem habente occidendi et non vivificandi*. Ergo etiam licitum est resistere.

II-II q. 69 a. 4 arg. 3

Praeterea, Prov. XXIV dicitur, *erue eos qui ducuntur ad mortem, et eos qui trahuntur ad interitum liberare ne cesses*. Sed plus tenetur aliquis sibi quam alteri. Ergo licitum est quod aliquis condemnatus seipsum defendat ne in mortem tradatur.

II-II q. 69 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicit apostolus, Rom. XIII, *qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit, et ipse sibi damnationem acquirit*. Sed condemnatus se defendendo potestati resistit quantum ad hoc in quo est divinitus instituta ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum. Ergo peccat se defendendo.

II-II q. 69 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod aliquis damnatur ad mortem dupliciter. Uno modo, iuste. Et sic non licet condemnato se defendere, licitum enim est iudici eum resistentem impugnare; unde relinquitur quod ex parte eius sit bellum iniustum. Unde indubitanter peccat. Alio modo condemnatur aliquis iniuste. Et tale iudicium simile est violentiae latronum, secundum illud Ezech. XXII, *principes eius in medio eius quasi lupi rapientes praedam ad effundendum sanguinem*. Et ideo sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu malis principibus, nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur.

II-II q. 69 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ideo homini data est ratio, ut ea ad quae natura inclinat non passim, sed secundum rationis ordinem exequatur. Et ideo non quaelibet defensio sui est licita, sed quae fit cum debito moderamine.

II-II q. 69 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod nullus ita condemnatur quod ipse sibi inferat mortem, sed quod ipse mortem patiatur. Et ideo non tenetur facere id unde mors sequatur, quod est manere in loco unde ducatur ad mortem. Tenetur tamen non resistere agenti, quin patiatur quod iustum est eum pati. Sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat si cibum sibi occulte ministratum sumat, quia non sumere esset seipsum occidere.

II-II q. 69 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod per illud dictum sapientis non inducitur aliquis ad liberandum alium a morte contra ordinem iustitiae. Unde nec seipsum contra iustitiam resistendo aliquis debet liberare a morte.

70. De iniustitia ex parte testis in testificando.

Prooemium

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o nespravedlnosti, týkající se osoby svědka.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda je člověk vázán vydati svědectví.
2. Zda stačí svědectví dvou nebo tří.
3. Zda se někdy svědectví odmítá bez jeho viny.
4. Zda vydati křivé svědectví je smrtelný hřích.

LXX.1. Zda je člověk vázán vydati svědectví.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že člověk není vázán vydati svědectví. Praví totiž Augustin, v Otáz. Gen., že Abraham, říkaje o své manželce, „Je mou sestrou', chtěl zatajení pravdy, nikoliv povědění lži. Ale kdo zatajuje pravdu, zdržuje se svědčení. Tedy nikdo není vázán svědčiti.

Mimo to nikdo není vázán jednati podvodně. Ale Přísl. 11 se praví: "Kdo chodí podvodně, odhaluje skryté, kdo však je věrný, tají svěřené přítelem." Tedy není člověk vždy vázán svědčiti, zvláště o těch, která mu byla od přítele v tajnosti svěřena.

Mimo to k tomu, co je nutné ke spáse, jsou vázáni zvláště duchovní a kněží. Ale duchovním a kněžím se zakazuje vydávati svědectví na hrdelním soudu. Tedy svědčiti není nutné ke spáse.

Avšak proti jest, co praví Augustin: "Kdo skrývá pravdu a kdo pronáší lež, oba jsou vinni; onen, že nechce prospěti. tento, že touží škoditi."

Odpovídám: Musí se říci, že při vydávání svědectví jest rozlišovati. Neboť někdy se vyžaduje něčí svědectví, někdy se nevyžaduje. Jestliže se vyžaduje svědectví nějakého podřízeného mocí představeného, jehož v tom, co se týká spravedlnosti, je vázán poslechnouti, není pochyby, že je vázán vydati svědectví v těch, ve kterých se od něho podle právního řádu svědectví vyžaduje; třebas ve zjevných a v těch, ve kterých předcházela bezectnost. Jestliže se však od něho vyžaduje svědectví v jiných, třebas v tajných a jež nepředcházela bezectnost, není vázán svědčiti.

Jestliže se však vyžaduje jeho svědectví nikoliv mocí představeného, jehož je vázán poslechnouti, tu je třeba rozlišovati. Neboť, vyžaduje-li se svědectví na osvobození člověka buď od nespravedlivé smrti nebo jakéhokoli trestu nebo od nespravedlivé necti nebo také od nespravedlivé škody, tu je vázán člověk svědčiti. A jestliže se jeho svědectví nevyžaduje, je vázán učiniti, co je na něm, aby oznámil pravdu někomu, jenž by k tomu mohl přispěti. Praví se totiž v Žal.: "Vytrhněte chudého a nuzného z ruky hříšníka vysvoboďte." A Přísl. 24: "Vytrhni ty, kteří jsou vedeni na smrt." A Řím. 1 se praví: "Hodni jsou smrtí nejen kteří konají, nýbrž i kteří souhlasí s konajícími", kdež praví Glossa: "Souhlasiti jest mlčeti, když můžeš zabrániti."

V těch však, která se týkají odsouzení někoho, není nikdo vázán vydati svědectví, leč když je donucen

II-II q. 70 pr.

Deinde considerandum est de iniustitia pertinente ad personam testis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum homo teneatur ad testimonium ferendum. Secundo, utrum duorum vel trium testimonium sufficiat. Tertio, utrum alicuius testimonium repellatur absque eius culpa. Quarto, utrum perhibere falsum testimonium sit peccatum mortale.

1. Utrum homo teneatur ad testimonium ferendum.

II-II q. 70 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non teneatur ad testimonium ferendum. Dicit enim Augustinus, in quaest. Gen., quod Abraham dicens de uxore sua, soror mea est, veritatem celari voluit, non mendacium dici. Sed veritatem celando aliquis a testificando abstinet. Ergo non tenetur aliquis ad testificandum.

II-II q. 70 a. 1 arg. 2

Praeterea, nullus tenetur fraudulenter agere. Sed Prov. XI dicitur, *qui ambulat fraudulenter revelat arcana, qui autem fidelis est celat amici commissum*. Ergo non tenetur homo semper ad testificandum, praesertim super his quae sunt sibi in secreto ab amico commissa.

II-II q. 70 a. 1 arg. 3

Praeterea, ad ea quae sunt de necessitate salutis maxime tenentur clerici et sacerdotes. Sed clericis et sacerdotibus prohibetur ferre testimonium in causa sanguinis. Ergo testificari non est de necessitate salutis.

II-II q. 70 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, *qui veritatem occultat, et qui prodit mendacium, uterque reus est, ille quia prodesse non vult, iste quia nocere desiderat*.

II-II q. 70 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod in testimonio ferendo distinguendum est. Quia aliquando requiritur testimonium alicuius, aliquando non requiritur. Si requiritur testimonium alicuius subditi auctoritate superioris cui in his quae ad iustitiam pertinent obedire tenetur, non est dubium quin teneatur testimonium ferre in his in quibus secundum ordinem iuris testimonium ab eo exigitur, puta in manifestis, et in his de quibus infamia praecessit. Si autem exigatur ab eo testimonium in aliis, puta in occultis et de quibus infamia non praecessit, non tenetur ad testificandum. Si vero requiratur eius testimonium non auctoritate superioris cui obedire tenetur, tunc distinguendum est. Quia si testimonium requiratur ad liberandum hominem vel ab iniusta morte seu poena quacumque, vel a falsa infamia, vel etiam ab iniquo damno, tunc tenetur homo ad testificandum. Et si eius testimonium non requiratur, tenetur facere quod in se est ut veritatem denuntiet alicui qui ad hoc possit prodesse. Dicitur enim in Psalm., *eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate*; et Prov. XXIV, *erue eos qui dicuntur ad mortem*. Et Rom. I dicitur, *digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus*, ubi dicit Glossa, *consentire est tacere, cum possis redarguere*. Super his vero quae pertinent ad condemnationem alicuius, non tenetur aliquis ferre testimonium nisi cum a superiori compellitur secundum ordinem iuris. Quia si circa hoc veritas occultetur, nulli ex hoc speciale damnum nascitur.

představeným podle řádu práva. Neboť když se o tom skrývá pravda, nikomu z toho nevzniká zvláštní škoda. Nebo, hrozí-li nebezpečí žalobci, netřeba dbáti, protože sám se dobrovolně vydal tomu nebezpečí. Jiného však druhu jest obviněný, jemuž hrozí nebezpečí proti vůli.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin mluví o skrývání pravdy v případě, když někdo není donucen mocí představeného odhaliti pravdu; a když skrývání pravdy není nikomu zvláště škodlivé.

K druhému se musí říci, že o těch, která byla svěřena člověku jako tajemství ve zpovědi, žádným způsobem nesmí vydati svědectví, protože to neví jako člověk, nýbrž jako služebník Boží, a větší je pouto svátosti než jakýkoliv rozkaz člověka.

Avšak při těch, která byla svěřena člověku jako tajemství, jest rozlišovati. Někdy jsou totiž taková, že je povinen člověk vyjeviti je hned, jakmile vešly ve známost člověka; třebas kdyby se týkala duchovní nebo tělesné zkázy množství nebo těžké škody nějaké osoby nebo co je takové, že je každý vázán to vyjeviti, buď svědectvím nebo udáním. A proti této povinnosti se nelze vázati svěřeností tajemstvím, protože by tím porušil věrnost, kterou je povinen druhému. - Někdy jsou však taková, že nikdo není vázán je vyzvaditi. Pročež může býti vázán tím, že mu svěřeno jako tajemství. A tehdy žádným způsobem není vázán prozraditi, ani na rozkaz představeného; protože zachovati věrnost je od přirozeného práva, Nic však nemůže býti přikázáno člověku proti tomu. co je od přirozeného práva.

K třetímu se musí říci, že pracovati nebo spolupracovati k zabití člověka nepřísluší služebníkům oltáře, jak bylo shora řečeno. A proto podle právního řádu nemohou býti nuceni vydati svědectví na hrdelním soudu.

LXX.2. Zda stačí svědectví dvou nebo tří.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nestačí svědectví dvou nebo tří. Soud totiž vyžaduje jistotu. Ale neméme jisté pravdy z výroku dvou svědků. Čte se totiž, III. Král. 21, že Naboth na výrok dvou svědků byl neprávem odsouzen. Tedy svědectví dvou neb tří nestačí.

Mimo to, aby svědectví bylo hodnověrné, musí býti shodné. Ale leckdy se svědectví dvou neb tří v něčem neshoduje. Tedy není účinné na důkaz pravdy na soudu.

Mimo to ve II. ot. 4. se praví: "Biskup nebudiž odsouzen, leč sedmdesátidvěma svědky. Kardinál kněz pak nebudiž sesazen, leč čtyřicetičtyřmi svědky. Kardinál jáhen města Říma nebudiž odsouzen, leč dvacetiosmi svědky. Podjáhen, akolyta, exorcista, lektor, ostiář nebude odsouzen, leč na sedm svědků." Ale nebezpečnější je hřích toho, kdo je postaven ve větší hodnosti a proto se má méně strpěti. Tedy ani na odsouzení jiných nestačí svědectví dvou nebo tří.

Vel, si immineat periculum accusatori, non est curandum, quia ipse se in hoc periculum sponte ingessit. Alia autem ratio est de reo, cui periculum imminet eo nolente.

II-II q. 70 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de occultatione veritatis in casu illo quando aliquis non compellitur superioris auctoritate veritatem propalare; et quando occultatio veritatis nulli specialiter est damnosa.

II-II q. 70 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod de illis quae homini sunt commissa in secreto per confessionem, nullo modo debet testimonium ferre, quia huiusmodi non scit ut homo, sed tanquam Dei minister, et maius est vinculum sacramenti quolibet hominis praecepto. Circa ea vero quae aliter homini sub secreto committuntur, distinguendum est. Quandoque enim sunt talia quae, statim cum ad notitiam hominis venerint, homo ea manifestare tenetur, puta si pertineret ad corruptionem multitudinis spiritualem vel corporalem, vel in grave damnum alicuius personae, vel si quid aliud est huiusmodi, quod quis propalare tenetur vel testificando vel denuntiando. Et contra hoc debitum obligari non potest per secreti commissum, quia in hoc frangeret fidem quam alteri debet. Quandoque vero sunt talia quae quis prodere non tenetur. Unde potest obligari ex hoc quod sibi sub secreto committuntur. Et tunc nullo modo tenetur ea prodere, etiam ex praecepto superioris, quia servare fidem est de iure naturali; nihil autem potest praecipi homini contra id quod est de iure naturali.

II-II q. 70 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod operari vel cooperari ad occisionem hominis non competit ministris altaris, ut supra dictum est. Et ideo secundum iuris ordinem compelli non possunt ad ferendum testimonium in causa sanguinis.

2. Utrum duorum vel trium testimonium sufficiat.

II-II q. 70 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sufficiat duorum vel trium testimonium. Iudicium enim certitudinem requirit. Sed non habetur certitudo veritatis per dictum duorum testium, legitur enim III Reg. XXI quod Naboth ad dictum duorum testium falso condemnatus est. Ergo duorum vel trium testimonium non sufficit.

II-II q. 70 a. 2 arg. 2

Praeterea, testimonium, ad hoc quod sit credibile, debet esse concors. Sed plerumque duorum vel trium testimonium in aliquo discordat. Ergo non est efficax ad veritatem in iudicio probandam.

II-II q. 70 a. 2 arg. 3

Praeterea, II, qu. IV, dicitur, *praesul non damnetur nisi in septuaginta duobus testibus. Presbyter autem cardinalis nisi quadraginta quatuor testibus non deponatur. Diaconus cardinalis urbis Romae nisi in viginti octo testibus non condemnabitur. Subdiaconus, acolythus, exorcista, lector, ostiarius, nisi in septem testibus non condemnabitur.* Sed magis est periculosum peccatum eius qui in maiori dignitate constitutus est, et ita minus est tolerandum. Ergo nec in aliorum condemnatione sufficit duorum vel trium testimonium.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 17: "Ústy dvou neb tří svědků zahyne, kdo bude zabit." A níže, 19: "Ústy dvou neb tří svědků obstojí každé slovo."

Odpovídám: Musí se říci, že podle Filosofa, v I. Ethic., nelze hledati stejné jistoty v každé látce." V lidských skutcích totiž, o nichž se totiž konají soudy a vyžadují svědectví, nelze míti jistotu důkaznou, protože jsou o náhodných a měnivých. A proto stačí jistota důvodná, aby většinou dosáhla pravdy, třebaže někdy nezachytí pravdy. Je však důvodné, že spíše obsahuje pravdu výrok mnohých než výrok jednoho. A proto, ježto viník jest jediný popírající, kdežto mnozí svědci tvrdí totéž se žalobcem, bylo rozumně ustanoveno právem božským i lidským, aby výrok svědků platil.

Každé však množství je obsaženo ve třech, totiž v začátku, středu a konci. Pročež podle Filosofa, v I. O nebi, "všechno a celé klademe do tří". Povstává totiž trojice tvrdících, když dva svědci se shodují se žalobcem. A proto se požaduje dvojice svědků nebo, k větší jistotě, aby byla ze svědků samých trojice, což je dokonalá mnohost. Pročež se též Eccle. 4 praví: "Trojí provaz nesnadno praskne." Augustin pak, k onomu Jan 8, ‚Dvou lidí svědectví je pravdivé', praví, že "v tom je Trojice tajemně naznačena, v níž je neustálá pevnost pravdy",

K prvnímu se tedy musí říci, že, ať by se určilo jakékoliv množství svědků, mohlo by někdy býti svědectví nepravé, ježto je napsáno Exod. 23: "Nenásleduj davu v konání zla." Nesmí se však zanedbati jistota, kterou důvodně můžeme míti dvěma nebo třemi svědky, jak bylo řečeno, protože v takových nelze míti neklamné jistoty.

K druhému se musí říci, že neshoda svědků v některých hlavních okolnostech, které mění podstatu skutku, třebas při času nebo místě nebo při osobách, o něž se hlavně jedná, odnímá účinnost svědectví. Protože, neshodují-li se v takových, zdají se býti rozděleni ve svých svědectvích a že mluví o různých skutcích; třebas když jeden praví, že se to stalo v tom čase nebo místě, jiný v jiném čase nebo místě, nezdá se, že mluví o témže skutku. Není však na škodu svědectví, jestliže jeden řekne, že si nevzpomíná, a druhý tvrdí určitý čas nebo místo.

A jestli v takových se naprosto neshodují svědci žalobcovi a obžalovaného, jsou-li rovni počtem a stejné hodnosti, stojí se při obžalovaném, protože soudce má býti náchylnější k osvobození než k odsouzení, leda snad v záležitostech příznivých, jako je záležitost svobody, a podobně - Jestliže však svědci téže strany se neshodnou, musí soudce prací svého ducha pochopiti, při které straně má státi: buď z počtu svědků nebo z jejich hodnosti nebo podle příznivosti záležitosti nebo podle povahy pře a výroků.

Mnohem spíše však se odmítá svědectví jednoho, jestliže si sám odporuje, tázán, co viděl a ví. Nikoliv však, odporuje-li si, otázán na mínění a pověst; protože různá viděná a slyšená jej mohou pohnouti k různým odpovědím.

Jestliže však je neshoda svědectví v některých

II-II q. 70 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. XVII, *in ore duorum vel trium testium peribit qui interficietur*; et infra, XIX, *in ore duorum vel trium testium stabit omne verbum*.

II-II q. 70 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in I Ethic., *certitudo non est similiter quaerenda in omni materia*. In actibus enim humanis, super quibus constituuntur iudicia et exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demonstrativa, eo quod sunt circa contingentia et variabilia. Et ideo sufficit probabilis certitudo, quae ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus a veritate deficiat. Est autem probabile quod magis veritatem contineat dictum multorum quam dictum unius. Et ideo, cum reus sit unus qui negat, sed multi testes asserunt idem cum actore, rationabiliter institutum est, iure divino et humano, quod dicto testium stetur. Omnis autem multitudo in tribus comprehenditur, scilicet principio, medio et fine, unde secundum philosophum, in I de coelo, omne et totum in tribus ponimus. Ternarius quidem constituitur asserentium, cum duo testes conveniunt cum actore. Et ideo requiritur binarius testium, vel, ad maiorem certitudinem, ut sit ternarius, qui est multitudo perfecta, in ipsis testibus. Unde et Eccle. IV dicitur, *funiculus triplex difficile rumpitur*. Augustinus autem, super illud Ioan. VIII, *duorum hominum testimonium verum est*, dicit quod *in hoc est Trinitas secundum mysterium commendata*, in qua est perpetua firmitas veritatis.

II-II q. 70 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quantacumque multitudo testium determinaretur, posset quandoque testimonium esse iniquum, cum scriptum sit Exod. XXIII, *ne sequaris turbam ad faciendum malum*. Nec tamen, quia non potest in talibus infallibilis certitudo haberi, debet negligi certitudo quae probabiliter haberi potest per duos vel tres testes, ut dictum est.

II-II q. 70 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod discordia testium in aliquibus principalibus circumstantiis, quae variant substantiam facti, puta in tempore vel loco vel in personis de quibus principaliter agitur, aufert efficaciam testimonii, quia si discordant in talibus, videntur singulares esse in suis testimoniis, et de diversis factis loqui; puta si unus dicat hoc factum esse tali tempore vel loco, alius alio tempore vel loco, non videntur de eodem facto loqui. Non tamen praeiudicatur testimonio si unus dicat se non recordari, et alius asserat determinatum tempus vel locum. Et si in talibus omnino discordaverint testes actoris et rei, si sint aequales numero et pares dignitate, statur pro reo, quia facilior debet esse iudex ad absolvendum quam ad condemnandum; nisi forte in causis favorabilibus, sicut est causa libertatis et huiusmodi. Si vero testes eiusdem partis dissenserint, debet iudex ex motu sui animi percipere cui parti sit standum, vel ex numero testium, vel ex dignitate eorum, vel ex favorabilitate causae, vel ex conditione negotii et dictorum. Multo autem magis testimonium unius repellitur si sibi ipsi dissideat interrogatus de visu et scientia. Non autem si dissideat interrogatus de opinione et fama, quia potest secundum diversa visa et audita diversimode motus esse ad respondendum. Si vero sit discordia testimonii in aliquibus circumstantiis non pertinentibus ad substantiam facti, puta si tempus fuerit nubilosum vel serenum, vel si domus fuerit picta aut non,

okolnostech, nenáležejících k podstatě skutku, třebas, zda čas byl zamračený nebo jasný, nebo zda dům byl malovaný či ne, nebo něco takového, taková nesvornost neškodí svědectví, protože lidé se obvykle o taková mnoho nestarají, takže snadno z paměti vypadnou. Naopak některá nesvornost v takových činí svědectví hodnověrnějším, jak praví Zlatoústý, K Mat.; protože kdyby se ve všem shodovali, i v nejmenších, zdáli by se z umluvení vypovídati touž řeč To však se ponechává rozhodnouti opatrnosti soudcově.

K třetímu se musí říci, že to má místo zvláště u biskupů, kněží, jáhnu a duchovních římské Církve pro její hodnotu. A to z trojího důvodu. Nejprve totiž, že v ní mají býti takoví ustanovováni, aby se jejich svatosti více věřilo než mnohým svědkům. - Za druhé, že lidé, kteří mají souditi o jiných, často pro spravedlnost mají mnoho odpůrců. Pročež se nemá po každé věřiti svědkům proti nim, leč když se jich shodne velké množství. - Za třetí, protože odsouzením některého z nich by se v mínění lidí ubíralo hodnotě a moci té Církve. Což jest nebezpečnější než trpěti v ní nějakého hříšníka, nikterak velmi veřejného a zjevného, od něhož by pocházelo těžké pohoršení.

LXX.3. Zda něčí svědectví se má odmítnouti bez jeho viny.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se nemá ničí svědectví odmítnouti, leč pro vinu. Některým totiž se ukládá za trest, že nejsou připuštěni ke svědectví, jak patrno u těch. kteří jsou označeni za bezectné. Ale trest se nesmí ukládati, leč za vinu. Tedy se zdá, že se nemá ničí svědectví odmítati, leč pro vinu.

Mimo to, , o každém se má předpokládati dobro, neukáže-li se opak". Ale k dobrotě člověka náleží, aby pověděl pravé svědectví. Ježto tedy nelze zjistiti opak leč z nějaké viny, zdá se, že se nemá ničí svědectví odmítati, leč pro vinu.

Mimo to, těch, která jsou nutná ke spáse, nikdo se nestává neschopným, leč hříchem. Ale svědčiti o pravdě je nutné ke spáse, jak bylo shora řečeno. Tedy nikdo se nemá vylučovati ze svědčení, leč pro vinu.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, a je to ve II. ot. 1: "Protože od svých služebníků byl obžalován biskup, jest věděti, že nikterak neměli býti slyšeni."

Odpovídám: Musí se říci, že svědectví, jak bylo řečeno, nemá neomylnou jistotu, nýbrž důvodnou. A proto cokoliv je, co přináší důvodnost pro opak, činí svědectví neúčinným.

Stává se však důvodným, že někdo ve svědčení není pevný, někdy pro vinu, jako nevěřící, bezectní, rovněž ti, kteří jsou vinni veřejným zločinem, a ti nesmějí ani žalovati; někdy pak bez viny. A to buď z nedostatku rozumu, jak je patrné u dětí, nepřičetných a žen; nebo z citu, jak je patrné u nepřátel, u osob příbuzných a domácích; nebo také z vnějšího stavu, jako jsou chudí,

aut aliquid huiusmodi, talis discordia non praeiudicat testimonio, quia homines non consueverunt circa talia multum sollicitari, unde facile a memoria elabuntur. Quinimmo aliqua discordia in talibus facit testimonium credibilius, ut Chrysostomus dicit, super Matth., quia si in omnibus concordarent, etiam in minimis, viderentur ex condicto eundem sermonem proferre. Quod tamen prudentiae iudicis relinquitur discernendum.

II-II q. 70 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod illud locum habet specialiter in episcopis, presbyteris, diaconibus et clericis Ecclesiae Romanae, propter eius dignitatem. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia in ea tales institui debent quorum sanctitati plus credatur quam multis testibus. Secundo, quia homines qui habent de aliis iudicare, saepe, propter iustitiam, multos adversarios habent. Unde non est passim credendum testibus contra eos, nisi magna multitudo conveniat. Tertio, quia ex condemnatione alicuius eorum derogaretur in opinione hominum dignitati illius Ecclesiae et auctoritati. Quod est periculosius quam in ea tolerare aliquem peccatorem, nisi valde publicum et manifestum, de quo grave scandalum oriretur.

3. Utrum alicuius testimonium repellatur absque eius culpa.

II-II q. 70 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod alicuius testimonium non sit repellendum nisi propter culpam. Quibusdam enim in poenam infligitur quod ad testimonium non admittantur, sicut patet in his qui infamia notantur. Sed poena non est inferenda nisi pro culpa. Ergo videtur quod nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

II-II q. 70 a. 3 arg. 2

Praeterea, *de quolibet praesumendum est bonum, nisi appareat contrarium*. Sed ad bonitatem hominis pertinet quod verum testimonium dicat. Cum ergo non possit constare de contrario nisi propter aliquam culpam, videtur quod nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

II-II q. 70 a. 3 arg. 3

Praeterea, ad ea quae sunt de necessitate salutis nullus redditur non idoneus nisi propter peccatum. Sed testificari veritatem est de necessitate salutis, ut supra dictum est. Ergo nullus debet excludi a testificando nisi propter culpam.

II-II q. 70 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, et habetur II, qu. I, *quia a servis suis accusatus est episcopus, sciendum est quod minime audiri debuerunt*.

II-II q. 70 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod testimonium, sicut dictum est, non habet infallibilem certitudinem, sed probabilem. Et ideo quidquid est quod probabilitatem afferat in contrarium, reddit testimonium inefficax. Redditur autem probabile quod aliquis in veritate testificanda non sit firmus, quandoque quidem propter culpam, sicut infideles, infames, item illi qui publico crimine rei sunt, qui nec accusare possunt, quandoque autem absque culpa. Et hoc vel ex defectu rationis, sicut patet in pueris, amentibus et mulieribus; vel ex affectu, sicut patet de inimicis et de

otroci a ti, kterým se může poručiti, u nichž je důvodné, že mohou býti snadno navedeni k vydání svědectví proti pravdě A tak je patrné, že něčí svědectví se odmítá i pro vinu i bez viny.

K prvnímu se tedy musí říci, že odmítnouti někoho od svědectví spíše náleží k obezřetnosti vystříhati se nepravého svědectví než k trestu. Proto důvod nedokazuje.

K druhému se musí říci, že o každém se musí předpokládati dobré, není-li zřejmý opak, dokud tím nevzniká nebezpečí druhému. Protože tehdy je třeba užíti obezřetnosti, aby se snadno nevěřilo každému, podle onoho I. Jan. 4: "Nevěřte každému duchu."

K třetímu se musí říci, že svědectví je nutné ke spáse za předpokladu schopnosti svědkovy a právního řádu. Pročež nic nebrání, aby někteří byli omluveni od vydání svědectví, jestliže nejsou pokládáni za schopné podle práv.

LXX.4. Zda křivé svědectví je vždy smrtelný hřích.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že křivé svědectví není vždy smrtelný hřích. Přihází se totiž, že někdo vydává křivé svědectví z neznalosti skutku. Ale taková nevědomost omlouvá od smrtelného hříchu. Tedy křivé svědectví není vždy smrtelný hřích.

Mimo to lež, která někomu prospívá a nikomu neškodí, je služebná a ta není smrtelným hříchem. Ale někdy v křivém svědectví je taková lež, třebas když někdo vydává křivé svědectví, aby osvobodil někoho od smrtí nebo od nespravedlivého rozsudku, o který usilují jiní křiví svědci nebo zvrácenost soudce. Tedy takové křivé svědectví není smrtelný hřích.

Mimo to přisaha se vyžaduje od svědka, aby se bál smrtelně hřešit křivou přisahou. To by však nebylo nutné, kdyby samo křivé svědectví bylo smrtelným hříchem. Tedy křivé svědectví není vždy smrtelný hřích.

Avšak proti jest, co se praví Přísl. 19: "Křivý svědek nebude beztrestný."

Odpovídám: Musí se říci, že křivé svědectví má trojí ošklivost. Jedním způsobem z křivé přísahy, protože nejsou připuštěni než svědci přísežní. A z toho je vždy smrtelný hřích. - Jiným způsobem z porušení spravedlnosti. A tím způsobem je smrtelným hříchem ve svém rodu, jakož i každá nespravedlnost. A proto v přikázání desatera v takové podobě se zakazuje křivé svědectví, že se praví Ex. 20: "Nemluv proti svému bližnímu křivého svědectví"; nejedná totiž proti někomu, kdo mu brání konati nespravedlnost, nýbrž pouze kdo jej zbavuje jeho spravedlnosti. - Třetím způsobem ze samé křivosti, poněvadž každá lež je hříchem. A z toho nemá každé křivé svědectví, že by vždy bylo smrtelným hříchem.

personis coniunctis et domesticis; vel etiam ex exteriori conditione, sicut sunt pauperes, servi et illi quibus imperari potest, de quibus probabile est quod facile possint induci ad testimonium ferendum contra veritatem. Et sic patet quod testimonium alicuius repellitur et propter culpam, et absque culpa.

II-II q. 70 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod repellere aliquem a testimonio magis pertinet ad cautelam falsi testimonii vitandi quam ad poenam. Unde ratio non sequitur.

II-II q. 70 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod de quolibet praesumendum est bonum nisi appareat contrarium, dummodo non vergat in periculum alterius. Quia tunc est adhibenda cautela, ut non de facili unicuique credatur, secundum illud I Ioan. IV, *nolite credere omni spiritui*.

II-II q. 70 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod testificari est de necessitate salutis, supposita testis idoneitate et ordine iuris. Unde nihil prohibet aliquos excusari a testimonio ferendo, si non reputentur idonei secundum iura.

4. Utrum perhibere falsum testimonium sit peccatum mortale.

II-II q. 70 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod falsum testimonium non semper sit peccatum mortale. Contingit enim aliquem falsum testimonium ferre ex ignorantia facti. Sed talis ignorantia excusat a peccato mortali. Ergo testimonium falsum non semper est peccatum mortale.

II-II q. 70 a. 4 arg. 2

Praeterea, mendacium quod alicui prodest et nulli nocet, est officiosum, quod non est peccatum mortale. Sed quandoque in falso testimonio est tale mendacium, puta cum aliquis falsum testimonium perhibet ut aliquem a morte liberet, vel ab iniusta sententia quae intentatur per alios falsos testes vel per iudicis perversitatem. Ergo tale falsum testimonium non est peccatum mortale.

II-II q. 70 a. 4 arg. 3

Praeterea, iuramentum a teste requiritur ut timeat peccare mortaliter deierando. Hoc autem non esset necessarium si ipsum falsum testimonium esset peccatum mortale. Ergo falsum testimonium non semper est peccatum mortale.

II-II q. 70 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Prov. XIX, *falsus testis non erit impunitus*.

II-II q. 70 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod falsum testimonium habet triplicem deformitatem. Uno modo, ex periurio, quia testes non admittuntur nisi iurati. Et ex hoc semper est peccatum mortale. Alio modo, ex violatione iustitiae. Et hoc modo est peccatum mortale in suo genere, sicut et quaelibet iniustitia. Et ideo in praecepto Decalogi sub hac forma interdicitur falsum testimonium, cum dicitur Exod. XX, *non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium*, non enim contra aliquem facit qui eum ab iniuria facienda impedit, sed solum qui ei suam iustitiam tollit. Tertio modo, ex ipsa falsitate, secundum quod omne mendacium est peccatum. Et ex hoc non habet falsum testimonium quod semper sit peccatum mortale.

K prvnímu se tedy musí říci, že při vydávání svědectví nemá člověk tvrditi jako jisté, jako vědoucí to, v čem není jist; nýbrž pochybné má pověděti jako pochybné, a to, v čem je jistý, tvrditi jako jisté. Ale protože se přihází z vratkosti lidské paměti, že se má někdy člověk za jistého tím, co je nesprávné, jestliže někdo, po náležitě pečlivém promyšlení má se za jistého tím, co je nesprávné, nehřeší smrtelně, tvrdě to. protože nevydává svědectví křivé o sobě a úmyslně, nýbrž případkově, proti tomu, co zamýšlí.

K druhému se musí říci, že nespravedlivý soud není soudem. A proto se strany soudu křivé svědectví, při nespravedlivém soudu pronesené na zabránění nespravedlnosti, nemá ráz hříchu smrtelného; pouze však z nedržení přísahy.

K třetímu se musí říci, že lidé nejvíce se děsí hříchů, které jsou proti Bohu, jakožto nejtěžších, mezi nimiž je křivá přísaha. Nehrozí se však tak hříchů, které jsou proti bližnímu. A proto k větší jistotě svědectví se vyžaduje přísaha svědkova.

LXXI. O nespravedlnosti, která se stává na soudu se strany obhájců.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o nespravedlnosti, která se stává při soudu se strany obhájců.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda obhájce je vázán poskytnouti zastoupení záležitosti chudých.
2. Zda má býti někomu zavřen úřad obhájce.
3. Zda hřeší obhájce, háje nespravedlivou záležitost.
4. Zda hřeší, přijímaje peníze za své zastupování.

LXXI.1.Zda je obhájce vázán poskytnouti zastoupení záležitosti chudých.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že obhájce je vázán poskytnouti zastoupení záležitosti chudých. Praví se totiž Ex. 23: "Jestliže uzříš osla svého nenávistníka leženi pod břemenem, nepřejdeš, nýbrž zvedneš s ním." Ale nehrozí menší nebezpečí chudému, je-li jeho záležitost potírána proti spravedlnosti, než když jeho osel leží pod břemenem. Tedy obhájce je povinen poskytnouti zastoupení záležitosti chudých.

Mimo to praví Řehoř, v kterési homilii: "Mající rozum hleď pilně, abys nemlčel; mající nadbytek statků neochabuj v milosrdenství; mající umění vládnouti sdílej s bližním jeho užívání; mající možnost přimlouvati se u boháče přimlouvej se za chudé: neboť každému bude pokládáno za talent i to nejmenší, co přijal." Ale každý je povinen svěřený talent neukrýti, nýbrž věrně jej spravovati , což je patrno z trestu služebníka, skrývajícího talent, Mat. 25. Tedy obhájce je povinen mluviti za chudé.

Mimo to, protože přikázání o konání skutků milosrdenství je kladné, zavazuje pro určitá místa a doby, což je nejvíce v nutnosti. Ale čas nutnosti se zdá, když záležitost

II-II q. 70 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in testimonio ferendo non debet homo pro certo asserere, quasi sciens, id de quo certus non est, sed dubium debet sub dubio proferre, et id de quo certus est pro certo asserere. Sed quia contingit ex labilitate humanae memoriae quod reputat se homo quandoque certum esse de eo quod falsum est, si aliquis, cum debita sollicitudine recogitans, existimet se certum esse de eo quod falsum est, non peccat mortaliter hoc asserens, quia non dicit falsum testimonium per se et ex intentione, sed per accidens, contra id quod intendit.

II-II q. 70 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod iniustum iudicium iudicium non est. Et ideo ex vi iudicii falsum testimonium in iniusto iudicio prolatum ad iniustitiam impediendam, non habet rationem peccati mortalis, sed solum ex iuramento violato.

II-II q. 70 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod homines maxime abhorrent peccata quae sunt contra Deum, quasi gravissima, inter quae est periurium. Non autem ita abhorrent peccata quae sunt contra proximum. Et ideo ad maiorem certitudinem testimonii, requiritur testis iuramentum.

71. De iniustitia quae fit in iudicio ex parte advocatorum.

Prooemium

II-II q. 71 pr.

Deinde considerandum est de iniustitia quae fit in iudicio ex parte advocatorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum advocatus teneatur praestare patrocinium causae pauperum. Secundo, utrum aliquis debeat arceri ab officio advocati. Tertio, utrum advocatus peccet iniustam causam defendendo. Quarto, utrum peccet pecuniam accipiendo pro suo patrocinio.

1. Utrum advocatus teneatur praestare patrocinium causae pauperum.

II-II q. 71 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod advocatus teneatur patrocinium praestare causae pauperum. Dicitur enim Exod. XXIII, *si videris asinum odientis te iacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo*. Sed non minus periculum imminet pauperi si eius causa contra iustitiam opprimatur, quam si eius asinus iaceat sub onere. Ergo advocatus tenetur praestare patrocinium causae pauperum.

II-II q. 71 a. 1 arg. 2

Praeterea, Gregorius dicit, in quadam homilia, *habens intellectum curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam a misericordia non torpescat; habens artem qua regitur, usum illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem, pro pauperibus intercedat, talenti enim nomine cuilibet reputabitur quod vel minimum accepit*. Sed talentum commissum non abscondere, sed fideliter dispensare quilibet tenetur, quod patet ex poena servi abscondentis talentum, Matth. XXV. Ergo advocatus tenetur pro pauperibus loqui.

II-II q. 71 a. 1 arg. 3

Praeterea, praeceptum de misericordiae operibus adimplendis, cum sit affirmativum, obligat pro loco et

nějakého chudého jest utlačována. Tedy v takovém případě se zdá, že obhájce je povinen poskytnouti chudým zastoupení.

Avšak proti, není menší potřeba postrádajícího pokrmu, než postrádajícího obhájce. Ale ten, kdo má možnost nasytiti, není vždy povinen chudého sytiti. Tedy ani obhájce není vždy povinen poskytnouti zastoupení záležitosti chudých.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto poskytnouti zastoupení záležitosti chudých náleží do díla milosrdenství, totéž se zde řekne, co bylo shora řečeno o jiných skutcích milosrdenství. Nikdo totiž nestačí všem potřebným poskytnouti skutek milosrdenství. A proto, jak praví Augustin, v I. O křest'. nauce, "poněvadž nemůžeš prospěti všem, nejspíše jest přispěti těm, kteří podle příležitosti míst, dob nebo jiných záležitostí jsou s tebou jako nějakým osudem spojeni". Praví, ‚podle příležitosti míst', protože člověk není povinen hledati po světě strádající, kterým by pomohl, nýbrž stačí, jestli prokáže skutek milosrdenství těm, kteří jej potkávají. Pročež se praví Exod. 23: "Jestliže nalezneš bloudícího vola nebo osla svého nepřítele, zaveď k němu." - Dodává pak ‚dob', protože není člověk povinen obstarávati budoucí potřebu druhého, nýbrž stačí, jestliže přispěje přítomné potřebě. Proto se praví v I. Jan. 3: "Kdo uzří svého bratra trpěti nouzi a zavře před ním své srdce", atd. - Přidává pak ‚nebo jiných záležitostí', protože člověk musí nejvíce péče věnovat spojeným se sebou jakýmkoliv poutem, podle onoho I. Tim. 5: "Jestliže někdo nepečuje o své, a zvláště o domácí, zapřel víru."

Když pak to nadejde, zbývá uvážiti, zda někdo trpí takovým nedostatkem, že není hned zřejmé, jak by se mu mohlo jinak pomoci. A v takovém případě je povinen mu prokázati skutek milosrdenství. - Jestliže však je hned zřejmé, jak mu lze jinak pomoci, buď skrze něj nebo skrze jiné osoby více spojené nebo mající větší majetek, není nutně povinen strádajícímu pomoci, takže by hřešil, kdyby nepomohl; ačkoli jedná chvalně, pomůže-li mimo takovou nutnost.

Pročež obhájce není vázán vždy poskytnouti zastoupení záležitosti chudých, nýbrž jen nadejdou-li řečené okolnosti. Jinak by musil opustiti všechny jiné záležitosti a věnovati se pouze záležitostem chudých. - A totéž se musí říci o lékaři co do léčení chudých.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když osel leží pod břemenem, nelze mu v tom případě jinak pomoci, kdyby mu přicházející nepomohli: a proto jsou povinni pomoci. Nebyli by však povinni, kdyby byla odjinud pomoc dosažitelná.

K druhému se musí říci, že člověk je povinen svěřený sobě talent užitečně spravovati, dbaje příhodnosti míst a dob a jiných věcí, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že povinnost přispěti nepůsobí kterákoliv nutnost, nýbrž pouze ta, která byla naznačena.

tempore, quod est maxime in necessitate. Sed tempus necessitatis videtur esse quando alicuius pauperis causa opprimitur. Ergo in tali casu videtur quod advocatus teneatur pauperibus patrocinium praestare.

II-II q. 71 a. 1 s. c.

Sed contra, non minor necessitas est indigentis cibo quam indigentis advocato. Sed ille qui habet potestatem cibandi non semper tenetur pauperem cibare. Ergo nec advocatus semper tenetur causae pauperum patrocinium praestare.

II-II q. 71 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod cum praestare patrocinium causae pauperum ad opus misericordiae pertineat, idem est hic dicendum quod et supra de aliis misericordiae operibus dictum est. Nullus enim sufficit omnibus indigentibus misericordiae opus impendere. Et ideo sicut Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., *cum omnibus prodesse non possis, his potissime consulendum est qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi, quasi quadam sorte, iunguntur*. Dicit, pro locorum opportunitatibus, quia non tenetur homo per mundum quaerere indigentes quibus subveniat, sed sufficit si eis qui sibi occurrunt misericordiae opus impendat. Unde dicitur Exod. XXIII, *si occurreris bovi inimici tui aut asino erranti, reduc ad eum*. Addit autem, et temporum, quia non tenetur homo futurae necessitati alterius providere, sed sufficit si praesenti necessitati succurrat. Unde dicitur I Ioan. III, *qui viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo,* et cetera. Subdit autem, vel quarumlibet rerum, quia homo sibi coniunctis quacumque necessitudine maxime debet curam impendere; secundum illud I ad Tim. V, *si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit*. Quibus tamen concurrentibus, considerandum restat utrum aliquis tantam necessitatem patiatur quod non in promptu appareat quomodo ei possit aliter subveniri. Et in tali casu tenetur ei opus misericordiae impendere. Si autem in promptu appareat quomodo ei aliter subveniri possit, vel per seipsum vel per aliam personam magis coniunctam aut maiorem facultatem habentem, non tenetur ex necessitate indigenti subvenire, ita quod non faciendo peccet, quamvis, si subvenerit absque tali necessitate, laudabiliter faciat. Unde advocatus non tenetur semper causae pauperum patrocinium praestare, sed solum concurrentibus conditionibus praedictis. Alioquin oporteret eum omnia alia negotia praetermittere, et solis causis pauperum iuvandis intendere. Et idem dicendum est de medico, quantum ad curationem pauperum.

II-II q. 71 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quando asinus iacet sub onere, non potest ei aliter subveniri in casu isto nisi per advenientes subveniatur, et ideo tenentur iuvare. Non autem tenerentur si posset aliunde remedium afferri.

II-II q. 71 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod homo talentum sibi creditum tenetur utiliter dispensare, servata opportunitate locorum et temporum et aliarum rerum, ut dictum est.

II-II q. 71 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod non quaelibet necessitas causat debitum subveniendi, sed solum illa quae est dicta.

LXXI.2.Zda se vhodně některým podle práv zavírá úřad obhájce.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně se některým podle práv zavírá úřad obhájce. Neboť skutky milosrdenství se nemají nikomu zavírati. Ale poskytnouti zastoupení na soudech náleží ke skutkům milosrdenství, jak bylo řečeno. Tedy nikomu se nemá zavírati tento úřad.

Mimo to se nezdá, že protivné příčiny mají týž účinek. Ale býti oddán věcem božským a býti oddán hříchům, jsou protivy. Nevhodně se tedy zavírá některým úřad obhájce pro nábožnost, jako mnichům a duchovním, některým pak pro vinu, jako bezectným a kacířům.

Mimo to člověk má milovati bližního jako sebe. Ale k účinku lásky náleží, aby nějaký obhájce se zastal něčí záležitosti. Nevhodně se tedy některým, jimž se dovoluje pro sebe moc obhajovati, zakazuje zastávati záležitosti jiných.

Avšak proti jest, že III. ot. 7. mnohým osobám se zavírá úřad obhájce.

Odpovídám: Musí se říci, že někomu se brání v nějakém úkonu dvojím způsobem. Jedním způsobem pro nemohoucnost, jiným způsobem pro nevhodnost. Ale neschopnost jednoduše vylučuje někoho z úkonu, kdežto nevhodnost nevylučuje naprosto, protože nutnost může odstraniti nevhodnost. Tak se tedy úřad obhájců zakazuje některým pro nemohoucnost, ježto se jim nedostává smyslu, buď vnitřního jako šíleným a nedospělým, nebo vnějšího, jako hluchým a němým. Je totiž obhájci nutná i vnitřní zkušenost, aby mohl vhodně spravedlnost zastupované záležitosti ukázati a také řeč a sluch, aby mohl i mluviti, i slyšeti, co se mu řekne. Pročež, kdo v těchto trpí nedostatkem, vůbec mají zakázáno býti obhájci, jak sebe, tak jiných.

Vhodné pak vykonávání tohoto úřadu se kazí dvojmo. Jedním způsobem z toho, že někdo je poután vyššími věcmi. Pročež se nesluší na mnichy a kněze, býti obhájci v jakékoliv záležitosti, ani na duchovní na světském soudu, protože tyto osoby jsou přiřčeny věcem Božím. - Jiným způsobem pro chybu osoby, buď tělesnou, jak je patrné u slepých, kteří by nemohli vhodně státi před soudcem; nebo duchovní, neboť se nesluší, aby byl zastáncem spravedlnosti druhému, kdo v sobě pohrdl spravedlností. A proto bezectní, nevěřící a odsouzení pro těžké zločiny nejsou vhodně obhájci.

Avšak takovou nevhodnost překonává nutnost. A proto takové osoby mohou pro sebe nebo pro sobě blízké osoby zastávati úřad obhájce. Pročež i duchovní mohou býti obhájci pro své kostely a mniši pro záležitost svého kláštera, jestliže opat přikáže.

K prvnímu se tedy musí říci, že některým se někdy zakazují skutky milosrdenství pro nemohoucnost, někdy také pro nevhodnost. Nehodí se totiž každý skutek milosrdenství pro každého, jako se nehodí, aby hloupí dávali radu, nebo nevědomí učili.

2. Utrum aliqui debeant arceri ab officio advocati.

II-II q. 71 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter aliqui secundum iura arceantur ab officio advocandi. Ab operibus enim misericordiae nullus debet arceri. Sed patrocinium praestare in causis ad opera misericordiae pertinet, ut dictum est. Ergo nullus debet ab hoc officio arceri.

II-II q. 71 a. 2 arg. 2

Praeterea, contrariarum causarum non videtur esse idem effectus. Sed esse deditum rebus divinis, et esse deditum peccatis, est contrarium. Inconvenienter igitur excluduntur ab officio advocati quidam propter religionem, ut monachi et clerici; quidam autem propter culpam, ut infames et haeretici.

II-II q. 71 a. 2 arg. 3

Praeterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed ad effectum dilectionis pertinet quod aliquis advocatus causae alicuius patrocinetur. Inconvenienter ergo aliqui quibus conceditur pro seipsis auctoritas advocationis, prohibentur patrocinari causis aliorum.

II-II q. 71 a. 2 s. c.

Sed contra est quod III, qu. VII, multae personae arcentur ab officio postulandi.

II-II q. 71 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod aliquis impeditur ab aliquo actu duplici ratione, uno modo, propter impotentiam; alio modo, propter indecentiam. Sed impotentia simpliciter excludit aliquem ab actu, indecentia autem non excludit omnino, quia necessitas indecentiam tollere potest. Sic igitur ab officio advocatorum prohibentur quidam propter impotentiam, eo quod deficiunt sensu, vel interiori, sicut furiosi et impuberes; vel exteriori, sicut surdi et muti. Est enim necessaria advocato et interior peritia, qua possit convenienter iustitiam assumptae causae ostendere, et iterum loquela cum auditu, ut possit et pronuntiare et audire quod ei dicitur. Unde qui in his defectum patiuntur omnino prohibentur ne sint advocati, nec pro se nec pro aliis. Decentia autem huius officii exercendi tollitur dupliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquis est rebus maioribus obligatus. Unde monachos et presbyteros non decet in quacumque causa advocatos esse, neque clericos in iudicio saeculari, quia huiusmodi personae sunt rebus divinis adstrictae. Alio modo, propter personae defectum, vel corporalem, ut patet de caecis, qui convenienter iudici adstare non possent; vel spiritualem, non enim decet ut alterius iustitiae patronus existat qui in seipso iustitiam contempsit. Et ideo infames, infideles et damnati de gravibus criminibus non decenter sunt advocati. Tamen huiusmodi indecentiae necessitas praefertur. Et propter hoc huiusmodi personae possunt pro seipsis, vel pro personis sibi coniunctis, uti officio advocati. Unde et clerici pro Ecclesiis suis possunt esse advocati, et monachi pro causa monasterii sui, si abbas praeceperit.

II-II q. 71 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ab operibus misericordiae interdum aliqui propter impotentiam, interdum etiam propter indecentiam impediuntur. Non enim omnia opera misericordiae omnes decent, sicut stultos non decet

K druhému se musí říci, že, jako ctnost se poruší z nadbytku a nedostatku, tak někdo se stává nevhodným i pro větší i pro menší. A proto se některým zabraňuje poskytovati zastoupení v záležitostech, protože jsou příliš velcí na tento úřad, jako řeholníci a duchovní; některým pak proto, že jsou příliš malí, než aby jim tento úřad příslušel, jako bezectní a nevěřící.

K třetímu se musí říci, že není tak naléhavou potřebou člověku zastávati záležitosti jiných, jako vlastní, protože jiní si mohou jinak pomoci. Proto není podobný důvod.

LXXI.3.Zda obhájce hřeší, jestliže hájí nespravedlivou záležitost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že obhájce nehřeší, jestliže hájí nespravedlivou záležitost. Jako totiž se ukáže dovednost lékařova, jestliže vyléčí beznadějnou chorobu, tak také se ukáže dovednost obhájcova, umí-li i nespravedlivou záležitost hájiti. Ale lékař je chválen, jestliže beznadějnou chorobu vyléčí. Tedy obhájce nehřeší, nýbrž spíše zasluhuje chvály, jestliže hájí nespravedlivou záležitost.

Mimo to od každého hříchu je dovoleno upustiti. Ale obhájce je trestán, jestliže zradí svou záležitost, jak máme ve II. ot. 3. Tedy obhájce nehřeší obhajobou nespravedlivé záležitosti, jestliže její obhajobu přijal.

Mimo to se zdá větším hříchem, jestliže užívá nespravedlnosti k hájení spravedlivé záležitosti, třebas uvedením křivých svědků nebo doklady nepravých zákonů, než když hájí nespravedlivou záležitost, protože toto je hřích tvarem, ono látkou. Ale zdá se, že je dovoleno obhájci užívati takových vychytralostí, jako vojínu je dovoleno bojovati z úkrytu. Tedy se zdá, že obhájce nehřeší, jestliže hájí nespravedlivou záležitost.

Avšak proti jest, co se praví II. Par. 19: "Bezbožnému poskytuješ pomoci, a proto jsi zasluhoval hněvu Páně." Ale obhájce, zastávaje záležitost nespravedlivou, poskytuje pomoc bezbožnému. Tedy hřeší a zasluhuje hněvu Páně.

Odpovídám: Musí se říci, že není dovoleno nikomu spolupůsobiti při konání zla, ať radou nebo pomocí nebo jakýmkoliv souhlasem, protože radící a pomáhající je jaksi činící. A Apoštol praví, Řím. 1, "že hodni jsou smrtí nejen kteří činí hřích, nýbrž i kteří souhlasí s činícími." Proto bylo také shora řečeno, že všichni takoví jsou vázáni k náhradě. Je však jasné, že obhájce poskytuje i pomoc i radu tomu, jehož záležitost zastává. Pročež, hájí-li vědomě nespravedlivou záležitost, nepochybně těžce hřeší. A je vázán k náhradě té škody, která proti spravedlnosti stihla z jeho pomocí druhou stranu. Jestliže však nevědomky hájí nespravedlivou záležitost, maje ji za spravedlivou, je omluven, podle míry, jakou může nevědomost omluviti.

K prvnímu se tedy musí říci, že lékař, bera do ošetřování beznadějnou nemoc, nikomu neční bezpráví. Obhájce však,, přijímaje nespravedlivou záležitost, nespravedlivě ubližuje tomu, proti komu poskytuje zastání. A proto není consilium dare, neque ignorantes docere.

II-II q. 71 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut virtus corrumpitur per superabundantiam et defectum, ita aliquis fit indecens et per maius et per minus. Et propter hoc quidam arcentur a patrocinio praestando in causis quia sunt maiores tali officio, sicut religiosi et clerici, quidam vero quia sunt minores quam ut eis hoc officium competat, sicut infames et infideles.

II-II q. 71 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod non ita imminet homini necessitas patrocinari causis aliorum sicut propriis, quia alii possunt sibi aliter subvenire. Unde non est similis ratio.

3. Utrum advocatus peccet iniustam causam defendendo.

II-II q. 71 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod advocatus non peccet si iniustam causam defendat. Sicut enim ostenditur peritia medici si infirmitatem desperatam sanet, ita etiam ostenditur peritia advocati si etiam iniustam causam defendere possit. Sed medicus laudatur si infirmitatem desperatam sanet. Ergo etiam advocatus non peccat, sed magis laudandus est, si iniustam causam defendat.

II-II q. 71 a. 3 arg. 2

Praeterea, a quolibet peccato licet desistere. Sed advocatus punitur si causam suam prodiderit, ut habetur II, qu. III. Ergo advocatus non peccat iniustam causam defendendo, si eam defendendam susceperit.

II-II q. 71 a. 3 arg. 3

Praeterea, maius videtur esse peccatum si iniustitia utatur ad iustam causam defendendam, puta producendo falsos testes vel allegando falsas leges, quam iniustam causam defendendo, quia hoc est peccatum in forma, illud in materia. Sed videtur advocato licere talibus astutiis uti, sicut militi licet ex insidiis pugnare. Ergo videtur quod advocatus non peccat si iniustam causam defendat.

II-II q. 71 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur II Paralip. XIX, *impio praebes auxilium, et idcirco iram domini merebaris*. Sed advocatus defendens causam iniustam impio praebet auxilium. Ergo, peccando, iram domini meretur.

II-II q. 71 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod illicitum est alicui cooperari ad malum faciendum sive consulendo, sive adiuvando, sive qualitercumque consentiendo, quia consilians et coadiuvans quodammodo est faciens; et apostolus dicit, ad Rom. I, quod *digni sunt morte non solum qui faciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus*. Unde et supra dictum est quod omnes tales ad restitutionem tenentur. Manifestum est autem quod advocatus et auxilium et consilium praestat ei cuius causae patrocinatur. Unde si scienter iniustam causam defendit, absque dubio graviter peccat; et ad restitutionem tenetur eius damni quod contra iustitiam per eius auxilium altera pars incurrit. Si autem ignoranter iniustam causam defendit, putans esse iustam, excusatur, secundum modum quo ignorantia excusare potest.

II-II q. 71 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod medicus accipiens in cura infirmitatem desperatam nulli facit iniuriam. Advocatus autem suscipiens causam iniustam iniuste laedit eum contra

podobný důvod. Ačkoli se totiž zdá chvályhodným co do dovednosti umění, přece hřeší co do nespravedlnosti vůle, protože užívá umění ke zlému.

K druhému se musí říci, že, věří-li obhájce na počátku, že záležitost je spravedlivá, a potom při projednávání se ukáže, že je nespravedlivá, nemá ji zraditi, že by totiž druhé straně pomáhal nebo tajemství své záležitosti druhé straně vyjevil. Může však a má záležitost opustiti, nebo toho, jehož záležitost vede, přiměti k ustoupení nebo k narovnání beze škody protivníka.

K třetímu se musí říci, že jak bylo shora řečeno, vojínu nebo vůdci vojska je dovoleno ve spravedlivé válce jednati z úkrytu to, co má vykonati opatrným skrýváním, nikoliv však podvodným jednáním obelhávati, protože "i nepřiteli třeba zachovati věrnost", jak praví Tullius, ve III. O povin. Proto i obhájce, zastupující spravedlivou záležitost, smí opatrně skrývati to, čím by mohl býti překažen jeho postup, není mu však dovoleno užívati nějaké nepravdy.

LXXI.4.Zda je dovoleno obhájci přijímati peníze za své zastupování.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že obhájci není dovoleno přijímati peníze za své zastupování. Skutky milosrdenství totiž se nemají konati z ohledu na odměnu lidskou: podle onoho Luk. 14: "Když děláš oběd nebo večeři, nezvi přátele, ani bohaté sousedy, aby snad zase oni nepozvali tebe a dostalo by se ti odplaty." Ale poskytnouti zastoupení v něčí záležitosti náleží ke skutkům milosrdenství, jak bylo řečeno. Tedy není dovoleno obhájci přijímati peněžitou odměnu za poskytnuté zastoupení.

Mimo to duchovní se nemá směňovati za časné. Ale poskytnuté zastoupení se zdá býti něčím duchovním, protože je užíváním znalosti práva. Tedy není dovoleno obhájci přijímati peníze za poskytnuté zastoupení.

Mimo to, jako spolupracuje při soudu osoba obhájce, tak také osoba soudce a osoba svědka. Ale podle Augustina, Macedoniovi, "nesmí soudce prodávati spravedlivý soud, ani svědek pravdivé svědectví." Tedy ani obhájce nemůže prodávati spravedlivé zastoupení.

Avšak proti jest, co praví tamtéž Augustin, že "obhájce dovoleně prodává spravedlivé zastoupení a právník správnou radu".

Odpovídám: Musí se říci, že za prokázání těch, která někdo není povinen druhému prokázati, spravedlivě může přijmouti odplatu. Je však jasné, že obhájce není vždy povinen poskytnouti zastoupení nebo dáti radu záležitostem druhých. A proto, jestli prodá své zastoupení nebo radu, nejedná proti spravedlnosti. A tentýž důvod je pro lékaře, přinášejícího pomoc k uzdravení a pro všechny takové osoby, jen když berou mírně, dbajíce stavu osob, záležitostí a práce a zvyku země Jestliže však v nešlechetnosti něco nemírně vynutí, hřeší proti spravedlnosti. Pročež praví Augustin, Macedoniovi, že "bývá od nich požadováno zpět vynucené nemírnou quem patrocinium praestat. Et ideo non est similis ratio. Quamvis enim laudabilis videatur quantum ad peritiam artis, tamen peccat quantum ad iniustitiam voluntatis, qua abutitur arte ad malum.

II-II q. 71 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod advocatus, si in principio credidit causam iustam esse et postea in processu appareat eam esse iniustam, non debet eam prodere, ut scilicet aliam partem iuvet, vel secreta suae causae alteri parti revelet. Potest tamen et debet causam deserere; vel eum cuius causam agit ad cedendum inducere, sive ad componendum, sine adversarii damno.

II-II q. 71 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, militi vel duci exercitus licet in bello iusto ex insidiis agere ea quae facere debet prudenter occultando, non autem falsitatem fraudulenter faciendo, quia etiam hosti fidem servare oportet, sicut Tullius dicit, in III de Offic. Unde et advocato defendenti causam iustam licet prudenter occultare ea quibus impediri posset processus eius, non autem licet ei aliqua falsitate uti.

4. Utrum peccet pecuniam accipiendo pro suo patrocinio.

II-II q. 71 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod advocato non liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere. Opera enim misericordiae non sunt intuitu humanae remunerationis facienda, secundum illud Luc. XIV, *cum facis prandium aut cenam, noli vocare amicos tuos neque vicinos divites, ne forte et ipsi te reinvitent, et fiat tibi retributio*. Sed praestare patrocinium causae alicuius pertinet ad opera misericordiae, ut dictum est. Ergo non licet advocato accipere retributionem pecuniae pro patrocinio praestito.

II-II q. 71 a. 4 arg. 2

Praeterea, spirituale non est pro temporali commutandum. Sed patrocinium praestitum videtur esse quiddam spirituale, cum sit usus scientiae iuris. Ergo non licet advocato pro patrocinio praestito pecuniam accipere.

II-II q. 71 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut ad iudicium concurrit persona advocati, ita etiam persona iudicis et persona testis. Sed secundum Augustinum, ad Macedonium, *non debet iudex vendere iustum iudicium, nec testis verum testimonium*. Ergo nec advocatus poterit vendere iustum patrocinium.

II-II q. 71 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit ibidem, quod *advocatus licite vendit iustum patrocinium, et iurisperitus verum consilium*.

II-II q. 71 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod ea quae quis non tenetur alteri exhibere, iuste potest pro eorum exhibitione recompensationem accipere. Manifestum est autem quod advocatus non semper tenetur patrocinium praestare aut consilium dare causis aliorum. Et ideo si vendat suum patrocinium sive consilium, non agit contra iustitiam. Et eadem ratio est de medico opem ferente ad sanandum, et de omnibus aliis huiusmodi personis, dum tamen moderate accipiant, considerata conditione personarum et negotiorum et laboris, et consuetudine patriae. Si autem per improbitatem aliquid immoderate extorqueat, peccat contra

nepoctivostí, dané ze snesitelného zvyku nebývá".

K prvnímu se musí říci, že člověk není vždy povinen konati zdarma, co může z milosrdenství vykonati; jinak by nebylo nikomu dovoleno prodati nějakou věc, protože každou věc může člověk milosrdně uděliti. Ale když ji z milosrdenství udělí, nemá hledati lidské, nýbrž Boží odměny. A podobně obhájce, když milosrdně zastupuje záležitost chudých, nemá chtíti odměnu lidskou, nýbrž Boží. Není však povinen vždy zdarma poskytovati zastoupení.

K druhému se musí říci, že, ač znalost práva je něčím duchovním, přece její užívání se děje prací tělesnou. A proto náhradou za ni je dovoleno přijímati peníze. Jinak by nebylo dovoleno žádnému umělci vydělávati svým uměním.

K třetímu se musí říci, že soudce a svědek jsou společní obojí straně, protože soudce je povinen dáti spravedlivý rozsudek a svědek je povinen říci pravdivé svědectví; spravedlnost však a pravda nekloní se více k jedné straně než ke druhé. A proto soudcům jsou stanoveny platy za práci z veřejného a svědci dostávají poplatky buď od obou stran, nebo od té, která je vede, ne jako cenu svědectví, nýbrž jako zaplacení práce: "Nikdo nikdy není vojákem na své útraty", jak se praví I. Kor. 9. Avšak obhájce hájí toliko jednu stranu. A proto může dovoleně přijímati odměnu od strany, které pomáhá.

LXXII.O pohaně.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o bezprávích slovních, která jsou působena mimo soud. A nejprve o pohaně; za druhé o nactiutrhání; za třetí o našeptávání; za čtvrté o posměchu; za páté o zlořečení.

O prvním jsou čtyři otázky.

1. Co je pohana.
2. Zda každá pohana je smrtelný hřích.
3. Zda je třeba hanící potlačovati.
4. O původu pohany.

LXXII.1. Zda pohana spočívá ve slovech.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že pohana nespočívá ve slovech. Pohana totiž obnáší jakousi škodu, bližnímu způsobenou, protože náleží do nespravedlnosti. Ale zdá se, že slova nepůsobí škody bližnímu, ani na věcech ani na osobě. Tedy pohana nespočívá ve slovech.

Mimo to se zdá, že pohana náleží k jakémusi zneuctění. Ale více může býti někdo zneuctěn nebo pohaněn skutky než slovy. Tedy se zdá, že pohana nespočívá ve slovech, nýbrž spíše ve skutcích.

Mimo to zneuctění, které se děje slovy, nazývá se nadávka nebo výčitka. Ale zdá se, že pohana se liší od iustitiam. Unde Augustinus dicit, ad Macedonium, quod *ab his extorta per immoderatam improbitatem repeti solent, data per tolerabilem consuetudinem non solent*.

II-II q. 71 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non semper quae homo potest misericorditer facere, tenetur facere gratis, alioquin nulli liceret aliquam rem vendere, quia quamlibet rem potest homo misericorditer impendere. Sed quando eam misericorditer impendit, non humanam, sed divinam remunerationem quaerere debet. Et similiter advocatus, quando causae pauperum misericorditer patrocinatur, non debet intendere remunerationem humanam, sed divinam, non tamen semper tenetur gratis patrocinium impendere.

II-II q. 71 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod etsi scientia iuris sit quiddam spirituale, tamen usus eius fit opere corporali. Et ideo pro eius recompensatione licet pecuniam accipere, alioquin nulli artifici liceret de arte sua lucrari.

II-II q. 71 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod iudex et testis communes sunt utrique parti, quia iudex tenetur iustam sententiam dare, et testis tenetur verum testimonium dicere; iustitia autem et veritas non declinant in unam partem magis quam in aliam. Et ideo iudicibus de publico sunt stipendia laboris statuta; et testes accipiunt, non quasi pretium testimonii, sed quasi stipendium laboris, expensas vel ab utraque parte, vel ab ea a qua inducuntur, quia nemo militat stipendiis suis unquam, ut dicitur I ad Cor. IX. Sed advocatus alteram partem tantum defendit. Et ideo licite potest pretium accipere a parte quam adiuvat.

72. De iniuriis verborum quae fiunt extra iudicium. Et primo de contumelia.

Prooemium

II-II q. 72 pr.

Deinde considerandum est de iniuriis verborum quae inferuntur extra iudicium. Et primo, de contumelia; secundo, de detractione; tertio, de susurratione; quarto, de derisione; quinto, de maledictione. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, quid sit contumelia. Secundo, utrum omnis contumelia sit peccatum mortale. Tertio, utrum oporteat contumeliosos reprimere. Quarto, de origine contumeliae.

1. Quid sit contumelia.

II-II q. 72 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod contumelia non consistat in verbis. Contumelia enim importat quoddam nocumentum proximo illatum, cum pertineat ad iniustitiam. Sed verba nullum nocumentum videntur inferre proximo, nec in rebus nec in persona. Ergo contumelia non consistit in verbis.

II-II q. 72 a. 1 arg. 2

Praeterea, contumelia videtur ad quandam dehonorationem pertinere. Sed magis aliquis potest inhonorari seu vituperari factis quam verbis. Ergo videtur quod contumelia non consistit in verbis, sed magis in factis.

II-II q. 72 a. 1 arg. 3

Praeterea, dehonoratio quae fit in verbis dicitur convicium

nadávky nebo výčitky. Tedy pohana nespočívá ve slovech.

Avšak proti, sluch nic nevnímá, leč slovo. Ale pohanu vnímá sluch, podle onoho Jerem. 20: "Slyšel jsem pohany vůkol." Tedy pohana je ve slovech.

Odpovídám: Musí se říci, že pohana obnáší něčí zneuctění. To se však přihází dvojmo. Ježto totiž čest sleduje nějaké vynikání, jedním způsobem někdo někoho zneuctívá, když ho zbavuje vynikání, z něhož měl čest. To se pak děje hříchy skutkovými, o kterých byla řeč shora. - Jiným způsobem, když někdo to, co je proti něčí cti, uvádí ve známost jeho a jiných. A to vlastně náleží k pohaně. To se pak děje nějakými znameními. Ale, jak praví Augustin, ve II. O nauce křesť., "Všech znamení, srovnáno se slovy, jest velmi málo: slova totiž nabyla u lidí prvenství označovati všechny pojmy duše." A proto pohana, vlastně řečeno, spočívá ve slovech. Pročež praví Isidor, v knize Etymol., že hanícím sluje někdo, "protože pohání ze sebe nadbytek slov bezpráví". Poněvadž však se něco naznačuje také skutky, jež se v tom, co znamenají, rovnají značícím slovům, proto v širším smyslu se pohana říká i o skutcích. Proto Řím. 1 k onomu: "Hanící pyšné", praví Glosa, že hanící jsou, "kteří slovy nebo skutky působí pohany a potupy."

K prvnímu se tedy musí říci, že slova podle své bytnosti, to jest, pokud jsou jakési slyšitelné zvuky, nepůsobí bližnímu

žádné škody, leč snad obtěžováním sluchu, třebas když někdo mluví příliš hlasitě. Pokud však jsou znaky, pro poznání jiným něco znázorňující, tak mohou způsobiti mnoho škod. Jedno z nich je, že člověk je poškozován na cti a vážnosti, která se mu prokazuje od jiných. A proto větší je pohana, řekne-li někdo někomu jeho chybu před mnohými. A přece, řekne-li pouze jemu, může býti pohana, pokud ten, kdo mluví, jedná proti vážnosti posluchačově

K druhému se musí říci, že potud někdo někoho skutky zneuctívá, pokud ony skutky činí nebo značí to, co je proti něčí cti. Z toho první nepatří k pohaně, nýbrž k jiným druhům nespravedlnosti, o nichž bylo řečeno shora. Druhé však patří k pohaně, pokud skutky mají ve znamenání sílu slov.

K třetímu se musí říci, že nadávka a výčitka spočívají ve slovech, jako též pohana; poněvadž tím vším se projevuje nějaká něčí chyba na újmu jeho cti. Taková chyba je však trojí. Totiž chyba viny, která se projevuje hanlivými slovy. A všeobecně chyba viny i trestu, která se projevuje nadávkou; poněvadž nadávka se dává nejen duši, nýbrž i tělu. Proto řekne-li někdo někomu křivě, že je slepý, říká ovšem nadávku, ale nikoliv pohanu; řekne-li však někdo bližnímu, že je zloděj, dopouští se nejen nadávky, nýbrž i pohany. - Někdy však někdo někomu představuje chybu nízkosti nebo chudoby; a to také ujímá cti, sledující vel improperium. Sed contumelia videtur differre a convicio et improperio. Ergo contumelia non consistit in verbis.

II-II q. 72 a. 1 s. c.

Sed contra, nihil auditu percipitur nisi verbum. Sed contumelia auditu percipitur, secundum illud Ierem. XX, *audivi contumelias in circuitu*. Ergo contumelia est in verbis.

II-II q. 72 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod contumelia importat dehonorationem alicuius. Quod quidem contingit dupliciter. Cum enim honor aliquam excellentiam consequatur, uno modo aliquis alium dehonorat cum privat eum excellentia propter quam habebat honorem. Quod quidem fit per peccata factorum, de quibus supra dictum est. Alio modo, cum aliquis id quod est contra honorem alicuius deducit in notitiam eius et aliorum. Et hoc proprie pertinet ad contumeliam. Quod quidem fit per aliqua signa. Sed sicut Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., *omnia signa, verbis comparata, paucissima sunt, verba enim inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur*. Et ideo contumelia, proprie loquendo, in verbis consistit. Unde Isidorus dicit, in libro Etymol., quod contumeliosus dicitur aliquis *quia velox est et tumet verbis iniuriae*. Quia tamen etiam per facta aliqua significatur aliquid, quae in hoc quod significant habent vim verborum significantium; inde est quod contumelia, extenso nomine, etiam in factis dicitur. Unde Rom. I, super illud, *contumeliosos, superbos*, dicit Glossa quod *contumeliosi sunt qui dictis vel factis contumelias et turpia inferunt*.

II-II q. 72 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verba secundum suam essentiam, idest inquantum sunt quidam soni audibiles, nullum nocumentum alteri inferunt, nisi forte gravando auditum, puta cum aliquis nimis alte loquitur. Inquantum vero sunt signa repraesentantia aliquid in notitiam aliorum, sic possunt multa damna inferre. Inter quae unum est quod homo damnificatur quantum ad detrimentum honoris sui vel reverentiae sibi ab aliis exhibendae. Et ideo maior est contumelia si aliquis alicui defectum suum dicat coram multis. Et tamen si sibi soli dicat, potest esse contumelia, inquantum ipse qui loquitur contra audientis reverentiam agit.

II-II q. 72 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod intantum aliquis aliquem factis dehonorat inquantum illa facta vel faciunt vel significant illud quod est contra honorem alicuius. Quorum primum non pertinet ad contumeliam, sed ad alias iniustitiae species, de quibus supra dictum est. Secundum vero pertinet ad contumeliam inquantum facta habent vim verborum in significando.

II-II q. 72 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod convicium et improperium consistunt in verbis, sicut et contumelia, quia per omnia haec repraesentatur aliquis defectus alicuius in detrimentum honoris ipsius. Huiusmodi autem defectus est triplex. Scilicet defectus culpae, qui repraesentatur per verba contumeliosa. Et defectus generaliter culpae et poenae, qui repraesentatur per convitium, quia vitium consuevit dici non solum animae, sed etiam corporis. Unde si quis alicui iniuriose dicat eum esse caecum, convicium quidem dicit, sed non contumeliam, si quis autem dicat alteri quod sit fur, jakékoli vynikání. A to se děje výčitkou, která je vlastně tehdy, když někdo bližnímu nespravedlivě připomíná pomoc, kterou mu poskytl trpícímu nouzi. Proto se praví Eccli. 20: "Málo dá, a mnoho vyčte." Někdy však se klade jedno místo druhého.

LXXII.2. Zda pohana, nebo nadávka, je smrtelným hříchem.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pohana nebo nadávka není smrtelným hříchem. Neboť žádný smrtelný hřích není úkonem nějaké ctnosti. Ale nadávati jest úkon nějaké ctnosti, totiž eutrapelie, jíž náleží správně nadávati, podle Filosofa ve IV. Ethic. Tedy nadávka nebo pohana není smrtelným hříchem.

Mimo to smrtelný hřích se nenalézá u dokonalých mužů. Ti však někdy říkají nadávky nebo pohany, jak je patrné u Apoštola, jenž praví, Gal. 3: "Nesmyslní Galaté!" A Pán praví, Luk. posled.: "Ó bláhoví a váhaví srdcem k věření!" Tedy nadávka nebo pohana není smrtelným hříchem.

Mimo to, ačkoliv to, co je všedním hříchem z rodu, může se státi smrtelným, přece hřích, který je z rodu smrtelný, nemůže býti všedním, jak jsme měli shora. Kdyby tedy bylo smrtelným hříchem ze svého rodu říci nadávku nebo pohanu, následovalo by, že by bylo vždy smrtelným hříchem. To však se zdá nesprávné, jak je patrné u toho, kdo promluví hanlivé slovo lehkomyslně a z unáhlení nebo z lehkého hněvu. Pohana nebo nadávka tedy není ze svého rodu smrtelným hříchem.

Avšak proti, nic nezasluhuje věčného trestu pekla, leč smrtelný hřích. Ale nadávka nebo pohana zasluhuje trestu pekla, podle onoho Mat. 5: "Kdo řekne bratru svému: ‚Blázne', hoden bude pekelného ohně." Tedy nadávka nebo pohana je smrtelným hříchem.

Odpovídám: ‚Musí se říci, jak bylo řečeno shora, že slova, pokud jsou nějaké zvuky, nejsou jiným na škodu, nýbrž pokud něco značí. To značení pak vychází z vnitřního citu. A proto se zdá, že při hříších slovy jest nejvíce uvažovati, z jakého citu kdo proináší slova. Poněvadž tedy nadávka nebo pohana ve svém pojmu obnáší nějaké zneuctění, směřuje-li úmysl mluvícího k tomu, aby někdo slovy, která proináší, druhému vzal čest, to vlastně a o sobě jest říci nadávku nebo pohanu. A to je smrtelný hřích, neméně než krádež nebo loupež; neboť člověk miluje svou čest ne méně než držení věc.

Jestliže však někdo řekl bližnímu slovo nadávky nebo pohany, ne však aby jejzneuctil, nýbrž snad pro nápravu nebo pro něco takového, neříká nadávku nebo pohanu tvarově a o sobě, nýbrž případkově a látkově, pokud totiž říká to, co může býti nadávkou nebo pohanou. Pročež to někdy může býti všední hřích; někdy pak beze všeho hříchu. - Při tom však je nutná rozvaha, aby člověk takových slov užíval umírněně. Neboť by mohla býti tak non solum convicium, sed etiam contumeliam infert. Quandoque vero repraesentat aliquis alicui defectum minorationis sive indigentiae, qui etiam derogat honori consequenti quamcumque excellentiam. Et hoc fit per verbum improperii, quod proprie est quando aliquis iniuriose alteri ad memoriam reducit auxilium quod contulit ei necessitatem patienti. Unde dicitur Eccli. XX, *exigua dabit, et multa improperabit*. Quandoque tamen unum istorum pro alio ponitur.

2. Utrum omnis contumelia sit peccatum mortale.

II-II q. 72 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod contumelia, vel convicium, non sit peccatum mortale. Nullum enim peccatum mortale est actus alicuius virtutis. Sed conviciari est actus alicuius virtutis, scilicet eutrapeliae, ad quam pertinet bene conviciari, secundum philosophum, in IV Ethic. Ergo convicium, sive contumelia, non est peccatum mortale.

II-II q. 72 a. 2 arg. 2

Praeterea, peccatum mortale non invenitur in viris perfectis. Qui tamen aliquando convicia vel contumelias dicunt, sicut patet de apostolo, qui, ad Gal. III, dixit, *o insensati Galatae*. Et dominus dicit, Luc. ult., *o stulti, et tardi corde ad credendum*. Ergo convicium, sive contumelia, non est peccatum mortale.

II-II q. 72 a. 2 arg. 3

Praeterea, quamvis id quod est peccatum veniale ex genere possit fieri mortale, non tamen peccatum quod ex genere est mortale potest esse veniale, ut supra habitum est. Si ergo dicere convicium vel contumeliam esset peccatum mortale ex genere suo, sequeretur quod semper esset peccatum mortale. Quod videtur esse falsum, ut patet in eo qui leviter et ex subreptione, vel ex levi ira dicit aliquod verbum contumeliosum. Non ergo contumelia vel convicium ex genere suo est peccatum mortale.

II-II q. 72 a. 2 s. c.

Sed contra, nihil meretur poenam aeternam Inferni nisi peccatum mortale. Sed convicium vel contumelia meretur poenam Inferni, secundum illud Matth. V, *qui dixerit fratri suo, fatue, reus erit Gehennae ignis*. Ergo convicium vel contumelia est peccatum mortale.

II-II q. 72 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, verba inquantum sunt soni quidam, non sunt in nocumentum aliorum, sed inquantum significant aliquid. Quae quidem significatio ex interiori affectu procedit. Et ideo in peccatis verborum maxime considerandum videtur ex quo affectu aliquis verba proferat. Cum igitur convicium, seu contumelia, de sui ratione importet quandam dehonorationem, si intentio proferentis ad hoc feratur ut aliquis per verba quae profert honorem alterius auferat, hoc proprie et per se est dicere convicium vel contumeliam. Et hoc est peccatum mortale, non minus quam furtum vel rapina, non enim homo minus amat suum honorem quam rem possessam. Si vero aliquis verbum convicii vel contumeliae alteri dixerit, non tamen animo dehonorandi, sed forte propter correctionem vel propter aliquid huiusmodi, non dicit convicium vel contumeliam formaliter et per se, sed per accidens et materialiter, inquantum scilicet dicit id quod potest esse convicium, vel contumelia.

těžká nadávka, že by, z neopatrnosti pronesená, odňala čest tomu, proti němuž by byla pronesena. A tehdy by mohl člověk zhřešiti smrtelně, i kdyby nezamýšlel zneuctění druhého. Jako také není bez viny, kdo jiného těžce zranil neopatrným udeřením ze žertu.

K prvnímu se tedy musí říci, že k eutrapelii náleží říci nějakou lehkou nadávku, ne na zneuctění nebo na zarmoucení toho, jemuž se praví, nýbrž spíše pro obveselení a žert. A to může býti bez hříchu, zachovají-li se náležité okolnosti. Nebojí-li se však někdo zarmoutiti toho, na nějž se pronáší taková žertovná nadávka, jen aby jiné rozesmál, to je neřestné, jak se praví tamtéž.

K druhému se musí říci, že, jako je dovoleno někoho býti nebo poškoditi na majetku pro kázeň, tak též pro kázeň může někdo druhému, jehož má napraviti, říci nějaké slovo nadávky. A tím způsobem Pán učedníky nazval pošetilými, a Apoštol Galaty nesmyslnými. - Avšak, jak praví Augustin, v knize O Řeči Páně na hoře, "zřídka a z velké nutnosti se má užívati plísnění, při němž dbejme, aby se nesloužilo nám, nýbrž Pánu".

K třetímu se musí říci, že, poněvadž hřích nadávky nebo pohany závisí na úmyslu mluvícího, může se přihoditi, že je všedním hříchem, je-li lehká nadávka, člověka mnoho nezneuctívající, a pronesena z lehkomyslnosti nebo z lehkého hněvu, bez pevného úmyslu někoho zneuctíti: třebas když někdo zamýšlí někoho lehce zarmoutiti takovým slovem.

LXXII.3. Zda někdo má snášeti pohany, sobě způsobené.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že někdo nemá snášet pohany, sobě způsobené. Neboť kdo snáší pohanu sobě způsobenou, živí odvahu nadávajícího. Ale to se nemá činiti. Tedy člověk nemá snášeti pohanu, sobě způsobenou, nýbrž spíše odpověděti nadávajícímu.

Mimo to člověk má milovati více sebe než jiného. Ale někdo nemá trpěti, aby jinému bylo nadáváno; pročež se praví Přísl. 26: "Blázna kdo umlčí, tiší hněvy." Tedy také někdo nemá snášeti pohany, sobě způsobené.

Mimo to není někomu dovoleno mstíti se, podle onoho: "Moje pomsta, a já odplatím." Ale někdo, neodporuje pohaně, mstí se, podle onoho Zlatoústce: "Chceš-li se pomstíti, mlč: a dal jsi mu smrtelnou ránu." Tedy někdo nemá mlčky snášeti hanlivá slova, nýbrž spíše odpověděti.

Avšak proti jest, co se praví v Žalm.: "Kdo mi přáli zlé, mluvili marnosti"; a pak dodává: "Já však jak hluchý jsem neposlouchal, a jako němý, neotvíraje svých úst."

Unde hoc potest esse quandoque peccatum veniale; quandoque autem absque omni peccato. In quo tamen necessaria est discretio, ut moderate homo talibus verbis utatur. Quia posset esse ita grave convicium quod, per incautelam prolatum, auferret honorem eius contra quem proferretur. Et tunc posset homo peccare mortaliter etiam si non intenderet dehonorationem alterius. Sicut etiam si aliquis, incaute alium ex ludo percutiens, graviter laedat, culpa non caret.

II-II q. 72 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ad eutrapelum pertinet dicere aliquod leve convicium, non ad dehonorationem vel ad contristationem eius in quem dicitur, sed magis causa delectationis et ioci. Et hoc potest esse sine peccato, si debitae circumstantiae observantur. Si vero aliquis non reformidet contristare eum in quem profertur huiusmodi iocosum convicium, dummodo aliis risum excitet, hoc est vitiosum, ut ibidem dicitur.

II-II q. 72 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut licitum est aliquem verberare vel in rebus damnificare causa disciplinae, ita etiam et causa disciplinae potest aliquis alteri, quem debet corrigere, verbum aliquod conviciosum dicere. Et hoc modo dominus discipulos vocavit stultos, et apostolus Galatas insensatos. Tamen, sicut dicit Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, *raro, et ex magna necessitate obiurgationes sunt adhibendae, in quibus non nobis, sed ut domino serviatur, instemus*.

II-II q. 72 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, cum peccatum convicii vel contumeliae ex animo dicentis dependeat, potest contingere quod sit peccatum veniale, si sit leve convicium, non multum hominem dehonestans, et proferatur ex aliqua animi levitate, vel ex levi ira, absque firmo proposito aliquem dehonestandi, puta cum aliquis intendit aliquem per huiusmodi verbum leviter contristare.

3. Utrum oporteat contumeliosos reprimere.

II-II q. 72 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat contumelias sibi illatas sustinere. Qui enim sustinet contumeliam sibi illatam, audaciam nutrit conviciantis. Sed hoc non est faciendum. Ergo homo non debet sustinere contumeliam sibi illatam, sed magis convicianti respondere.

II-II q. 72 a. 3 arg. 2

Praeterea, homo debet plus se diligere quam alium. Sed aliquis non debet sustinere quod alteri convicium inferatur, unde dicitur Prov. XXVI, *qui imponit stulto silentium, iras mitigat*. Ergo etiam aliquis non debet sustinere contumelias illatas sibi.

II-II q. 72 a. 3 arg. 3

Praeterea, non licet alicui vindicare seipsum, secundum illud, *mihi vindictam, et ego retribuam*. Sed aliquis non resistendo contumeliae se vindicat, secundum illud Chrysostomi, *si vindicare vis, sile, et funestam ei dedisti plagam*. Ergo aliquis non debet, silendo, sustinere verba contumeliosa, sed magis respondere.

II-II q. 72 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalm., *qui inquirebant mala mihi, locuti sunt vanitates*; et postea subdit, *ego autem tanquam surdus non audiebam, et sicut mutus non aperiens os suum*.

Odpovídám: Musí se říci, že, jako trpělivost je nutná v tom, co se proti nám děje, tak i v tom, co se proti nám mluví. Avšak příkazy trpělivosti v tom, co se proti nám děje, třeba splniti ochotou ducha, jak Augustin, v knize O Řeči Páně na hoře, vykládá onen příkaz Páně: "Uděří-li tě někdo na jednu líc, nastav mu též druhou.": aby totiž člověk byl ochoten to učiniti, kdyby bylo třeba; není však povinen vždy tak činiti skutečně, poněvadž ani sám Pán to nečinil; ale když dostal políček, řekl: "Proč mne biješ?", jak máme Jan. 18. A proto totéž je třeba rozuměti o hanlivých slovech, která se mluví proti nám. Jsme totiž povinni míti ducha ochotného snášeti pohany, bude-li prospěšné. Někdy však je třeba odraziti způsobenou pohanu; hlavně pro dvojí. A to, nejprve pro dobro toho, kdo působí hanu: aby totiž jeho odvaha byla potlačena. a nadále se o takové nepokoušel podle onoho Přísl. 26: "Odpověz pošetilému podle jeho pošetilosti, aby se sobě nezdál moudrým." Jiným způsobem, pro dobro mnohých, jejichž prospěchu překáží potupy, nám způsobeně Proto Řehoř praví, K Ezech. hom. 9: "Ti, jejichž život je dán za příklad k následování, mají, mohou-li, odraziti slova pomluvačů; aby neodmítali naslouchati jejich kázání, kdo mohli slyšeti, a zůstávajíce ve špatných mravech, nepohrdali správným životem."

K prvnímu se tedy musí říci, že odvahu nadávajícího hanobce má někdo mírně odraziti; totiž z povinnosti lásky, ne z chtivosti soukromé cti. Pročež se praví Přísl. 26: "Neodpovídej pošetilému podle jeho pošetilosti, aby ses mu nestal podobný."

K druhému se musí říci, že v tom, že někdo odrazí cizí pohanění, není se třeba tak obávati chtivosti soukromé cti, jako když někdo odráží vlastní pohanění; ale spíše se však zdá vycházeti z lásky.

K třetímu se musí říci, že, kdyby někdo mlčel s tím úmyslem, aby mlčením hanobce popudil ke hněvu, to by náleželo k pomstě Ale mlčí- li někdo, chtěje "dáti místo hněvu", to je chvalné. Proto se praví Eccli. 8: "Nevaď se s člověkem mluvkou, a nepřikládej dříví na jeho oheň."

LXXII.4. Zda pohana povstává z hněvu.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že pohana nepovstává z hněvu, poněvadž se praví, Přísl. 11: "Kde pýcha, tam pohana." Ale hněv je neřest odlišná od pýchy. Tedy pohana nepovstává z hněvu.

Mimo to Přísl. 20. se praví: "Všichni pošetilí se mísí do hanění." Ale pošetilost je neřest protilehlá moudrosti, jak jsme měli shora; hněv pak je protilehlý tichosti. Proto pohana nepovstává z hněvu.

Mimo to, žádný hřích se nezmenšuje ze své příčiny. Ale hřích pohany se zmenšuje, je-li pronesena z hněvu; tíže totiž hřeší, kdo pohaní z nenávisti než kdo z hněvu. Tedy

4. De origine contumeliae.

II-II q. 72 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod contumelia non oriatur ex ira. Quia dicitur Prov. XI, *ubi superbia, ibi contumelia*. Sed ira est vitium distinctum a superbia. Ergo contumelia non oritur ex ira.

II-II q. 72 a. 4 arg. 2

Praeterea, Prov. XX dicitur, *omnes stulti miscentur contumeliis*. Sed stultitia est vitium oppositum sapientiae, ut supra habitum est, ira autem opponitur mansuetudini. Ergo contumelia non oritur ex ira.

II-II q. 72 a. 4 arg. 3

Praeterea, nullum peccatum diminuitur ex sua causa. Sed

pohana nepovstává z hněvu.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, XXXI. Moral., že z hněvu povstávají pohany.

Odpovídám: Musí se říci, že, ačkoliv jeden hřích může povstati z různých, přece se praví, že hlavně pochází z toho, ze kterého obyčejně častěji vzniká, pro blízkost s jeho cílem. Pohana však má velkou blízkost s cílem hněvu, který je pomsta; žádná pomsta totiž není rozhněvaného více nasnadě než způsobiti pohanu bližnímu. A proto pohana nejvíce povstává z hněvu.

K prvnímu se tedy musí říci, že pohana není zařízena k cíli pýchy, který je povýšenost; a proto pohana nepochází přímo z pýchy. Pýcha však uzpůsobuje k pohaně, pokud ti, kteří se považují za vyšší, snáze jinými pohrdají a činí jim bezpráví. Také se snáze rozhněvají, považujíce za nedůstojné, cokoliv se děje proti jejich vůli.

K druhému se musí říci, že podle Filosofa, v VII. Ethic., "hněv neposlechne dokonale rozumu"; a tak rozhněvaný trpí nedostatkem rozumu, v čemž se shoduje s pošetilostí. A proto z pošetilosti povstává pohana, podle příbuznosti, kterou má s hněvem.

K třetímu se musí říci, že podle Filosofa, ve II. Rhetor., "rozhněvaný zamýšlí zjevnou urážku, čehož nedbá nenávidějící". A proto pohana, jež obnáší zjevnou křivdu, spíše náleží ke hněvu než k nenávisti.

LXXIII. O pomluvě.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o pomluvě.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Co je pomluva.
2. Zda je smrtelný hřích.
3. O srovnání jí s jinými hříchy.
4. Zda někdo hřeší poslouháním pomluvy.

LXXIII.1. Zda pomluva jest očernění cizí pověsti tajnými slovy.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že pomluva není "očernění cizí pověsti tajnými slovy", jak od některých je určována. Neboť tajnost a veřejnost jsou okolnosti, které netvoří druh hříchu; je totiž případkem hříchu, že je znám mnohým nebo málokomu. Ale to, co netvoří druh hříchu, nepatří do jeho pojmu, a nemá se klásti do jeho výměru. Tedy k pojmu pomluvy nepatří, že se děje tajnými slovy.

Mimo to, k pojmu pověsti náleží veřejná známost. Je-li tedy pomluvou očerněna něčí pověst, nemůže se to státi

peccatum contumeliae diminuitur si ex ira proferatur, gravius enim peccat qui ex odio contumeliam infert quam qui ex ira. Ergo contumelia non oritur ex ira.

II-II q. 72 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXI Moral., quod ex ira oriuntur contumeliae.

II-II q. 72 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, cum unum peccatum possit ex diversis oriri, ex illo tamen dicitur principalius habere originem ex quo frequentius procedere consuevit, propter propinquitatem ad finem ipsius. Contumelia autem magnam habet propinquitatem ad finem irae, qui est vindicta, nulla enim vindicta est irato magis in promptu quam inferre contumeliam alteri. Et ideo contumelia maxime oritur ex ira.

II-II q. 72 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod contumelia non ordinatur ad finem superbiae, qui est celsitudo, et ideo non directe contumelia oritur ex superbia. Disponit tamen superbia ad contumeliam, inquantum illi qui se superiores aestimant, facilius alios contemnunt et iniurias eis irrogant. Facilius etiam irascuntur, utpote reputantes indignum quidquid contra eorum voluntatem agitur.

II-II q. 72 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, secundum philosophum, in VII Ethic., ira non perfecte audit rationem, et sic iratus patitur rationis defectum, in quo convenit cum stultitia. Et propter hoc ex stultitia oritur contumelia, secundum affinitatem quam habet cum ira.

II-II q. 72 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, secundum philosophum, in II Rhet., *iratus intendit manifestam offensam, quod non curat odiens*. Et ideo contumelia, quae importat manifestam iniuriam, magis pertinet ad iram quam ad odium.

73. De detractione.

Prooemium

II-II q. 73 pr.

Deinde considerandum est de detractione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quid sit detractio. Secundo, utrum sit peccatum mortale. Tertio, de comparatione eius ad alia peccata. Quarto, utrum peccet aliquis audiendo detractionem.

1. Quid sit detractio.

II-II q. 73 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod detractio non sit denigratio alienae famae per occulta verba, ut a quibusdam definitur. Occultum enim et manifestum sunt circumstantiae non constituentes speciem peccati, accidit enim peccato quod a multis sciatur vel a paucis. Sed illud quod non constituit speciem peccati non pertinet ad rationem ipsius, nec debet poni in eius definitione. Ergo ad rationem detractionis non pertinet quod fiat per occulta verba.

II-II q. 73 a. 1 arg. 2

Praeterea, ad rationem famae pertinet publica notitia. Si

tajnými slovy, nýbrž slovy veřejně pronesenými.

Mimo to ten pomlouvá, kdo něco ubírá nebo umenšuje z toho, co jest. Ale někdy je očerněna něčí pověst, i když se nic neubírá z pravdy; třebas, když někdo vyjevuje něčí pravdivé zločiny. Tedy každé očernění pověsti není pomluva.

Avšak proti jest, co se praví Eccle. 10: "Uštkne-li had potichu, o nic méně nemá, kdo tajně utrhá." Tedy uštknouti tajně něčí pověst jest pomlouvati.

Odpovídám: Musí se říci, že, jako skutkem někdo jinému škodí dvojmo, a to zjevně, jako loupeží nebo jakkoli způsobeným násilím, tajně pak, jako krádeží a lstivým udeřením; tak i slovem někdo někomu ubližuje dvojmo: jedním způsobem zjevně, a to se děje pohanou, jak bylo řečeno shora; jiným způsobem tajně, a to se děje pomluvou. Z toho však, že někdo zřejmě pronáší slova proti jinému, zdá se ho podceňovati, pročež již tím je zneuctíván; a proto pohana přináší škodu cti toho, proti komu je pronesena. Ale kdo proti někomu promlouvá tajně, zdá se, že se ho spíše bojí než podceňuje; pročež neškodí přímo cti, nýbrž pověsti; pokud, pronášeje ta slova tajně, co jest na něm, působí, že poslouchající jej mají špatné mínění o tom, proti němuž mluví. Zdá se totiž to zamýšleti a o to usilovati pomluvač, aby se věřilo jeho slovům.

Z toho je patrné, že pomluva se liší od pohany dvojmo: Jedním způsobem, co do způsobu pronášení slov: že totiž hanobce mluví proti němu zjevně, pomluvač však tajně. Jiným způsobem, co do zamýšleného cíle, nebo co do způsobené škody; že totiž hanící ubírá cti, pomluvač pověsti.

K prvnímu se tedy musí říci, že v nedobrovolných směnách, na něž se uvádějí všechny škody bližnímu způsobené slovem nebo skutkem, ráz hříchu mění tajnost a zjevnost: poněvadž jiný je ráz nedobrovolného z násilí a z nevědomosti, jak bylo řečeno shora.

K druhému se musí říci, že pomluvačná slova se nazývají tajná ne jednoduše, nýbrž ve srovnání s tím, o němž se říkají, protože se říkají o nepřítomném a nevědoucím. Ale hanobce mluví ve tvář proti člověku. Pročež mluví-li někdo o jiném zle před mnohými za jeho nepřítomnosti, je pomluva; jestliže však za přítomnosti pouze jeho, je pohana. Ačkoliv také., když jen jedinému někdo mluví zle o nepřítomném, kazí jeho pověst, ne zcela, nýbrž částečně

K třetímu se musí říci, že někdo sluje pomlouvajícím ne proto, že zmenšuje pravdu, nýbrž protože zmenšuje jeho pověst. A to se někdy děje přímo, někdy nepřímo. Přímo pak čtyřnásob: jedním způsobem, když druhému přičítá nepravdivé; za druhé, když hřích zvětšuje svými slovy; za třetí, když odhalí tajemství; za čtvrté, když praví, že bylo učiněno se špatným úmyslem to, co je dobré Nepřímo pak, buď popíráním dobra bližního, nebo zlomyslným umlčováním.

igitur per detractionem denigretur fama alicuius, non poterit hoc fieri per verba occulta, sed per verba in manifesto dicta.

II-II q. 73 a. 1 arg. 3

Praeterea, ille detrahit qui aliquid subtrahit vel diminuit de eo quod est. Sed quandoque denigratur fama alicuius etiam si nihil subtrahatur de veritate, puta cum aliquis vera crimina alicuius pandit. Ergo non omnis denigratio famae est detractio.

II-II q. 73 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccle. X, *si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit*. Ergo occulte mordere famam alicuius est detrahere.

II-II q. 73 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod sicut facto aliquis alteri nocet dupliciter, manifeste quidem sicut in rapina vel quacumque violentia illata, occulte autem sicut in furto et dolosa percussione; ita etiam verbo aliquis dupliciter aliquem laedit, uno modo, in manifesto, et hoc fit per contumeliam, ut supra dictum est; alio modo, occulte, et hoc fit per detractionem. Ex hoc autem quod aliquis manifeste verba contra alium profert, videtur eum parvipendere, unde ex hoc ipso exhonoratur, et ideo contumelia detrimentum affert honori eius in quem profertur. Sed qui verba contra aliquem profert in occulto, videtur eum vereri magis quam parvipendere, unde non directe infert detrimentum honori, sed famae; inquantum, huiusmodi verba occulte proferens, quantum in ipso est, eos qui audiunt facit malam opinionem habere de eo contra quem loquitur. Hoc enim intendere videtur, et ad hoc conatur detrahens, ut eius verbis credatur. Unde patet quod detractio differt a contumelia dupliciter. Uno modo, quantum ad modum proponendi verba, quia scilicet contumeliosus manifeste contra aliquem loquitur, detractor autem occulte. Alio modo, quantum ad finem intentum, sive quantum ad nocumentum illatum, quia scilicet contumeliosus derogat honori, detractor famae.

II-II q. 73 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in involuntariis commutationibus, ad quas reducuntur omnia nocumenta proximo illata verbo vel facto, diversificat rationem peccati occultum et manifestum, quia alia est ratio involuntarii per violentiam, et per ignorantiam, ut supra dictum est.

II-II q. 73 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod verba detractionis dicuntur occulta non simpliciter, sed per comparationem ad eum de quo dicuntur, quia eo absente et ignorante, dicuntur. Sed contumeliosus in faciem contra hominem loquitur. Unde si aliquis de alio male loquatur coram multis, eo absente, detractio est, si autem eo solo praesente, contumelia est. Quamvis etiam si uni soli aliquis de absente malum dicat, corrumpit famam eius, non in toto, sed in parte.

II-II q. 73 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod aliquis dicitur detrahere non quia diminuat de veritate, sed quia diminuit famam eius. Quod quidem quandoque fit directe, quandoque indirecte. Directe quidem, quadrupliciter, uno modo, quando falsum imponit alteri; secundo, quando peccatum adauget suis verbis; tertio, quando occultum revelat; quarto, quando id quod est bonum dicit mala intentione factum. Indirecte autem, vel negando bonum alterius; vel malitiose reticendo.

LXXIII.2. Zda pomluva je smrtelný hřích.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pomluva není smrtelný hřích. Neboť žádný úkon ctnosti není smrtelný hřích. Avšak odhaliti tajný hřích, což náleží k pohaně, jak bylo řečeno, jest úkon ctnosti: buď lásky, když někdo udá bratrův hřích, zamýšleje jeho nápravu; nebo také jest úkonem spravedlnosti, když někdo obžaluje bratra. Tedy pomluva není smrtelný hřích.

Mimo to, k onomu Přísl. 24: ‚S pomluvači se neslučuj', praví Glossa: "Zvláště touto neřestí je ohrožováno celé lidské pokolení." Ale žádný smrtelný hřích se nenachází v celém lidském pokolení, poněvadž mnozí se zdržují smrtelného hříchu, ale jsou to všední hříchy, jež se nacházejí u všech. Tedy pomluva je všední hřích.

Mimo to Augustin, v homilii O očistcovém ohni, mezi malými hříchy udává, "když s celou lehkostí nebo opovážlivostí zlořečíme", což náleží k pomluvě. Tedy pomluva je všední hřích.

Avšak proti jest, co se praví Řím. 1: "Pomluvači, Bohem nenávidění", což se dodává proto, jak praví Glossa, "aby se nepovažovalo za lehké, protože záleží ve slovech".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, hříchy páchané slovy se mají posuzovati hlavně podle úmyslu mluvícího. Avšak pomluva podle svého pojmu směřuje k očernění něčí pověsti. Pročež, o sobě řečeno, ten pomlouvá, kdo proto o někom mluví za jeho nepřítomnosti, aby očernil jeho pověst. Avšak zničiti někomu pověst jest velmi vážné, poněvadž se zdá, že pověst je vzácnější než časné věci, a nemaje jí, člověk nemůže mnohé dobře vykonati. Proto se praví Eccli. 41: "Měj péči o dobré jméno; neboť ono ti zůstane spíše než tisíc velkých a drahocenných pokladů." A proto pomluva, o sobě řečeno, je smrtelný hřích.

Někdy se však přihází, že někdo řekne nějaká slova, jimiž se zmenšuje něčí pověst, nezamýšleje toto, nýbrž něco jiného. To však není pomluva, o sobě a tvarově řečeno, nýbrž pouze látkově a jaksi případkově. A jestliže ještě někdo pronese slova, jimiž se zmenšuje pověst jiného, pro něco dobrého nebo nutného, zachovávaje náležité okolnosti, nelze to nazvati pomluvou. Mluví-li však z lehkomyslnosti nebo pro něco nikoli nutného, není to smrtelný hřích; leč že by snad pronesené slovo bylo tak vážné, že by značně poškodilo něčí pověst, a hlavně v tom, co patří k čestnému životu; poněvadž to ze samé povahy slov má ráz smrtelného hříchu.

A někdo je vázán k náhradě pověsti, jako k náhradě jakékoliv odňaté věci, tím způsobem, jak bylo řečeno shora, když se jednalo o náhradě.

K prvnímu se tedy musí říci, že odhaliti udáním něčí tajný hřích na jeho nápravu, nebo žalobou pro dobro veřejné spravedlnosti, není pomlouvati, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že ona Glossa nepraví, že

2. Utrum detractio sit peccatum mortale.

II-II q. 73 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod detractio non sit peccatum mortale. Nullus enim actus virtutis est peccatum mortale. Sed revelare peccatum occultum, quod, sicut dictum est, ad detractionem pertinet, est actus virtutis, vel caritatis, dum aliquis fratris peccatum denuntiat eius emendationem intendens; vel etiam est actus iustitiae, dum aliquis fratrem accusat. Ergo detractio non est peccatum mortale.

II-II q. 73 a. 2 arg. 2

Praeterea, super illud Prov. XXIV, *cum detractoribus non commiscearis*, dicit Glossa, *hoc specialiter vitio periclitatur totum genus humanum*. Sed nullum peccatum mortale in toto humano genere invenitur, quia multi abstinent a peccato mortali, peccata autem venialia sunt quae in omnibus inveniuntur. Ergo detractio est peccatum veniale.

II-II q. 73 a. 2 arg. 3

Praeterea, Augustinus, in homilia de igne Purg., inter peccata minuta ponit, quando cum omni facilitate vel temeritate maledicimus, quod pertinet ad detractionem. Ergo detractio est peccatum veniale.

II-II q. 73 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Rom. I dicitur, *detractores, Deo odibiles*, quod ideo additur, ut dicit Glossa, *ne leve putetur propter hoc quod consistit in verbis*.

II-II q. 73 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccata verborum maxime sunt ex intentione dicentis diiudicanda. Detractio autem, secundum suam rationem, ordinatur ad denigrandam famam alicuius. Unde ille, per se loquendo, detrahit qui ad hoc de aliquo obloquitur, eo absente, ut eius famam denigret. Auferre autem alicui famam valde grave est, quia inter res temporales videtur fama esse pretiosior, per cuius defectum homo impeditur a multis bene agendis. Propter quod dicitur Eccli. XLI, *curam habe de bono nomine, hoc enim magis permanebit tibi quam mille thesauri magni et pretiosi*. Et ideo detractio, per se loquendo, est peccatum mortale. Contingit tamen quandoque quod aliquis dicit aliqua verba per quae diminuitur fama alicuius, non hoc intendens, sed aliquid aliud hoc autem non est detrahere per se et formaliter loquendo, sed solum materialiter et quasi per accidens. Et si quidem verba per quae fama alterius diminuitur proferat aliquis propter aliquod bonum vel necessarium, debitis circumstantiis observatis, non est peccatum, nec potest dici detractio. Si autem proferat ex animi levitate, vel propter aliquid non necessarium, non est peccatum mortale, nisi forte verbum quod dicitur sit adeo grave quod notabiliter famam alicuius laedat, et praecipue in his quae pertinent ad honestatem vitae; quia hoc ex ipso genere verborum habet rationem peccati mortalis. Et tenetur aliquis ad restitutionem famae, sicut ad restitutionem cuiuslibet rei subtractae, eo modo quo supra dictum est, cum de restitutione ageretur.

II-II q. 73 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod revelare peccatum occultum alicuius propter eius emendationem denuntiando, vel propter bonum publicae iustitiae accusando, non est detrahere, ut dictum est.

II-II q. 73 a. 2 ad 2

pomluva se nachází v celém lidském pokolení, nýbrž přidává: téměř. Jednak proto, že "bláznů je nekonečný počet", a málo je těch. kteří jdou cestou spásy. Jednak proto, že je málo nebo není těch, kdo by někdy z lehkomyslnosti neřekli něco, čím se v něčem a lehce zmenší něčí pověst; poněvadž, jak se praví Jak. 3, "nenarazí-li někdo slovem, to je dokonalý muž".

K třetímu se musí říci, že Augustin mluví o tom případě. když někdo řekne o jiném nějakou malou špatnost, ne z úmyslu škoditi, nýbrž z lehkomyslnosti nebo z přeřeknutí.

LXXIII.3. Zda pomluva je těžší než všechny hříchy, páchané proti bližnímu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že pomluva je těžší než všechny hříchy, páchané proti bližnímu. Poněvadž, k onomu Žalm.: "Místo co by mne milovali, pomlouvali mne", praví Glossa: "Více škodí pomlouvající Krista v údech, poněvadž zabíjejí duše věřící, než kdo zahubili jeho tělo záhy vzkříšené." Z čeho se zdá, že pomluva je těžší hřích než vražda, oč je těžší zabíti duši než zabíti tělo. Ale vražda je těžší ostatních hříchů, které se páchají proti bližnímu. Tedy pomluva je jednoduše těžší než všechny.

Mimo to se zdá, že pomluva je těžší hřích než pohana: poněvadž pohanu může člověk odrazit, nikoli však skrytou pomluvu. Ale pohana se zdá větším hříchem než - cizoložství: protože cizoložství spojuje dva v jedno tělo, pohana však spojené rozděluje na mnoho. Tedy pomluva je větší hřích než cizoložství; to však je velmi těžké nad jiné hříchy, jež jsou proti bližnímu.

Mimo to, pohana povstává z hněvu, pomluva však ze závisti, jak je patrné z Řehoře, XXXI. Moral. Ale závist je větší hřích než hněv. Tedy i pomluva je větší hřích než pohana. A tak totéž co dříve.

Mimo to, tím těžší je nějaký hřích, čím těžší nedostatek přivádí. Ale pomluva přivádí nejtěžší nedostatek, totiž zaslepení mysli; Řehoř totiž praví: "Co jiného činí pomluvači, než že foukají do prachu a do očí si vháněji zemi, takže čím více chrlí pomluvy, tím méně vidí pravdy?" Tedy pomluva je nejtěžší hřích mezi těmi, které se páchají proti bližnímu.

Avšak proti, těžší jest hřešiti skutkem než slovem. Ale pomluva je hřích slovem; cizoložství však a vražda a krádež jsou hříchy skutky. Tedy pomluva není těžší než ostatní hříchy, jež jsou proti bližnímu.

Odpovídám: Musí se říci, že hříchy, které se páchají proti bližnímu, se mají odhadovati jednak o sobě podle škod, které jsou bližnímu způsobeny; poněvadž z toho mají ráz viny. Avšak tím větší je škoda, čím větší dobro je odňato. Ježto pak je troji dobro člověka, totiž dobro duše, dobro

Ad secundum dicendum quod Glossa illa non dicit quod detractio in toto genere humano inveniatur, sed addit, paene. Tum quia stultorum infinitus est numerus, et pauci sunt qui ambulant per viam salutis. Tum etiam quia pauci vel nulli sunt qui non aliquando ex animi levitate aliquid dicunt unde in aliquo, vel leviter, alterius fama minoratur, quia, ut dicitur Iac. III, *si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir*.

II-II q. 73 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Augustinus loquitur in casu illo quo aliquis dicit aliquod leve malum de alio non ex intentione nocendi, sed ex animi levitate vel ex lapsu linguae.

3. De comparatione eius ad alia peccata.

II-II q. 73 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod detractio sit gravius omnibus peccatis quae in proximum committuntur. Quia super illud Psalm., *pro eo ut me diligerent, detrahebant mihi*, dicit Glossa, *plus nocent in membris detrahentes Christo, quia animas crediturorum interficiunt, quam qui eius carnem, mox resurrecturam, peremerunt*. Ex quo videtur quod detractio sit gravius peccatum quam homicidium, quanto gravius est occidere animam quam occidere corpus. Sed homicidium est gravius inter cetera peccata quae in proximum committuntur. Ergo detractio est simpliciter inter omnia gravior.

II-II q. 73 a. 3 arg. 2

Praeterea, detractio videtur esse gravius peccatum quam contumelia quia contumeliam potest homo repellere, non autem detractionem latentem. Sed contumelia videtur esse maius peccatum quam adulterium, per hoc quod adulterium unit duos in unam carnem, contumelia autem unitos in multa dividit. Ergo detractio est maius peccatum quam adulterium, quod tamen, inter alia peccata quae sunt in proximum, magnam gravitatem habet.

II-II q. 73 a. 3 arg. 3

Praeterea, contumelia oritur ex ira, detractio autem ex invidia, ut patet per Gregorium, XXXI Moral. Sed invidia est maius peccatum quam ira. Ergo et detractio est maius peccatum quam contumelia. Et sic idem quod prius.

II-II q. 73 a. 3 arg. 4

Praeterea, tanto aliquod peccatum est gravius quanto graviorem defectum inducit. Sed detractio inducit gravissimum defectum, scilicet excaecationem mentis, dicit enim Gregorius, *quid aliud detrahentes faciunt nisi quod in pulverem sufflant et in oculos suos terram excitant, ut unde plus detractionis perflant, inde minus veritatis videant?* Ergo detractio est gravissimum peccatum inter ea quae committuntur in proximum.

II-II q. 73 a. 3 s. c.

Sed contra, gravius est peccare facto quam verbo. Sed detractio est peccatum verbi, adulterium autem et homicidium et furtum sunt peccata in factis. Ergo detractio non est gravius ceteris peccatis quae sunt in proximum.

II-II q. 73 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod peccata quae committuntur in proximum sunt pensanda per se quidem secundum nocumenta quae proximo inferuntur, quia ex hoc habent rationem culpae. Tanto autem est maius nocumentum

těla a dobro vnějších věcí, dobro duše, které je největší, nemůže býti někomu jiným odňato leč příležitostně, na příklad špatnou radou, která neodnímá svobody; ale jiná dvě dobra, totiž těla a vnějších věcí, mohou býti jiným násilně odňata. Ale poněvadž dobro těla vyniká nad dobro vnějších věcí, těžší jsou hříchy, jimiž se škodí na těle, než ty, jimiž se škodí na vnějších věcech. Pročež mezi ostatními hříchy, jež jsou proti bližnímu, těžší je vražda, jíž se odnímá život bližního, jíž skutečně jsoucí; potom však následuje cizoložství, které je proti povinnému řádu lidského plození, jímž se vchází do života. Pak teprve následují vnější dobra. Mezi nimi pověst předčí bohatství, protože je bližší duchovním statkům; pročež se praví Přísl. 22: "Lepší je dobré jméno než veliké bohatství." A proto pomluva, podle své povahy, je větší hřích než krádež, avšak menší než vražda nebo cizoložství. - Může však býti jiný pořad pro přitěžující nebo polehčující okolnosti.

Případkově pak se tíže hříchu béře se strany hříšníka, jenž tíže hřeší, hřeší-li z rozvahy, než hřeší-li ze slabosti nebo z neobezřetnosti. A podle toho hříchy jazykové bývají lehčí, pokud snadno pocházejí z přeřeknutí bez velkého rozmýšlení.

K prvnímu se tedy musí říci, že ti, kteří pomlouvají Krista. zabraňujíce víru jeho údů, křivdí jeho božství, o něž se opírá víra. Pročež to není pomluva jednoduchá, nýbrž rouhání.

K druhému se musí říci, že pohana je těžší hřích než pomluva, pokud více pohrdá bližním, jakož i loupež je těžší hřích než krádež, jak bylo řečeno shora. Pohana však není těžší hřích než cizoložství; neboť tíže cizoložství se neměří podle spojení těl, nýbrž podle nezřízenosti lidského plození. Hanící však nepůsobí nepřátelství dostatečně, nýbrž toliko příležitostně rozděluje spojené; pokud totiž tím, že vypráví chyby bližního, jiné odlučuje od přátelství s ním, pokud je na něm, ač k tomu jeho slovy nejsou nuceni. Tak i pomlouvač příležitostně je vrahem, pokud totiž svými slovy jinému dává příležitost, aby bližního nenáviděl nebo jím pohrdal. Proto v Klimentově listě se praví, že "pomluvači jsou vrahy", totiž příležitostně: poněvadž "kdo nenávidí svého bratra, je vrahem", jak se praví I. Jan. 3.

K třetímu se musí říci, že, "poněvadž hněv se snaží pomstiti veřejně", jak praví Filosof, ve II. Rhetor., proto pomluva, která je ve skrytě, není dcerou hněvu jako pohana; nýbrž spíše nenávisti, která se snaží jakkoliv zmenšiti slávu bližního. Avšak proto nenásleduje, že pomluva je těžší než pohana; poněvadž z menší nerůsti může vzniknouti větší hřích, jako se z hněvu rodí vražda a rouhání. Neboť vznik hříchů se béře podle sklonu k cíli, což jest se strany přilnutí; kdežto tíže hříchu se spíše béře se strany odvrácení.

quanto maius bonum demitur. Cum autem sit triplex bonum hominis, scilicet bonum animae et bonum corporis et bonum exteriorum rerum, bonum animae, quod est maximum, non potest alicui ab alio tolli nisi occasionaliter, puta per malam persuasionem, quae necessitatem non infert, sed alia duo bona, scilicet corporis et exteriorum rerum, possunt ab alio violenter auferri. Sed quia bonum corporis praeeminet bono exteriorum rerum, graviora sunt peccata quibus infertur nocumentum corpori quam ea quibus infertur nocumentum exterioribus rebus. Unde inter cetera peccata quae sunt in proximum, homicidium gravius est, per quod tollitur vita proximi iam actu existens, consequenter autem adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanae, per quam est introitus ad vitam. Consequenter autem sunt exteriora bona. Inter quae, fama praeeminet divitiis, eo quod propinquior est spiritualibus bonis, unde dicitur Prov. XXII, *melius est nomen bonum quam divitiae multae.* Et ideo detractio, secundum suum genus, est maius peccatum quam furtum, minus tamen quam homicidium vel adulterium. Potest tamen esse alius ordo propter circumstantias aggravantes vel diminuentes. Per accidens autem gravitas peccati attenditur ex parte peccantis, qui gravius peccat si ex deliberatione peccet quam si peccet ex infirmitate vel incautela. Et secundum hoc peccata locutionis habent aliquam levitatem, inquantum de facili ex lapsu linguae proveniunt, absque magna praemeditatione.

II-II q. 73 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illi qui detrahunt Christo impedientes fidem membrorum ipsius, derogant divinitati eius, cui fides innititur. Unde non est simplex detractio, sed blasphemia.

II-II q. 73 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod gravius peccatum est contumelia quam detractio, inquantum habet maiorem contemptum proximi, sicut et rapina est gravius peccatum quam furtum, ut supra dictum est. Contumelia tamen non est gravius peccatum quam adulterium, non enim gravitas adulterii pensatur ex coniunctione corporum, sed ex deordinatione generationis humanae. Contumeliosus autem non sufficienter causat inimicitiam in alio, sed occasionaliter tantum dividit unitos, inquantum scilicet per hoc quod mala alterius promit, alios, quantum in se est, ab eius amicitia separat, licet ad hoc per eius verba non cogantur. Sic etiam et detractor occasionaliter est homicida, inquantum scilicet per sua verba dat alteri occasionem ut proximum odiat vel contemnat. Propter quod in epistola Clementis dicitur detractores esse homicidas, scilicet occasionaliter, *quia qui odit fratrem suum, homicida est*, ut dicitur I Ioan. III.

II-II q. 73 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod quia ira quaerit in manifesto vindictam inferre, ut philosophus dicit, in II Rhet., ideo detractio, quae est in occulto, non est filia irae, sicut contumelia; sed magis invidiae, quae nititur qualitercumque minuere gloriam proximi. Nec tamen sequitur propter hoc quod detractio sit gravior quam contumelia, quia ex minori vitio potest oriri maius peccatum, sicut ex ira nascitur homicidium et blasphemia. Origo enim peccatorum attenditur secundum inclinationem ad finem, quod est ex parte conversionis, gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis.

Ke čtvrtému se musí říci, že, poněvadž "člověk se raduje z výroku úst svých", jak se praví Přísl. 15, proto pomluvač začíná více milovati a věřiti, co praví; a v důsledku nenáviděti bližního více; a tak více se vzdalovati od poznání pravdy. Avšak tento účinek může následovati také z jiných hříchů, které patří k nenávisti bližního.

LXXIII.4. Zda těžce hřeší posluchač, jenž trpí pomluvače.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nehřeší těžce posluchač, jenž trpí pomluvače. Neboť nikdo není jinému povinen více než sobě Ale je chvalné, snáší-li člověk trpělivě své pomluvače; praví totiž Řehoř, K Ezech.: "Jako nemáme rozpoutávati svou snahou jazyky pomluvačů, aby nezahynuli., tak máme klidně snášeti rozpoutané jejich špatnosti, aby nám vzrostly zásluhy." Tedy někdo nehřeší, neodporuje-li pomluvám jiných.

Mimo to, Eccli. 4, se praví: "Neodporuj žádným způsobem slovu pravdy." Ale někdy někdo pomlouvá, říkaje slova pravdy, jak bylo řečeno shora. Tedy se zdá, že člověk není vždy povinen odporovati pomluvě

Mimo to, nikdo nemá zabraňovati tomu, co je k užitku jiných. Ale pomluva je často k užitku těch, kteří jsou pomlouváni; praví totiž papež Pius: "Někdy se rozpoutá pomluva proti dobrým, aby pomluva pokořila ty, které vysoko povznesly buď domácí lichotky nebo přízeň jiných." Tedy někdo nemá zabraňovati pomluvě.

Avšak proti jest, co praví Jeronym: "Hleď, abys neměl svědivý jazyk nebo uši: že bys jiné pomlouval nebo naslouchal jiným pomluvačům."

Odpovídám: Musí se říci, že podle Apoštola, Řím. 1, "hodni jsou smrti nejen kdo páchají hříchy, nýbrž i kdo souhlasí s pachateli hříchů". A to se přihází dvojím způsobem: Jedním způsobem přímo: když totiž někdo jiného navádí ke hříchu nebo se mu líbí hřích. Jiným způsobem nepřímo: když totiž neodporuje, ač může odporovati; a to se přihází někdy ne že se líbí hřích, nýbrž z nějaké lidské bázně Musí se tedy říci, že, posloucháli někdo pomluvy bez odporu, zdá se souhlasiti s pomluvačem; pročež se stává účastným jeho hříchu. Jestliže pak ho navádí k pomluvě, nebo aspoň se mu líbí pomluva, z nenávisti toho, jenž jest pomlouván, nehřeší méně než pomluvač, někdy též více. Pročež praví Bernard: "Těžko říci,, co je odsouzení hodnější, zda pomlouvati či poslouchati pomluvače." - Jestliže však se mu hřích nelíbí, ale opomíjí odraziti pomluvače z bázně nebo z nedbalosti nebo z jakéhosi ostychu, hřeší sice, ale mnohem méně než pomluvač, a to obyčejně lehce. Někdy to též může být smrtelný hřích, buď proto, že někomu z povinnosti náleží napraviti pomluvače; nebo pro nějaké následující nebezpečí; nebo pro kořen, jako lidská bázeň někdy může býti smrtelný hřích, jak jsme měli shora.

II-II q. 73 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod quia homo laetatur in sententia oris sui, ut dicitur Prov. XV, inde est quod ille qui detrahit incipit magis amare et credere quod dicit; et per consequens proximum magis odire; et sic magis recedere a cognitione veritatis. Iste tamen effectus potest sequi etiam ex aliis peccatis quae pertinent ad odium proximi.

4. Utrum peccet aliquis audiendo detractionem.

II-II q. 73 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod audiens qui tolerat detrahentem non graviter peccet. Non enim aliquis magis tenetur alteri quam sibi ipsi. Sed laudabile est si patienter homo suos detractores toleret, dicit enim Gregorius, super Ezech. Homil. IX, *linguas detrahentium, sicut nostro studio non debemus excitare, ne ipsi pereant; ita per suam malitiam excitatas debemus aequanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat*. Ergo non peccat aliquis si detractionibus aliorum non resistat.

II-II q. 73 a. 4 arg. 2

Praeterea, Eccli. IV dicitur, *non contradicas verbo veritatis ullo modo*. Sed quandoque aliquis detrahit verba veritatis dicendo, ut supra dictum est. Ergo videtur quod non semper teneatur homo detractionibus resistere.

II-II q. 73 a. 4 arg. 3

Praeterea, nullus debet impedire id quod est in utilitatem aliorum. Sed detractio frequenter est in utilitatem eorum contra quos detrahitur, dicit enim pius Papa, *nonnunquam detractio adversus bonos excitatur, ut quos vel domestica adulatio vel aliorum favor in altum extulerat, detractio humiliet*. Ergo aliquis non debet detractiones impedire.

II-II q. 73 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Hieronymus dicit, *cave ne linguam aut aures habeas prurientes, aut aliis detrahas, aut alios audias detrahentes*.

II-II q. 73 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, secundum apostolum, ad Rom. I, *digni sunt morte non solum qui peccata faciunt, sed etiam qui facientibus peccata consentiunt*. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, directe, quando scilicet quis inducit alium ad peccatum, vel ei placet peccatum. Alio modo, indirecte, quando scilicet non resistit, cum resistere possit, et hoc contingit quandoque non quia peccatum placeat, sed propter aliquem humanum timorem. Dicendum est ergo quod si aliquis detractiones audiat absque resistentia, videtur detractori consentire, unde fit particeps peccati eius. Et si quidem inducat eum ad detrahendum, vel saltem placeat ei detractio, propter odium eius cui detrahitur, non minus peccat quam detrahens, et quandoque magis. Unde Bernardus dicit, *detrahere, aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit, non facile dixerim*. Si vero non placeat ei peccatum, sed ex timore vel negligentia vel etiam verecundia quadam omittat repellere detrahentem, peccat quidem, sed multo minus quam detrahens, et plerumque venialiter. Quandoque etiam hoc potest esse peccatum mortale, vel propter hoc quod alicui ex officio incumbit detrahentem corrigere; vel propter aliquod periculum consequens; vel propter radicem, qua timor humanus quandoque potest esse peccatum mortale, ut supra habitum est.

K prvnímu se tedy musí říci, že pomlouvání sebe nikdo neslyší, protože totiž chyby, které se o někom naslouchajícím pronášejí, nejsou pomluvy ve vlastním smyslu, nýbrž pohany, jak bylo řečeno. Avšak někdo se může dovědět o pomluvách, proti sobě spáchaných z vypravování jiných. A pak má na vůli snášeti poškození své pověsti, nejsou-li tím ovšem poškození jiní, jak bylo řečeno shora. A proto v tom se může chváliti jeho trpělivost, že klidně snáší pomluvy sebe. Nemá však na vůli, aby dovolil poškození pověsti bližního. A proto se proviňuje, neodporuje-li, když může odporovati; z téhož důvodu, jímž je někdo povinen "zvednouti cizího osla, ležícího pod břemenem", jak se přikazuje Deut. 22.

K druhému se musí říci, že nemá vždy někdo odporovati pomluvači, usvědčuje ho z nepravdy; hlavně, když někdo ví, že je pravda, co se praví. Ale má ho slovy pokárati za to, že hřeší, pomlouvaje bratra, neb aspoň ukázati smutnou tvář, že se mu pomluva nelíbí; poněvadž, jak se praví Přísl. 25, "vítr severák zahání deště, a smutná tvář pomluvačný jazyk".

K třetímu se musí říci, že užitek, pocházející z pomluvy, není v úmyslu pomluvače, nýbrž z řízení Boha, jenž z jakéhokoli zla vzbudí dobro. A proto nicméně pomluvačům se má odporovati, jakož i lupičům nebo utlačovatelům jiných, ačkoliv z toho trpělivostí vzrůstá zásluha utlačovaným neb oloupeným.

LXXIV. O našeptávání.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Pak jest uvažovati o našeptávání.

A o tom jsou dvě otázky:

1. Zda našeptávání je hřích odlišný od nactiutrhání.

2. Který z nich je těžší.

LXXIV.1. Zda našeptávání je hřích odlišný od nactiutrhání.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že našeptávání není hřích odlišný od nactiutrhání. Praví totiž Isidor v X. kn. Etym.: "Našeptavač se nazývá podle zvuku mluvení, protože mluví nikoliv do tváře někoho, nýbrž do ucha, nactiutrhaje." Ale mluviti o druhém nactiutrhavě náleží k nactiutrhání. Tedy našeptávání není hřích odlišný od nactiutrhání.

Mimo to, Levit. 19, se praví: "Nebudeš obviňovati ani našeptávati v lidu." Ale obviňovati zdá se totéž, co nactiutrhat. Tedy také našeptávání se neliší od nactiutrhání.

Mimo to, Eccli. 28, se praví: "Našeptavač a obojaký bude zlořečený." Ale obojaký zdá se totéž, co nactiutrhač, protože vlastností nactiutrhačů jest mluviti obojako, jinak totiž v nepřítomnosti a jinak v přítomnosti. Tedy našeptavač je totéž co nactiutrhač.

Avšak proti jest, že k onomu Řím. 1, ‚Našeptavači a nactiutrhači', praví Glossa: "Našeptavači, rozsévající

II-II q. 73 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod detractiones suas nullus audit, quia scilicet mala quae dicuntur de aliquo eo audiente, non sunt detractiones, proprie loquendo, sed contumeliae, ut dictum est. Possunt tamen ad notitiam alicuius detractiones contra ipsum factae aliorum relationibus pervenire. Et tunc sui arbitrii est detrimentum suae famae pati, nisi hoc vergat in periculum aliorum, ut supra dictum est. Et ideo in hoc potest commendari eius patientia quod patienter proprias detractiones sustinet. Non autem est sui arbitrii quod patiatur detrimentum famae alterius. Et ideo in culpam ei vertitur si non resistit, cum possit resistere, eadem ratione qua tenetur aliquis sublevare asinum alterius iacentem sub onere, ut praecipitur Deut. XXII.

II-II q. 73 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod non semper debet aliquis resistere detractori arguendo eum de falsitate, maxime si quis sciat verum esse quod dicitur. Sed debet eum verbis redarguere de hoc quod peccat fratri detrahendo, vel saltem ostendere quod ei detractio displiceat per tristitiam faciei; quia, ut dicitur Prov. XXV, *ventus Aquilo dissipat pluvias, et facies tristis linguam detrahentem*.

II-II q. 73 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod utilitas quae ex detractione provenit non est ex intentione detrahentis, sed ex Dei ordinatione, qui ex quolibet malo elicit bonum. Et ideo nihilo minus est detractoribus resistendum, sicut et raptoribus vel oppressoribus aliorum, quamvis ex hoc oppressis vel spoliatis per patientiam meritum crescat.

74. De susurratione.

Prooemium

II-II q. 74 pr.

Deinde considerandum est de susurratione. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractione. Secundo, quod horum sit gravius.

1. Utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractione.

II-II q. 74 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod susurratio non sit peccatum distinctum a detractione. Dicit enim Isidorus, in libro Etymol., *susurro de sono locutionis appellatur, quia non in facie alicuius, sed in aure loquitur, detrahendo*. Sed loqui de altero detrahendo ad detractionem pertinet. Ergo susurratio non est peccatum distinctum a detractione.

II-II q. 74 a. 1 arg. 2

Praeterea, Levit. XIX dicitur, *non eris criminator nec susurro in populis*. Sed criminator idem videtur esse quod detractor. Ergo etiam susurratio a detractione non differt.

II-II q. 74 a. 1 arg. 3

Praeterea, Eccli. XXVIII dicitur, *susurro et bilinguis maledictus erit*. Sed bilinguis videtur idem esse quod detractor, quia detractorum est duplici lingua loqui, aliter scilicet in absentia et aliter in praesentia. Ergo susurro est idem quod detractor.

II-II q. 74 a. 1 s. c.

Sed contra est quod, Rom. I, super illud, *susurrones,*

nesvornost mezi přáteli; nactiutrhači, kteří popírají nebo zmenšují dobra jiný ch."

Odpovídám: Musí se říci, že našeptávání a nactiutrhání se shodují v látce a také ve tvaru neboli ve způsobu mluvení: protože oboji říká skrytě zlo o bližním. Pro kteroužto podobnost mnohdy se klade jedno místo druhého, takže k onomu Eccli 5, ‚Ať se nenazýváš našeptavač', praví Glossa: "to jest nactiutrhač". Liší se však cílem. Protože nactiutrhač usiluje očerniti pověst bližního, procež pronáší o bližním zvláště ona zla, z nichž by mohl bližní býti zneuctěn, nebo alespoň poškozen na pověsti. Našeptavač však usiluje rozdvojiti přátelství, jak patrno z uvedené glosy a z toho, co se praví Přísl. 26: "Odstraněním našeptavače ustanou svár y." A proto našeptavač pronáší taková zla o bližním, jaká mohou proti němu obrátiti mysl posluchajícího, podle onoho Eccli. 28: "Muž hříšný rozbouří přátele a uprostřed majících pokoj nasadí nepřátelství."

K prvnímu se tedy musí říci, že našeptavač, pokud říká zlo o jiném, sluje nactiutrhajícím. V tom se však liší od nactiutrhače, že nezamýšlí jednoduše říci zlo, nýbrž ať je cokoliv, co by mohlo rozbouřiti mysl jednoho proti druhému, byť je to jednoduše dobro, ale zdánlivé zlo, pokud se nelíbí tomu, komu se praví.

K druhému se musí říci, že obviňující se liší od nactiutrhače a našeptavače. Protože obviňující je, kdo veřejně jiným přikládá viny buď žalobou nebo tupením, což nenáleží nactiutrhači, ani našeptavači.

K třetímu se musí říci, že obojakým vlastně sluje našeptavač. Ježto totiž přátelství je mezi dvěma, snaží se našeptavač s oboji strany porušiti přátelství. A proto dvojího jazyka užívá ke dvěma, jednomu říkaje zlo o druhém. Proto se praví Eccli. 28: "Našeptavač a obojaký zlořečený," a přidává se: "Mnohé totiž mající pokoj pobouří."

LXXIV.2. Zda nactiutrhání je těžší hřích než našeptávání.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nactiutrhání je těžší hřích než našeptávání. Hříchy úst totiž spočívají v tom, že někdo říká zla. Ale nactiutrhač říká o bližním to, co je zlo jednoduše, protože z takových vzniká bezectnost nebo zmenšení pověsti; našeptavač však se snaží říci jen zla zdánlivá, co by se totiž nelíbilo posluchajícímu. Tedy těžší hřích je nactiutrhání než našeptávání.

Mimo to, kdokoliv odnímá někomu pověst, odnímá mu nejen jednoho přítele, nýbrž mnohé: protože každý vyhýbá přátelství bezectných osob. Procež se praví proti komusi, II. Paralip. 19: "S těmi, kteří nenávidí Hospodina, navazuješ přátelství." Našeptávání však odnímá pouze jednoho přítele. Těžší je tedy hřích nactiutrhání než našeptávání.

Mimo to, Jak. 4, se praví: "Kdo nactiutrhá svému bratru, nactiutrhá zákonu", a následkem toho Bohu, jenž jest zákonodárcem, a tak se zdá nactiutrhání hříchem proti Bohu, který je nejtěžší, jak jsme měli shora. Hřích *detractores*, dicit Glossa, *susurrones, inter amicos discordiam seminantes; detractores, qui aliorum bona negant vel minuunt*.

II-II q. 74 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod susurratio et detractio in materia conveniunt, et etiam in forma, sive in modo loquendi, quia uterque malum occulte de proximo dicit. Propter quam similitudinem interdum unum pro alio ponitur, unde Eccli. V, super illud, *non appelleris susurro*, dicit Glossa, idest detractor. Differunt autem in fine. Quia detractor intendit denigrare famam proximi, unde illa mala de proximo praecipue profert ex quibus proximus infamari possit, vel saltem diminui eius fama. Susurro autem intendit amicitiam separare, ut patet per Glossam inductam, et per id quod dicitur Prov. XXVI, *susurrone subtracto, iurgia conquiescunt*. Et ideo susurro talia mala profert de proximo quae possunt contra ipsum commovere animum audientis, secundum illud Eccli. XXVIII, *vir peccator conturbabit amicos, et in medio pacem habentium immittit inimicitiam*.

II-II q. 74 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod susurro, inquantum dicit malum de alio, dicitur detrahere. In hoc tamen differt a detractore, quia non intendit simpliciter malum dicere; sed quidquid sit illud quod possit animum unius turbare contra alium, etiam si sit simpliciter bonum, et tamen apparens malum, inquantum displicet ei cui dicitur.

II-II q. 74 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod criminator differt et a susurrone et a detractore. Quia criminator est qui publice aliis crimina imponit, vel accusando vel conviciando, quod non pertinet ad detractorem et susurronem.

II-II q. 74 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod bilinguis proprie dicitur susurro. Cum enim amicitia sit inter duos, nititur susurro ex utraque parte amicitiam rumpere, et ideo duabus linguis utitur ad duos, uni dicens malum de alio. Propter quod dicitur Eccli. XXVIII, *susurro et bilinguis maledictus*, et subditur, *multos enim turbant pacem habentes*.

2. Quod horum sit gravius.

II-II q. 74 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod detractio sit gravius peccatum quam susurratio. Peccata enim oris consistunt in hoc quod aliquis mala dicit. Sed detractor dicit de proximo ea quae sunt mala simpliciter, quia ex talibus oritur infamia vel diminuitur fama, susurro autem non curat dicere nisi mala apparentia, quae scilicet displiceant audienti. Ergo gravius peccatum est detractio quam susurratio.

II-II q. 74 a. 2 arg. 2

Praeterea, quicumque aufert alicui famam, aufert ei non solum unum amicum, sed multos, quia unusquisque refugit amicitiam infamium personarum; unde contra quendam dicitur, II Paralip. XIX, *his qui oderunt dominum amicitia iungeris*. Susurratio autem aufert unum solum amicum. Gravius ergo peccatum est detractio quam susurratio.

II-II q. 74 a. 2 arg. 3

Praeterea, Iac. IV dicitur, *qui detrahit fratri suo, detrahit legi*; et per consequens Deo, qui est legislator, et sic peccatum detractionis videtur esse peccatum in Deum,

našeptávání je. však proti bližnímu. Tedy hřích nactiutrhání je těžší než hřích našeptávání.

Avšak proti jest, co se praví Eccli. 5: "Člověku dvojakého jazyka potupa nejhorší, našeptavači pak nenávist a zášť a pohanění."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, hřích proti bližnímu je tím těžší, čím se jím působí bližnímu větší škoda. Škoda pak je tím větší, čím větší je dobro, které se odnímá. Mezi ostatními pak vnějšími dobry vyniká přítel, neboť "bez přátel nemůže nikdo žíti", jak je patrné z Filosofa, v VIII. Ethic. Procež se praví Eccli. 6: "Věrný přítel jest neocenitelný," protože i pověst, která se nactiutrháním odnímá, je hlavně k tomu potřebná, aby byl člověk uznán vhodným k přátelství. A proto našeptávání je větší hřích než nactiutrhání a také než pohana, protože "přítel je lepší než pocta a láska než čest," jak praví Filosof, v VIII. Ethic.

K prvnímu se tedy musí říci, že druh a tíže hříchu se béře více z cíle než z hmotného předmětu. A proto se strany cíle je našeptávání těžší, třebaže nactiutrhač. mnohdy říká horší.

K druhému se musí říci, že pověst jest uzpůsobením k přátelství a bezectnost k nepřátelství. Uzpůsobení však je méně než to, k čemu uzpůsobuje. A proto ten, kdo napomáhá k něčemu, co je uzpůsobením k nepřátelství, méně hřeší než ten, kdo přímo napomáhá ke vzniku nepřátelství.

K třetímu se musí říci, že ten, kdo nactiutrhá bratru, potud se zdá nactiutrhati zákonu, pokud pohrdá přikázáním o bliženské lásce, proti němuž příměji jedná, kdo usiluje rozdvojiti přátelství. Procež tento hřích je nejvíce proti Bohu, protože "Bůh je láska", jak se praví Jan. 4. A proto se praví, Přísl.: Šest je, která nenávidí Hospodin, a sedmé je, které si oškliví jeho duše. A toto sedmé označuje: toho, kdo rozsévá mezi bratřími nesvár.

LXXV. O výsměchu.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest uvažovati o výsměchu.

A o tom jsou dvě otázky:

1. Zda výsměch je zvláštní hřích, odlišný od jiných hříchů, jimiž se působí bližnímu škoda slovy.

2. Zda výsměch je hřích smrtelný.

LXXV.1. Zda výsměch je zvláštní hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že výsměch není zvláštní hřích, od jmenovaných jiných odlišný. Posmívání totiž se zdá totéž, co výsměch. Ale posmívání zdá se náležeti k pohaně Tedy se zdá, že výsměch se nemá rozlišovati od pohany.

quod est gravissimum, ut supra habitum est. Peccatum autem susurrationis est in proximum. Ergo peccatum detractionis est gravius quam peccatum susurrationis.

II-II q. 74 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. V, *denotatio pessima super bilinguem, susurratori autem odium et inimicitia et contumelia*.

II-II q. 74 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum in proximum tanto est gravius quanto per ipsum maius nocumentum proximo infertur, nocumentum autem tanto maius est quanto maius est bonum quod tollitur. Inter cetera vero exteriora bona praeeminet amicus, quia sine amicis nullus vivere posset, ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Unde dicitur Eccli. VI, *amico fideli nulla est comparatio*, quia et optima fama, quae per detractionem tollitur, ad hoc maxime necessaria est ut homo idoneus ad amicitiam habeatur. Et ideo susurratio est maius peccatum quam detractio, et etiam quam contumelia, quia amicus est melior quam honor, et amari quam honorari, ut in VIII Ethic. philosophus dicit.

II-II q. 74 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod species et gravitas peccati magis attenditur ex fine quam ex materiali obiecto. Et ideo ratione finis susurratio est gravior, quamvis detractor quandoque peiora dicat.

II-II q. 74 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod fama est dispositio ad amicitiam, et infamia ad inimicitiam. Dispositio autem deficit ab eo ad quod disponit. Et ideo ille qui operatur ad aliquid quod est dispositio ad inimicitiam, minus peccat quam ille qui directe operatur ad inimicitiam inducendam.

II-II q. 74 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui detrahit fratri intantum videtur detrahere legi inquantum contemnit praeceptum de dilectione proximi. Contra quod directius agit qui amicitiam disrumpere nititur. Unde hoc peccatum maxime contra Deum est, quia Deus dilectio est, ut dicitur I Ioan. IV. Et propter hoc dicitur Prov. VI, *sex sunt quae odit dominus, et septimum detestatur anima eius*, et hoc septimum ponit *eum qui seminat inter fratres discordiam*.

75. De derisione.

Prooemium

II-II q. 75 pr.

Deinde considerandum est de derisione. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum derisio sit peccatum speciale distinctum ab aliis peccatis quibus per verba nocumentum proximo infertur. Secundo, utrum derisio sit peccatum mortale.

1. Utrum derisio sit speciale peccatum distinctum ab aliis peccatis quibus per verba nocumentum proximo infertur.

II-II q. 75 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod derisio non sit speciale peccatum ab aliis praemissis distinctum. Subsannatio enim videtur idem esse quod derisio. Sed subsannatio ad contumeliam videtur pertinere. Ergo derisio non videtur distingui a contumelia.

Mimo to nikdo se nevysmívá, leč pro něco hanebného, zač se člověk rdí. To však jsou hříchy: když pak se o někom zjevně řeknou, náleží k pohaně, jestliže však tajně, náleží k nactiutrhání nebo našeptávání. Tedy výsměch není neřestí, odlišnou od předchozích.

Mimo to se tyto hříchy odlišují podle škod, jaké působí bližnímu. Ale výsměchem se nepůsobí bližnímu jiná škoda, než na cti nebo pověsti nebo na porušení přátelství. Tedy výsměch není hřích odlišný od předchozích.

Avšak proti jest, že výsměch je se smíchem, od něhož má také jméno. Žádný však z předchozích se neděje se smíchem, nýbrž vážně Tedy výsměch se liší od předešlých.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, hříchy slovy se musí vážiti především podle úmyslu mluvícího. A proto podle odlišnosti toho, co kdo zamýšlí říci proti jinému, rozlišují se tyto hříchy. Jako však někdo haněním zamýšlí potlačiti čest haněného, a nactiutrháním zmenšiti jeho pověst, a našeptáváním zničiti přátelství, tak také výsměchem někdo zamýšlí, aby ten, kdo je vysmíván, se zarděl. A poněvadž cíl jest odlišný od jiných, proto také hřích výsměchu se odlišuje od jmenovaných hříchů.

K prvnímu se tedy musí říci, že posmívání a výsměch se shodují v cíli, liší se však způsobem, protože "výsměch se děje ústy", totiž slovem a výbuchy smíchu, "kdežto posmívání ohrnováním nosu", jak praví Glossa, k onomu Žalm., "Jenž přebývá v nebesích, vysměje se jim". Takový však rozdíl nerozlišuje druhu. Obojí se však liší od pohany jako ostýchavost od zneuctění; je totiž stydlivost "bázeň zneuctění", jak praví Damašský.

K druhému se musí říci, že za ctnostný skutek zasluhuje někdo u jiných i úctu i pověst; u sebe slávu dobrého svědomí, podle onoho II. Kor. 1: "Naší slávou jest svědectví našeho svědomí." Procež naopak hanebným skutkem, to jest neřestným, u jiných se sice odnímá čest a pověst člověka, a proto hanobitel a nactiutrhač vypravují o jiném hanebnosti. U sebe sama však hanebnostmi, které se praví, ztrácí někdo slávu svědomí jakýmsi zmatkem a zarděním, a proto říká hanebnosti vysměvač. A tak je patrné, že vysměvač sdílí s řečenými neřestmi látku, liší se však v cíli.

K třetímu se musí říci, že bezpečnost svědomí a klid jeho je veliké dobro podle onoho, Přísl. 15, "Bezpečná mysl jako stálá hostina". A proto kdo znepokojuje něčí svědomí zahanbováním ho, působí mu nějakou zvláštní škodu. Procež výsměch je zvláštní hřích.

LXXV.2. Zda může býti výsměch smrtelným hříchem.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že výsměch nemůže býti smrtelným hříchem. Každý smrtelný hřích totiž

II-II q. 75 a. 1 arg. 2

Praeterea, nullus irridetur nisi de aliquo turpi, ex quo homo erubescit. Huiusmodi autem sunt peccata, quae si manifeste de aliquo dicuntur, pertinent ad contumeliam; si autem occulte, pertinent ad detractionem sive susurrationem. Ergo derisio non est vitium a praemissis distinctum.

II-II q. 75 a. 1 arg. 3

Praeterea, huiusmodi peccata distinguuntur secundum nocumenta quae proximo inferuntur. Sed per derisionem non infertur aliud nocumentum proximo quam in honore vel fama vel detrimento amicitiae. Ergo derisio non est peccatum distinctum a praemissis.

II-II q. 75 a. 1 s. c.

Sed contra est quod irrisio fit ludo, unde et illusio nominatur. Nullum autem praemissorum ludo agitur, sed serio. Ergo derisio ab omnibus praedictis differt.

II-II q. 75 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccata verborum praecipue pensanda sunt secundum intentionem proferentis. Et ideo secundum diversa quae quis intendit contra alium loquens, huiusmodi peccata distinguuntur. Sicut autem aliquis conviciando intendit conviciati honorem deprimere, et detrahendo diminuere famam, et susurrando tollere amicitiam; ita etiam irridendo aliquis intendit quod ille qui irridetur erubescat. Et quia hic finis est distinctus ab aliis, ideo etiam peccatum derisionis distinguitur a praemissis peccatis.

II-II q. 75 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod subsannatio et irrisio conveniunt in fine, sed differunt in modo, quia irrisio fit ore, idest verbo et cachinnis; subsannatio autem naso rugato, ut dicit Glossa super illud Psalm., *qui habitat in caelis irridebit eos*. Talis tamen differentia non diversificat speciem. Utrumque tamen differt a contumelia, sicut erubescentia a dehonoratione, est enim erubescentia timor dehonorationis, sicut Damascenus dicit.

II-II q. 75 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod de opere virtuoso aliquis apud alios et reverentiam meretur et famam; apud seipsum bonae conscientiae gloriam, secundum illud II ad Cor. I, *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae*. Unde e contrario de actu turpi, idest vitioso, apud alios quidem tollitur hominis honor et fama, et ad hoc contumeliosus et detractor turpia de alio dicunt. Apud seipsum autem per turpia quae dicuntur aliquis perdit conscientiae gloriam per quandam confusionem et erubescentiam, et ad hoc turpia dicit detractor. Et sic patet quod derisor communicat cum praedictis vitiis in materia, differt autem in fine.

II-II q. 75 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod securitas conscientiae et quies illius magnum bonum est, secundum illud Prov. XV, *secura mens quasi iuge convivium*. Et ideo qui conscientiam alicuius inquietat confundendo ipsum, aliquod speciale nocumentum ei infert. Unde derisio est peccatum speciale.

2. Utrum derisio sit peccatum mortale.

II-II q. 75 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod derisio non

odporuje lásce. Ale výsměch se, nezdá odporovati lásce; vykonává se totiž mnohdy ze zábavy mezi přáteli, takže sluje také pohráváním. Tedy výsměch nemůže býti smrtelným hřichem.

Mimo to se zdá, že ten výsměch je největší, kterým se děje bezpráví Bohu. Ale není smrtelným hřichem každý výsměch, kterým se děje bezpráví Bohu. Jinak by hřešil smrtelně, kdokoliv by upadl znovu do nějakého všedního hřichu, z něhož se kál: praví totiž Isidor, že "vysměvačem jest a ne kajícníkem, kdo znovu koná, čeho lituje". Podobně by také následovalo, že každé přetvařování by bylo smrtelným hřichem, protože jak praví Řehoř, v Moral., pštrosem se naznačuje přetvařovač, který se vysmívá koni, to jest spravedlivému člověku, a pánu, to jest Bohu. Tedy výsměch není smrtelným hřichem.

Mimo to pohana a nactiutrhání zdají se těžšími hřichy než výsměch, protože větší jest konati něco vážně než žertovně. Ale každé nactiutrhání nebo pohana není smrtelným hřichem. Tedy mnohem méně výsměch.

Avšak proti jest, co se praví Přísl. 3: "On se vysměje vysměvačům." Avšak Boží výsměch je věčný trest za smrtelný hřich, jak je patrné z toho, co se praví v Žalm.: "Jenž přebývá na nebesích, vysměje se jim." Tedy výsměch je smrtelným hřichem.

Odpovídám: Musí se říci, že výsměch se neděje leč z nějakého zla nebo nedostatku. Zlo však, je-li veliké, neběře se za žert, nýbrž vážně. Proto, obrací-li se v žert nebo smích, odkudž má jméno výsměchu nebo žertování, to proto, že se běře za maličkost. Může se však nějaké zlo bráti za maličkost dvojmo: jedním způsobem o sobě, druhým způsobem podle osoby. Když pak někdo zlo nebo nedostatek jiné osoby béře ve smích nebo žert, protože samo o sobě je zlem malým, je to všední a lehký hřích podle svého rodu. - Když se však béře jako malé podle osoby, jako 'nedostatky dětí a bláznů obvykle málo vážíme, takto se někomu vysmívati nebo žertovati jest úplně si ho nevážiti a pokládati jej za tak bezcenného, že o jeho zlo netřeba se starati, nýbrž je míti jako za hračku. A tak je výsměch smrtelným hřichem. A těžším než pohana, která je podobně zjevná, protože hanitel zdá se bráti zlo druhého vážně, vysměvač však žertem, a tak zdá se tu býti větší pohrdání a zneuctění.

A podle toho výsměch je těžkým hřichem, a tím těžším, čím větší úcta náleží osobě, které se vysmívá. Pročež nejtěžší je vysmívati se Bohu a těm, která jsou Boží, podle onoho Isaj. 37: "Komu ses vysmíval, a komu ses rouhal? A proti komu jsi pozdvihl svůj hlas?" A pak se dodává: "Proti svatému Israelovu." - Potom druhé místo má výsměch rodičům. Pročež se praví Přísl. 30: "Oko, které se vysmívá otci a pohrdá porodem své matky, nechť vyklovají havrani u potoků a pozřou je mláďata orlice." - Pak je těžkým výsměch spravedlivým, protože ,;čest je odměnou ctnosti". A proti tomu se praví Job. 12: Vysmívají se prostotě spravedlivého." Tento výsměch pak je velmi škodlivý. protože se jím brání lidem, aby konali dobro, podle onoho Řehořova: "Kteří vidí ze skutků druhých vznikati dobro, ihned je vytrhávají rukou morového výsměchu."

possit esse peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur caritati. Sed derisio non videtur contrariari caritati, agitur enim ludo quandoque inter amicos; unde et delusio nominatur. Ergo derisio non potest esse peccatum mortale.

II-II q. 75 a. 2 arg. 2

Praeterea, derisio illa videtur esse maxima quae fit in iniuriam Dei. Sed non omnis derisio quae vergit in iniuriam Dei est peccatum mortale. Alioquin quicumque recidivat in aliquod peccatum veniale de quo poenituit, peccaret mortaliter, dicit enim Isidorus quod *irrisor est, et non poenitens, qui adhuc agit quod poenitet*. Similiter etiam sequeretur quod omnis simulatio esset peccatum mortale, quia sicut Gregorius dicit, in Moral., per struthionem significatur simulator, qui deridet equum, idest hominem iustum, et ascensorem, idest Deum. Ergo derisio non est peccatum mortale.

II-II q. 75 a. 2 arg. 3

Praeterea, contumelia et detractio videntur esse graviora peccata quam derisio, quia maius est facere aliquid serio quam ioco. Sed non omnis detractio vel contumelia est peccatum mortale. Ergo multo minus derisio.

II-II q. 75 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Prov. III, *ipse deridet illusores*. Sed deridere Dei est aeternaliter punire pro peccato mortali, ut patet per id quod dicitur in Psalm., *qui habitat in caelis irridebit eos*. Ergo derisio est peccatum mortale.

II-II q. 75 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod irrisio non fit nisi de aliquo malo vel defectu. Malum autem si sit magnum, non pro ludo accipitur, sed seriose. Unde si in lusum vel risum vertatur (ex quo irrisionis vel illusionis nomen sumitur), hoc est quia accipitur ut parvum. Potest autem aliquod malum accipi ut parvum, dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, ratione personae. Cum autem aliquis alterius personae malum vel defectum in ludum vel risum ponit quia secundum se parvum malum est, est veniale et leve peccatum secundum suum genus. Cum autem accipitur quasi parvum ratione personae, sicut defectus puerorum et stultorum parum ponderare solemus, sic aliquem illudere vel irridere est eum omnino parvipendere, et eum tam vilem aestimare ut de eius malo non sit curandum, sed sit quasi pro ludo habendum. Et sic derisio est peccatum mortale. Et gravius quam contumelia, quae similiter est in manifesto, quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriose, illusor autem in ludum; et ita videtur esse maior contemptus et dehonoratio. Et secundum hoc, illusio est grave peccatum, et tanto gravius quanto maior reverentia debetur personae quae illuditur. Unde gravissimum est irridere Deum et ea quae Dei sunt, secundum illud Isaiae XXXVII, *cui exprobrasti? Et quem blasphemasti? Et super quem exaltasti vocem tuam?* Et postea subditur, *ad sanctum Israel*. Deinde secundum locum tenet irrisio parentum. Unde dicitur Prov. XXX, *oculum qui subsannat patrem et despicit partum matris suae, effodiant eum corvi de torrentibus, et comedant eum filii aquilae*. Deinde iustorum derisio gravis est, quia honor est virtutis praemium. Et contra hoc dicitur Iob XII, *deridetur iusti simplicitas*. Quae quidem derisio valde nociva est, quia per hoc homines a bene agendo impediuntur; secundum illud Gregorii, *qui in aliorum actibus exoriri bona conspiciunt, mox ea manu pestiferae exprobrationis evellunt*.

K prvnímu se tedy musí říci, že žert neobináší nic odporujícího lásce vůči tomu, s nímž se žertuje; může však obnášeti něco odporujícího lásce vůči tomu, o němž se žertuje. pro pohrdání, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že ten, kdo znovu padá do hřichu, z něhož se kál, a ten, kdo se přetvařuje, nevysmívá se výslovně Bohu, nýbrž jaksi výkladově, pokud totiž jedná na způsob vysmívajícího se. Avšak všední hřich není zpětným pádem nebo přetvářkou jednoduše, nýbrž uzpůsobivě a nedokonale.

K třetímu se musí říci, že výsměch podle svého pojmu je něco lehčího než pohana nebo nactiutrhání, protože neobináší pohrdání, nýbrž žert. Mnohdy však má větší pohrdání než sama pohana, jak bylo shora řečeno. A tu je těžkým hřichem.

LXXVI. O zločřečení.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o zločřečení.

A o tom jsou čtyři otázky

1. Zda může někdo dovoleně zločřečiti člověku.

2. Zda může někdo dovoleně zločřečiti nerozumovému tvoru.

3. Zda zločřečení je smrtelný hřích.

4. O srovnání jeho s jinými hřichy.

LXXVI.1. Zda je dovoleno někomu zločřečiti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že není dovoleno někomu zločřečiti. Není totiž dovoleno přestupovati příkaz Apoštolův, v němž mluvil Kristus, jak se praví II. Kor. 13. Ale on přikazuje, Řím. 12: "Dobrořečte a nezločřečte." Tedy není dovoleno někomu zločřečiti.

Mimo to všichni jsou povinni dobrořečiti Bohu, podle onoho Dan. 3: "Dobrořečte, synové lidští, Pánu." Ale nemůže z těchže úst vycházeti dobrořečení Bohu a zločřečení člověku, jak se dokazuje Jak. 3. Tedy nikdo nesmí někomu zločřečiti.

Mimo to, kdo někomu zločřečí, ten se mu zdá přáti zlo viny nebo trestu, protože zločřečení se zdá býti jakési proklínání. Ale není dovoleno chtíti zlo druhého, nýbrž naopak třeba se modliti za všechny, aby byli zbaveni zlého. Tedy nikomu není dovoleno zločřečiti.

Mimo to ďábel zatvrzelostí je nejvíce poddán zlobě. Není však dovoleno nikomu zločřečiti ďáblu, jakož ani sobě. Praví se totiž Eccli. 21: "Když zločřečí bezbožný ďáblu, zločřečí sám své duši." Tedy mnohem méně je dovoleno zločřečiti člověku.

Mimo to, k onomu Num. 23 ,Jak budu zločřečiti, komu nezločřečil Hospodin?, praví Glossa: "Nemůže býti spravedlivá příčina zločřečení, kde je neznámo smýšlení

II-II q. 75 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ludus non importat aliquid contrarium caritati respectu eius cum quo luditur, potest tamen importare aliquid contrarium caritati respectu eius de quo luditur, propter contemptum, ut dictum est.

II-II q. 75 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui recidivat in peccatum de quo poenituit, et ille qui simulat, non expresse Deum irridet, sed quasi interpretative, inquantum scilicet ad modum deridentis se habet. Nec tamen venialiter peccando aliquis simpliciter recidivat vel simulat, sed dispositive et imperfecte.

II-II q. 75 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod derisio, secundum suam rationem, levius aliquid est quam detractio vel contumelia, quia non importat contemptum, sed ludum. Quandoque tamen habet maiorem contemptum quam etiam contumelia, ut supra dictum est. Et tunc est grave peccatum.

76. De maledictione.

Prooemium

II-II q. 76 pr.

Deinde considerandum est de maledictione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum licite possit aliquis maledicere homini. Secundo, utrum licite possit aliquis maledicere irrationali creaturae. Tertio, utrum maledictio sit peccatum mortale. Quarto, de comparatione eius ad alia peccata.

1. Utrum licite possit aliquis maledicere homini.

II-II q. 76 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non liceat maledicere aliquem. Non est enim licitum praeterire mandatum apostoli, in quo Christus loquebatur, ut dicitur II ad Cor. XIII. Sed ipse praecipit, Rom. XII, *benedicite, et nolite maledicere*. Ergo non licet aliquem maledicere.

II-II q. 76 a. 1 arg. 2

Praeterea, omnes tenentur Deum benedicere, secundum illud Dan. III, benedicite, filii hominum, domino. Sed non potest ex ore eodem procedere benedictio Dei et maledictio hominis, ut probatur Iac. III. Ergo nulli licet aliquem maledicere.

II-II q. 76 a. 1 arg. 3

Praeterea, ille qui aliquem maledicit, videtur optare eius malum culpae vel poenae, quia maledictio videtur esse imprecatio quaedam. Sed non licet desiderare malum alterius, quinimmo orare oportet pro omnibus ut liberentur a malo. Ergo nulli licet maledicere.

II-II q. 76 a. 1 arg. 4

Praeterea, Diabolus per obstinationem maxime subiectus est malitiae. Sed non licet alicui maledicere Diabolum, sicut nec seipsum, dicitur enim Eccli. XXI, *cum maledicit impius Diabolum, maledicit ipse animam suam*. Ergo multo minus licet maledicere hominem.

II-II q. 76 a. 1 arg. 5

Praeterea, Num. XXIII, super illud, *quomodo maledicam cui non maledixit dominus?* Dicit Glossa, *non potest esse*

hřešícího." Avšak člověk nemůže znáti smýšlení jiného člověka, ani zda je zločřečen od Boha. Tedy nikomu není dovoleno zločřečiti některému člověku.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 27: "Zločřečený, kdo nevytrvá ve slovech tohoto zákona." Rovněž Eliseus zločřečil chlapcům, vysmívajícím se mu, jak máme ve IV. Král. 2.

Odpovídám: Musí se říci, že zločřečiti je totéž, co říkati zlo. Říci však se má trojmo k tomu, co se říká. Jedním způsobem nazpůsob prohlášení, jako se něco vyjadřuje způsobem oznamovacím. A takto zločřečiti není nic jiného, než říkati zlo druhého, což náleží k nactiutrhání. Pročež se někdy zločřečící nazývají nactiutrhači. - Jiným způsobem říci má se k tomu, co se praví, nazpůsob příčiny. A to především a hlavně náleží Bohu, jenž všechno učinil svým slovem, podle onoho Žalm.: "Řekl, a jsou učiněna." Následně pak přísluší lidem, kteří svým slovem skrze rozkaz jiné hýbají, aby něco vykonali. A k tomu jsou ustanovena slovesa rozkazovacího způsobu. - Třetím způsobem říci má se k tomu, co se říká, jako nějaký výraz citu toužícího po tom, co se slovem vyjadřuje. A k tomu jsou ustanovena slova žádacího způsobu.

První tedy způsob zločřečení, jenž jest prostým říkáním zla, nepřichází v úvahu, nýbrž ostatní dva. Kdež dlužno věděti, že konati něco a chtíti něco jsou sousedná v dobrotě a zlobě, jak ze shora řečeného je patrno: Pročež v těchto dvou způsobech, kterými se říká zlo na způsob rozkazujícího nebo přejícího z téhož důvodu je něco dovoleným a nedovoleným. Jestliže totiž někdo rozkáže nebo si přeje zlo druhého pokud jest zlo, jakožto zamýšleje samo zlo, tak bude zločřečení obojím způsobem nedovoleně A to jest zločřečiti ve vlastním smyslu. - Jestliže však někdo rozkáže nebo si přeje zlo druhého jakožto dobro, tak jest dovoleně A nebude to zločřečení ve vlastním smyslu, nýbrž případkově; protože hlavní úmysl mluvícího se nenese ke zlu, nýbrž k dobru.

Přihází se však, že se říká nějaké zlo rozkazem nebo přáním ve smyslu dvojího dobra. A to, někdy ve smyslu spravedliva. A tak soudce dovoleně zločřečí tomu, na němž rozkáže vykonati spravedlivý trest. A tak také Církev zločřečí anathematisujíc. Tak také proroci mnohdy přejí zla hříšníkům, jako by srovnávali svou vůli s božskou spravedlností (třebaže se mohou tato zaklínání rozuměti na způsob předpovědi). - Někdy se pak říká nějaké zlo ve smyslu užitečného, třebas když přeje někdo nějakému hříšníku utrpení nějaké nemoci 'nebo nějakou překážku, buď aby se polepšil, nebo alespoň ustal škoditi druhým.

K prvnímu se tedy musí říci, že Apoštol zakazuje zločřečení ve vlastním smyslu, s úmyslem zla.

A podobně se musí říci k druhému.

K třetímu se musí říci, že přáti někomu zlo ve smyslu dobra neodporuje citu, jímž někdo jednoduše přeje někomu dobro, nýbrž spíše se to s ním srovnává.

Ke čtvrtému se musí říci, že v ďáblu jest uvážiti přirozenost a vina. Jeho přirozenost je sice dobrá a od

iusta maledicendi causa ubi peccantis ignoratur affectus. Sed homo non potest scire affectum alterius hominis, nec etiam utrum sit maledictus a Deo. Ergo nulli licet aliquem hominem maledicere.

II-II q. 76 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Deut. XXVII dicitur, *maledictus qui non permanet in sermonibus legis huius*. Elisaeus etiam pueris sibi illudentibus maledixit, ut habetur IV Reg. II.

II-II q. 76 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod maledicere idem est quod malum dicere. Dicere autem tripliciter se habet ad id quod dicitur. Uno modo, per modum enuntiationis, sicut aliquis exprimitur modo indicativo. Et sic maledicere nihil est aliud quam malum alterius referre, quod pertinet ad detractionem. Unde quandoque maledici detractores dicuntur. Alio modo dicere se habet ad id quod dicitur per modum causae. Et hoc quidem primo et principaliter competit Deo, qui omnia suo verbo fecit, secundum illud Psalm., *dixit, et facta sunt*. Consequenter autem competit hominibus, qui verbo suo alios movent per imperium ad aliquid faciendum. Et ad hoc instituta sunt verba imperativi modi. Tertio modo ipsum dicere se habet ad id quod dicitur quasi expressio quaedam affectus desiderantis id quod verbo exprimitur. Et ad hoc instituta sunt verba optativi modi. Praetermisso igitur primo modo maledictionis, qui est per simplicem enuntiationem mali, considerandum est de aliis duobus. Ubi scire oportet quod facere aliquid et velle illud se consequuntur in bonitate et malitia, ut ex supradictis patet. Unde in istis duobus modis, quibus malum dicitur per modum imperantis vel per modum optantis, eadem ratione est aliquid licitum et illicitum. Si enim aliquis imperet vel optet malum alterius inquantum est malum, quasi ipsum malum intendens, sic maledicere utroque modo erit illicitum. Et hoc est maledicere per se loquendo. Si autem aliquis imperet vel optet malum alterius sub ratione boni, sic est licitum. Nec erit maledictio per se loquendo, sed per accidens, quia principalis intentio dicentis non fertur ad malum, sed ad bonum. Contingit autem malum aliquod dici imperando vel optando sub ratione duplicis boni. Quandoque quidem sub ratione iusti. Et sic iudex licite maledicit illum cui praecipit iustam poenam inferri. Et sic etiam Ecclesia maledicit anathematizando. Sic etiam prophetae quandoque imprecantur mala peccatoribus, quasi conformantes voluntatem suam divinae iustitiae (licet huiusmodi imprecationes possint etiam per modum praenuntiationis intelligi). Quandoque vero dicitur aliquod malum sub ratione utilis, puta cum aliquis optat aliquem peccatorem pati aliquam aegritudinem, aut aliquod impedimentum, vel ut ipse melior efficiatur, vel ut saltem ab aliorum nocumento cesset.

II-II q. 76 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod apostolus prohibet maledicere per se loquendo, cum intentione mali.

II-II q. 76 a. 1 ad 2

Et similiter dicendum ad secundum.

II-II q. 76 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod optare alicui malum sub ratione boni non contrariatur affectui quo quis simpliciter alicui optat bonum, sed magis habet conformitatem ad ipsum.

II-II q. 76 a. 1 ad 4

Boha, a není dovoleno jí zlořečiti. Jeho vině jest však zlořečiti, podle onoho Job. 3: "Ať mu zlořečí, kteří zlořečí dni." Když pak hříšník zlořečí ďáblu pro vinu, sám sebe z podobného důvodu považuje za hodna zlořečení. A podle toho se praví, že zlořečí své duši.

K pátému se musí říci, že smýšlení hřešícího, třebaže samo v sobě se nevidí, lze poznati z nějakého zjevného hříchu, za který je třeba uložiti trest. Podobně také, třebaže se nemůže věděti, komu Bůh zlořečí podle konečného zavržení, může se přece věděti, kdo je zlořečený od Boha, podle proviny přítomné viny.

LXXVI.2. Zda je dovoleno zlořečiti nerozumovému tvoru.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že není dovoleno zlořečiti nerozumovému tvoru. Zlořečení totiž se zdá hlavně dovolené, pokud přihlíží k trestu. Ale nerozumový tvor není schopen ani viny, ani trestu. Tedy není dovoleno mu zlořečiti.

Mimo to ve tvoru nerozumovém nic se nenalézá než přirozenost, kterou učinil Bůh. Té však zlořečiti není dovoleno, ani v ďáblu, jak bylo řečeno. Tedy nerozumovému tvoru žádným způsobem není dovoleno zlořečiti.

Mimo to nerozumový tvor buď je trvalý, jako tělesa, nebo je přechodný, jako časy. Ale, jak praví Řehoř, ve IV. Moral., "zbytečné je zlořečiti nejsoucímu, neřestné pak, jestliže jest". Tedy žádným způsobem není dovoleno zlořečiti nerozumovému tvoru.

Avšak proti jest, že Pán zlořečil fíkovníku, jak máme Mat. 21, a "Job zlořečil svému dni", jak máme Job. 3.

Odpovídám: Musí se říci, že dobrořečení nebo zlořečení se týká vlastně oné věci, které se může něco špatného nebo dobrého přihoditi, totiž rozumovému tvoru. U tvorů však nerozumových se mluví o případu dobra nebo zla v poměru ke tvoru rozumovému, k vůli němuž jsou. Jsou pak k němu zařízeny mnohonásobně A to, jedním způsobem nazpůsob pomoci: pokud totiž z nerozumových tvorů má pomoc lidská potřeba.

A tímto způsobem řekl Pán člověku, Gen. 3: "Zlořečená země při tvé práci," aby totiž člověk její jalovostí byl trestán. A tak se také rozumí, co máme Deut. 28: "Požehnané stodoly tvé," a níže: "Zlořečená stodola tvá." Tak také David zlořečil horám Gelboe, podle výkladu Řehořova. - Jiným způsobem je zařízen nerozumový tvor k rozumovému nazpůsob značení. A tak Pán zlořečil fíkovníku, aby označil Judsko. - Třetím způsobem je zařízen nerozumový tvor k rozumovému nazpůsob obsahujícího, totiž času nebo místa. A tak zlořečil Job dni svého zrození, k vůli prvotní vině, kterou zrozením dostal, a pro následující tresty. A také se může rozuměti, že proto David zlořečil horám Gelboe, jak čteme II. Král. l, totiž pro porážku lidu, která se na nich přihodila.

Zlořečiti však nerozumovým věcem, pokud jsou tvory Božími, je hřích rouhání. - Zlořečiti pak jim, o sobě

Ad quartum dicendum quod in Diabolo est considerare naturam, et culpam. Natura quidem eius bona est, et a Deo, nec eam maledicere licet. Culpa autem eius est maledicenda, secundum illud Iob III, *maledicant ei qui maledicunt diei*. Cum autem peccator maledicit Diabolum propter culpam, seipsum simili ratione iudicat maledictione dignum. Et secundum hoc dicitur maledicere animam suam.

II-II q. 76 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod affectus peccantis, etsi in se non videatur, potest tamen percipi ex aliquo manifesto peccato, pro quo poena est infligenda. Similiter etiam, quamvis sciri non possit quem Deus maledicit secundum finalem reprobationem, potest tamen sciri quis sit maledictus a Deo secundum reatum praesentis culpae.

2. Utrum licite possit aliquis maledicere irrationali creaturae.

II-II q. 76 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat creaturam irrationalem maledicere. Maledictio enim praecipue videtur esse licita inquantum respicit poenam. Sed creatura irrationalis non est susceptiva nec culpae nec poenae. Ergo eam maledicere non licet.

II-II q. 76 a. 2 arg. 2

Praeterea, in creatura irrationali nihil invenitur nisi natura, quam Deus fecit. Hanc autem maledicere non licet, etiam in Diabolo, ut dictum est. Ergo creaturam irrationalem nullo modo licet maledicere.

II-II q. 76 a. 2 arg. 3

Praeterea, creatura irrationalis aut est permanens, sicut corpora; aut est transiens, sicut tempora. Sed sicut Gregorius dicit, in IV Moral., *otiosum est maledicere non existenti; vitiosum vero si existeret*. Ergo nullo modo licet maledicere creaturae irrationali.

II-II q. 76 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dominus maledixit ficulneae, ut habetur Matth. XXI; et Iob maledixit diei suo, ut habetur Iob III.

II-II q. 76 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod benedictio vel maledictio ad illam rem proprie pertinet cui potest aliquid bene vel male contingere, scilicet rationali creaturae. Creaturis autem irrationalibus bonum vel malum dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalem, propter quam sunt. Ordinantur autem ad eam multipliciter. Uno quidem modo, per modum subventionis, inquantum scilicet ex creaturis irrationalibus subvenitur humanae necessitati. Et hoc modo dominus homini dixit, Gen. III, maledicta terra in opere tuo, ut scilicet per eius sterilitatem homo puniretur. Et ita etiam intelligitur quod habetur Deut. XXVIII, *benedicta horrea tua*, et infra, *maledictum horreum tuum*. Sic etiam David maledixit montes Gelboe, secundum Gregorii expositionem. Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis. Et sic dominus maledixit ficulneam, in significationem Iudaeae. Tertio modo ordinatur creatura irrationalis ad rationalem per modum continentis, scilicet temporis vel loci. Et sic maledixit Iob diei nativitatis suae, propter culpam originalem, quam nascendo contraxit, et propter sequentes poenalitates. Et propter hoc etiam potest intelligi David maledixisse montibus Gelboe, ut legitur II Reg. I, scilicet propter caedem populi quae in eis contigerat. Maledicere autem rebus irrationalibus inquantum sunt creaturae Dei, vzatým, je zbytečné a marné, a následně nedovoleně

A tím je patrná odpověď na námitky.

LXXVI.3. Zda zlořečiti je smrtelný hřích.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že zlořečiti není smrtelný hřích. Augustin totiž, v homilii O ohni očist., počítá zlořečení mezi lehké hříchy. Ty však jsou všední. Tedy zlořečení není smrtelný hřích, nýbrž všední.

Mimo to, co vychází z lehkého hnutí mysli, nezdá se býti smrtelný hřích. Ale mnohdy zlořečení vychází z lehkého hnutí. Tedy zlořečení není smrtelný hřích.

Mimo to horší jest zlo činiti, než zlořečiti. Ale zlo činiti není vždy smrtelný hřích. Tedy tím méně zlořečiti.

Avšak proti, nic nevylučuje z království Božího než smrtelný hřích. Ale zlořečení vylučuje z království Božího, podle onoho I. Kor. 6: "Ani zlořečící, ani uchvatitelé, nebudou míti království Boží." Tedy zlořečení je smrtelný hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že zlořečení, o kterém nyní mluvíme, jest, kterým se proináší zlo proti někomu, buď rozkazem nebo přáním. Chtíti však zlo druhého nebo rozkazem k němu pohnouti, o sobě odporuje lásce, kterou milujeme bližního, chtějíce jeho dobro. A tak podle svého rodu je smrtelným hříchem. A tím těžším, čím více jsme povinni milovati a ctíti osobu, které zlořečíme; pročež se praví, Levit. 20: "Kdo zlořečil svému otci nebo matce, smrtí zemře."

Přihází se však, že pronesené slovo zlořečení je všedním hříchem buď pro malost zla, které někdo zlořečením druhému přeje, nebo také pro cit toho, kdo proináší slova zlořečení, když z lehkého hnutí nebo ze žertu nebo z unáhlení nějaká taková slova proináší; protože hříchy slovy se váží nejvíce podle citu, jak bylo shora řečeno.

A tím je patrná odpověď na námitky.

LXXVI.4. Zda zlořečiti je těžší hřích než nactiutrhání.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že zlořečení je těžší hřích než nactiutrhání. Zlořečení se totiž zdá býti jakési rouhání, jak je patrné z toho, co se praví v kanonickém Judově, že, "když archanděl Michael, zápase s ďáblem, potýkal se o tělo Mojžíšovo, neodvážil se pronésti soud rouhání"; a běře se tam rouhání za zlořečení, podle Glosy. Rouhání je však těžší hřích než nactiutrhání. Tedy zlořečení je těžší než nactiutrhání.

Mimo to vražda je těžší než nactiutrhání, jak bylo shora řečeno. Ale zlořečení je rovné hříchu vraždy. Praví totiž Zlatoústý, K Mat.: "Když řekneš: zlořeč mu a dům vyvrať

est peccatum blasphemiae. Maledicere autem eis secundum se consideratis, est otiosum et vanum, et per consequens illicitum.

II-II q. 76 a. 2 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

3. Utrum maledictio sit peccatum mortale.

II-II q. 76 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod maledicere non sit peccatum mortale. Augustinus enim, in homilia de igne Purgatorio, numerat maledictionem inter levia peccata. Haec autem sunt venialia. Ergo maledictio non est peccatum mortale, sed veniale.

II-II q. 76 a. 3 arg. 2

Praeterea, ea quae ex levi motu mentis procedunt non videntur esse peccata mortalia. Sed interdum maledictio ex levi motu procedit. Ergo maledictio non est peccatum mortale.

II-II q. 76 a. 3 arg. 3

Praeterea, gravius est male facere quam maledicere. Sed male facere non semper est peccatum mortale. Ergo multo minus maledicere.

II-II q. 76 a. 3 s. c.

Sed contra, nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Sed maledictio excludit a regno Dei, secundum illud I ad Cor. VI, *neque maledici neque rapaces regnum Dei possidebunt*. Ergo maledictio est peccatum mortale.

II-II q. 76 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod maledictio de qua nunc loquimur, est per quam pronuntiatur malum contra aliquem vel imperando vel optando. Velle autem, vel imperio movere ad malum alterius, secundum se repugnat caritati, qua diligimus proximum volentes bonum ipsius. Et ita secundum suum genus est peccatum mortale. Et tanto gravius quanto personam cui maledicimus magis amare et revereri tenemur, unde dicitur Levit. XX, *qui maledixerit patri suo et matri, morte moriatur*. Contingit tamen verbum maledictionis prolatum esse peccatum veniale, vel propter parvitatem mali quod quis alteri, maledicendo, imprecatur, vel etiam propter affectum eius qui profert maledictionis verba, dum ex levi motu, vel ex ludo, aut ex subreptione aliqua talia verba profert; quia peccata verborum maxime ex affectu pensantur, ut supra dictum est.

II-II q. 76 a. 3 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

4. De comparatione eius ad alia peccata.

II-II q. 76 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod maledictio sit gravius peccatum quam detractio. Maledictio enim videtur esse blasphemia quaedam, ut patet per id quod dicitur in canonica Iudae, quod *cum Michael Archangelus, cum Diabolo disputans, altercaretur de Moysi corpore, non est ausus iudicium inferre blasphemiae*; et accipitur ibi blasphemia pro maledictione, secundum Glossam. Blasphemia autem est gravius peccatum quam detractio. Ergo maledictio est gravior detractione.

II-II q. 76 a. 4 arg. 2

Praeterea, homicidium est detractione gravius, ut supra dictum est. Sed maledictio est par peccato homicidii, dicit a způsob záhubu všeho, nic se nelišíš od vraha." Tedy zlořečení je těžší než nactiutrhání.

Mimo to příčina převyšuje znamení. Ale ten, kdo zlořečí, je příčinou zla svým rozkazem; ten však, kdo nactiutrhá, naznačuje pouze zlo, již jsoucí. Tíže tedy hřeší zlořečící než nactiutrhač.

Avšak proti jest, že nactiutrhání nemůže býti dobré. Zlořečení však jest dobré i špatné, jak je patrné z řečeného. Tedy těžší je nactiutrhání než zlořečení.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak jsme měli v Prvním, dvojí je zlo, totiž viny a trestu. Zlo pak viny je větší, jak bylo tamtéž ukázáno. Pročež říci zlo viny je horší, nežli říci zlo trestu, když je týž způsob rčení. Haněči tedy, našeptavači a nactiutrhači, a také vysměvači náleží říkati zlo viny; ale zlořečícímu, jakého nyní míníme, náleží říkati zlo trestu, nikoliv však zlo viny, leč snad ve smyslu trestu. Není však tentýž způsob rčení. Neboť řečeným čtyřem neřestem náleží říkati zlo viny pouze vyslovováním, kdežto zlořečením se proináší zlo trestu buď přičinně na způsob rozkazu, nebo přáním. Samo pak vyslovení viny je hříchem, pokud se tím působí nějaká škoda bližnímu. Těžší je však působiti škodu, než přáti škodu při ostatním stejném. Pročež nactiutrhání, podle obecného pojmu, je těžší hřích než zlořečení, vyjadřující jednoduché přání. Zlořečení však, které je na způsob rozkazu, ježto má ráz příčiny, může býti těžší než nactiutrhání, jestliže působí větší škodu, než, jest očernění pověsti; nebo lehčí, jestli menší.

A to se musí brát podle toho, co o sobě náleží k pojmu těchto neřestí. Lze však uvážiti i jiná, případková, která řečené neřesti buď zvětšují nebo zmenšují.

K prvnímu se tedy musí říci, že zlořečení tvoru, pokud je tvor,, přechází na Boha, a tak případkově má ráz rouhání; nikoliv však, zlořečí-li se tvoru pro vinu. A tentýž důvod jest u nactiutrhání.

K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno, zlořečení jedním způsobem uzavírá přání zlého. Proto, chce-li ten, jenž zlořečí, zlo zabiti druhého, přáním se neliší od vraha. Liší se však, pokud vnější skutek něco přidává k vůli.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o zlořečení, pokud obnáší rozkaz.

enim Chrysostomus, super Matth., *cum dixeris, maledic ei, et domum everte, et omnia perire fac, nihil ab homicida differs*. Ergo maledictio est gravior quam detractio.

II-II q. 76 a. 4 arg. 3

Praeterea, causa praeeminet signo. Sed ille qui maledicit causat malum suo imperio, ille autem qui detrahit solum significat malum iam existens. Gravius ergo peccat maledicus quam detractor.

II-II q. 76 a. 4 s. c.

Sed contra est quod detractio non potest bene fieri. Maledictio autem fit bene et male, ut ex dictis patet. Ergo gravior est detractio quam maledictio.

II-II q. 76 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in primo habitum est, duplex est malum, scilicet culpae, et poenae. Malum autem culpae peius est, ut ibidem ostensum est. Unde dicere malum culpae peius est quam dicere malum poenae, dummodo sit idem modus dicendi. Ad contumeliosum igitur, susurronem et detractorem, et etiam derisorem, pertinet dicere malum culpae, sed ad maledicentem, prout nunc loquimur, pertinet dicere malum poenae, non autem malum culpae nisi forte sub ratione poenae. Non tamen est idem modus dicendi. Nam ad praedicta quatuor vitia pertinet dicere malum culpae solum enuntiando, per maledictionem vero dicitur malum poenae vel causando per modum imperii, vel optando. Ipsa autem enuntiatio culpae peccatum est inquantum aliquod nocumentum ex hoc proximo infertur. Gravius autem est nocumentum inferre quam nocumentum desiderare, ceteris paribus. Unde detractio, secundum communem rationem, gravius peccatum est quam maledictio simplex desiderium exprimens. Maledictio vero quae fit per modum imperii, cum habeat rationem causae, potest esse detractione gravior, si maius nocumentum inferat quam sit denigratio famae; vel levior, si minus. Et haec quidem accipienda sunt secundum ea quae per se pertinent ad rationem horum vitiorum. Possunt autem et alia per accidens considerari quae praedicta vitia vel augent vel minuunt.

II-II q. 76 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod maledictio creaturae inquantum creatura est, redundat in Deum, et sic per accidens habet rationem blasphemiae, non autem si maledicatur creatura propter culpam. Et eadem ratio est de detractione.

II-II q. 76 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, maledictio uno modo includit desiderium mali. Unde si ille qui maledicit velit malum occisionis alterius, desiderio non differt ab homicida. Differt tamen inquantum actus exterior aliquid adiicit voluntati.

II-II q. 76 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de maledictione secundum quod importat imperium.

LXXVII. O podvodnosti, která se páchá v kupech a prodejích.

77. De fraude quae committitur in emptionibus et venditionibus.

Předmluva

Prooemium

Dělí se na čtyři články.

II-II q. 77 pr.

Potom jest uvažovati o hříších, které jsou při dobrovolných směnách. A nejprve o podvodnosti, která se

Deinde considerandum est de peccatis quae sunt circa voluntarias commutationes. Et primo, de fraudulentia quae

páchá v kupech a prodejích; za druhé o úroku, který se děje při půjčování. Neboť při jiných dobrovolných směnách nenalézá se nějaký druh hříchu, který by se lišil od loupeže nebo krádeže.

O prvním jsou čtyři otázky:

1.O nespravedlivém prodeji se strany ceny: totiž, zda je dovoleno něco prodati dráže, než stojí.

2. O nespravedlivém prodeji se strany věci prodávané,

3. Zda je povinen prodavač říci chybu prodávané věci.

4. Zda je dovoleno při obchodu prodati něco dráže než bylo koupeno.

LXXVII.1. Zda někdo může dovoleně prodati věc dráže, než stojí.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že někdo může dovoleně prodati věc dráže, než stojí. Spravedlivo totiž ve směnách lidského života se vymezuje podle občanských zákonů. Ale podle nich je dovoleno kupci a prodavači, aby se navzájem klamali, což se děje, když prodavač dráže prodává věc, než stojí, kupec pak kupuje laciněji, než stojí. Tedy je dovoleno, aby někdo prodal věc dráže, než stojí.

Mimo to, co je všem společné, zdá se přirozené a není hříchem. Ale, jak vypravuje Augustin, v XIII. O Troj., byl ode všech přijat výrok jakéhosi herce: "Lacino chcete koupiti a draho prodávati." S tím také souhlasí, co se praví Přísl. 20: "Špatné je, špatné je, praví každý kupec; a když odejde, chlubí se." Tedy je dovoleno něco dráže prodati a laciněji koupiti, než stojí.

Mimo to se nezdá býti nedovoleným, jestliže se koná podle úmluvy to, co se musí díti z povinnosti počestnosti. Ale podle Filosofa, v VIII. Ethic., v přátelství užitečném musí býti odměna podle užitku, jakého dosáhl ten, kdo přijal dobrodiní; ta však někdy přesahuje cenu věci darované: jak se přihází, když někdo velmi potřebuje nějaké věci, buď aby unikl nebezpečí, nebo aby dosáhl nějaké výhody. Tedy je dovoleno ve smlouvě kupu nebo prodeje dáti něco za větší cenu než stojí.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 7: "Vše, cokoliv chcete, aby vám činili lidé, činte i vy jim." Ale nikdo nechce, aby mu byla věc prodána dráže, než stojí. Tedy nikdo nesmí druhému prodati věc dráže, než stojí.

Odpovídám: Musí se říci, že užívati podvodu k tomu, aby se něco prodalo nad spravedlivou cenu, je vždycky hřích, pokud někdo klame bližního k jeho škodě. Proto i Tullius praví v knize o Povinnostech: "Musí se odstraniti ze smluv každá lež; nepřivede prodavač přihazujícího, ani kupec toho, kdo by nabízel méně než on."

Jestliže však není podvodu, tu můžeme o kupu a prodeji mluviti dvojmo. Jedním způsobem o sobě. A podle toho se zdá, že kupování a prodávání bylo zavedeno pro obecnou užitečnost obojího, že totiž jeden potřebuje věci druhého a naopak, jak je patrné z Filosofa, v I. Polit. Co však je zavedeno na obecný prospěch, nesmí býti zatěžováním jednoho více než druhého. A proto musí býti committitur in emptionibus et venditionibus; secundo, de usura, quae fit in mutuis. Circa alias enim commutationes voluntarias non invenitur aliqua species peccati quae distinguatur a rapina vel furto. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, de iniusta venditione ex parte pretii, scilicet, utrum liceat aliquid vendere plus quam valeat. Secundo, de iniusta venditione ex parte rei venditae. Tertio, utrum teneatur venditor dicere vitium rei venditae. Quarto, utrum licitum sit aliquid, negotiando, plus vendere quam emptum sit.

1. Utrum liceat aliquid vendere plus quam valeat.

II-II q. 77 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aliquis licite possit vendere rem plus quam valeat. Iustum enim in commutationibus humanae vitae secundum leges civiles determinatur. Sed secundum eas licitum est emptori et venditori ut se invicem decipiant, quod quidem fit inquantum venditor plus vendit rem quam valeat, emptor autem minus quam valeat. Ergo licitum est quod aliquis vendat rem plus quam valeat.

II-II q. 77 a. 1 arg. 2

Praeterea, illud quod est omnibus commune videtur esse naturale et non esse peccatum. Sed sicut Augustinus refert, XIII de Trin., dictum cuiusdam mimi fuit ab omnibus acceptatum, *vili vultis emere, et care vendere*. Cui etiam consonat quod dicitur Prov. XX, *malum est, malum est, dicit omnis emptor, et cum recesserit, gloriatur*. Ergo licitum est aliquid carius vendere et vilius emere quam valeat.

II-II q. 77 a. 1 arg. 3

Praeterea, non videtur esse illicitum si ex conventione agatur id quod fieri debet ex debito honestatis. Sed secundum philosophum, in VIII Ethic., in amicitia utilis recompensatio fieri debet secundum utilitatem quam consecutus est ille qui beneficium suscepit, quae quidem quandoque excedit valorem rei datae; sicut contingit cum aliquis multum re aliqua indiget, vel ad periculum evitandum vel ad aliquod commodum consequendum. Ergo licet in contractu emptionis et venditionis aliquid dare pro maiori pretio quam valeat.

II-II q. 77 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. VII, *omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis*. Sed nullus vult sibi rem vendi carius quam valeat. Ergo nullus debet alteri vendere rem carius quam valeat.

II-II q. 77 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod fraudem adhibere ad hoc quod aliquid plus iusto pretio vendatur, omnino peccatum est, inquantum aliquis decipit proximum in damnum ipsius. Unde et Tullius dicit, in libro de Offic., *tollendum est ex rebus contrahendis omne mendacium, non licitatorem venditor, non qui contra se licitetur emptor apponet*. Si autem fraus deficit, tunc de emptione et venditione dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum se. Et secundum hoc emptio et venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque, dum scilicet unus indiget re alterius et e converso, sicut patet per philosophum, in I Polit. Quod autem pro communi utilitate est inductum, non

stanovena mezi nimi smlouva podle rovnosti věci. Velikost pak věcí, které přicházejí v užívání člověka, měří se podle dávané ceny, a byla na to vynalezena mince, jak se praví v V. Ethic. A proto, přesahuje-li buď cena velikost hodnoty věci, nebo naopak věc přesahuje cenu, zrušuje se rovnost spravedlnosti. A proto dráže prodávati nebo laciněji kupovati věc, než stojí, je o sobě nespravedlivé a nedovolené.

Jiným způsobem můžeme mluviti o kupu a prodeji, pokud případkově přispívá k prospěchu jednoho a škodě druhého: třebas, když někdo velmi potřebuje míti nějakou věc, a druhý ztrácí, jestliže ji postrádá. A v takovém případě spravedlivou cenou bude, že se nejen přihlíží k věci, která se prodává, nýbrž i ke škodě, kterou z prodeje utrpí prodávající. A tak dovoleně lze něco dráže prodati, než stojí o sobě, ačkoli se neprodává dráže, než platí majiteli.

Jestliže však někdo velmi získává věcí druhého. kterou dostal, ten však, jenž prodal, není poškozen postráděním oné věci, nesmí ji zdražiti. Protože prospěch, který druhému vzejde, není od prodávajícího, nýbrž z postavení kupujícího. Nikdo však nesmí prodávati druhému, co není jeho, ačkoli mu může prodati škodu, kterou trpí. Ten však, komu přijetí věcí druhého mnoho pomáhá, může dobrovolně prodávajícímu něco přidati, což náleží k jeho počestnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo shora řečeno, zákon lidský je dán lidu, v němž jsou mnozí nedostatečné ctností, nedává se však pouze ctnostným. A proto lidský zákon nemohl zakázat, cokoliv jest proti ctnosti, nýbrž stačí mu, když zakazuje to, co rozbíjí spolužití lidí, a jiné nechává jaksi dovolené, ne že je schvaluje, nýbrž že jich netrestá. Tak tedy nechává jaksi dovolené, neuvaluje trestu, jestliže bez podvodu prodavač svou věc zdráží nebo kupující laciněji koupí, není-li přílišný rozdíl. Neboť tehdy i lidský zákon nutí k náhradě, třebas když někdo jest oklamán nad polovinu spravedlivé ceny. Ale zákon Boží nenechává beztrestným nic, co se příčí ctnosti. Proto podle Božího zákona se pokládá za nedovolené, jestliže v prodeji a kupu se nezachovává rovnost spravedlnosti. A ten, kdo má více, je povinen nahraditi tomu, kdo byl poškozen, jestliže škoda je značná. To pravím proto, že spravedlivá cena věcí mnohdy není přesně určena, nýbrž spíše záleží v nějakém odhadu, takže malé přidání nebo zmenšení se nezdá porušovati rovnost spravedlnosti.

K druhému se musí říci, že, jak tamtéž praví Augustin, "onen herec, buď vida sebe, nebo pozoruje druhé, chtějící lacino kupovati a draho prodávati, považoval to za všem společné. Ale protože je to vpravdě nešest, může každý dosíci oné spravedlnosti, kterou by onu odmítl a přemohl." A udává příklad o komsi, „jenž požadujícímu z neznalosti nepatrnou cenu za nějakou knihu dal cenu spravedlivou. Z čehož je patrné, že ono obecné přání nemá přirozenost, nýbrž nešest. A proto jest obecné mnohým, kteří kráčejí širokou cestou nešestí.

K třetímu se musí říci, že u spravedlnosti směnné se uvažuje především rovnost věci. Ale v přátelství užitečném se uvažuje rovnost užitečnosti; a proto náhrada se musí díti podle nabytého užitku. Při kupu však podle debet esse magis in gravamen unius quam alterius. Et ideo debet secundum aequalitatem rei inter eos contractus institui. Quantitas autem rerum quae in usum hominis veniunt mensuratur secundum pretium datum, ad quod est inventum numisma, ut dicitur in V Ethic. Et ideo si vel pretium excedat quantitatem valoris rei, vel e converso res excedat pretium, tolletur iustitiae aequalitas. Et ideo carius vendere aut vilius emere rem quam valeat est secundum se iniustum et illicitum. Alio modo possumus loqui de emptione et venditione secundum quod per accidens cedit in utilitatem unius et detrimentum alterius, puta cum aliquis multum indiget habere rem aliquam, et alius laeditur si ea careat. Et in tali casu iustum pretium erit ut non solum respiciatur ad rem quae venditur, sed ad damnum quod venditor ex venditione incurrit. Et sic licite poterit aliquid vendi plus quam valeat secundum se, quamvis non vendatur plus quam valeat habenti. Si vero aliquis multum iuvetur ex re alterius quam accepit, ille vero qui vendidit non damnificatur carendo re illa, non debet eam supervendere. Quia utilitas quae alteri accrescit non est ex vendente, sed ex conditione eventis, nullus autem debet vendere alteri quod non est suum, licet possit ei vendere damnum quod patitur. Ille tamen qui ex re alterius accepta multum iuvatur, potest propria sponte aliquid vendenti supererogare, quod pertinet ad eius honestatem.

II-II q. 77 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex humana populo datur, in quo sunt multi a virtute deficientes, non autem datur solis virtuosis. Et ideo lex humana non potuit prohibere quidquid est contra virtutem, sed ei sufficit ut prohibeat ea quae destruunt hominum convictum; alia vero habeat quasi licita, non quia ea approbet, sed quia ea non punit. Sic igitur habet quasi licitum, poenam non inducens, si absque fraude venditor rem suam supervendat aut emptor vilius emat, nisi sit nimius excessus, quia tunc etiam lex humana cogit ad restituendum, puta si aliquis sit deceptus ultra dimidiam iusti pretii quantitatem. Sed lex divina nihil impunitum relinquit quod sit virtuti contrarium. Unde secundum divinam legem illicitum reputatur si in emptione et venditione non sit aequalitas iustitiae observata. Et tenetur ille qui plus habet recompensare ei qui damnificatus est, si sit notabile damnum. Quod ideo dico quia iustum pretium rerum quandoque non est punctaliter determinatum, sed magis in quadam aestimatione consistit, ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere aequalitatem iustitiae.

II-II q. 77 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, *mimus ille vel seipsum intuendo, vel alios experiendo vili velle emere et care vendere, omnibus id credidit esse commune. Sed quoniam revera vitium est, potest quisque adipisci huiusmodi iustitiam qua huic resistat et vincat*. Et ponit exemplum de quodam qui modicum pretium de quodam libro propter ignorantiam postulanti iustum pretium dedit. Unde patet quod illud commune desiderium non est naturae, sed vitii. Et ideo commune est multis, qui per latam viam vitiorum incedunt.

II-II q. 77 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod in iustitia commutativa consideratur principaliter aequalitas rei. Sed in amicitia

rovnosti věci.

LXXVII.2. Zda se stává prodej nespravedlivým a nedovoleným pro chybu prodávané věci.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že prodej se nestává nespravedlivým a nedovoleným pro chybu prodávané věci. Menší totiž závažnost mají ostatní ve věci mimo podstatný druh věci. Ale nezdá se, že pro chybu podstatného druhu se stává prodej věci nedovoleným: třebas když někdo jako pravé prodá alchymické stříbro nebo zlato, které jest užitečné ke všemu lidskému užívání, ke kterému je potřebné stříbro nebo zlato, jako na nádoby a na jiná podobná. Tedy mnohem méně bude nedovolený prodej, jestliže je chyba v jiných.

Mimo to chyba se strany věci, která je ve velikosti, nejvíce se zdá proti spravedlnosti, která spočívá v rovnosti. Velikost se však poznává mírou. Míry však, které přicházejí v užívání lidí, nejsou vymezené, nýbrž někde větší, někde menší, jak je patrné z Filosofa, v V. Ethic. Tedy nelze se vyhnouti chybě se strany věci prodávané. A tak se zdá, že z toho se nestává prodej nedovoleným.

Mimo to k chybě věci náleží, chybí-li jí příslušná jakost. Ale k poznání jakosti věci vyžaduje se veliká znalost, která četným prodavačům chybí. Nestává se tedy prodej nedovoleným pro chybu věci.

Avšak proti jest, co praví Ambrož, v knize O povin.: "Je zjevné pravidlo spravedlnosti, že se sluší na dobrého muže, neodchylovati se od pravdy a nikomu nespravedlivou škodu nepůsobiti, aniž cokoliv lstí připojovati ke své věci."

Odpovídám: Musí se říci, že na věci, která se prodává, může se uvažovati trojí chyba. A to, jedna podle druhu věci. Jestliže pak tuto chybu zná prodavač na věci, kterou prodává, dopouští se podvodu v prodeji, takže prodej se stává nedovoleným. A to jest, co se praví proti některým, Isai. 1: "Stříbro tvé se změnilo ve strusky, tvé víno je smícháno s vodou:" co totiž je smícháno, má chybu co do druhu. - Jiná pak je chyba podle velikosti, která se poznává mírou. A proto jestliže někdo vědomě užívá chybné míry při prodeji, dopouští se podvodu a prodej je nedovolený. Proto se praví Deut. 25: "Nebudeš míti v míšku různá závaží větší a menší, a nebude ve tvém domě vědro větší a menší." A pak se dodává: "Oškliví se totiž Hospodinu, kdo to činí, a odporuje veškeré nespravedlnosti."

- Třetí chyba je se strany jakosti: třebas prodá-li nějaké nemocné zvíře jako zdravé. Jestliže to někdo učiní vědomě, dopouští se podvodu v prodeji, pročež je nedovolený prodej.

A ve všech takových nejen každý hřeší, konaje nespravedlivý prodej, nýbrž také je zavázán k náhradě Jestliže však bez jeho vědomí bude některá z řečených chyb na prodávané věci, prodavač sice nehřeší, protože činí nespravedlivo látkové, kdežto jeho čin není nespravedlivý, jak ze shora řečeného je patrné; je však povinen, když mu vejde ve známost, nahraditi škodu kupujícímu.

utilis consideratur aequalitas utilitatis, et ideo recompensatio fieri debet secundum utilitatem perceptam. In emptione vero, secundum aequalitatem rei.

2. Utrum venditio reddatur iniusta et illicita propterdefectum rei venditae.

II-II q. 77 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod venditio non reddatur iniusta et illicita propter defectum rei venditae. Minus enim cetera sunt pensanda in re quam rei species substantialis. Sed propter defectum speciei substantialis non videtur reddi venditio rei illicita, puta si aliquis vendat argentum vel aurum alchimicum pro vero, quod est utile ad omnes humanos usus ad quos necessarium est argentum et aurum, puta ad vasa et ad alia huiusmodi. Ergo multo minus erit illicita venditio si sit defectus in aliis.

II-II q. 77 a. 2 arg. 2

Praeterea, defectus ex parte rei qui est secundum quantitatem maxime videtur iustitiae contrariari, quae in aequalitate consistit. Quantitas autem per mensuram cognoscitur. Mensurae autem rerum quae in usum hominum veniunt non sunt determinatae, sed alicubi maiores, alicubi minores, ut patet per philosophum, in V Ethic. Ergo non potest evitari defectus ex parte rei venditae. Et ita videtur quod ex hoc venditio non reddatur illicita.

II-II q. 77 a. 2 arg. 3

Praeterea, ad defectum rei pertinet si ei conveniens qualitas deest. Sed ad qualitatem rei cognoscendam requiritur magna scientia, quae plerisque venditoribus deest. Ergo non redditur venditio illicita propter rei defectum.

II-II q. 77 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de Offic., *regula iustitiae manifesta est quod a vero non declinare virum deceat bonum, nec damno iniusto afficere quemquam, nec aliquid dolo annectere rei suae.*

II-II q. 77 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod circa rem quae venditur triplex defectus considerari potest. Unus quidem secundum speciem rei. Et hunc quidem defectum si venditor cognoscat in re quam vendit, fraudem committit in venditione, unde venditio illicita redditur. Et hoc est quod dicitur contra quosdam Isaiae I, *argentum tuum versum est in scoriam; vinum tuum mixtum est aqua*, quod enim permixtum est patitur defectum quantum ad speciem. Alius autem defectus est secundum quantitatem, quae per mensuram cognoscitur. Et ideo si quis scienter uatur deficienti mensura in vendendo, fraudem committit, et est illicita venditio. Unde dicitur Deut. XXV, *non habebis in sacculo diversa pondera, maius et minus, nec erit in domo tua modius maior et minor*; et postea subditur, *abominatur enim dominus eum qui facit haec, et adversatur omnem iniustitiam*. Tertius defectus est ex parte qualitatis, puta si aliquod animal infirmum vendat quasi sanum. Quod si quis scienter fecerit, fraudem committit in venditione, unde est illicita venditio. Et in omnibus talibus non solum aliquis peccat iniustam venditionem faciendo, sed etiam ad restitutionem tenetur. Si vero eo ignorante aliquis praedictorum defectuum in re vendita fuerit, venditor quidem non peccat, quia facit iniustum materialiter, non tamen eius operatio est iniusta, ut ex supradictis patet, tenetur tamen, cum ad eius notitiam pervenerit, damnum recompensare emptori. Et quod dictum est de venditore,

A co bylo řečeno o prodavači, je také rozuměti se strany kupce. Přihází se totiž mnohdy, že prodavač se domnívá, že jeho věc je menší ceny co do druhu: jako kdyby někdo prodával zlato místo mosazi, pozná-li to kupující, nespravedlivě kupuje a je povinen k náhradě A důvod je pro chybu jakosti a velikosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že zlato a stříbro je drahé nejen pro užitečnost nádob, které se z nich vyrábějí, nebo jiného takového, nýbrž i pro hodnotu a tyzost jejich podstaty. A proto, nemá-li zlato nebo stříbro, vyrobené od alchymistů, pravý druh zlata a stříbra, je podvodný a nespravedlivý prodej. Zvláště, když jsou některé užitky pravého zlata a stříbra podle přirozené jejich působnosti, kterých nemá zlato alchymické sofistiky, jako že má vlastnost rozradovati a pomáhá léčebně proti některým nemocem. Častěji také může býti zpracováno a déle zůstává ve své ryzosti pravé zlato než zlato sofistické. Kdyby však z alchymie vzniklo pravé zlato, nebylo by nedovolené prodávati je za pravé: protože nic nepřekáží umění, užívati některých přirozených příčin k vykonání přirozených a pravých účinků, jak praví Augustin ve III. O Troj. o tom, co vzniká uměním démonů.

K druhému se musí říci, že je nutno, aby byly míry prodejných věcí na různých místech různé, pro různost hojnosti a nedostatku věcí; protože kde věcí je větší nadbytek, jsou obyčejně větší míry. V každém však místě mají vládci obce vymyzití, jaké jsou spravedlivé míry prodejných věcí, uvážívše podmínky míst a věcí. A proto není dovoleno nedbati těchto mír, stanovených zvykem nebo veřejnou mocí.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Augustin, v XI. O Městě Bož., cena prodejných věcí se neběře od stupně přirozenosti, protože mnohdy se prodává dráže jeden kůň než jeden otrok, nýbrž se uvažuje podle toho, jak přicházejí věci v užívání člověka. A proto není třeba, aby prodavač nebo kupec znal skryté vlastnosti věci, nýbrž pouze ty, jimiž se stává vhodnou k lidskému užívání, třebas že kůň je silný a dobře běží, a podobně u ostatních. Tyto pak vlastnosti snadno může kupující i prodavač poznati.

LXXVII.3. Zda je povinen prodavač říci vadu prodávané věci.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že prodavač není povinen říci vadu prodávané věci. Ježto totiž prodavač kupujícího nenutí ke koupi, zdá se podrobovati věc, kterou prodává, jeho soudu. Ale témuž náleží 'soud a poznání věci. Nezdá se tedy odpovědným prodavač, jestliže se kupující ve svém úsudku klame, kupuje ukvapeně, bez pečlivého zkoumání stavu věci.

Mimo to se zdá pošetilé, aby někdo konal to, co překáží jeho činnosti. Ale, ukáže-li někdo vady prodávané věci, překáží svému prodeji; jak totiž Tullius, v knize O povinnostech, uvádí kohosi, řkoucího: "Co je tak nejapné, jako kdyby takto vyvolával hlasatel na rozkaz pána: etiam intelligendum est ex parte emptoris. Contingit enim quandoque venditorem credere suam rem esse minus pretiosam quantum ad speciem, sicut si aliquis vendat aurum loco aurichalci, emptor, si id cognoscat, iniuste emit, et ad restitutionem tenetur. Et eadem ratio est de defectu qualitatis et quantitatis.

II-II q. 77 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aurum et argentum non solum cara sunt propter utilitatem vasorum quae ex eis fabricantur, aut aliorum huiusmodi, sed etiam propter dignitatem et puritatem substantiae ipsorum. Et ideo si aurum vel argentum ab alchimicis factum veram speciem non habeat auri et argenti, est fraudulenta et iniusta venditio. Praesertim cum sint aliquae utilitates auri et argenti veri, secundum naturalem operationem ipsorum, quae non conveniunt auro per alchimiam sophisticato, sicut quod habet proprietatem laetificandi, et contra quasdam infirmitates medicinaliter iuvat. Frequentius etiam potest poni in operatione, et diutius in sua puritate permanet aurum verum quam aurum sophisticatum. Si autem per alchimiam fieret aurum verum, non esset illicitum ipsum pro vero vendere, quia nihil prohibet artem uti aliquibus naturalibus causis ad producendum naturales et veros effectus; sicut Augustinus dicit, in III de Trin., de his quae arte Daemonum fiunt.

II-II q. 77 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod mensuras rerum venalium necesse est in diversis locis esse diversas, propter diversitatem copiae et inopiae rerum, quia ubi res magis abundant, consueverunt esse maiores mensurae. In unoquoque tamen loco ad rectores civitatis pertinet determinare quae sunt iustae mensurae rerum venalium, pensatis conditionibus locorum et rerum. Et ideo has mensuras publica auctoritate vel consuetudine institutas praeterire non licet.

II-II q. 77 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XI de Civ. Dei, pretium rerum venalium non consideratur secundum gradum naturae, cum quandoque pluris vendatur unus equus quam unus servus, sed consideratur secundum quod res in usum hominis veniunt. Et ideo non oportet quod venditor vel emptor cognoscat occultas rei venditae qualitates, sed illas solum per quas redditur humanis usibus apta, puta quod equus sit fortis et bene currat, et similiter in ceteris. Has autem qualitates de facili venditor et emptor cognoscere possunt.

3. Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditae.

II-II q. 77 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod venditor non teneatur dicere vitium rei venditae. Cum enim venditor emptorem ad emendum non cogat, videtur eius iudicio rem quam vendit supponere. Sed ad eundem pertinet iudicium et cognitio rei. Non ergo videtur imputandum venditori si emptor in suo iudicio decipitur, praecipitanter emendo, absque diligenti inquisitione de conditionibus rei.

II-II q. 77 a. 3 arg. 2

Praeterea, stultum videtur quod aliquis id faciat unde eius operatio impediatur. Sed si aliquis vitia rei vendendae indicet, impedit suam venditionem, ut enim Tullius, in libro de Offic., inducit quendam dicentem, *quid tam absurdum*

Prodávám zamořený dům?" Tedy není povinen prodavač říci vady prodávané věci.

Mimo to nutnější je pro člověka, aby poznal cestu ctnosti, než aby poznal vady věcí, které se prodávají. Ale člověk není povinen dáti každému radu a říci pravdu ohledně těch, které náležejí ke ctnosti, třebaže nikomu nesmí říci nepravdu. Tedy mnohem méně je povinen prodavač říci vady prodávané věci, jaksi dávaje radu kupujícímu.

Mimo to, je-li někdo povinen říci vadu prodávané věci, není to než aby se zmenšila cena. Ale mnohdy by se zmenšila cena i bez vady prodávané věci, pro něco jiného: třebas kdyby prodavač, nesa obilí na místo, kde je nedostatek obilí, věděl, že mohou přijíti mnozí, kteří přinesou; kdyby to věděli kupující, dali by menší cenu. To však, jak se zdá, nemusí říci prodavač. Tedy z téhož důvodu ani vady prodávané věci.

Avšak proti jest, co praví Ambrož, ve III. O povin.: "Při smlouvách je nařízeno prozraditi vady věcí prodávaných; a neupozorní-li prodavač, ač přešly v právo kupujícího, zaniknou podvodovou žalobou."

Odpovídám: Musí se říci, že dáti někomu příležitost nebezpečí nebo škody je vždy nedovolené, třebaže není nutné, aby člověk druhému vždy podal pomoc nebo radu, směřující k jakémukoliv jeho prospěchu, nýbrž je to nutné pouze v nějakém určitém případě, třebas když někoho má na starosti nebo když mu nemůže býti přispěno od jiného. Prodavač však, jenž předkládá věc prodejnou, právě tím dává kupujícímu příležitost škody nebo nebezpečí, že mu nabízí věc vadnou, může-li z její vady přijíti do škody nebo nebezpečí; a to do škody, je-li pro takovou vadu věc, která se předkládá na prodej, menší ceny, on však pro tuto vadu nic neslevní na ceně; do nebezpečí pak, když třebas pro takovou vadu nastává nemožnost nebo škodlivost užívání věci; třebas když někdo prodá někomu kulhavého koně místo rychlého, nebo vetchý dům za pevný, nebo zkažený pokrm či jedovatý za dobrý. Pročež, jsou-li tyto vady skryté a on je neodhalí, bude nedovolený a podvodný prodej a prodavač je povinen k náhradě škody.

Jestliže však vada je zjevná, na příklad když kůň je jednooký, nebo když užívání věci, ač nevyhovuje prodavači, přece může se hoditi jiným, a zmenší-li on pro takovou vadu náležitě cenu, není povinen k odhalení vady věci. Protože snad pro takovou vadu chtěl by kupující větší slevu na ceně než třeba sleviti. Pročež může dovoleně prodavač zabrániti své škodě zamlčením vady věci.

K prvnímu se tedy musí říci, že soud nemůže býti než o věci zjevné Neboť "každý soudí, co poznává", jak se praví v I. Ethic. Pročež, jsou- li vady věci, která se předkládá na prodej, skryty, nebudou-li prodavačem zjeveny, neodevzdává se kupujícímu dostatečně soud. Jinak by však bylo, kdyby vady byly zjevné.

K druhému se musí říci, že není třeba, aby někdo hlasatelem napřed říkal vadu věci prodávané, protože kdy by napřed hlásal vadu, odstrašil by kupující od kupu, *quam si, domini iussu, ita praeco praediceret, domum pestilentem vendo?* Ergo venditor non tenetur dicere vitia rei venditae.

II-II q. 77 a. 3 arg. 3

Praeterea, magis necessarium est homini ut cognoscat viam virtutis quam ut cognoscat vitia rerum quae venduntur. Sed homo non tenetur cuilibet consilium dare et veritatem dicere de his quae pertinent ad virtutem, quamvis nulli debeat dicere falsitatem. Ergo multo minus tenetur venditor vitia rei venditae dicere, quasi consilium dando emptori.

II-II q. 77 a. 3 arg. 4

Praeterea, si aliquis teneatur dicere defectum rei venditae, hoc non est nisi ut minuatur de pretio. Sed quandoque diminueretur de pretio etiam sine vitio rei venditae, propter aliquid aliud, puta si venditor deferens triticum ad locum ubi est carestia frumenti, sciat multos posse venire qui deferant; quod si sciretur ab ementibus, minus pretium darent. Huiusmodi autem non oportet dicere venditorem, ut videtur. Ergo, pari ratione, nec vitia rei venditae.

II-II q. 77 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in III de Offic., *in contractibus vitia eorum quae veneunt prodi iubentur, ac nisi intimaverit venditor, quamvis in ius emptoris transierint, doli actione vacuantur*.

II-II q. 77 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod dare alicui occasionem periculi vel damni semper est illicitum, quamvis non sit necessarium quod homo alteri semper det auxilium vel consilium pertinens ad eius qualemcumque promotionem, sed hoc solum est necessarium in aliquo casu determinato, puta cum alius eius curae subdatur, vel cum non potest ei per alium subveniri. Venditor autem, qui rem vendendam proponit, ex hoc ipso dat emptori damni vel periculi occasionem quod rem vitiosam ei offert, si ex eius vitio damnum vel periculum incurrere possit, damnum quidem, si propter huiusmodi vitium res quae vendenda proponitur minoris sit pretii, ipse vero propter huiusmodi vitium nihil de pretio subtrahat; periculum autem, puta si propter huiusmodi vitium usus rei reddatur impeditus vel noxius, puta si aliquis alicui vendat equum claudicantem pro veloci, vel ruinosam domum pro firma, vel cibum corruptum sive venenosum pro bono. Unde si huiusmodi vitia sint occulta et ipse non detegat, erit illicita et dolosa venditio, et tenetur venditor ad damni recompensationem. Si vero vitium sit manifestum, puta cum equus est monoculus; vel cum usus rei, etsi non competat venditori, potest tamen esse conveniens aliis; et si ipse propter huiusmodi vitium subtrahat quantum oportet de pretio, non tenetur ad manifestandum vitium rei. Quia forte propter huiusmodi vitium emptor vellet plus subtrahi de pretio quam esset subtrahendum. Unde potest licite venditor indemnitati suae consulere, vitium rei reticendo.

II-II q. 77 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod iudicium non potest fieri nisi de re manifesta, unusquisque enim iudicat quae cognoscit, ut dicitur in I Ethic. Unde si vitia rei quae vendenda proponitur sint occulta, nisi per venditorem manifestentur, non sufficienter committitur emptori iudicium. Secus autem esset si essent vitia manifesta.

II-II q. 77 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod non oportet quod aliquis per

ponévadž by neznali jiné stránky věci, podle nichž je dobrá a užitečná. Ale jednotlivě se musí říci vada tomu, kdo přichází kupovati, jenž může navzájem srovnati všechny stránky zároveň, dobré i špatné; nic totiž nepřekáží, aby věc v něčem vadná, v mnohém jiném byla užitečná.

K třetímu se musí říci, že, ač není povinen člověk jednoduše každému člověku říci pravdu o tom, co náleží ke ctnosti, přece je' povinen v onom případě o tom říci pravdu, když z jeho činu druhému hrozí nebezpečí na škodu ctnosti, kdyby neřekl pravdu. A tak je v projednávaném.

Ke čtvrtému se musí říci, že vada věci působí, že věc má v přítomnosti menší cenu, nežli se zdá, ale v předloženém případě se čeká, že věc bude menší ceny v budoucnosti příchodem prodavačů, o kterých kupující nevědí. Pročež prodavač, který prodává podle ceny, kterou shledal, nezdá se jednati proti spravedlnosti, když nevyloží, co bude. Kdyby však vyložil, nebo na ceně slevil, měl by větší ctnost, třebaže se nezdá k tomu vázán z povinnosti spravedlnosti.

LXXVII.4. Zda je dovoleno obchodnicky něco dráže prodati, než kupovati.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že není dovoleno obchodnicky něco dráže prodávati než kupovati. Praví totiž Zlatoústý, K Mat. 21: "Kdokoliv koupí věc, aby ji nezměněnou a nedotčenou prodal na zisk, ten je kupcem, který je z chrámu Božího vyhnán." A totéž praví Kassiodor, k onomu Žalm. ‚Poněvadž jsem nepoznal psaní' nebo obchodování podle jiného čtení: "Co jiného jest obchodování, než lacineji koupiti a dráže chtíti odbýti?" A dodává: "Takové obchodníky Pán vyhnal z chrámu." Ale nikdo není vyháněn z chrámu, leč pro nějaký hřích. Tedy takové obchodování je hřích.

Mimo to je proti spravedlnosti, že někdo prodá věc dráže, nebo levněji koupí, než stojí, jak je patrné z řečeného. Ale ten, kdo obchodnicky prodává věc dráže než koupil, nutně buď levněji koupil, než stojí, nebo dráže prodává. To tedy nemůže býti bez hříchu.

Mimo to praví Jeronym: "Obchodujícímu duchovnímu, z chudého bohatému, z prostého slavnému, utíkej jako nějakému moru." Nezdá se však, že se obchodování duchovním zakazuje, leč pro hřích. Tedy obchodováním koupiti něco levněji a dráže prodati je hřích.

Avšak proti jest, co praví Augustin, k onomu Žalm. ‚Poněvadž jsem nepoznal psaní': "Obchodník lačný zisku rouhá se za škodu, lže a křivě přisahá k vůli cenám věcí. Ale to jsou neřesti člověka, nikoliv zaměstnání, které lze vykonávati bez těchto neřestí." Tedy obchodovati není o sobě nedovolené.

Odpovídám: Musí se říci, že obchodníkům náleží zabývati se výměnami věcí. Ale jak praví Filosof je dvojí praeconem vitium rei vendendae praenuntiet, quia si praediceret vitium, exterrerentur emptores ab emendo, dum ignorarent alias conditiones rei, secundum quas est bona et utilis. Sed singulariter est dicendum vitium ei qui ad emendum accedit, qui potest simul omnes conditiones ad invicem comparare, bonas et malas, nihil enim prohibet rem in aliquo vitiosam, in multis aliis utilem esse.

II-II q. 77 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod quamvis homo non teneatur simpliciter omni homini dicere veritatem de his quae pertinent ad virtutes, teneretur tamen in casu illo de his dicere veritatem quando ex eius facto alteri periculum immineret in detrimentum virtutis nisi diceret veritatem. Et sic est in proposito.

II-II q. 77 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod vitium rei facit rem in praesenti esse minoris valoris quam videatur, sed in casu praemisso, in futurum res expectatur esse minoris valoris per superventum negotiatorum, qui ab ementibus ignoratur. Unde venditor qui vendit rem secundum pretium quod invenit, non videtur contra iustitiam facere si quod futurum est non exponat. Si tamen exponeret, vel de pretio subtraheret, abundantioris esset virtutis, quamvis ad hoc non videatur teneri ex iustitiae debito.

4. Utrum liceat negotiando vendere aliquid plus quam sit emptum.

II-II q. 77 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non liceat, negotiando, aliquid carius vendere quam emere. Dicit enim Chrysostomus, super Matth. XXI, *quicumque rem comparat ut, integram et immutatam vendendo, lucretur, ille est mercator qui de templo Dei eiicitur*. Et idem dicit Cassiodorus, super illud Psalm., *quoniam non cognovi litteraturam*, vel negotiationem secundum aliam litteram, *quid, inquit, est aliud negotiatio nisi vilius comparare et carius velle distrahere?* Et subdit, *negotiatores tales dominus eiecit de templo*. Sed nullus eiicitur de templo nisi propter aliquod peccatum. Ergo talis negotiatio est peccatum.

II-II q. 77 a. 4 arg. 2

Praeterea, contra iustitiam est quod aliquis rem carius vendat quam valeat, vel vilius emat, ut ex dictis apparet. Sed ille qui, negotiando, rem carius vendit quam emerit, necesse est quod vel vilius emerit quam valeat, vel carius vendat. Ergo hoc sine peccato fieri non potest.

II-II q. 77 a. 4 arg. 3

Praeterea, Hieronymus dicit, *negotiatorem clericum, ex inope divitem, ex ignobili gloriosum, quasi quandam pestem fuge*. Non autem negotiatio clericis interdicenda esse videtur nisi propter peccatum. Ergo negotiando aliquid vilius emere et carius vendere est peccatum.

II-II q. 77 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super illud Psalm., *quoniam non cognovi litteraturam, negotiator avidus acquirendi pro damno blasphemat, pro pretiis rerum mentitur et peierat. Sed haec vitia hominis sunt, non artis, quae sine his vitiis agi potest*. Ergo negotiari secundum se non est illicitum.

II-II q. 77 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod ad negotiatores pertinet

výměna věcí. A to, jedna jaksi přirozená a nutná, při níž se totiž děje výměna věci za věc, nebo věcí a peněz pro potřebu životní. A taková výměna nenáleží vlastně obchodníkům, nýbrž spíše ekonomům a politikům, kteří mají opatřovati domu nebo obci věci nutné k životu. Jiný pak druh výměny je bud peněz za peníze, nebo jakýchkoliv věcí za peníze, nikoli na věci nutné k životu, nýbrž na nějaký zisk. Toto pak obchodování zdá se vlastně náležeti obchodníkům. Podle Filosofa však první výměna je chvalná protože slouží přirozené nezbytnosti. Druhá však je spravedlivě haněna, protože, pokud na ní jest, slouží chtivosti zisku, který nezná meze, nýbrž tíhne do nekonečna. A proto obchodování, vzato o sobě, má jakousi ohyzdnost, pokud totiž neobináší ve svém pojmu cíl počestný nebo nutný.

Zisk však, který je cílem obchodování, ač ve svém pojmu neobináší něco počestného, nebo nutného, přece ve svém pojmu neobináší nic nečestného nebo protivného ctnosti. Proto nic nepřekáží zisk zařídíti k nějakému nutnému cíli nebo také počestnému. A tak by se stalo obchodování dovolením. Jako když někdo mírný zisk, který hledá obchodováním, zařizuje k udržování svého domu nebo také ku podpoře nuzných; nebo také když někdo se zabývá obchodováním pro veřejný užitek, aby' totiž nechyběli vlasti věci nutné k životu, a zisk vymáhá ne jako cíl, nýbrž jako odměnu práce.

K prvnímu se tedy musí říci, že slovo Zlatoústého jest rozuměti o obchodování, pokud má zisk za poslední cíl, což se zvláště zdá, když někdo věc nezměněnou dráže prodává. Jestliže totiž věc, změněnou v lepší, prodává dráže, zdá se dostávati odměnu své práce. Ačkoliv i sám zisk lze dovoleně zamýšleti, ne jako poslední cíl, nýbrž pro nějaký jiný cíl nutný nebo počestný, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že ne každý, něco prodávající dráže, než koupil, obchoduje, nýbrž pouze ten, kdo proto kupuje, aby dráže prodal. Jestliže však koupil věc ne aby prodal, nýbrž aby podržel, a pak pro nějakou příčinu ji chce prodati, není to obchodování, třebaže dráže prodává. Může to totiž dovoleně učiniti, buď že v něčem věc zlepšil, nebo že cena věci se změnila podle různosti místa nebo času, nebo pro nebezpečí, kterému se vystavuje, přenášeje věc z místa na místo, nebo dávaje ji přenésti. A podle toho ani kup ani prodej není nespravedlivý.

K třetímu se musí říci, že duchovní se mají vystříhati nejen toho, co je o sobě zlé, nýbrž i toho, co má podobu zla. A to se přihází při obchodování, jak proto, že je určeno na pozemský tisk, kterým mají duchovní pohrdati, tak také pro časté nečesti obchodujících, protože "nesnadno se obchodník vyhne hříchům rtů", jak se praví Eccli. 26. - Je také jiný důvod, že obchodování příliš zaplete duši do světských starostí a následkem toho odvádí od duchovních; prožež Apoštol praví, II. Tim. 2: "Žádný bojovník Boží se nezaplétá do světských obchodů." - Je však dovoleno duchovním užívati prvního druhu výměny, která je zařízena na nezbytnosti životní, kupováním nebo prodáváním.

commutationibus rerum insistere. Ut autem philosophus dicit, in I Polit., duplex est rerum commutatio. Una quidem quasi naturalis et necessaria, per quam scilicet fit commutatio rei ad rem, vel rerum et denariorum, propter necessitatem vitae. Et talis commutatio non proprie pertinet ad negotiatores, sed magis ad oeconomicos vel politicos, qui habent providere vel domui vel civitati de rebus necessariis ad vitam. Alia vero commutationis species est vel denariorum ad denarios, vel quarumcumque rerum ad denarios, non propter res necessarias vitae, sed propter lucrum quaerendum. Et haec quidem negotiatio proprie videtur ad negotiatores pertinere. Secundum philosophum autem, prima commutatio laudabilis est, quia deservit naturali necessitati. Secunda autem iuste vituperatur, quia, quantum est de se, deservit cupiditati lucri, quae terminum nescit sed in infinitum tendit. Et ideo negotiatio, secundum se considerata, quandam turpitudinem habet, inquantum non importat de sui ratione finem honestum vel necessarium. Lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium. Unde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium, vel etiam honestum. Et sic negotiatio licita reddetur. Sicut cum aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quaerit, ordinat ad domus suae sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus, vel etiam cum aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariae ad vitam patriae desint, et lucrum expetit non quasi finem, sed quasi stipendium laboris.

II-II q. 77 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum Chrysostomi est intelligendum de negotiatione secundum quod ultimum finem in lucro constituit, quod praecipue videtur quando aliquis rem non immutatam carius vendit. Si enim rem immutatam carius vendat, videtur praemium sui laboris accipere. Quamvis et ipsum lucrum possit licite intendi, non sicut ultimus finis, sed propter alium finem necessarium vel honestum, ut dictum est.

II-II q. 77 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod non quicumque carius vendit aliquid quam emerit, negotiatur, sed solum qui ad hoc emit ut carius vendat. Si autem emit rem non ut vendat, sed ut teneat, et postmodum propter aliquam causam eam vendere velit, non est negotiatio, quamvis carius vendat. Potest enim hoc licite facere, vel quia in aliquo rem melioravit; vel quia pretium rei est mutatum, secundum diversitatem loci vel temporis; vel propter periculum cui se exponit transferendo rem de loco ad locum, vel eam ferri faciendo. Et secundum hoc, nec emptio nec venditio est iniusta.

II-II q. 77 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod clerici non solum debent abstinere ab his quae sunt secundum se mala, sed etiam ab his quae habent speciem mali. Quod quidem in negotiatione contingit, tum propter hoc quod est ordinata ad lucrum terrenum, cuius clerici debent esse contemptores; tum etiam propter frequentia negotiatorum vitia, quia *difficiliter exuitur negotiator a peccatis labiorum*, ut dicitur Eccli. XXVI. Est et alia causa, quia negotiatio nimis implicat animum saecularibus curis, et per consequens a spiritualibus retrahit, unde apostolus dicit, II ad Tim. II, *nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus*. Licet tamen clericis uti prima commutationis specie, quae

LXXVIII. O hříchu úrokování.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Pak jest uvažovati o hříchu úrokování, který se páše při půjčkách.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda je hříchem bráti peníze jako cenu za půjčené peníze, což je bráti úrok.

2. Zda je dovoleno za totéž přijímati jakýkoliv užitek, jako náhradu za půjčku.

3. Zda je někdo povinen nahraditi to, co vyzískal spravedlivým ziskem z peněz úrokových.

4. Zda je dovoleno přijmouti půjčkou peníze za úrok.

LXXVIII.1. Zda bráti úrok za půjčené peníze je hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že bráti úrok za půjčené peníze není hřích. Nikdo totiž nehřeší tím, že následuje příkladu Kristova. Ale Pán sám o sobě praví, Luk. 19: "Já přišed, s úroky bych je požadoval," totiž peníze půjčené. Tedy není hřích bráti úrok za půjčení peněz.

Mimo to, jak se praví v Žalm., "zákon Páně neposkvrněný", protože totiž zakazuje hřích. Ale v zákoně Božím se povoluje nějaký úrok, podle onoho Deut. 23: "Peněz, obilí a jakékoliv věci nepůjčíš na úrok svému bratru, nýbrž cizinci." A co je více, slibuje se i odměna za zachovávání zákona, podle onoho Deut. 28: "Budeš bráti úrok od mnohých národů, sám však od nikoho nebudeš úrokován." Tedy bráti úrok není hřích.

Mimo to v lidských věcech je určována spravedlnost zákony občanskými. Ale podle nich je dovoleno bráti úroky. Tedy se zdá, že to není nedovolené.

Mimo to opomenutí rady není hřích. Ale Luk. 6 mezi jinými radami se udává: "Dávejte půjčky, nic za to nečekajíce." Tedy bráti úrok není hřích.

Mimo to vzíti plát za to, co někdo není vázán učiniti, nezdá se o sobě hřích. Ale mající peníze není povinen v každém případě půjčiti je bližnímu. Tedy je mu někdy dovoleno bráti plat za půjčku.

Mimo to stříbro ražené a přetvořené v nádoby neliší se druhem. Ale je dovoleno bráti plat za půjčení stříbrných nádob.

Tedy je také dovoleno bráti plat za půjčení stříbra raženého. Úrok tedy' není o sobě hřích.

Mimo to, kdokoliv může dovoleně přijmouti věc, kterou mu pán věci dobrovolně dává. Ale ten, kdo přijímá půjčku, dobrovolně dává úrok. Tedy ten, kdo půjčuje, může dovoleně bráti.

ordinatur ad necessitatem vitae, emendo vel vendendo.

78. De usura.

Prooemium

II-II q. 78 pr.

Deinde considerandum est de peccato usurae, quod committitur in mutuis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum sit peccatum accipere pecuniam in pretium pro pecunia mutuata, quod est accipere usuram. Secundo, utrum liceat pro eodem quamcumque utilitatem accipere quasi in recompensationem mutui. Tertio, utrum aliquis restituere teneatur id quod de pecunia usuraria iusto lucro lucratus est. Quarto, utrum liceat accipere mutuo pecuniam sub usura.

1. Utrum sit peccatum accipere usuram pro pecunia mutuata.

II-II q. 78 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod accipere usuram pro pecunia mutuata non sit peccatum. Nullus enim peccat ex hoc quod sequitur exemplum Christi. Sed dominus de seipso dicit, Luc. XIX, ego veniens cum usuris exegissem illam, scilicet pecuniam mutuatam. Ergo non est peccatum accipere usuram pro mutuo pecuniae.

II-II q. 78 a. 1 arg. 2

Praeterea, sicut dicitur in Psalm., *lex domini immaculata*, quia scilicet peccatum prohibet. Sed in lege divina conceditur aliqua usura, secundum illud Deut. XXIII, *non faenerabis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges nec quamlibet aliam rem, sed alieno*. Et, quod plus est, etiam in praemium repromittitur pro lege servata, secundum illud Deut. XXVIII, *faenerabis gentibus multis; et ipse a nullo faenus accipies*. Ergo accipere usuram non est peccatum.

II-II q. 78 a. 1 arg. 3

Praeterea, in rebus humanis determinatur iustitia per leges civiles. Sed secundum eas conceditur usuras accipere. Ergo videtur non esse illicitum.

II-II q. 78 a. 1 arg. 4

Praeterea, praetermittere consilia non obligat ad peccatum. Sed Luc. VI inter alia consilia ponitur, *date mutuum, nihil inde sperantes*. Ergo accipere usuram non est peccatum.

II-II q. 78 a. 1 arg. 5

Praeterea, pretium accipere quo eo quod quis facere non tenetur, non videtur esse secundum se peccatum. Sed non in quolibet casu tenetur pecuniam habens eam proximo mutuare. Ergo licet ei aliquando pro mutuo accipere pretium.

II-II q. 78 a. 1 arg. 6

Praeterea, argentum monetatum, et in vasa formatum, non differt specie. Sed licet accipere pretium pro vasis argenteis accommodatis. Ergo etiam licet accipere pretium pro mutuo argenti monetati. Usura ergo non est secundum se peccatum.

II-II q. 78 a. 1 arg. 7

Praeterea, quilibet potest licite accipere rem quam ei dominus rei voluntarie tradit. Sed ille qui accipit mutuum voluntarie tradit usuram. Ergo ille qui mutuat licite potest accipere.

Avšak proti jest, co se praví Exod. 22: , Jestliže dáš peněžitou půjčku mému chudému lidu, jenž přebývá s tebou, nebudeš naň naléhati, jako vydřiduch, ani nebudeš utiskovati úroky.

Odpovídám: Musí se říci, že bráti úrok za půjčené peníze jest o sobě nespravedlivé: protože se prodává to, co není, čímž se zjevně působí nerovnost, která odporuje spravedlnosti. Na zřejmost toho jest věděti, že jsou některé věci, jichž užívání je spotřebování věcí samých: jako víno spotřebujeme, užívajíce ho za nápoj a pšenici spotřebujeme, užívajíce jí na pokrm. Proto v takových se nesmí odděleně počítati užívání věci a věc sama, nýbrž, komukoliv se odevzdá užívání, tím se také odevzdává věc. A proto v takových půjčením se přenáší vlastnictví. Kdyby tedy' někdo chtěl odděleně prodati víno a odděleně chtěl prodati užívání vína, prodal by tutéž věc dvakrát, čili prodával by to, co není. Pročež by zřejmě hřešil nespravedlností. A z podobného důvodu dopouští se nespravedlnosti, kdo půjčuje víno nebo obilí, žádaje dvojí náhradu, jednu totiž vrácením stejné věci, jinou pak zaplacením užívání, což se nazývá úrok.

Některá však jsou, jichž užívání není samo spotřebování věci, jako užíváním domu je bydlení, nikoliv však boření. A proto v takových lze každé odevzdati: třebas, když někdo dá druhému vlastnictví domu vyhradiv si užívání na nějakou dobu; nebo naopak, když někdo odevzdá někomu užívání domu, vyhradiv si vlastnictví. A proto může člověk dovoleně bráti plat za užívání domu, a mimo to požadovati půjčený dům, jak je patrné při propůjčování a pronajímání domu.

Peníze však, podle Filosofa, v V. Ethic. a v I. Polit., byly především vynalezeny na konání směn, a proto vlastní a hlavní užívání peněz je spotřebování jich či vydání, pokud jsou vynaloženy na směny. A proto jest o sobě nedovolené bráti plat za užívání půjčených peněz, což se nazývá úrok. A jako je povinen člověk vrátiti jiná nespravedlivě získaná, tak i peníze, které přijal jako úrok.

K prvnímu se musí říci, že úrok se tam béře metaforicky, za nadbytek duchovních dober, který požaduje Bůh, chtěje, abychom v dobrech od něho přijatých vždy prospívali. A to je nám k užitku, nikoliv jemu.

K druhému se musí říci, že Židům bylo zakázáno přijímati úrok od bratří svých, totiž Židů, čímž se dává rozuměti, že bráti úrok od kteréhokoliv člověka jest jednoduše zlo. Máme totiž každého člověka míti za bližního a bratra, zvláště v období Evangelia, k němuž jsou všichni povoláni. Proto v Žalmu se naprostě praví: "Jenž peníze své nedal na úrok." A Ezech. 18: "Jenž úroku nepřijal." Že pak od cizích brali úrok, nebylo jim povoleno jako dovolené, nýbrž trpěno na uvarování většího zla; aby totiž od Židů, uctívajících Boha, nebrali úroků z lakoty, které byli oddáni, jak máme Isai. 56. - Když pak se slibuje za odměnu, "Budeš bráti úrok od mnohých národů", béře se tu úrok široce za půjčku, jako též Eccli. 29 se praví: "Mnozí nikoli z nepravosti nebrali úroků", to jest nepůjčovali. Slibuje se tedy Židům za odměnu hojné bohatství, z něhož nastává možnost půjčovati jiným.

II-II q. 78 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Exod. XXII, *si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes*.

II-II q. 78 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se iniustum, quia venditur id quod non est, per quod manifeste inaequalitas constituitur, quae iustitiae contrariatur. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod quaedam res sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio, sicut vinum consumimus eo utendo ad potum, et triticum consumimus eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa, sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res. Et propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium. Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum et seorsum vellet vendere usum vini, venderet eandem rem bis, vel venderet id quod non est. Unde manifeste per iniustitiam peccaret. Et simili ratione, iniustitiam committit qui mutuat vinum aut triticum petens sibi duas recompensationes, unam quidem restitutionem aequalis rei, aliam vero pretium usus, quod usura dicitur. Quaedam vero sunt quorum usus non est ipsa rei consumptio, sicut usus domus est inhabitatio, non autem dissipatio. Et ideo in talibus seorsum potest utrumque concedi, puta cum aliquis tradit alteri dominium domus, reservato sibi usu ad aliquod tempus; vel e converso cum quis concedit alicui usum domus, reservato sibi eius dominio. Et propter hoc licite potest homo accipere pretium pro usu domus, et praeter hoc petere domum commodatam, sicut patet in conductione et locatione domus. Pecunia autem, secundum philosophum, in V Ethic. et in I Polit., principaliter est inventa ad commutationes faciendas, et ita proprius et principalis pecuniae usus est ipsius consumptio sive distractio, secundum quod in commutationes expenditur. Et propter hoc secundum se est illicitum pro usu pecuniae mutuatae accipere pretium, quod dicitur usura. Et sicut alia iniuste acquisita tenetur homo restituere, ita pecuniam quam per usuram accepit.

II-II q. 78 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod usura ibi metaphorice accipitur pro superexcrescentia bonorum spiritualium, quam exigit Deus volens ut in bonis acceptis ab eo semper proficiamus. Quod est ad utilitatem nostram, non eius.

II-II q. 78 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod Iudaeis prohibitum fuit accipere usuram a fratribus suis, scilicet Iudaeis, per quod datur intelligi quod accipere usuram a quocumque homine est simpliciter malum; debemus enim omnem hominem habere quasi proximum et fratrem, praecipue in statu Evangelii, ad quod omnes vocantur. Unde in Psalm. absolute dicitur, *qui pecuniam suam non dedit ad usuram*; et Ezech. XVIII, *qui usuram non acceperit*. Quod autem ab extraneis usuram acciperent, non fuit eis concessum quasi licitum, sed permissum ad maius malum vitandum, ne scilicet a Iudaeis, Deum colentibus, usuras acciperent, propter avaritiam, cui dediti erant, ut habetur Isaiae LVI. Quod autem in praemium promittitur, faenerabis gentibus multis etc., faenus ibi large accipitur pro mutuo, sicut et Eccli. XXIX dicitur, multi non causa nequitiae non faenerati sunt, idest non mutuaverunt. Promittitur ergo in praemium Iudaeis abundantia divitiarum, ex qua contingit quod aliis mutuare possint.

K třetímu se musí říci, že lidské zákony' nechávají některé hříchy beztrestné pro podmínky nedokonalých lidí, v nichž by se zabránilo mnohému užitečnému, kdyby všechny hříchy byly důrazně zakázány, podléhajíce trestům. A proto lidský zákon povolil úroky, ne že jim přiznává soulad se spravedlností, nýbrž aby' se nebránilo užitku mnohých. Pročež v samém občanském právu se praví, že "věci, které se užíváním spotřebují, ani z důvodu přirozeného ani občanského nedávají užitku"; a že "Senát nedal užitků těmto věcem, vždyť ani nemohl; nýbrž stanovil jako užitek", povoliv totiž úroky. A Filosof, veden přirozeným rozumem, praví v I. Polit., že "úročné získávání peněz je nejvíce mimo přirozenost".

Ke čtvrtému se musí říci, že dávati půjčku není člověk vždy povinen; a proto po té stránce se klade mezi rady. Ale aby člověk nehledal zisku z půjčky, to spadá pod dosah přikázání. - Může to však slouti rada ve srovnání s výroky Fariseů, kteří se domnívali, že některý úrok je dovolený, jakož i milovati nepřátele je rada. - Nebo tam mluví nikoliv o naději zisku úrokového, nýbrž o naději, která se skládá v člověka. Nemáme totiž půjčovati nebo kterékoliv dobro konati pro naději v člověka, nýbrž pro naději v Boha.

K pátému se musí říci, že ten, kdo není povinen půjčovati, může přijmouti odměnu za to, co učinil, ale nesmí více požadovati. Nahradí se mu však podle rovnosti spravedlnosti, jestliže se mu vrátí tolik, kolik půjčil. Pročež, požaduje-li více za užívání věci, která nemá jiného užití než spotřebování podstaty, požaduje zaplacení toho, co není. A pak je vymáhání nespravedlivě

K šestému se musí říci, že hlavní užívání stříbrných nádob není spotřebování jich, a proto užívání jich lze dovoleně prodávati, při podržení vlastnictví věci. Hlavní však užití stříbrných peněz je vydání jich na směny. Proto není dovoleno prodávati užívání jich, a ještě chtíti vrácení toho, co kdo půjčil.

Jest však věděti, že druhotné užití stříbrných nádob by mohla býti výměna. A takové užívání jich prodávati není dovoleno. A podobně může býti nějaké jiné druhotné užití peněz stříbrných, jako na příklad kdyby někdo ražené peníze půjčil na honosení, nebo na složení jako zástavu. A takové užití peněz může člověk dovoleně prodati.

K sedmému se musí říci, že ten, kdo dává úrok, nedává jednoduše dobrovolně, nýbrž z jakéhosi donucení, pokud potřebuje vzíti peněžitou půjčku, a ten, kdo má, nechce bez úroku půjčiti.

LXXVIII.2. Zda může někdo za půjčené peníze vyžadovati nějakou jinou výhodu,

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že někdo může za půjčené peníze vyžadovati nějakou jinou výhodu. Každý totiž může dovoleně brániti své škodě. Ale mnohdy trpí někdo škodu z toho, že půjčí peníze. Tedy je mu dovoleno mimo půjčené peníze požadovati něco jiného za

II-II q. 78 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod leges humanae dimittunt aliqua peccata impunita propter conditiones hominum imperfectorum, in quibus multae utilitates impedirentur si omnia peccata districte prohiberentur poenis adhibitis. Et ideo usuras lex humana concessit, non quasi existimans eas esse secundum iustitiam, sed ne impedirentur utilitates multorum. Unde in ipso iure civili dicitur quod *res quae usu consumuntur neque ratione naturali neque civili recipiunt usumfructum, et quod senatus non fecit earum rerum usumfructum, nec enim poterat; sed quasi usumfructum constituit*, concedens scilicet usuras. Et philosophus, naturali ratione ductus, dicit, in I Polit., quod *usuraria acquisitio pecuniarum est maxime praeter naturam*.

II-II q. 78 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod dare mutuum non semper tenetur homo, et ideo quantum ad hoc ponitur inter consilia. Sed quod homo lucrum de mutuo non quaerat, hoc cadit sub ratione praecepti. Potest tamen dici consilium per comparationem ad dicta Pharisaeorum, qui putabant usuram aliquam esse licitam, sicut et dilectio inimicorum est consilium. Vel loquitur ibi non de spe usurarii lucri, sed de spe quae ponitur in homine. Non enim debemus mutuum dare, vel quodcumque bonum facere, propter spem hominis, sed propter spem Dei.

II-II q. 78 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod ille qui mutuare non tenetur recompensationem potest accipere eius quod fecit, sed non amplius debet exigere. Recompensatur autem sibi secundum aequalitatem iustitiae si tantum ei reddatur quantum mutuavit. Unde si amplius exigat pro usufructu rei quae alium usum non habet nisi consumptionem substantiae, exigit pretium eius quod non est. Et ita est iniusta exactio.

II-II q. 78 a. 1 ad 6

Ad sextum dicendum quod usus principalis vasorum argenteorum non est ipsa eorum consumptio, et ideo usus eorum potest vendi licite, servato dominio rei. Usus autem principalis pecuniae argenteae est distractio pecuniae in commutationes. Unde non licet eius usum vendere cum hoc quod aliquis velit eius restitutionem quod mutuo dedit. Sciendum tamen quod secundarius usus argenteorum vasorum posset esse commutatio. Et talem usum eorum vendere non liceret. Et similiter potest esse aliquis alius secundarius usus pecuniae argenteae, ut puta si quis concederet pecuniam signatam ad ostentationem, vel ad ponendum loco pignoris. Et talem usum pecuniae licite homo vendere potest.

II-II q. 78 a. 1 ad 7

Ad septimum dicendum quod ille qui dat usuram non simpliciter voluntarie dat, sed cum quadam necessitate, inquantum indiget pecuniam accipere mutuo, quam ille qui habet non vult sine usura mutuare.

2. Utrum liceat pro eodem quamcumque commoditatem accipere.

II-II q. 78 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere. Unusquisque enim licite potest suae indemnitati consulere. Sed quandoque damnum aliquis patitur ex hoc

škodu, nebo také vymáhati.

Mimo to každý je vázán jistou povinností počestnosti "něco nahraditi tomu, kdo mu učinil laskavost", jak se praví v V. Ethic. Ale ten, kdo někomu, postavenému v bídě, půjčuje peníze, činí laskavost, pročež mu též patří projev díků. Tedy onen, kdo přijímá, má přirozenou povinnost něco nahraditi. Ale nezdá se nedovolené zavázati se k něčemu, k čemu je kdo povinen z přirozeného práva. Tedy se nezdá nedovolené, jestliže někdo, půjčuje druhému peníze, smluví povinnost nějaké náhrady.

Mimo to, jako je nějaký dar z ruky, tak je dar z jazyka a z úsluhy, jak praví Glossa, Isai. 33: "Blahoslavený, jenž setřásá se svých rukou každý dar." Ale je dovoleno přijmouti službu nebo také chválu od toho, komu kdo půjčil peníze. Tedy ze stejného důvodu je dovoleno přijmouti jakýkoliv jiný dar.

Mimo to se zdá, že stejně se má dané k danému a půjčené k půjčenému. Ale je dovoleno brátí peníze za jiné dané peníze. Tedy je dovoleno brátí náhradou jinou půjčku za půjčené peníze.

Mimo to více se zbavuje peněz, kdo půjčením jich přenáší vlastnictví, než kdo je svěří kupci nebo umělci. Ale je dovoleno brátí zisk z peněz, svěřených kupci nebo umělci. Tedy také je dovoleno brátí zisk z půjčených peněz.

Mimo to může člověk za půjčené peníze vzíti zástavu, jíž užívání by se mohlo za nějaký plat prodati, jako když se zastaví pole nebo dům, který jest obýván. Tedy je dovoleno míti nějaký zisk za půjčení peněz.

Mimo to se přihází mnohdy, že někdo dráže prodá své věci z důvodu půjčky, nebo laciněji koupí, co je druhého, nebo také pro odklad zvýší cenu, nebo pro urychlení sníží: při čemž všem se zdá nastávati ně jaká náhrada, jako za půjčku peněžitou. To však se nejeví zjevně nedovoleným. Tedy se zdá, že je dovoleno, nějakou výhodu z půjčených peněz očekávati nebo také vymáhati.

Avšak proti jest, že Ezech. 18, mezi jiným, co se vyžaduje na spravedlivém muži, se praví: "Úrok ani připlatek nepřijal."

Odpovídám: Musí se říci, že. podle Filosofa, ve IV. Ethic., všechno to se považuje za peníze, "čeho cenu lze měřiti penězi". A proto, jako když někdo za půjčené peníze nebo za jakoukoliv jinou věc, která se samým užíváním spotřebuje, béře peníze z výslovné nebo tiché smlouvy, hřeší proti spravedlnosti, jak bylo řečeno, tak také kdokoli z tiché nebo výslovné smlouvy cokoliv jiného přijme, čeho cenu lze měřiti penězi, upadá do podobného hříchu. Jestliže však vezme něco takového, ne jako požadavek, ani jako z nějakého tichého nebo výslovného závazku, nýbrž jako dar zdarma, nehřeší: protože také než půjčil peníze, dovoleně mohl přijmouti

quod pecuniam mutuat. Ergo licitum est ei, supra pecuniam mutuatam, aliquid aliud pro damno expetere, vel etiam exigere.

II-II q. 78 a. 2 arg. 2

Praeterea, unusquisque tenetur ex quodam debito honestatis aliquid recompensare ei qui sibi gratiam fecit, ut dicitur in V Ethic. Sed ille qui alicui in necessitate constituto pecuniam mutuat, gratiam facit, unde et gratiarum actio ei debetur. Ergo ille qui recipit tenetur naturali debito aliquid recompensare. Sed non videtur esse illicitum obligare se ad aliquid ad quod quis ex naturali iure tenetur. Ergo non videtur esse illicitum si aliquis, pecuniam alteri mutuans, in obligationem deducat aliquam recompensationem.

II-II q. 78 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut est quoddam munus a manu, ita est munus a lingua, et ab obsequio, ut dicit Glossa Isaiae XXXIII, *beatus qui excutit manus suas ab omni munere*. Sed licet accipere servitium, vel etiam laudem, ab eo cui quis pecuniam mutuavit. Ergo, pari ratione, licet quodcumque aliud munus accipere.

II-II q. 78 a. 2 arg. 4

Praeterea, eadem videtur esse comparatio dati ad datum et mutuati ad mutuatum. Sed licet pecuniam accipere pro alia pecunia data. Ergo licet accipere recompensationem alterius mutui pro pecunia mutuata.

II-II q. 78 a. 2 arg. 5

Praeterea, magis a se pecuniam alienat qui, eam mutuando, dominium transfert, quam qui eam mercatori vel artifici committit. Sed licet lucrum accipere de pecunia commissa mercatori vel artifici. Ergo licet etiam lucrum accipere de pecunia mutuata.

II-II q. 78 a. 2 arg. 6

Praeterea, pro pecunia mutuata potest homo pignus accipere, cuius usus posset aliquo pretio vendi, sicut cum impignoratur ager vel domus quae inhabitatur. Ergo licet aliquod lucrum habere de pecunia mutuata.

II-II q. 78 a. 2 arg. 7

Praeterea, contingit quandoque quod aliquis carius vendit res suas ratione mutui; aut vilius emit quod est alterius; vel etiam pro dilatione pretium auget, vel pro acceleratione diminuit, in quibus omnibus videtur aliqua recompensatio fieri quasi pro mutuo pecuniae. Hoc autem non manifeste apparet illicitum. Ergo videtur licitum esse aliquod commodum de pecunia mutuata expectare, vel etiam exigere.

II-II q. 78 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Ezech. XVIII dicitur, inter alia quae ad virum iustum requiruntur, *usuram et superabundantiam non acceperit*.

II-II q. 78 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in IV Ethic., omne illud pro pecunia habetur cuius pretium potest pecunia mensurari. Et ideo sicut si aliquis pro pecunia mutuata, vel quacumque alia re quae ex ipso usu consumitur, pecuniam accipit ex pacto tacito vel expresso, peccat contra iustitiam, ut dictum est; ita etiam quicumque ex pacto tacito vel expresso quodcumque aliud acceperit cuius pretium pecunia mensurari potest, simile peccatum incurrit. Si vero accipiat aliquid huiusmodi non quasi exigens, nec quasi ex aliqua obligatione tacita vel expressa,

nějaký dar zdarma, a neocitá se v horším postavení tím, že půjčil. - Náhradu však těch, která se neměří penězi, je dovoleno za půjčení vymáhati, třebas blahovůle a lásky toho, jenž půjčil, nebo něco takového.

K prvnímu se tedy musí říci, že ten, kdo dává půjčku, může bez hříchu pojmouti do smlouvy s tím, kdo půjčku přijímá, náhradu škody, kterou se mu ubírá něco, co má míti, neboť to není prodávání užití peněz, nýbrž varování škody. A může býti, že přijímající půjčku vyhne se větší škodě, než do jaké dávající přijde. Pročež přijímající půjčku se svým prospěchem hradí škodu druhého. - Náhradu však škody, která se uvažuje z toho, že nezískává z peněz, nemůže pojmouti do smlouvy, protože nemůže prodávati to, co dosud nemá, a mohou býti mnohonásobné překážky, aby měl.

K druhému se musí říci, že náhrada nějakého dobrodiní může býti dvojmo. A to jedním způsobem, z povinnosti spravedlnosti, k čemuž lze někoho přesnou smlouvou zavázati. A tato povinnost se béře podle velikosti dobrodiní, jež kdo přijal. A proto ten, jenž přijal půjčku peněz, nebo jakékoliv podobné věci, jejíž užití je spotřebování jí, není vázán nahraditi více, než dostal půjčiti. Pročež je proti spravedlnosti, je-li zavazován více vrátiti. - Jiným způsobem je povinen někdo k náhradě dobrodiní z povinnosti přátelství, při níž se více hledí na cit, z něhož někdo poskytl dobrodiní, než na velikost toho, co učinil. A takové povinnosti nenáleží občanská závaznost, kterou se zavádí nějaká nutnost, takže náhrada není samovolně

K třetímu se musí říci, že, když někdo za půjčené peníze očekává nebo vymáhá jako závazkem smlouvy tiché nebo výslovné náhradu darem z úsluhy nebo z jazyka, je stejné, jako hy očekával nebo vymáhal dar z ruky, protože obojí lze oceňovati penězi, jak je patrno u těch, kteří najímají svou práci, kterou vykonávají rukama nebo jazykem. Jestliže však daru z úsluhy nebo z jazyka neposkytne jako z věcného závazku, nýbrž z blahovůle, která se vymyká odhadu peněz, je dovoleno to přijmouti, i vymáhati i očekávati.

Ke čtvrtému se musí říci, že peníze nelze prodávati za více peněz, než je částka peněz půjčených, která se má vrátiti. A nesmí se tu nic očekávati, ani vymáhati než cit blahovůle, který se vymyká odhadu peněžní, z něho může vycházeti samovolná půjčka. Odporuje mu však závazek k půjčce budoucí, protože i takový závazek lze oceniti penězi. A proto je dovoleno půjčujícímu zároveň půjčiti něco jiného; není však dovoleno jej zavázati k půjčce budoucí.

K pátému se musí říci, že ten, kdo půjčuje peníze, přenáší vlastnictví peněz na toho, komu půjčuje. Pročež onen, komu jsou peníze půjčeny, má je na vlastní nebezpečí, a je povinen neztenčeně vrátiti. Proto nesmí více vymáhati ten, kdo půjčil. Ale ten, kdo svěří své peníze buď obchodníku nebo umělci nazpůsob jakési společnosti,

sed sicut gratuitum donum, non peccat, quia etiam antequam pecuniam mutuasset, licite poterat aliquod donum gratis accipere, nec peioris conditionis efficitur per hoc quod mutuavit. Recompensationem vero eorum quae pecunia non mensurantur licet pro mutuo exigere, puta benevolentiam et amorem eius qui mutuavit, vel aliquid huiusmodi.

II-II q. 78 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ille qui mutuum dat potest absque peccato in pactum deducere cum eo qui mutuum accipit recompensationem damni per quod subtrahitur sibi aliquid quod debet habere, hoc enim non est vendere usum pecuniae, sed damnum vitare. Et potest esse quod accipiens mutuum maius damnum evitet quam dans incurret, unde accipiens mutuum cum sua utilitate damnum alterius recompensat. Recompensationem vero damni quod consideratur in hoc quod de pecunia non lucratur, non potest in pactum deducere, quia non debet vendere id quod nondum habet et potest impediri multipliciter ab habendo.

II-II q. 78 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod recompensatio alicuius beneficii dupliciter fieri potest. Uno quidem modo, ex debito iustitiae, ad quod aliquis ex certo pacto obligari potest. Et hoc debitum attenditur secundum quantitatem beneficii quod quis accepit. Et ideo ille qui accipit mutuum pecuniae, vel cuiuscumque similis rei cuius usus est eius consumptio, non tenetur ad plus recompensandum quam mutuo acceperit. Unde contra iustitiam est si ad plus reddendum obligetur. Alio modo tenetur aliquis ad recompensandum beneficium ex debito amicitiae, in quo magis consideratur affectus ex quo aliquis beneficium contulit quam etiam quantitas eius quod fecit. Et tali debito non competit civilis obligatio, per quam inducitur quaedam necessitas, ut non spontanea recompensatio fiat.

II-II q. 78 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod si aliquis ex pecunia mutuata expectet vel exigat, quasi per obligationem pacti taciti vel expressi, recompensationem muneris ab obsequio vel lingua, perinde est ac si expectaret vel exigeret munus a manu, quia utrumque pecunia aestimari potest, ut patet in his qui locant operas suas, quas manu vel lingua exercent. Si vero munus ab obsequio vel lingua non quasi ex obligatione rei exhibeat, sed ex benevolentia, quae sub aestimatione pecuniae non cadit, licet hoc accipere et exigere et expectare.

II-II q. 78 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod pecunia non potest vendi pro pecunia ampliori quam sit quantitas pecuniae mutuatae, quae restituenda est, nec ibi aliquid est exigendum aut expectandum nisi benevolentiae affectus, qui sub aestimatione pecuniae non cadit, ex quo potest procedere spontanea mutuatio. Repugnat autem ei obligatio ad mutuum in posterum faciendum, quia etiam talis obligatio pecunia aestimari posset. Et ideo licet simul mutuanti unum aliquid aliud mutuare, non autem licet eum obligare ad mutuum in posterum faciendum.

II-II q. 78 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod ille qui mutuat pecuniam transfert dominium pecuniae in eum cui mutuat. Unde ille cui pecunia mutuatur sub suo periculo tenet eam, et tenetur integre restituere. Unde non debet amplius exigere ille qui mutuavit. Sed ille qui committit pecuniam suam vel

nepřenáší vlastnictví svých peněz na něho, nýbrž zůstává jemu, takže na jeho nebezpečí obchodník s nimi obchoduje nebo umělec pracuje. A proto dovoleně může část zisku, odtud pocházejícího požadovati, jakožto ze své věci.

K šestému se musí říci, že když někdo za peníze sobě půjčené zastaví nějakou věc, jejíž užívání lze penězi oceniti, ten, kdo půjčil, musí užívání oné věci počítati za náhradu toho, co půjčil. Jinak, chce-li míti užívání oné věci jako zdarma přidané, je totéž, jako by bral peníze za půjčení, což jest zúročení; leda by snad věc byla taková, jejíž užívání se obyčejně povoluje mezi přáteli bezplatně, jak je patrné u půjčené knihy.

K sedmému se musí říci, že, když někdo chce prodati své věci dráže, než je spravedlivá cena, aby za peníze, jež mu mají býti vyplaceny, kupujícímu čekal, zjevně se páchá zúročení. Protože takové čekání splátky ceny má ráz půjčky. Pročež, cokoliv se nad spravedlivou cenu vyžaduje za toto čekání, je jako cena za půjčení, což náleží k pojmu úroku. - Podobně také, když některý kupující chce koupiti věc laciněji, než je spravedlivá cena, tím, že vyplatí peníze dříve, než mu může býti dána, je hřích úroku; protože i toto placení peněz předem má ráz půjčky a jest jakýmsi placením jí, co se slevuje ze spravedlivé ceny koupené věci. - Jestliže však někdo na spravedlivé ceně chce sleviti, aby měl dříve peníze, nehřeší hříchem úroku.

LXXVIII.3. Zda je povinen vrátiti někdo cokoliv získal za peníze úrokové.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že cokoliv kdo získal za peníze úrokové, je povinen vrátiti. Praví totiž Apoštol, Řím. 11: "Jestli kořen zdravý, i větve." Tedy, z téhož důvodu, jestli kořen nakažen, i větve. Ale kořen byl úrokový. Tedy také cokoliv z něho bylo získáno, je úrokové. Je to tedy povinen nahraditi.

Mimo to, jak se praví v Extra, O úrocích, v onom dekretálu, ‚Když ty, jak pravíš': "Majetek, který byl koupen za úroky, musí se prodati a jeho cena se musí vrátiti těm, na kterých byla vynucena." Tedy, z téhož důvodu, cokoliv jiného se získá za peníze úrokové, musí se vrátiti.

Mimo to, co někdo koupil za peníze úrokové, náleží mu k vůli penězům, které vydal. Nemá tedy větší právo ve věci, kterou získal, než v penězích, které vydal. Ale peníze úrokové byl povinen vrátiti. Tedy i to, co za ně dostal, je povinen vrátiti.

Avšak proti, každý může zákonitě podržeti to, co zákonitě získal. Avšak to, co získává penězi úrokovými, získává se zákonitě Tedy dovoleně se může podržeti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, jsou některé věci, jichž užití je spotřebování těch věcí které podle práv nejsou užitkové. A proto jsou-li takové úrokem vynuceny, jako peníze, pšenice, víno, nebo cokoliv takového, není povinen člověk nahraditi než to, co přijal, protože to, co z takové věci bylo získáno, není mercatori vel artifici per modum societatis cuiusdam, non transfert dominium pecuniae suae in illum, sed remanet eius, ita quod cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur vel artifex operatur. Et ideo licite potest partem lucri inde provenientis expetere, tanquam de re sua.

II-II q. 78 a. 2 ad 6

Ad sextum dicendum quod si quis pro pecunia sibi mutuata obliget rem aliquam cuius usus pretio aestimari potest, debet usum illius rei ille qui mutuavit computare in restitutionem eius quod mutuavit. Alioquin, si usum illius rei quasi gratis sibi superaddi velit, idem est ac si pecuniam acciperet pro mutuo, quod est usurarium, nisi forte esset talis res cuius usus sine pretio soleat concedi inter amicos, sicut patet de libro accommodato.

II-II q. 78 a. 2 ad 7

Ad septimum dicendum quod si aliquis carius velit vendere res suas quam sit iustum pretium, ut de pecunia solvenda emptorem expectet, usura manifeste committitur, quia huiusmodi expectatio pretii solvendi habet rationem mutui; unde quidquid ultra iustum pretium pro huiusmodi expectatione exigitur, est quasi pretium mutui, quod pertinet ad rationem usurae. Similiter etiam si quis emptor velit rem emere vilius quam sit iustum pretium, eo quod pecuniam ante solvit quam possit ei tradi, est peccatum usurae, quia etiam ista anticipatio solutionis pecuniae habet mutui rationem, cuius quoddam pretium est quod diminuitur de iusto pretio rei emptae. Si vero aliquis de iusto pretio velit diminuere ut pecuniam prius habeat, non peccat peccato usurae.

3. Utrum aliquis teneatur restituere id quod de pecunia usuraria iusto lucro lucratus est.

II-II q. 78 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quidquid aliquis de pecunia usuraria lucratus fuerit, reddere teneatur. Dicit enim apostolus, ad Rom. XI, *si radix sancta, et rami*. Ergo, eadem ratione, si radix infecta, et rami. Sed radix fuit usuraria. Ergo et quidquid ex ea acquisitum est, est usurarium. Ergo tenetur ad restitutionem illius.

II-II q. 78 a. 3 arg. 2

Praeterea, sicut dicitur extra, de usuris, in illa decretali, *cum tu sicut asseris, possessiones quae de usuris sunt comparatae debent vendi, et ipsarum pretia his a quibus sunt extorta restitui*. Ergo, eadem ratione, quidquid aliud ex pecunia usuraria acquiritur debet restitui.

II-II q. 78 a. 3 arg. 3

Praeterea, illud quod aliquis emit de pecunia usuraria debetur sibi ratione pecuniae quam dedit. Non ergo habet maius ius in re quam acquisivit quam in pecunia quam dedit. Sed pecuniam usurariam tenebatur restituere. Ergo et illud quod ex ea acquirit tenetur restituere.

II-II q. 78 a. 3 s. c.

Sed contra, quilibet potest licite tenere id quod legitime acquisivit. Sed id quod acquiritur per pecuniam usurariam interdum legitime acquiritur. Ergo licite potest retineri.

II-II q. 78 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, res quaedam sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio, quae non habent usumfructum, secundum iura. Et ideo si talia fuerint per usuram extorta, puta denarii, triticum, vinum aut aliquid huiusmodi, non tenetur homo ad

užitek oné věci, nýbrž lidské píle. Leč by snad držením takové věci jiný byl poškozen, ztrativ něco ze svého majetku; neboť tehdy je povinen k náhradě škody.

Jsou však některé věci, jichž užití není spotřebení jich: a takové jsou užitkové, jako dům, a pole a jiná taková. A proto, kdyby někdo vynutil dům druhého nebo pole na úrok, nebyl by vázán pouze dům, nebo pole nahraditi, nýbrž i užitky odtud přijaté: protože jsou to užitky věcí, jejichž pánem jest jiný, a proto náleží jemu.

K prvnímu se tedy musí říci, že kořen má nejen povahu hmoty, jako peníze úrokové, nýbrž má také nějak ráz činné příčiny, pokud poskytuje výživu. A proto není podobnosti.

K druhému se musí říci, že majetek, který byl koupen za úroky, nenáleží těm, jejichž byly úroky, nýbrž těm, kteří je koupili. Jsou však zástavou pro ty, od nichž byly úroky přijaty, jakož i jiný majetek berouc ího úroky. A proto se nepřikazuje, aby byl vydán onen majetek těm, od nichž byly brány úroky, protože snad má větší cenu, než úroky, které dali. Ale přikazuje se, aby se prodal majetek a peníze z něho byly vráceny, totiž podle velikosti přijatého úroku.

K třetímu se musí říci, že to, co se získává za peníze úrokové, náleží sice získávajícímu, pro peníze úrokové, jako pro nástrojovou příčinu; ale pro jeho píli, jako pro příčinu hlavní. A proto má více práva ve věci, získané za peníze úrokové, než v penězích úrokových.

LXXVIII.4. Zda je dovoleno přijmouti půjčku na úrok.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že není dovoleno přijmouti půjčku na úrok. Praví totiž Apoštol, Řím. 1, že "hodni jsou smrti nejen kdo činí hříchy, nýbrž i kdo souhlasí s činícími". Ale ten, kdo přijímá peníze půjčkou na úrok, souhlasí s půjčujícím na úrok v jeho hříchu a poskytuje mu příležitost ke hříchu. Tedy hřeší také

Mimo to za žádnou časnou výhodu nesmí nikdo druhému poskytnouti jakoukoli příležitost ke hříchu. Neboť to náleží k pojmu činného pohoršení, které je vždy hříchem, jak bylo shora řečeno. Ale ten, kdo žádá půjčku od berouc ího úrok, dává mu výslovně příležitost ke hříchu. Tedy žádnou časnou výhodou není omluven.

Mimo to se zdá, že někdy není menší nutnost uložiti peníze své u berouc ího úrok než přijmouti od něho půjčku. Ale uložiti peníze u berouc ího úrok zdá se naprosto nedovolené, tak jako by bylo nedovolené uložiti meč u zuřivce, nebo svěřiti pannu smilníku, nebo pokrm nestřídmému. Není tedy dovoleno ani přijímati půjčku od berouc ího úrok.

Avšak proti, ten, kdo trpí bezpráví, nehřeší, podle Filosofa, v V. Ethic.; pročež spravedlnost není prostřed restituendum nisi id quod accepit, quia id quod de tali re est acquisitum non est fructus huius rei, sed humanae industriae. Nisi forte per detentionem talis rei alter sit damnificatus, amittendo aliquid de bonis suis, tunc enim tenetur ad recompensationem nocumenti. Quaedam vero res sunt quarum usus non est earum consumptio, et talia habent usumfructum, sicut domus et ager et alia huiusmodi. Et ideo si quis domum alterius vel agrum per usuram extorsisset, non solum teneretur restituere domum vel agrum, sed etiam fructus inde perceptos, quia sunt fructus rerum quarum alius est dominus, et ideo ei debentur.

II-II q. 78 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod radix non solum habet rationem materiae, sicut pecunia usuraria, sed habet etiam aliqualiter rationem causae activae, inquantum administrat nutrimentum. Et ideo non est simile.

II-II q. 78 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod possessiones quae de usuris sunt comparatae non sunt eorum quorum fuerunt usurae, sed illorum qui eas emerunt. Sunt tamen obligatae illis a quibus fuerunt usurae acceptae, sicut et alia bona usurarii. Et ideo non praecipitur quod assignentur illae possessiones his a quibus fuerunt acceptae usurae, quia forte plus valent quam usurae quas dederunt, sed praecipitur quod vendantur possessiones et earum pretia restituantur, scilicet secundum quantitatem usurae acceptae.

II-II q. 78 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod illud quod acquiritur de pecunia usuraria debetur quidem acquirenti propter pecuniam usurariam datam sicut propter causam instrumentalem, sed propter suam industriam sicut propter causam principalem. Et ideo plus iuris habet in re acquisita de pecunia usuraria quam in ipsa pecunia usuraria.

4. Utrum liceat mutuo accipere pecuniam sub usura.

II-II q. 78 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non liceat pecuniam accipere mutuo sub usura. Dicit enim apostolus, Rom. I, quod *digni sunt morte non solum qui faciunt peccata, sed etiam qui consentiunt facientibus*. Sed ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris consentit usurario in suo peccato, et praebet ei occasionem peccandi. Ergo etiam ipse peccat.

II-II q. 78 a. 4 arg. 2

Praeterea, pro nullo commodo temporali debet aliquis alteri quamcumque occasionem praebere peccandi, hoc enim pertinet ad rationem scandali activi, quod semper est peccatum, ut supra dictum est. Sed ille qui petit mutuum ab usurario expresse dat ei occasionem peccandi. Ergo pro nullo commodo temporali excusatur.

II-II q. 78 a. 4 arg. 3

Praeterea, non minor videtur esse necessitas quandoque deponendi pecuniam suam apud usurarium quam mutuum accipiendi ab ipso. Sed deponere pecuniam apud usurarium videtur esse omnino illicitum, sicut illicitum esset deponere gladium apud furiosum, vel virginem committere luxurioso, seu cibum guloso. Ergo neque licitum est accipere mutuum ab usurario.

II-II q. 78 a. 4 s. c.

Sed contra, ille qui iniuriam patitur non peccat, secundum

mezi dvěma neřestmi, jak se tamtéž praví. Ale beroucí úrok hřeší, pokud činí nespravedlnost přijímajícímu půjčku na úroky. Tedy onen, jenž přijímá půjčku na úroky, nehřeší.

Odpovídám: Musí se říci, že naváděti člověka ke hříchu není žádným způsobem dovoleno, užívati však hříchu druhého k dobrému je dovoleno: protože i Bůh užívá všech hříchů k nějakému dobru; z každého totiž zla vyvodí nějaké dobro, jak se praví v Enchiridiu. A proto Augustin Publikole, tázající se, zda je dovoleno užíti přísahy toho, jenž při nepravých bozích přísahá, čímž zjevně hřeší, vzdávaje jim úctu božskou, odpovídá, že "kdo víry toho, kdo při nepravých bozích přísahá, neužívá ke zlému, nýbrž k dobrému, nepřidružuje se k jeho hříchu, kterým přísahal při démonech, nýbrž k jeho dobré smlouvě, jíž zachoval věrnost". Kdyby však jej naváděl k přísaze při nepravých bozích, hřešil by.

Tak také se musí říci v projednávaném, že žádným způsobem není dovoleno naváděti někoho k půjčování na úroky; je však dovoleno od toho, kdo jest ochoten to učiniti, a béře úroky, přijmouti půjčku na úroky, pro nějaké dobro, jímž je pomožení v nouzi své nebo druhého. Jakož je také dovoleno tomu, kdo upadl mezi lupiče, prozraditi svůj majetek, aby nebyl zabit, ač lupiči kráděží hřeší: po vzoru deseti mužů, kteří řekli Ismaelovi: "Nezabíjej nás, neboť máme poklad na poli," jak se praví Jerem. 41.

K prvnímu se tedy musí říci, že ten, kdo přijme peníze půjčené na úroky, nesouhlasí s hříchem berouc ího úrok, nýbrž užívá ho. Ani se mu nelíbí braní úroků, nýbrž půjčka, která je dobrá.

K druhému se musí říci, že ten, kdo přijal peníze půjčkou na úroky, nedává beroucímu úrok příležitost brátí úroky, nýbrž půjčiti; sám však berouc í úrok užívá příležitosti ke hříchu ze špatnosti srdce svého. Proto na jeho straně je trpné pohoršení, nikoli však činné na straně žádajícího půjčku. Nemusí pak pro takové pohoršení trpné jiný upustiti od žádání půjčky, jestliže potřebuje, protože takové trpné pohoršení nepochází ze slabosti nebo z nevědomosti, nýbrž ze špatnosti.

K třetímu se musí říci, že, kdyby někdo svěřil své peníze beroucímu úrok, nemajícímu jinak, z čeho by žádal úroky, nebo s tím úmyslem by je svěřil, aby z nich hojněji získal skrze úroky, dal by látku hříchu. Proto i on by byl účasten viny. Jestliže však někdo beroucímu úrok, majícímu jinak, z čeho by žádal úroky, svěří své peníze, aby byly bezpečněji uschovány, nehřeší, nýbrž užívá člověka hříšníka k dobrému.

LXXIX. O částech spravedlnosti jaksi doplňujících.

Předmluva

Potom jest uvažovati o částech spravedlnosti jaksi doplňujících, které jsou činiti dobro a vyhýbati zlu, a o nefestech protilehlých.

O tom jsou čtyři otázky:

philosophum, in V Ethic., unde iustitia non est media inter duo vitia, ut ibidem dicitur. Sed usurarius peccat inquantum facit iniustitiam accipienti mutuum sub usuris. Ergo ille qui accipit mutuum sub usuris non peccat.

II-II q. 78 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod inducere hominem ad peccandum nullo modo licet, uti tamen peccato alterius ad bonum licitum est, quia et Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum, ex quolibet enim malo elicit aliquod bonum, ut dicitur in Enchiridio. Et ideo Augustinus Publicolae quaerenti utrum liceret uti iuramento eius qui per falsos deos iurat, in quo manifeste peccat eis reverentiam divinam adhibens, respondit quod *qui utitur fide illius qui per falsos deos iurat, non ad malum sed ad bonum, non peccato illius se sociat, quo per Daemonia iuravit, sed pacto bono eius, quo fidem servavit*. Si tamen induceret eum ad iurandum per falsos deos, peccaret. Ita etiam in proposito dicendum est quod nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum sub usuris, licet tamen ab eo qui hoc paratus est facere et usuras exercet, mutuum accipere sub usuris, propter aliquod bonum, quod est subventio suae necessitatis vel alterius. Sicut etiam licet ei qui incidit in latrones manifestare bona quae habet, quae latrones diripiendo peccant, ad hoc quod non occidatur, exemplo decem virorum qui dixerunt ad Ismahel, *noli occidere nos, quia habemus thesaurum in agro*, ut dicitur Ierem. XLI.

II-II q. 78 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris non consentit in peccatum usurarii, sed utitur eo. Nec placet ei usurarum acceptio, sed mutuatio, quae est bona.

II-II q. 78 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris non dat usurario occasionem usuras accipiendi, sed mutuandi, ipse autem usurarius sumit occasionem peccandi ex malitia cordis sui. Unde scandalum passivum est ex parte sua, non autem activum ex parte petentis mutuum. Nec tamen propter huiusmodi scandalum passivum debet alius a mutuo petendo desistere, si indigeat, quia huiusmodi passivum scandalum non provenit ex infirmitate vel ignorantia, sed ex malitia.

II-II q. 78 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod si quis committeret pecuniam suam usurario non habenti alias unde usuras exerceret; vel hac intentione committeret ut inde copiosius per usuram lucraretur; daret materiam peccanti. Unde et ipse esset particeps culpae. Si autem aliquis usurario alias habenti unde usuras exerceat, pecuniam suam committat ut tutius servetur, non peccat, sed utitur homine peccatore ad bonum.

79. De duabus partibus quasi integralibus iustitiae puae sunt facere bonum et declinare a malo.

Prooemium

II-II q. 79 pr.

Deinde considerandum est de partibus quasi integralibus iustitiae quae sunt facere bonum et declinare a malo, et de vitiis oppositis. Circa quod quaeruntur quatuor. Primo, utrum duo praedicta sint partes iustitiae. Secundo, utrum

1. Zda obě jmenovaná jsou části spravedlnosti.
2. Zda přestupek je zvláštní hřích.
3. Zda opomenutí je zvláštní hřích.
4. O srovnání opomenutí s přestupkem.

LXXIX.1. Zda vyhýbati zlu a konati dobro jsou zvláštní části spravedlnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vyhýbati zlu a konati dobro nejsou zvláštní části spravedlnosti. Každé ctnosti totiž náleží konati dobré dílo a vyhýbati zlu. Ale části nepřesahují celek. Tedy vyhýbati zlu a konati dobro nesmějí se udávati jako části spravedlnosti, která je nějakou ctností zvláštní.

Mimo to, k onomu Žalm., ‚Odkloň se od zla a čiň dobro', praví Glossa: "Ono se varuje viny," totiž odkloniti se od zlého, "toto zasluhuje život a palmu", totiž konati dobro. Ale kterákoliv část ctnosti zasluhuje život a palmu. Tedy vyhýbati zlu není částí spravedlnosti.

Mimo to, kterékoliv jsou takové, že jedno jest uzavřeno v druhém, nerozlišují se navzájem, jako části nějakého celku. Ale varovati se zla jest obsaženo v tom, co je konati dobro: nikdo totiž zároveň neková zlo a dobro. Tedy varovati se zla a konati dobro nejsou části spravedlnosti.

Avšak proti jest, že Augustin, v knize O trestu a milosti, tvrdí, že náleží ke spravedlnosti zákona "vyhýbati zlu a konati dobro".

Odpovídám: Musí se říci, že mluvíme-li o dobru a zlu obecně, konati dobro a vyhýbati zlu náleží každé ctnosti. A podle toho nemohou se stanoviti za části spravedlnosti, leč by snad se brala spravedlnost, pokud je "veškerou ctností". Ačkoli spravedlnost, i tímto způsobem vzata, přihlíží k nějakému zvláštnímu rázu dobra: pokud totiž povinnost je v poměru k zákonu božskému nebo lidskému.

Ale spravedlnost, pokud jest zvláštní ctností, přihlíží k dobru pod dojmem povinného bližnímu. A podle toho ke zvláštní spravedlnosti patří konati dobro pod pojmem povinného vzhledem k bližnímu a varovati se protilehlého zla, které totiž je škodlivé bližnímu. K všeobecné spravedlnosti pak náleží konati dobro povinné v poměru ke společnosti nebo k Bohu, a vyhýbati protilehlému zlu.

Nazývají se pak tato dvě částmi spravedlnosti všeobecné nebo zvláštní, jaksi doplňujícími, protože obě se vyžadují k dokonalému úkonu spravedlnosti. Spravedlnosti totiž náleží stanoviti rovnost v těch, která jsou k druhému, jak ze shora řečeného je patrno. Témuž pak náleží, něco stanoviti a stanovené zachovávati. Stanovil však někdo rovnost spravedlnosti konáním dobra, to jest, dav druhému, co mu povinno. Zachovává pak rovnost spravedlnosti již stanovené, vyhýbaje zlu, to jest, nepůsobě bližnímu žádné škody.

K prvnímu se tedy musí říci, že dobro a zlo se zde berou pod nějakým zvláštním pojmem, kterým se přivlastňují spravedlnosti. Proto pak se tato dvě stanoví za části spravedlnosti podle nějakého vlastního rázu dobra a zla, ne však jiné mravní ctnosti, protože jiné mravní ctnosti se transgressio sit speciale peccatum. Tertio, utrum omissio sit speciale peccatum. Quarto, de comparatione omissionis ad transgressionem.

1. Utrum duo praedicta sint partes iustitiae.

II-II q. 79 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod declinare a malo et facere bonum non sint partes iustitiae. Ad quamlibet enim virtutem pertinet facere bonum opus et vitare malum. Sed partes non excedunt totum. Ergo declinare a malo et facere bonum non debent poni partes iustitiae, quae est quaedam virtus specialis.

II-II q. 79 a. 1 arg. 2

Praeterea, super illud Psalm., *diverte a malo et fac bonum*, dicit Glossa, illud vitat culpam, scilicet divertere a malo; hoc meretur vitam et palmam, scilicet facere bonum. Sed quaelibet pars virtutis meretur vitam et palmam. Ergo declinare a malo non est pars iustitiae.

II-II q. 79 a. 1 arg. 3

Praeterea, quaecumque ita se habent quod unum includitur in alio, non distinguuntur ab invicem sicut partes alicuius totius. Sed declinare a malo includitur in hoc quod est facere bonum, nullus enim simul facit malum et bonum. Ergo declinare a malo et facere bonum non sunt partes iustitiae.

II-II q. 79 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, in libro de Corrept. et Grat., ponit ad iustitiam legis pertinere declinare a malo et facere bonum.

II-II q. 79 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod si loquamur de bono et malo in communi, facere bonum et vitare malum pertinet ad omnem virtutem. Et secundum hoc non possunt poni partes iustitiae, nisi forte iustitia accipiatur prout est omnis virtus. Quamvis etiam iustitia hoc modo accepta respiciat quandam rationem boni specialem, prout scilicet est debitum in ordine ad legem divinam vel humanam. Sed iustitia secundum quod est specialis virtus, respicit bonum sub ratione debiti ad proximum. Et secundum hoc ad iustitiam specialem pertinet facere bonum sub ratione debiti in comparatione ad proximum, et vitare malum oppositum, scilicet quod est nocivum proximo. Ad iustitiam vero generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem vel ad Deum, et vitare malum oppositum. Dicuntur autem haec duo partes iustitiae generalis vel specialis quasi integrales, quia utrumque eorum requiritur ad perfectum actum iustitiae. Ad iustitiam enim pertinet aequalitatem constituere in his quae sunt ad alterum, ut ex supradictis patet. Eiusdem autem est aliquid constituere, et constitutum conservare. Constituit autem aliquis aequalitatem iustitiae faciendo bonum, idest reddendo alteri quod ei debetur. Conservat autem aequalitatem iustitiae iam constitutae declinando a malo, idest nullum nocumentum proximo inferendo.

II-II q. 79 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod bonum et malum hic accipiuntur sub quadam speciali ratione, per quam appropriantur iustitiae. Ideo autem haec duo ponuntur partes iustitiae secundum aliquam propriam rationem boni

zabývají vášněmi, v nichž konati dobro je dospěti ke středu, což je vyhýbati koncům, jakožto zlým; a tak vyjde na totéž, co do jiných ctností, konati dobro a vyhýbati zlu. Ale spravedlnost se zabývá skutky a věcmi vnějšími, v nichž jiné je konati rovnost, a jiné konané nerušiti.

K druhému se musí říci, že vyhýbati zlu, pokud se stanoví za část spravedlnosti, neobnáší pouhý zápor, což jest nekonati zlé; to totiž nezasluhuje palmy, nýbrž pouze se uvaruje trestu. Obnáší však pohyb vůle, odmítající zlo, jak samo jméno vyhýbání ukazuje. A to je záslužné, zvláště když někdo je nabádán, aby konal zlo, a odolá.

K třetímu se musí říci, že konati dobro je doplňujícím úkonem spravedlnosti a jaksi hlavní její část. Odvraceti se však od zla je úkon nedokonalejší a druhotnou její částí. A proto je jaksi látkovou částí, bez níž nemůže býti doplňující část tvarová.

LXXIX.2. Zda přestupek je zvláštní hřích.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že přestupek není zvláštní hřích. Žádný totiž druh se neklade do výměru rodu. Ale přestupek se klade do společného výměru hříchu: praví totiž Ambrož, že hřích je "přestupek božského zákona". Tedy přestupek není druh hříchu.

Mimo to žádný druh nepřesahuje svůj rod. Ale přestupek přesahuje hřích, protože hřích je "slovo nebo skutek nebo dychtivost proti zákonu Božímu", jak je patrné z Augustina, XXII. proti Faustovi; a přestupek je také proti přirozenosti nebo zvyku. Tedy přestupek není druh hříchu.

Mimo to žádný druh neobsahuje pod sebou všechny části, na něž se dělí rod. Ale hřích přestupku se vztahuje na všechny hlavní neřesti a také na hříchy srdce, úst a skutku. Tedy přestupek není zvláštní hřích.

Avšak proti jest, že je protilehlý zvláštní ctnosti, totiž spravedlnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že jméno přestupku přešlo na mravní skutky od pohybů tělesných. Praví se pak o někom, že podle tělesného pohybu přestupuje z toho, že stoupá přes cíl, jemu určený. V mravech pak se záporným příkazem určuje člověku cíl, aby nepostupoval dále. A proto přestupek se vlastně říká odtud, že někdo koná něco proti zápornému příkazu.

To pak může býti látkově společné všem druhům hříchů, protože kterýmkoliv druhem smrtelného hříchu člověk přestupuje některý příkaz Boží. Ale béře-li se tvarově, totiž podle tohoto zvláštního rázu, že je činem proti zápornému příkazu, tak je zvláštním hříchem dvojmo. A to, jedním způsobem, pokud je protilehlý rodům hříchů, protilehlým jiným ctnostem; jako totiž k vlastnímu pojmu zákonné spravedlnosti náleží dbáti povinnosti příkazu, tak k vlastnímu pojmu přestupku náleží vědomě pohrdnou ti

et mali, non autem alterius alicuius virtutis moralis, quia aliae virtutes morales consistunt circa passiones, in quibus bonum facere est venire ad medium, quod est declinare ab extremis quasi a malis, et sic in idem redit quantum ad alias virtutes, facere bonum et declinare a malo. Sed iustitia consistit circa operationes et res exteriores, in quibus aliud est facere aequalitatem, et aliud est factam non corrumpere.

II-II q. 79 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod declinare a malo, secundum quod ponitur pars iustitiae, non importat negationem puram, quod est non facere malum, hoc enim non meretur palmam, sed solum vitat poenam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum, ut ipsum nomen declinationis ostendit. Et hoc est meritorium, praecipue quando aliquis impugnatur ut malum faciat, et resistit.

II-II q. 79 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod facere bonum est actus completivus iustitiae, et quasi pars principalis eius. Declinare autem a malo est actus imperfectior, et secundaria pars eius. Et ideo est quasi pars materialis, sine qua non potest esse pars formalis completiva.

2. Utrum trangressio sit speciale peccatum.

II-II q. 79 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod transgressio non sit speciale peccatum. Nulla enim species ponitur in definitione generis. Sed transgressio ponitur in communi definitione peccati, dicit enim Ambrosius quod peccatum est transgressio legis divinae ergo transgressio non est species peccati.

II-II q. 79 a. 2 arg. 2

Praeterea, nulla species excedit suum genus. Sed transgressio excedit peccatum, *quia peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei*, ut patet per Augustinum, XXII contra Faust.; transgressio est etiam contra naturam vel consuetudinem. Ergo transgressio non est species peccati.

II-II q. 79 a. 2 arg. 3

Praeterea, nulla species continet sub se omnes partes in quas dividitur genus. Sed peccatum transgressionis se extendit ad omnia vitia capitalia, et etiam ad peccata cordis, oris et operis. Ergo transgressio non est speciale peccatum.

II-II q. 79 a. 2 s. c.

Sed contra est quod opponitur speciali virtuti, scilicet iustitiae.

II-II q. 79 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod nomen transgressionis a corporalibus motibus ad morales actus derivatum est. Dicitur autem aliquis secundum corporalem motum transgredi ex eo quod graditur trans terminum sibi praefixum. Terminus autem praefigitur homini, ut ultra non transeat, in moralibus per praeceptum negativum. Et ideo transgressio proprie dicitur ex eo quod aliquis agit aliquid contra praeceptum negativum. Quod quidem materialiter potest esse commune omnibus speciebus peccatorum, quia per quamlibet speciem peccati mortalis homo transgreditur aliquod praeceptum divinum. Sed si accipiatur formaliter, scilicet secundum hanc specialem rationem quod est facere contra praeceptum negativum, sic est speciale peccatum dupliciter. Uno quidem modo, secundum quod opponitur ad genera peccatorum opposita aliis virtutibus, sicut enim ad

příkazem. Jiným způsobem, pokud se rozlišuje od opomenutí, které je proti kladnému příkazu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako zákonná spravedlnost je veškerou ctností podmětně a jaksi látkově, tak také nespravedlnost zákonná je látkově veškerým hříchem. A tímto způsobem hřích vymezil Ambrož, totiž podle rázu zákonné nespravedlnosti.

K druhému se musí říci, že náklonnost přirozenosti náleží do příkazů přirozeného zákona. Počestná zvyklost má také sílu příkazu; protože, jak praví Augustin, v listě O postu sobotním, "zvyk lidu Božího musíme míti za zákon". A proto, jak hřích, tak přestupek může býti proti zvyku počestnému a proti přirozené náklonnosti.

K třetímu se musí říci, že všechny vypočítané druhy hříchů mohou míti přestupek, nikoliv podle vlastních pojmů, nýbrž podle nějakého zvláštního pojmu, jak bylo řečeno. Hřích však opomenutí se zcela liší od přestupku.

LXXIX.3. Zda opomenutí je zvláštní hřích.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že opomenutí není zvláštní hřích. Každý hřích je totiž buď dědičný nebo skutkový. Ale opomenutí není dědičný hřích, protože se nenabývá zděděním. Ani není skutkovým hříchem, protože může býti bez jakéhokoliv skutku, jak jsme měli shora, když se jednalo o hříších obecně Tedy opomenutí není zvláštní hřích.

Mimo to každý hřích je dobrovolný. Ale opomenutí někdy není dobrovolné, nýbrž nutné, třebas když je zkažena žena, která slíbila panenství, nebo když někdo ztratí věc, kterou je povinen vrátiti, nebo když kněz je povinen konati obět' a má nějakou překážku. Tedy opomenutí není vždy hříchem.

Mimo to při každém zvláštním hříchu lze udati nějaký čas, kdy začíná býti. Ale to nelze udati při opomenutí, protože kdykoliv nekoná, podobně se má, a přece nehřeší vždycky. Tedy opomenutí není zvláštním hříchem.

Mimo to každý zvláštní hřích je protilehlý zvláštní ctnosti. Ale nelze udati nějakou ctnost zvláštní, které jest opomenutí protilehlé. Jak proto, že dobro kterékoliv ctnosti lze opomenouti, tak proto, že spravedlnost, které se zdá zvláště protilehlým, vždy vyžaduje nějaký skutek, i při vyhýbání zlu, jak bylo řečeno, kdežto opomenutí může býti bez veškerého skutku. Tedy opomenutí není zvláštní hřích.

Avšak proti jest, co se praví Jak. 4: "Kdo zná dobro a nekoná, má hřích."

propriam rationem iustitiae legalis pertinet attendere debitum praecepti, ita ad propriam rationem transgressionis pertinet attendere contemptum praecepti. Alio modo, secundum quod distinguitur ab omissione, quae contrariatur praecepto affirmativo.

II-II q. 79 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sicut iustitia legalis est omnis virtus subiecto et quasi materialiter, ita etiam iniustitia legalis est materialiter omne peccatum. Et hoc modo peccatum definivit Ambrosius, secundum scilicet rationem iniustitiae legalis.

II-II q. 79 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod inclinatio naturae pertinet ad praecepta legis naturalis. Consuetudo etiam honesta habet vim praecepti, quia ut Augustinus dicit, in epistola de ieiunio sabbati *mos populi Dei pro lege habendus est*. Et ideo tam peccatum quam transgressio potest esse contra consuetudinem honestam et contra inclinationem naturalem.

II-II q. 79 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnes enumeratae species peccatorum possunt habere transgressionem non secundum proprias rationes, sed secundum quandam specialem rationem, ut dictum est. Peccatum tamen omissionis omnino a transgressione distinguitur.

3. Utrum omissio sit speciale peccatum.

II-II q. 79 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omissio non sit speciale peccatum. Omne enim peccatum aut est originale aut actuale. Sed omissio non est originale peccatum, quia non contrahitur per originem. Nec est actuale, quia potest esse absque omni actu, ut supra habitum est, cum de peccatis in communi ageretur. Ergo omissio non est speciale peccatum.

II-II q. 79 a. 3 arg. 2

Praeterea, omne peccatum est voluntarium. Sed omissio quandoque non est voluntaria, sed necessaria, puta cum mulier corrupta est quae virginitatem vovit; vel cum aliquis amittit rem quam restituere tenetur; vel cum sacerdos tenetur celebrare et habet aliquod impedimentum. Ergo omissio non semper est peccatum.

II-II q. 79 a. 3 arg. 3

Praeterea, cuilibet speciali peccato est determinare aliquod tempus quando incipit esse. Sed hoc non est determinare in omissione, quia quandocumque non facit similiter se habet, nec tamen semper peccat. Ergo omissio non est speciale peccatum.

II-II q. 79 a. 3 arg. 4

Praeterea, omne peccatum speciale speciali virtuti opponitur. Sed non est dare aliquam specialem virtutem cui omissio opponitur. Tum quia bonum cuiuslibet virtutis omitti potest. Tum quia iustitia, cui specialius videtur opponi, semper requirit aliquem actum, etiam in declinatione a malo, ut dictum est, omissio autem potest esse absque omni actu. Ergo omissio non est speciale peccatum.

II-II q. 79 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iac. IV, *scienti bonum et non facienti, peccatum est illi.*

Odpovídám: Musí se říci, že opomenutí obnáší vynechaní dobra, nikoliv však jakéhokoliv, nýbrž dobra povinného. Dobro však pod pojmem povinného náleží vlastně do spravedlnosti: a to do zákonné, béře-li se povinné ve vztahu k zákonu božskému nebo lidskému; do zvláštní pak spravedlnosti, pokud povinné se pozoruje ve vztahu k bližnímu. Pročež tím způsobem, kterým je spravedlnost zvláštní ctnosti, jak jsme měli shora, i opomenutí je zvláštní hřích, odlišným od hříchů, které jsou protilehlé jiným ctnostem. Opomenutí pak se odlišuje od přestupku tím způsobem, jakým konati dobro, jemuž je protilehlé opomenutí, je nějakou zvláštní částí spravedlnosti, odlišnou od vyhýbání zlu, jemuž je protilehlý přestupek.

K prvnímu se tedy musí říci, že opomenutí není dědičný hřích, nýbrž skutkový. Ne že má nějaký svůj úkon bytnostní, nýbrž pokud popření úkonu se uvádí na rod úkonu. A podle toho nekonání se béře jako nějaké konání, jak bylo shora řečeno.

K druhému se musí říci, že opomenutí, jak bylo řečeno, není než dobra povinného, k němuž je někdo zavázán. Nikdo však není zavázán k nemožnému. Proto nikdo nehřeší opomenutím, nekoná-li to, co nemůže konati. Tedy žena zkažená, která slíbila panenství, neopomíjí nedostatkem panenství, nýbrž nelitujíc předešlého hříchu, nebo nekonajíc na plnění slibu co může, zachováváním zdrženlivosti. Kněz rovněž není povinen konati oběť, leč za předpokladu náležité přihodnosti; jestliže ta chybí, neopomíjí. A podobně je někdo vázán k náhradě, v předpokladu možnosti; jestliže ji nemá, ani nemůže míti, neopomíjí, koná-li, co může. A totéž se musí říci o jiných.

K třetímu se musí říci. že, jako hřích přestupku je protilehlý příkazům záporným, které náležejí k vyhýbání zlu, tak hřích opomenutí je protilehlý příkazům kladným, které náležejí ke konání dobra. Příkazy kladné však nezavazují pro vždy, nýbrž pro. určitou dobu. A proto v tu dobu začíná býti hřích opomenutí.

Může se však přihoditi, že někdo tehdy nemůže vykonati, co je povinen. Jestliže je to bez jeho viny, neopomíjí, jak bylo řečeno. - Jestli však je to z jeho předcházející viny, třebas, když někdo večer se opil a nemůže vstáti na jitřní, jak je povinen, praví někteří, že tehdy začal hřích opomenutí, kdy se někdo oddává nedovolenému skutku, nespojitelnému s tím skutkem, k němuž je vázán. Ale to se nezdá pravdou. Protože, v případě, že by byl násilím probuzen a šel na jitřní, neopomenul by. Z čehož je patrné, že předcházející opilost nebyla opomenutím, nýbrž příčinou opomenutí. - Proto se musí říci, že opomenutí se začíná přičítati jemu k vině, kdy byl čas jednati; avšak pro předchozí příčinu, z níž následující opomenutí se stává dobrovolným.

Ke čtvrtému se musí říci, že opomenutí je přímo protilehlé spravedlnosti, jak bylo řečeno; není totiž opomenutí dobra nějaké ctnosti, leč pod pojmem povinného-, což náleží ke spravedlnosti. Více však se vyžaduje k zásluhnému skutku ctnosti než k provině, protože dobro je z neztenčené příčiny, zlo však z

II-II q. 79 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod omissio importat praetermissionem boni, non autem cuiuscumque, sed boni debiti. Bonum autem sub ratione debiti pertinet proprie ad iustitiam, ad legalem quidem, si debitum accipiatur in ordine ad legem divinam vel humanam; ad specialem autem iustitiam, secundum quod debitum consideratur in ordine ad proximum. Unde eo modo quo iustitia est specialis virtus, ut supra habitum est, et omissio est speciale peccatum distinctum a peccatis quae opponuntur aliis virtutibus. Eo vero modo quo facere bonum, cui opponitur omissio, est quaedam specialis pars iustitiae distincta a declinatione mali, cui opponitur transgressio, etiam omissio a transgressione distinguitur.

II-II q. 79 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omissio non est peccatum originale, sed actuale, non quia habeat aliquem actum sibi essentialem; sed secundum quod negatio actus reducitur ad genus actus. Et secundum hoc non agere accipitur ut agere quoddam, sicut supra dictum est.

II-II q. 79 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod omissio, sicut dictum est, non est nisi boni debiti, ad quod aliquis tenetur. Nullus autem tenetur ad impossibile. Unde nullus, si non facit id quod facere non potest, peccat per omissionem. Mulier ergo corrupta quae virginitatem vovit, non omittit virginitatem non habendo, sed non poenitendo de peccato praeterito, vel non faciendo quod potest ad votum adimplendum per continentiae observantiam. Sacerdos etiam non tenetur dicere Missam nisi supposita debita opportunitate, quae si desit, non omittit. Et similiter aliquis tenetur ad restitutionem, supposita facultate, quam si non habet nec habere potest, non omittit, dummodo faciat quod potest. Et idem dicendum est in aliis.

II-II q. 79 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod sicut peccatum transgressionis opponitur praeceptis negativis, quae pertinent ad declinandum a malo, ita peccatum omissionis opponitur praeceptis affirmativis, quae pertinent ad faciendum bonum. Praecepta autem affirmativa non obligant ad semper, sed ad tempus determinatum. Et pro illo tempore peccatum omissionis incipit esse. Potest tamen contingere quod aliquis tunc sit impotens ad faciendum quod debet. Quod quidem si sit praeter eius culpam, non omittit, ut dictum est. Si vero sit propter eius culpam praecedentem, puta cum aliquis de sero se inebriavit et non potest surgere ad matutinas ut debet, dicunt quidam quod tunc incoepit peccatum omissionis quando aliquis applicat se ad actum illicitum et incompossibilem cum illo actu ad quem tenetur. Sed hoc non videtur verum. Quia, dato quod excitaretur per violentiam et iret ad matutinas, non omitteret. Unde patet quod praecedens inebriatio non fuit omissio, sed omissionis causa. Unde dicendum est quod omissio incipit ei imputari ad culpam quando fuit tempus operandi, tamen propter causam praecedentem, ex qua omissio sequens redditur voluntaria.

II-II q. 79 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod omissio directe opponitur iustitiae, ut dictum est, non enim est omissio boni alicuius virtutis nisi sub ratione debiti, quod pertinet ad iustitiam. Plus autem requiritur ad actum virtutis meritorium quam ad demeritum culpae, quia *bonum est ex integra causa, malum*

jednotlivých nedostatků. A proto k zásluze spravedlnosti se vyžaduje skutek, nikoliv však k opomenutí.

LXXIX.4. Zda hřích opomenutí je těžší než hřích přestupku.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že hřích opomenutí je těžší, než hřích přestupku. Zločin totiž zdá se, že je totéž, co opuštění dobra, a tak v důsledku se zdá býti totéž. co opomenutí. Ale zločin je těžší než hřích přestupku, protože potřebuje většího odčinění, jak je patrné Levit. 5. Tedy hřích opomenutí je těžší než hřích přestupku.

Mimo to většímu dobru je protilehlé větší zlo, jak je patrné z Filosofa, v VIII. Ethic. Ale konati dobro, jemuž je protilehlé opomenutí, jest vznešenější částí spravedlnosti, než vyhýbati zlu, čemuž je protilehlý přestupek, jak patrno ze shora řečeného. Tedy opomenutí je těžší hřích než přestupek.

Mimo to hřích přestupku může býti i všední i smrtelný. Ale hřích opomenutí zdá se vždy smrtelný, protože je protilehlý příkazu kladnému. Tedy opomenutí se zdá těžší hřích, než je přestupku.

Mimo to větším trestem je trest zavržení, totiž postrádání vidění Boha, jež je za hřích opomenutí, než trest smyslů, který je za hřích přestupku, jak je patrné ze Zlatoústého, K Mat. Ale trest je úměrný vině Tedy těžší je hřích opomenutí než přestupku.

Avšak proti jest, že snazší je zdržeti se konání zla, než konati dobro. Tedy tíže hřeší, kdo se nezdrží konání zla, což je přestupovati, než kdo nekoná. dobro, což jest opomenouti.

Odpovídám: Musí se říci, že hřích je potud těžký, pokud je vzdálen od ctnosti. Avšak "protivnost je největší vzdálenost", jak se praví v X. Metafys. Proto protivně je více vzdáleno od svého protivného než pouhý zápor: jako černé je vzdálenější od bílého než pouze nebílé; každé totiž černé je ne bílé, ale nikoli naopak. Je pak jasné, že přestupek je protivou úkonu ctnosti, opomenutí však obnáší jeho popírání. Na příklad, je hřichem opomenutí, jestliže někdo rodičům neprokazuje povinnou úctu, hřichem však přestupku, jestliže jim působí pohanu nebo jakékoliv bezpráví. Z toho je zjevné, že, jednoduše a naprosté řečeno, přestupek je těžší hřích, než opomenutí, třebaže některé opomenutí může býti těžší, než nějaký přestupek.

K prvnímu se tedy musí říci, že zločin obecně vzatý znamená jakékoliv opomenutí. Někdy však se béře přesně za to, že se opomíjí něco z těch, která náležejí Bohu, nebo když vědomě a jako s nějakým pohrdáním opouští člověk to, co má konati. A tak má jakousi tíži, pro niž potřebuje většího odpykávání.

K druhému se musí říci, že tomu, co jest konati dobro, je

autem ex singularibus defectibus. Et ideo ad iustitiae meritum requiritur actus, non autem ad omissionem.

4. De comparatione omissionis ad transgressionem.

II-II q. 79 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis. Delictum enim videtur idem esse quod derelictum, et sic per consequens videtur idem esse omissioni. Sed delictum est gravius quam peccatum transgressionis, quia maiori expiatione indigebat, ut patet Levit. V. Ergo peccatum omissionis est gravius quam peccatum transgressionis.

II-II q. 79 a. 4 arg. 2

Praeterea, maiori bono maius malum opponitur, ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Sed facere bonum, cui opponitur omissio, est nobilior pars iustitiae quam declinare a malo, cui opponitur transgressio, ut ex supradictis patet. Ergo omissio est gravius peccatum quam transgressio.

II-II q. 79 a. 4 arg. 3

Praeterea, peccatum commissionis potest esse et veniale et mortale. Sed peccatum omissionis videtur esse semper mortale, quia opponitur praecepto affirmativo. Ergo omissio videtur esse gravius peccatum quam sit transgressio.

II-II q. 79 a. 4 arg. 4

Praeterea, maior poena est poena damni, scilicet carentia visionis divinae, quae debetur peccato omissionis, quam poena sensus, quae debetur peccato transgressionis, ut patet per Chrysostomum super Matth. Sed poena proportionatur culpae. Ergo gravius est peccatum omissionis quam transgressionis.

II-II q. 79 a. 4 s. c.

Sed contra est quod facilius est abstinere a malo faciendo quam implere bonum. Ergo gravius peccat qui non abstinet a malo faciendo, quod est transgredi, quam qui non implet bonum, quod est omittere.

II-II q. 79 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod peccatum intantum est grave inquantum a virtute distat. Contrarietas autem est maxima distantia, ut dicitur in X Metaphys. unde contrarium magis distat a suo contrario quam simplex eius negatio, sicut nigrum plus distat ab albo quam simpliciter non album; omne enim nigrum est non album, sed non convertitur. Manifestum est autem quod transgressio contrariatur actui virtutis, omissio autem importat negationem ipsius, puta peccatum omissionis est si quis parentibus debitam reverentiam non exhibeat, peccatum autem transgressionis si contumeliam vel quamcumque iniuriam eis inferat. Unde manifestum est quod, simpliciter et absolute loquendo, transgressio est gravius peccatum quam omissio, licet aliqua omissio possit esse gravior aliqua transgressione.

II-II q. 79 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod delictum communiter sumptum significat quamcumque omissionem. Quandoque tamen stricte accipitur pro eo quod omittitur aliquid de his quae pertinent ad Deum, vel quando scienter et quasi cum quodam contemptu derelinquit homo id quod facere debet. Et sic habet quandam gravitatem, ratione cuius maiori expiatione indiget.

II-II q. 79 a. 4 ad 2

protilehlé i nekonati dobro, což jest opomenouti, i konati zlo, což jest přestoupiti; ale první protikladně, druhé jako protivou, což obnáší větší vzdálenost. A proto přestupek je těžší hřích.

K třetímu se musí říci, že, jako opomenutí je protilehlé příkazům kladným, tak je přestupek protilehlý příkazům záporným. A proto obojí, jestliže se béře vlastně, obnáší ráz smrtelného hřichu. Může se však široce říci přestupek nebo opomenutí z toho, že je něco mimo příkazy kladné nebo záporné, uzpůsobujíc k jejich protikladu. A tak obojí, vzato široce, může býti všedním hřichem.

Ke čtvrtému se musí říci, že hřichu přestupku odpovídá i trest zavržení pro odvrácení od Boha, i trest smyslu pro nezřízené přiklonění k dobru měnivému. Podobně také za opomenutí není pouze trest zavržení, nýbrž také trest smyslu, podle onoho Mat. 7: "Každý strom, který nepřináší ovoce dobrého, bude vyťat a uvržen na oheň." A to pro kořen, z něhož vychází, třebaže nemá nutně skutkového příklonění k nějakému dobru měnivému.

LXXX. O působnostních částech spravedlnosti.

Předmluva

Potom jest uvažovati o působnostních částech spravedlnosti, to jest o ctnostech jí připojených. A o tom jsou dvě úvahy: a to, nejprve, které ctnosti jsou spravedlnosti připojeny; za druhé jest uvažovati o jednotlivých ctnostech, spravedlnosti připojených.

LXXX.1. Zda se vhodně označují ctnosti, připojené spravedlnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně se označují ctnosti, připojené spravedlnosti. Tullius totiž vypočítává šest, totiž: nábožnost, pokrevenskou lásku, vděčnost, trestání, uctivost a pravdivost. Trestání se však zdá býti druh spravedlnosti směnné, podle níž se vyměřuje trest za učiněná bezpráví, jak ze shora řečeného je patrné. Nemá se tedy klásti mezi ctnosti připojené spravedlnosti.

Mimo to Makrobius, O snu Scipionově, udává sedm: totiž nevinnost, přátelství; svornost, pokrevenskou lásku, nábožnost, příchylnost, lidskost; z nichž mnohé jsou Tulliem opominuty. Tedy se zdá, že jsou nedostatečně vypočítány ctnosti připojené spravedlnosti.

Mimo to někteří- jiní stanoví pět částí spravedlnosti, totiž poslušnost vůči vyššímu, kázeň vůči nižšímu, rovnost vůči rovným, věrnost a pravdivost vůči všem; z nichž Tullius udává pouze pravdivost. Zdá se tedy, že nedostatečně vypočítal ctnosti, připojené spravedlnosti.

Mimo to peripatetik Andronikus stanoví devět části, připojených spravedlnosti, totiž štědrost, dobrotivost, trestání, eugnomosynu, eusebii, eucharistii, svatost,

Ad secundum dicendum quod ei quod est facere bonum opponitur et non facere bonum, quod est omittere, et facere malum, quod est transgredi, sed primum contradictorie, secundum contrarie, quod importat maiorem distantiam. Et ideo transgressio est gravius peccatum.

II-II q. 79 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod sicut omissio opponitur praeceptis affirmativis, ita transgressio opponitur praeceptis negativis. Et ideo utrumque, si proprie accipiatur, importat rationem peccati mortalis. Potest autem large dici transgressio vel omissio ex eo quod aliquid sit praeter praecepta affirmativa vel negativa, disponens ad oppositum ipsorum. Et sic utrumque, large accipiendo, potest esse peccatum veniale.

II-II q. 79 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod peccato transgressionis respondet et poena damni, propter aversionem a Deo; et poena sensus, propter inordinatam conversionem ad bonum commutabile. Similiter etiam omissioni non solum debetur poena damni, sed etiam poena sensus, secundum illud Matth. VII, *omnis arbor quae non facit fructum bonum, excidetur et in ignem mittetur*. Et hoc propter radicem ex qua procedit, licet non habeat ex necessitate actualem conversionem ad aliquod bonum commutabile.

80. De partibus potentialibus iustitiae scilicet de virtutibus annexis.

Prooemium

II-II q. 80 pr.

Deinde considerandum est de partibus potentialibus iustitiae, idest de virtutibus ei annexis. Et circa hoc duo sunt consideranda primo quidem, quae virtutes iustitiae annectantur; secundo, considerandum est de singulis virtutibus iustitiae annexis.

1. Quae virtutes iustitiae annectantur.

II-II q. 80 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur virtutes iustitiae annexae. Tullius enim enumerat sex, scilicet *religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem*. Vindicatio autem videtur species esse commutativae iustitiae, secundum quam illatis iniuriis vindicta rependitur, ut ex supradictis patet. Non ergo debet poni inter virtutes iustitiae annexas.

II-II q. 80 arg. 2

Praeterea, Macrobius, super somnium Scipionis, ponit septem, scilicet *innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, affectum, humanitatem*; quarum plures a Tullio praetermittuntur. Ergo videtur insufficienter enumeratas esse virtutes iustitiae adiunctas.

II-II q. 80 arg. 3

Praeterea, a quibusdam aliis ponuntur quinque partes iustitiae, scilicet obedientia respectu superioris, disciplina respectu inferioris, aequitas respectu aequalium, fides et veritas respectu omnium; de quibus a Tullio non ponitur nisi veritas. Ergo videtur insufficienter numerasse virtutes iustitiae annexas.

II-II q. 80 arg. 4

Praeterea, Andronicus Peripateticus ponit novem partes iustitiae annexas, *scilicet liberalitatem, benignitatem,*

dobrou směnu, zákonodárnou. Z těch Tullius výslovně neudává než trestání. Zdá se tedy, že nedostatečně vypočítal.

Mimo to Aristoteles, v V. Ethic., udává epikeji, připojenou spravedlnosti, o níž v žádném z předešlých označení nezdá se učiněna zmínka. Tedy nedostatečně jsou vyjmenovány ctnosti, připojené spravedlnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že ve ctnostech, které se připojují nějaké hlavní ctnosti, jest uvážiti dvojí: a to, nejprve, že ony ctnosti v něčem se s hlavní ctností shodují; za druhé, že v něčem nedosahují dokonalého jejího pojmu. Protože však spravedlnost je k druhému, jak je patrné ze shora řečeného, všechny ctnosti, které jsou k druhému, mohou se z důvodu shodnosti připojiti spravedlnosti. Pojem spravedlnosti však záleží v tom, že se druhému dává. co je mu povinno podle rovnosti, jak je patrné ze shora řečeného. Dvojmo tudíž nějaká ctnost, jsoucí ke druhému, nedosahuje pojmu spravedlnosti: a to, jedním způsobem, pokud nedosahuje pojmu rovnosti, druhým způsobem, pokud nedosahuje pojmu povinného.

Jsou totiž některé ctnosti, které sice dávají druhému povinné, ale nemohou dáti rovné. A to nejprve, cokoliv se od člověka dává Bohu, je povinné, nemůže však být rovné, aby mu totiž člověk dal tolik, kolik je povinen: podle onoho Žalmu: "Co dám Hospodinu za všechno, co mi dal?" A podle toho se připojuje spravedlnosti nábožnost, která, jak praví Tullius, "podává nějaké přirozenosti vyšší, kterou nazývají božskou, péči a obřad nebo úctu". - Za druhé nelze rodičům podle rovnosti nahraditi, co jsme povinni, jak je patrné z Filosofa, v VIII. Ethic. A tak se připojuje ke spravedlnosti pokrevenská láska, kterou, jak praví Tullius, "se vzdává pokrevně spojeným a otčině přejícím povinnost a pečlivá úcta". - Za třetí nemůže se rovnou odměnou člověkem odplatiti ctnost, jak je patrné z Filosofa ve IV. Ethic. A tak se připojuje ke spravedlnosti uctivost, kterou, jak praví Tullius, "lidé nějakou vznešeností předčící, jakou si poctou a úctou jsou hodnoceni".

Nedosažení pak povinného ve spravedlnosti lze pozorovati, pokud je dvojí povinné, totiž mravní a zákonné. Proto i Filosof, v VIII. Ethic., podle toho označuje dvojí spravedlivo. A to, povinné zákonné je právě to; k jehož poskytnutí je někdo nucen zákonem: a takového povinného vlastně dbá spravedlnost, která je hlavní ctností. Povinné pak mravní je, k čemu je někdo povinen z počestnosti ctnosti. A protože povinné obnáší nutnost, proto takové povinné má dvojí stupeň. Jedno je totiž tak nutné, že bez něho nemůže býti zachována počestnost mravů: a to má více z pojmu povinného. Může se též toto povinné bráti se strany samého majícího povinnost. A tak k tomuto povinnému náleží, aby se člověk tak ukazoval druhému ve slovech a skutcích, jaký je. A tak se připojuje spravedlnosti pravdivost, kterou, jak praví Tullius, "se říká beze změny to, co: jest, nebo bylo, nebo bude". - Může se také bráti se strany toho, jemuž je povinno, pokud totiž někdo odplácí někomu podle toho, co učinil. A to někdy v dobrech. A tak se připojuje spravedlnosti vděčnost, v níž, jak praví Tullius, "jest obsažena vzpomínka na přátelství a služby druhého- a druhého vůle odměniti". - Někdy pak ve zlech. A tak se připojuje spravedlnosti trestaní, kterým, jak praví Tullius, *vindicativam, eugnomosynam, eusebiam, Eucharistiam, sanctitatem, bonam commutationem, legispositivam*; ex quibus etiam Tullius manifeste non ponit nisi vindicativam. Ergo videtur insufficienter enumerasse.

II-II q. 80 arg. 5

Praeterea, Aristoteles, in V Ethic., ponit epieikeiam iustitiae adiunctam, de qua in nulla praemissarum assignationum videtur mentio esse facta. Ergo insufficienter sunt enumeratae virtutes iustitiae annexae.

II-II q. 80 co.

Respondeo dicendum quod in virtutibus quae adiunguntur alicui principali virtuti duo sunt consideranda, primo quidem, quod virtutes illae in aliquo cum principali virtute conveniant; secundo, quod in aliquo deficiant a perfecta ratione ipsius. Quia vero iustitia ad alterum est, ut ex supradictis patet, omnes virtutes quae ad alterum sunt possunt ratione convenientiae iustitiae annecti. Ratio vero iustitiae consistit in hoc quod alteri reddatur quod ei debetur secundum aequalitatem, ut ex supradictis patet. Dupliciter igitur aliqua virtus ad alterum existens a ratione iustitiae deficit, uno quidem modo, inquantum deficit a ratione aequalis; alio modo, inquantum deficit a ratione debiti. Sunt enim quaedam virtutes quae debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere aequale. Et primo quidem, quidquid ab homine Deo redditur, debitum est, non tamen potest esse aequale, ut scilicet tantum ei homo reddat quantum debet; secundum illud Psalm., *quid retribuam domino pro omnibus quae retribuit mihi?* Et secundum hoc adiungitur iustitiae religio, quae, ut Tullius dicit, *superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caeremoniamque vel cultum affert*. Secundo, parentibus non potest secundum aequalitatem recompensari quod eis debetur, ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Et sic adiungitur iustitiae pietas, per quam, ut Tullius dicit, *sanguine iunctis patriaeque benevolis officium et diligens tribuitur cultus*. Tertio, non potest secundum aequale praemium recompensari ab homine virtuti, ut patet per philosophum, in IV Ethic. Et sic adiungitur iustitiae observantia, per quam, ut Tullius dicit, *homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur*. A ratione vero debiti iustitiae defectus potest attendi secundum quod est duplex debitum, scilicet morale et legale, unde et philosophus, in VIII Ethic., secundum hoc duplex iustum assignat. Debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur, et tale debitum proprie attendit iustitia quae est principalis virtus. Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis. Et quia debitum necessitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim est sic necessarium ut sine eo honestas morum conservari non possit, et hoc habet plus de ratione debiti. Et potest hoc debitum attendi ex parte ipsius debentis. Et sic ad hoc debitum pertinet quod homo talem se exhibeat alteri in verbis et factis qualis est. Et ita adiungitur iustitiae veritas, per quam, ut Tullius dicit, *immutata ea quae sunt aut fuerunt aut futura sunt, dicuntur*. Potest etiam attendi ex parte eius cui debetur, prout scilicet aliquis recompensat alicui secundum ea quae fecit. Quandoque quidem in bonis. Et sic adiungitur iustitiae gratia, in qua, ut Tullius dicit, *amicitiarum et officiorum alterius memoria, remunerandi voluntas continetur alterius*. Quandoque vero in malis. Et sic adiungitur iustitiae vindicatio, per quam, ut Tullius dicit, *vis aut iniuria, et omnino quidquid obscurum est, defendendo*

"násilí a bezpráví a cokoliv je temného. hájením nebo pomstou se odmítá".

Jiné pak povinné je nutné, jakožto přispívající k větší počestnosti, bez něhož však lze zachovati počestnost. A toho povinného dbá štědrost, přívětivost či přátelství a jiné podobné. Ty však Tullius opomíjí v předešlém vypočítávání, protože mají málo z -pojmu povinného.

K prvnímu se tedy musí říci, že potrestání, které se děje váhou veřejné moci podle rozhodnutí soudce, náleží do spravedlnosti směnně Ale potrestání, které někdo vykonává z vlastního popudu, nikoliv však proti zákonu, nebo které někdo na soudci vyžaduje, náleží do ctnosti, připojené spravedlnosti.

K druhému se musí říci, že Makrobius se zdá míti na mysli dvě doplňkové části spravedlnosti, totiž stříci se zlého, k čemuž náleží nevinnost, a činiti dobré, k čemuž náleží šest jiných. Z těch pak dvě se zdají náležeti k rovným, totiž přátelství ve vnějším spolužití a svornost uvnitř. Dvě pak náležejí k vyšším: pokrevenská láska k rodičům a nábožnost k Bohu. Dvě pak k nižším, totiž příchylnost, pokud se totiž líbí jejich dobra a lidskost, kterou se pomáhá jejich nedostatkům. Praví totiž Isidor, v knize Etymol., že lidským se nazývá někdo, "protože má lásku k člověku a milosrdný soucit, pročež lidskost se nazývá, kterou se navzájem hájíme. - A podle toho přátelství se běře, pokud pořádá vnější spolužití, jak o něm jedná Filosof ve IV. Ethic.

Také se může přátelství bráti, pokud vlastně přihlíží k citu, jak se vymezuje Filosofem, v VIII. a IX. Ethic. A tak do přátelství náleží trojí: totiž blahovolnost, která se zde nazývá příchylností, a svornost a dobročinnost, která se zde nazývá lidskostí. - Ta však Tullius opominul, protože mají málo z pojmu povinného, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že poslušnost je obsažena v uctivosti, kterou udává Tullius, neboť vynikajícím osobám je povinná i uctivá čest, i poslušnost. - Věrnost však, ve které se vykoná řečené, je obsažena v pravdivosti, co do zachovávání slibů. Pravdivost je však širší, jak bude níže patrné. - Kázeň však není povinná z povinnosti nutnosti, protože nižšímu není nikdo zavázán, jakožto nižšímu (může však někdo býti zavázán vyššímu, aby se postaral o nižší, podle onoho Mat. XXIV.: "Věrný služebník a opatrný, kterého ustanovil Pán nad svou rodinou). A proto je Tulliem opominuta. Může však býti obsažena v lidskosti, kterou udává Makrobius. - Rovnost pak v epikeji nebo přátelství.

Ke čtvrtému se musí říci, že v onom výčtu se udávají některá, náležející do pravé spravedlnosti. A to, do zvláštní dobrá výměna, o které praví, že je zběhlost, zachovávající rovnost ve výměnách. - K zákonné pak spravedlnosti, vzhledem k těm, která musejí býti obecně zachovávána, se udává zákonodárná, jak on praví, je "věda politických výměn, vztahujících se na společnost". Co pak se týče těch, která se musejí někdy zvláště vykonati mimo obecné zákony, klade se eugnomosyna, to jest dobré poznání, které v takových řídí, jak jsme měli shora, v pojednání o opatrnosti. A proto praví o ní, že je dobrovolnou spravedlností, protože totiž z vlastního *aut ulciscendo propulsatur*. Aliud vero debitum est necessarium sicut conferens ad maiorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest. Quod quidem debitum attendit liberalitas, affabilitas sive amicitia, et alia huiusmodi. Quae Tullius praetermittit in praedicta enumeratione, quia parum habent de ratione debiti.

II-II q. 80 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod vindicta quae fit auctoritate publicae potestatis secundum sententiam iudicis, pertinet ad iustitiam commutativam. Sed vindicta quam quis facit proprio motu, non tamen contra legem, vel quam quis a iudice requirit, pertinet ad virtutem iustitiae adiunctam.

II-II q. 80 ad 2

Ad secundum dicendum quod Macrobius videtur attendisse ad duas partes integrales iustitiae, scilicet declinare a malo, ad quod pertinet innocentia; et facere bonum, ad quod pertinent sex alia. Quorum duo videntur pertinere ad aequales, scilicet amicitia in exteriori convictu, et concordia interius. Duo vero pertinent ad superiores, pietas ad parentes, et religio ad Deum. Duo vero ad inferiores, scilicet affectus, inquantum placent bona eorum; et humanitas, per quam subvenitur eorum defectibus. Dicit enim Isidorus, in libro Etymol., quod *humanus dicitur aliquis quia habeat circa hominem amorem et miserationis affectum, unde humanitas dicta est qua nos invicem tuemur*. Et secundum hoc amicitia sumitur prout ordinat exteriorem convictum, sicut de ea philosophus tractat in IV Ethic. Potest etiam amicitia sumi secundum quod proprie respicit affectum, prout determinatur a philosopho in VIII et in IX Ethic. Et sic ad amicitiam pertinent tria, scilicet benevolentia, quae hic dicitur affectus; et concordia; et beneficentia, quae hic vocatur humanitas. Haec autem Tullius praetermisit, quia parum habent de ratione debiti, ut dictum est.

II-II q. 80 ad 3

Ad tertium dicendum quod obedientia includitur in observantia, quam Tullius ponit, nam praecellentibus personis debetur et reverentia honoris et obedientia. Fides autem, per quam fiunt dicta, includitur in veritate, quantum ad observantiam promissorum. Veritas autem in plus se habet, ut infra patebit. Disciplina autem non debetur ex debito necessitatis, quia inferiori non est aliquis obligatus, inquantum est inferior (potest tamen aliquis superiori obligari ut inferioribus provideat, secundum illud Matth. XXIV, *fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam*). Et ideo a Tullio praetermittitur. Potest autem contineri sub humanitate, quam Macrobius ponit. Aequitas vero sub epieikeia, vel amicitia.

II-II q. 80 ad 4

Ad quartum dicendum quod in illa enumeratione ponuntur quaedam pertinentia ad veram iustitiam. Ad particularem quidem, bona commutatio, de qua dicit quod est *habitus in commutationibus aequalitatem custodiens*. Ad legalem autem iustitiam, quantum ad ea quae communiter sunt observanda, ponitur legispositiva, quae, ut ipse dicit, est *scientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum*. Quantum vero ad ea quae quandoque particulariter agenda occurrunt praeter communes leges, ponitur eugnomosyna, quasi bona gnome, quae est in talibus directiva, ut supra habitum est in tractatu de

rozhodnutí člověk zachovává podle ní to, co je spravedlivé, nikoliv podle psaného zákona. Připisují se pak tyto dvě opatrnosti podle řízení, spravedlnosti však podle vykonávání. - Eusebie se však nazývá jakoby dobré uctívání. Proto je totéž co nábožnost. Proto o ní praví, že "je věda služby Boží" (a mluví podle způsobu, podle něhož říkal Sokrates, že všechny ctnosti jsou vědy). A na totéž se uvede svatost, jak se později řekne. - Eucharistie pak je totéž, co dobrý dík, který udává Tullius, jakož i trestání. - Dobrotivost pak se zdá býti totéž co soucit, který udává Makrobius. Proto též Isidor praví, v knize Etymol., že dobrotivý je muž, ochotně připravený k dobročinnosti; a přívětivý v mluvení. A sám Andronikus praví, že dobrotivost je zběhlost, dobrovolně konající dobro. - Štědrost pak se zdá náležeti k lidskosti.

K pátému se musí říci, že epikeja se nepřipojuje zvláštní spravedlnosti, nýbrž zákonné. A zdá se totéž s tou, která se nazývá eugnomosyna.

LXXXI. O nábožnosti.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom jest uvažovati o jednotlivých řečených ctnostech, pokud náleží do našeho záměru. A nejprve jest uvažovati o nábožnosti; za druhé o pokrevní lásce; za třetí o uctivosti; za čtvrté o vděčnosti; za páté o trestání; za šesté o pravdomluvnosti; za sedmé o přátelství; za osmé o štědrosti; za deváté o epikeji. O ostatních zde vypočítaných bylo řečeno shora: částečně v pojednání o lásce, totiž o svornosti a jiných podobných, částečně v pojednání o spravedlnosti, totiž o dobré směně a o nevinnosti; o zákonodárné pak v pojednání 0 opatrnosti. Ohledně nábožnosti pak přichází v úvahu trojí: a to, nejprve o nábožnosti samé o sobě; za druhé o jejích úkonech, za třetí o protilehlých nešestech.

O prvním jest osm otázek:

1. Zda nábožnost záleží pouze v zařízení k Bohu.
2. Zda je nábožnost ctnost.
3. Zda nábožnost jest jedna ctnost.
4. Zda jest nábožnost zvláštní ctnost.
5. Zda jest nábožnost ctnost božská.
6. Zda nábožnost má přednost před jinými mravními ctnostmi.
7. Zda má nábožnost vnější úkony.
8. Zda jest nábožnost totožná se svatostí.

LXXXI.1. Zda nábožnost zařizuje člověka pouze k Bohu.

Při první se postupuje takto: Zdá se; že nábožnost nezařizuje člověka pouze k Bohu. Praví se totiž Jak. l: "Nábožnost čistá a neposkvrněná u Boha a Otce je tato: navštěvovati sirotky a vdovy v jejich soužení a uchovati se neporušeným od tohoto světa." Ale navštěvovati sirotky a vdovy se říká podle zařízení k bližnímu: když pak se praví, "uchovávati se neporušeným od tohoto prudentia. Et ideo dicit de ea quod est voluntaria iustificatio, quia scilicet ex proprio arbitrio id quod iustum est homo secundum eam servat, non secundum legem scriptam. Attribuuntur autem haec duo prudentiae secundum directionem, iustitiae vero secundum executionem. Eusebia vero dicitur quasi bonus cultus. Unde est idem quod religio. Ideo de ea dicit quod est scientia Dei famulatus (et loquitur secundum modum quo Socrates dicebat omnes virtutes esse scientias). Et ad idem reducitur sanctitas, ut post dicetur. Eucharistia autem est idem quod bona gratia, quam Tullius ponit, sicut et vindicativam. Benignitas autem videtur esse idem cum affectu, quem ponit Macrobius. Unde et Isidorus dicit, in libro Etymol., quod *benignus est vir sponte ad benefaciendum paratus, et dulcis ad eloquium*. Et ipse Andronicus dicit quod *benignitas est habitus voluntarie benefactivus*. Liberalitas autem videtur ad humanitatem pertinere.

II-II q. 80 ad 5

Ad quintum dicendum quod epieikeia non adiungitur iustitiae particulari, sed legali. Et videtur esse idem cum ea quae dicta est eugnomosyna.

81. De singulis virtutibus iustitiae annexis. Et primo de religione secundum se.

Prooemium

II-II q. 81 pr.

Deinde considerandum est de singulis praedictarum virtutum, quantum ad praesentem intentionem pertinet. Et primo considerandum est de religione; secundo, de pietate; tertio, de observantia; quarto, de gratia; quinto, de vindicta; sexto, de veritate; septimo, de amicitia; octavo, de liberalitate; nono, de epieikeia. De aliis autem hic enumeratis supra dictum est, partim in tractatu de caritate, scilicet de concordia et aliis huiusmodi; partim in hoc tractatu de iustitia, sicut de bona commutatione et innocentia; de legispositiva autem in tractatu de prudentia. Circa religionem vero tria consideranda occurrunt, primo quidem, de ipsa religione secundum se; secundo, de actibus eius; tertio, de vitiis oppositis. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum religio consistat tantum in ordine ad Deum. Secundo, utrum religio sit virtus. Tertio, utrum religio sit una virtus. Quarto, utrum religio sit specialis virtus. Quinto, utrum religio sit virtus theologica. Sexto, utrum religio sit praeferenda aliis virtutibus moralibus. Septimo, utrum religio habeat exteriores actus. Octavo, utrum religio sit eadem sanctitati.

1. Utrum religio consistat tantum in ordine ad Deum.

II-II q. 81 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod religio non ordinet hominem solum ad Deum. Dicitur enim Iac. I, *religio munda et immaculata apud Deum et patrem haec est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc saeculo*. Sed visitare pupillos et viduas dicitur secundum ordinem ad proximum,

světa", to náleží do zařízení, kterým je člověk zařízen sám v sobě Tedy nábožnost se neříká jen v zařízení k Bohu.

Mimo to praví Augustin, v X. O Městě Božím: "Protože podle latinského způsobu mluvy nikoliv nezkušených, nýbrž nejučenějších se žádá prokazování nábožnosti lidským pokrevencům a příbuzným a jakkoliv spojeným, neuniká se tím slovem obojakosti, když jest otázka o uctívání božství, že bychom směle mohli říci, že nábožnost není než uctívání Boha." Tedy nábožnost se neříká pouze v zařízení k Bohu, nýbrž i v zařízení k bližním.

Mimo to se zdá, že k nábožnosti náleží i latrie. Latrie se však překládá služebnost, jak praví Augustin v X. O Městě Božím. Sloužiti však musíme nejen Bohu', nýbrž i bližním, podle onoho Gal. 5: "Služte si navzájem v duchu lásky." Tedy nábožnost obnáší také zařízení k bližnímu.

Mimo to k nábožnosti náleží také uctívání. Ale praví se, že člověk uctívá nejen Boha, nýbrž i bližního podle onoho Katonova: "Uctívej rodiče." Tedy i nábožnost nás zařizuje k bližnímu a ne pouze k Bohu.

Mimo to všichni jsoucí ve stavu spásy jsou poddáni Bohu. Nenazývají se však všichni nábožnými, kteří jsou ve stavu spásy, nýbrž pouze ti, kteří se zavazují jistými sliby a povinnostmi a poslušností některým lidem. Tedy nábožnost se nezdá obnášeti zařízení k poddanosti člověka Bohu.

Avšak proti jest, co praví Tullius, ve II. Rhet. že "nábožnost jest, jež přináší péči a obřad vyšší přirozenosti. kterou nazývají božskou".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Isidor. v knize Etymol.: "nábožný, jak dí Cicero, nazvaný od nábožnosti. protože napjatě jaksi stále !probírá to, co patří k uctívání Boha". A tak se zdá nábožnost nazvána od opětného probírání těch, jež patří k uctívání Boha, protože taková jest často v srdci přemítati, podle onoho Přísl. 3: "Na všech svých cestách naň mysli." - Ačkoliv také lze rozuměti jméno nábožnosti z toho, že si "musíme znovu nalézti Boha, jejž jsme ztratili nedbalostí", jak praví Augustin, v X. O Městě Božím. - Nebo lze jméno nábožnosti rozuměti od navrácení: pročež praví Augustin, v knize O pravé nábožnosti: "Navrať nás nábožnost jedinému všemohoucímu Bohu."

Ať se pak říká nábožnost od napjatého obírání nebo od nalezení toho, co bylo nedbalostí ztraceno, nebo od navracení, nábožnost vlastně obnáší zařízení k Bohu. Neboť on je ten, k němuž hlavně musíme býti připoutáni, jakožto k nehynoucímu původu, k němu musí stále směřovati také naše hledání, jakožto k poslednímu cíli; od něho se také v hříšné nedbalosti odvracíme a věřením a osvědčováním víry se máme navrátiti.

K prvnímu se tedy musí říci, že nábožnost má dvojí úkony. Některé totiž vlastní a bezprostřední, které vykonává, jimiž je člověk zařizován pouze k Bohu: jako obětování, klanění a jiné podobně Jiné úkony pak má, quod autem dicit immaculatum se custodire ab hoc saeculo, pertinet ad ordinem quo ordinatur homo in seipso. Ergo religio non solum dicitur in ordine ad Deum.

II-II q. 81 a. 1 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *quia Latina loquendi consuetudine, non imperitorum, verum etiam doctissimorum, cognationibus humanis atque affinitatibus et quibuscumque necessitudinibus dicitur exhibenda religio; non eo vocabulo vitatur ambiguum cum de cultu deitatis vertitur quaestio, ut fidenter dicere valeamus religionem non esse nisi cultum Dei*. Ergo religio dicitur non solum in ordine ad Deum, sed etiam in ordine ad propinquos.

II-II q. 81 a. 1 arg. 3

Praeterea, ad religionem videtur latria pertinere. Latria autem interpretatur servitus, ut Augustinus dicit, in X de Civ. Dei. Servire autem debemus non solum Deo, sed etiam proximis, secundum illud Gal. V, *per caritatem spiritus servite invicem*. Ergo religio importat etiam ordinem ad proximum.

II-II q. 81 a. 1 arg. 4

Praeterea, ad religionem pertinet cultus. Sed homo dicitur non solum colere Deum, sed etiam proximum, secundum illud Catonis, *cole parentes*. Ergo etiam religio nos ordinat ad proximum, et non solum ad Deum.

II-II q. 81 a. 1 arg. 5

Praeterea, omnes in statu salutis existentes Deo sunt subiecti. Non autem dicuntur religiosi omnes qui sunt in statu salutis, sed solum illi qui quibusdam votis et observantiis et ad obediendum aliquibus hominibus se adstringunt. Ergo religio non videtur importare ordinem subiectionis hominis ad Deum.

II-II q. 81 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Tullius dicit, II Rhet., quod *religio est quae superioris naturae, quam divinam vocant, curam caeremoniamque affert*.

II-II q. 81 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., *religiosus, ut ait Cicero, a religione appellatus, qui retractat et tanquam relegit ea quae ad cultum divinum pertinent*. Et sic religio videtur dicta a religendo ea quae sunt divini cultus, quia huiusmodi sunt frequenter in corde revolvenda, secundum illud Prov. III, *in omnibus viis tuis cogita illum*. Quamvis etiam possit intelligi religio ex hoc dicta quod *Deum reeligere debemus, quem amiseramus negligentes*, sicut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Vel potest intelligi religio a religando dicta, unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., *religet nos religio uni omnipotenti Deo*. Sive autem religio dicatur a frequenti lectione, sive ex iterata electione eius quod negligenter amissum est, sive a religatione, religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus, tanquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem; quem etiam negligenter peccando amittimus, et credendo et fidem protestando recuperare debemus.

II-II q. 81 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod religio habet duplices actus. Quosdam quidem proprios et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare,

které působí prostřednictvím ctností, kterým rozkazuje, zařizujíc je k uctívání Boha: protože totiž ctnost, které náleží cíl, rozkazuje ctnostem, kterým náleží ta, která jsou k cíli. A podle toho jako úkon nábožnosti, na způsob rozkazu, se udává, navštěvovati sirotky a vdovy v jejich soužení, což jest úkon vykonaný milosrdenstvím; uchovati se však neposkvrněným od tohoto světa je sice rozkaz zbožnosti, vykonaný však od mírnosti nebo nějaké takové ctnosti.

K druhému se musí říci, že nábožnost v širším smyslu jména nábožnosti se vztahuje k těm, která se prokazují lidským příbuzným, nikoli však, pokud se nábožnost říká vlastně Proto Augustin, málo před uvedenými slovy, předesílá: "Nábožnost zdá se přesněji znamenati ne uctívání jakékoli, nýbrž Boha."

K třetímu se musí říci, že, ježto služebník se říká vůči pánu, je nutné, aby tam byl zvláštní a vlastní ráz služby, kde je vlastní a zvláštní ráz panství. Je však zjevné, že panství přísluší Bohu podle nějakého vlastního rázu: protože totiž on všechno učinil a protože má nejvyšší vládu nad všemi věcmi. A proto je mu povinný zvláštní ráz služby. A taková služba se označuje u Řeků slovem latria. A proto náleží k nábožnosti vlastně.

Ke čtvrtému se musí říci, že říkáme. že uctíváme lidi, které zahrnujeme poctami, vzpomínkami nebo přítomností. A také říkáme, že uctíváme některá, která jsou nám poddána, jako se rolník jmenuje od toho, že si váží rolí a domácí si váží svého domova. Protože však zvláštní čest je povinná Bohu, jakožto prvnímu původu všech, je mu též povinný zvláštní ráz uctívání, který se nazývá řeckým jménem eusebia nebo theosebia, jak je patrné z Augustina, v X. O Městě Božím.

K pátému se musí říci, že ač lze nazývati nábožnými obecně všechny, kdož uctívají Boha, zvláštním způsobem se nazývají nábožnými, kteří věnují celý svůj život uctívání Boha, odlučujíce se od světských záležitostí. Tak jako i rozjímavými se nazývají nikoliv ti, kdo rozjímají, nýbrž kdo celý svůj život věnují rozjímání. Takoví však se nepodrobují člověku k vůli člověku, nýbrž k vůli Bohu, podle onoho Apoštolova, Gal. 4: "Jako anděla Božího jste mne přijali, jako Krista Ježíše."

LXXXI.2. Zda nábožnost je ctnost.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nábožnost není ctnost. Do nábožnosti totiž se zdá náležeti dávati úctu Bohu. Ale uctivost jest úkon bázně, která je darem, jak je patrné ze shora řečeného. Tedy nábožnost není ctnost, nýbrž dar.

Mimo to každá ctnost spočívá ve svobodné vůli; pročež sluje zběhlost voliti, nebo dobrovolná. Ale, jak bylo řečeno, k nábožnosti náleží latrie, která obnáší jakousi služebnost. Tedy nábožnost není ctnost.

Mimo to, jak se praví ve II. Ethic., schopnost ctností máme od přirozenosti; pročež, co náleží ke ctnostem, jest adorare et alia huiusmodi. Alios autem actus habet quos producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos in divinam reverentiam, quia scilicet virtus ad quam pertinet finis, imperat virtutibus ad quas pertinent ea quae sunt ad finem. Et secundum hoc actus religionis per modum imperii ponitur esse visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, quod est actus elicitus a misericordia, immaculatum autem custodire se ab hoc saeculo imperative quidem est religionis, elicitive autem temperantiae vel alicuius huiusmodi virtutis.

II-II q. 81 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod religio refertur ad ea quae exhibentur cognationibus humanis, extenso nomine religionis, non autem secundum quod religio proprie dicitur. Unde Augustinus, parum ante verba inducta, praemittit, *religio distinctius non quemlibet, sed Dei cultum significare videtur*.

II-II q. 81 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod cum servus dicatur ad dominum, necesse est quod ubi est propria et specialis ratio dominii, ibi sit specialis et propria ratio servitutis. Manifestum est autem quod dominium convenit Deo secundum propriam et singularem quandam rationem, quia scilicet ipse omnia fecit, et quia summum in omnibus rebus obtinet principatum. Et ideo specialis ratio servitutis ei debetur. Et talis servitus nomine latriae designatur apud Graecos. Et ideo ad religionem proprie pertinet.

II-II q. 81 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod colere dicimus homines quos honorificatione, vel recordatione, vel praesentia frequentamus. Et etiam aliqua quae nobis subiecta sunt coli a nobis dicuntur, sicut agricolae dicuntur ex eo quod colunt agros, et incolae dicuntur ex eo quod colunt loca quae inhabitant. Quia tamen specialis honor debetur Deo, tanquam primo omnium principio, etiam specialis ratio cultus ei debetur, quae Graeco nomine vocatur eusebia vel theosebia, ut patet per Augustinum, X de Civ. Dei.

II-II q. 81 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod quamvis religiosi dici possint communiter omnes qui Deum colunt, specialiter tamen religiosi dicuntur qui totam vitam suam divino cultui dedicant, a mundanis negotiis se abstrahentes. Sicut etiam contemplativi dicuntur non qui contemplantur, sed qui contemplationi totam vitam suam deputant. Huiusmodi autem non se subiiciunt homini propter hominem sed propter Deum, secundum illud apostoli, Gal. IV, *sicut Angelum Dei excepistis me, sicut Christum Iesum*.

2. Utrum religio sit virtus.

II-II q. 81 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod religio non sit virtus. Ad religionem enim pertinere videtur Deo reverentiam exhibere. Sed revereri est actus timoris, qui est donum, ut ex supradictis patet. Ergo religio non est virtus, sed donum.

II-II q. 81 a. 2 arg. 2

Praeterea, omnis virtus in libera voluntate consistit, unde dicitur habitus electivus, vel voluntarius. Sed sicut dictum est, ad religionem pertinet latria, quae servitutem quandam importat. Ergo religio non est virtus.

II-II q. 81 a. 2 arg. 3

poroučeno přirozeným rozumem. Ale k nábožnosti náleží "přinášeti božské přirozenosti obřad". Obřadnosti však, jak bylo shora řečeno, nejsou poroučeny přirozeným rozumem. Tedy nábožnost není ctnost.

Avšak proti jest, že se počítává mezi jiné ctnosti, jak je patrné z předeslaného.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, "ctnost je, která majícího činí dobrým a jeho dílo dělá dobrým". A proto je nutné říci, že každý dobrý skutek náleží ke ctnosti. Je však zjevné, že dáti někomu povinné má ráz dobra. proto že tím, že někdo druhému dává povinné, staví se také v náležitý poměr vůči němu, jakožto náležitě k němu zařízený. Zařizovati však náleží do pojmu dobra, jakož i způsob a druh, jak je patrné z Augustina, v knize O přirozenosti dobra. Tudíž, ježto do nábožnosti náleží dávati povinnou čest někomu, totiž Bohu, je zjevné, že nábožnost je ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že uctívati Boha jest úkon daru bázně. K nábožnosti však náleží činiti některá z úcty k Bohu. Proto nenásleduje, že nábožnost je totéž, co dar bázně, nýbrž že je zařízena k němu, jako k něčemu hlavnějšímu. Jsou totiž dary hlavnější, než mravní ctnosti, jak jsme měli shora.

K druhému se musí říci, že i služebník může svému pánu dobrovolně prokazovati, co: je mu povinen, a tak činí z nutnosti ctnost, dávaje dobrovolně povinné. A podobně také prokazovati Bohu povinnou službu může býti úkonem ctnosti, pokud to člověk koná dobrovolně

K třetímu se musí říci, že přirozený rozum poroučí, aby člověk něco: konal z úcty k Bohu; ale aby činil toto nebo ono určité, to neporoučí přirozený rozum, nýbrž ustanovuje božské nebo lidské právo.

LXXXI.3. Zda nábožnost jest jedna ctnost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nábožnost není jedna ctnost. Nábožností totiž jsme zařízeni k Bohu, jak bylo řečeno-. V Bohu však rozeznáváme tři Osoby a ještě mnohé přívlastky, které se alespoň rozumem rozlišují. Ale rozličný ráz předmětu dostačí na rozlišení ctnosti, jak je patrné ze shora řečeného. Tedy nábožnost není jedna ctnost.

Mimo to se zdá, že jedné ctnosti jest jeden úkon; zběhlosti se totiž rozlišují podle úkonů. Nábožnost však má mnoho úkonů, jako uctívati a sloužiti, slibovati, modliti se, obětovati a mnohá taková. Tedy nábožnost není jedna ctnost.

Mimo to klanění náleží do nábožnosti. Ale klanění se prokazuje z jiného důvodu obrazům a z jiného samému Bohu. Ježto tedy různý důvod rozlišuje ctnosti, zdá se, že nábožnost není jedna ctnost.

Praeterea, sicut dicitur in II Ethic., aptitudo virtutum inest nobis a natura, unde ea quae pertinent ad virtutes sunt de dictamine rationis naturalis. Sed ad religionem pertinet caeremoniam divinae naturae afferre. Caeremonialia autem, ut supra dictum est, non sunt de dictamine rationis naturalis. Ergo religio non est virtus.

II-II q. 81 a. 2 s. c.

Sed contra est quia connumeratur aliis virtutibus, ut ex praemissis patet.

II-II q. 81 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, *virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*. Et ideo necesse est dicere omnem actum bonum ad virtutem pertinere. Manifestum est autem quod reddere debitum alicui habet rationem boni, quia per hoc quod aliquis alteri debitum reddit, etiam constituitur in proportione convenienti respectu ipsius, quasi convenienter ordinatus ad ipsum; ordo autem ad rationem boni pertinet, sicut et modus et species, ut per Augustinum patet, in libro de natura boni. Cum igitur ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo, manifestum est quod religio virtus est.

II-II q. 81 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod revereri Deum est actus doni timoris. Ad religionem autem pertinet facere aliqua propter divinam reverentiam. Unde non sequitur quod religio sit idem quod donum timoris, sed quod ordinetur ad ipsum sicut ad aliquid principalius. Sunt enim dona principaliora virtutibus moralibus, ut supra habitum est.

II-II q. 81 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam servus potest voluntarie domino suo exhibere quod debet, et sic facit de necessitate virtutem, debitum voluntarie reddens. Et similiter etiam exhibere Deo debitam servitutem potest esse actus virtutis, secundum quod homo voluntarie hoc facit.

II-II q. 81 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod de dictamine rationis naturalis est quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam, sed quod haec determinate faciat vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione iuris divini vel humani.

3. Utrum religio sit una virtus.

II-II q. 81 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod religio non sit una virtus. Per religionem enim ordinamur ad Deum, ut dictum est. In Deo autem est accipere tres personas, et iterum multa attributa, quae saltem ratione differunt. Diversa autem ratio obiecti sufficit ad diversificandum virtutes, ut ex supradictis patet. Ergo religio non est una virtus.

II-II q. 81 a. 3 arg. 2

Praeterea, unius virtutis unus videtur esse actus, habitus enim distinguuntur secundum actus. Religionis autem multi sunt actus, sicut colere et servire, vovere, orare, sacrificare, et multa huiusmodi. Ergo religio non est una virtus.

II-II q. 81 a. 3 arg. 3

Praeterea, adoratio ad religionem pertinet. Sed adoratio alia ratione adhibetur imaginibus, et alia ipsi Deo. Cum ergo diversa ratio distinguat virtutes, videtur quod religio non sit una virtus.

Avšak proti jest, co se praví Efes. 4: "Jeden Bůh, jedna víra." Ale pravá nábožnost vyznává víru v jednoho Boha. Tedy nábožnost je jedna ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak jsme měli shora. zběhlosti se rozlišují. podle různého rázu předmětu. Nábožnosti však náleží prokazovati úctu jednomu Bohu podle jednoho rázu, pokud totiž je prvním původem stvoření a řízení věcí: pročež sám praví, Malach. 1: "Jestli já Otec, kde je má čest?" Otci totiž náleží učiniti a říditi. A proto je zjevné, že nábožnost jest jedna ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že tři božské Osoby jsou jedním původem stvoření a řízení věcí a proto se jim slouží jednou nábožností. Různé pak rázy vlastností se sbíhají k pojmu prvního: původu, protože Bůh činí všechno a pořádá moudrostí, vůlí a mocí své dobroty. A proto nábožnost jest jedna ctnost.

K druhému se musí říci, že týmž úkonem člověk slouží Bohu a jej uctívá: neboť uctívání přihlíží k Boží vznešenosti, jíž náleží uctivost; služba však přihlíží k poddanosti člověka, jenž ze svého postavení je povinen vzdávati Bohu úctu. A k těmto dvěma náleží všechny úkony, které se přidělují. nábožnosti: protože všemi vyznává člověk Boží vznešenost a svou poddanost Bohu, buď něco jemu dávaje, nebo zase něco božského přijímaje.

K třetímu se musí říci, že obrazům se nevzdává náboženské uctívání, pokud se uvažují o sobě, jakožto nějaké věci, nýbrž pokud jsou obrazy, vedoucími k Bohu vtělenému. Pohyb pak, jenž je k obrazu, jakožto obrazu, nezůstává u něho-, nýbrž tíhne k tomu, čí je obraz. A proto z toho, že se obrazům Krista vzdává uctívání náboženské, nerozděluje se ráz latrie, ani ctnost nábožnosti.

LXXXI.4. Zda je nábožnost zvláštní ctnost, odlišná od jiných.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nábožnost není zvláštní ctnost, odlišná od jiných. Praví totiž Augustin, X. O Městě Božím: "Pravá obět je každý skutek, který se koná; abychom se spojili svatým společenstvím s Bohem." Ale obět náleží nábožnosti. Tedy každý skutek ctnosti náleží nábožnosti. A tak není zvláštní ctností.

Mimo to praví Apoštol, I. Kor. 10: "Všechno čiňte ke slávě Boží." Ale nábožnosti náleží něco činiti ke cti Boží, jak bylo shora řečeno. Tedy nábožnost není zvláštní ctností.

Mimo to láska, kterou jest milován Bůh, není ctností rozlišenou od lásky, kterou jest milován bližní. Ale, jak se praví v VIII. Ethic., "býti ctěn je blízké tomu, co je býti milován". Tedy nábožnost, kterou se cti Bůh, není ctností zvláště odlišná od dulie nebo pokrevenské lásky, jimiž je ctěn bližní. Tedy není zvláštní ctností.

II-II q. 81 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ephes. IV, *unus Deus, una fides*. Sed vera religio protestatur fídem unius Dei. Ergo religio est una virtus.

II-II q. 81 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est, habitus distinguuntur secundum diversam rationem obiecti. Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, inquantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum, unde ipse dicit, Malach. I, *si ego pater, ubi honor meus?* Patris enim est et producere et gubernare. Et ideo manifestum est quod religio est una virtus.

II-II q. 81 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod tres personae divinae sunt unum principium creationis et gubernationis rerum, et ideo eis una religione servitur. Diversae autem rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principii, quia Deus producit omnia et gubernat sapientia, voluntate et potentia bonitatis suae. Et ideo religio est una virtus.

II-II q. 81 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod eodem actu homo servit Deo et colit ipsum, nam cultus respicit Dei excellentiam, cui reverentia debetur; servitus autem respicit subiectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendum reverentiam Deo. Et ad haec duo pertinent omnes actus qui religioni attribuuntur, quia per omnes homo protestatur divinam excellentiam et subiectionem sui ad Deum, vel exhibendo aliquid ei, vel iterum assumendo aliquid divinum.

II-II q. 81 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod imaginibus non exhibetur religionis cultus secundum quod in seipsis considerantur, quasi res quaedam, sed secundum quod sunt imagines ducentes in Deum incarnatum. Motus autem qui est in imaginem prout est imago, non sistit in ipsa, sed tendit in id cuius est imago. Et ideo ex hoc quod imaginibus Christi exhibetur religionis cultus, non diversificatur ratio latriae, nec virtus religionis.

4. Utrum religio sit specialis virtus.

II-II q. 81 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod religio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Dicit enim Augustinus, X de Civ. Dei, *verum sacrificium est omne opus quod geritur ut sancta societate Deo iungamur*. Sed sacrificium pertinet ad religionem. Ergo omne opus virtutis ad religionem pertinet. Et sic non est specialis virtus.

II-II q. 81 a. 4 arg. 2

Praeterea, apostolus dicit, I ad Cor. X, *omnia in gloriam Dei facite*. Sed ad religionem pertinet aliqua facere ad Dei reverentiam, ut supra dictum est. Ergo religio non est specialis virtus.

II-II q. 81 a. 4 arg. 3

Praeterea, caritas qua diligitur Deus non est virtus distincta a caritate qua diligitur proximus. Sed sicut dicitur in VIII Ethic., *honorari propinquum est ei quod est amari*. Ergo religio, qua honoratur Deus, non est virtus specialiter distincta ab observantia vel dulia vel pietate, quibus honoratur proximus. Ergo non est virtus specialis.

Avšak proti jest, že se stanoví za část spravedlnosti, odlišnou od jiných jejích částí.

Odpovídám: musí se říci, že, ježto ctnost je zařízena k dobru, kde je zvláštní ráz dobra, tam musí býti zvláštní ctnost. Dobro však, k němuž je zařízena nábožnost, je vzdávati Bohu povinnou úctu. Úcta však náleží někomu z důvodu vznešenosti. Bohu však přísluší zvláštní vznešenost, pokud přesahuje všechno nekonečně přesahováním všeho druhu. Proto mu náleží zvláštní čest jak i v lidských věcech vidíme. že různým vznešenostem osob patří různá čest, jako jiná otci, jiná králi, a tak u jiných. Z čehož je zjevné, že nábožnost je zvláštní ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že každý skutek ctnosti sluje obětí, pokud je zařízen k uctění. Pročež z toho nemáme, že nábožnost je povšechná ctnost, nýbrž že rozkazuje všem jiným ctnostem, jak bylo shora řečeno.

K druhému se musí říci, že všechno, pokud se děje ke slávě Boží, náleží do nábožnosti, ne jako do vykonávající, nýbrž jako do rozkazující. Do nábožnosti pak vykonávající patří ona, která podle pojmu svého druhu náležeji k uctívání Boha.

K třetímu se musí říci, že předmětem lásky je dobro, předmětem ctění nebo uctívání je něco vzneseného. Dobrota však Boží se sděluje tvoru, nikoliv však vznešenost jeho dobroty. A proto láska, kterou jest milován Bůh, není ctnost rozlišená od lásky, kterou jest milován bližní; nábožnost však, kterou je ctěn Bůh, rozlišuje se od ctností, kterými je ctěn bližní.

LXXXI.5. Zda je nábožnost ctnost božská.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že nábožnost je ctnost božská. Praví totiž Augustin, Enchirid., že "Bůh je uctíván věrou, nadějí a láskou", což jsou ctnosti božské. Ale přinášeti Bohu uctívání náleží do nábožnosti. Tedy nábožnost je ctnost božská.

Mimo to ctnost božská se říká té, která má Boha za předmět. Nábožnost však má Boha za předmět: protože zařizuje pouze k Bohu, jak bylo řečeno. Tedy nábožnost je ctnost božská.

Mimo to každá ctnost je buď božská nebo rozumová nebo mravní, jak je patrné ze shora řečeného. Je však zjevné, že nábožnost není ctnost rozumová, protože její dokonalost se nebéře podle pozorování pravdiva. Podobně také není ctnost mravní, jíž je vlastní, držeti střed mezi nadbytečným a zmenšeným: nemůže totiž nikdo Boha nadbytečně uctívati, podle onoho Eccli 43: "Dobrořečíce Pánu, vyvyšujte ho, kolik můžete; je totiž nad všechnu chválu." Tedy zbývá, že je ctností božskou.

Avšak proti jest, že se udává jako část spravedlnosti, což je ctnost mravní.

II-II q. 81 a. 4 s. c.

Sed contra est quod ponitur pars iustitiae ab aliis eius partibus distincta.

II-II q. 81 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod cum virtus ordinetur ad bonum, ubi est specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem virtutem. Bonum autem ad quod ordinatur religio est exhibere Deo debitum honorem. Honor autem debetur alicui ratione excellentiae. Deo autem competit singularis excellentia, inquantum omnia in infinitum transcendit secundum omnimodum excessum. Unde ei debetur specialis honor, sicut in rebus humanis videmus quod diversis excellentiis personarum diversus honor debetur, alius quidem patri, alius regi, et sic de aliis. Unde manifestum est quod religio est specialis virtus.

II-II q. 81 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omne opus virtutis dicitur esse sacrificium inquantum ordinatur ad Dei reverentiam. Unde ex hoc non habetur quod religio sit generalis virtus, sed quod imperet omnibus aliis virtutibus, sicut supra dictum est.

II-II q. 81 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnia, secundum quod in gloriam Dei fiunt, pertinent ad religionem non quasi ad elicientem, sed quasi ad imperantem. Illa autem pertinent ad religionem elicientem quae secundum rationem suae speciei pertinent ad reverentiam Dei.

II-II q. 81 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod obiectum amoris est bonum, obiectum autem honoris vel reverentiae est aliquid excellens. Bonitas autem Dei communicatur creaturae, non autem excellentia bonitatis eius. Et ideo caritas qua diligitur Deus non est virtus distincta a caritate qua diligitur proximus, religio autem, qua honoratur Deus, distinguitur a virtutibus quibus honoratur proximus.

5. Utrum religio sit virtus theologica.

II-II q. 81 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod religio sit virtus theologica. Dicit enim Augustinus, in Enchirid., quod *Deus colitur fide, spe et caritate*, quae sunt virtutes theologicae. Sed cultum Deo afferre pertinet ad religionem. Ergo religio est virtus theologica.

II-II q. 81 a. 5 arg. 2

Praeterea, virtus theologica dicitur quae habet Deum pro obiecto. Religio autem habet Deum pro obiecto, quia ad solum Deum ordinat, ut dictum est. Ergo religio est virtus theologica.

II-II q. 81 a. 5 arg. 3

Praeterea, omnis virtus vel est theologica, vel intellectualis, vel moralis, ut ex supradictis patet. Manifestum est autem quod religio non est virtus intellectualis, quia eius perfectio non attenditur secundum considerationem veri. Similiter etiam non est virtus moralis, cuius proprium est tenere medium inter superfluum et diminutum, non enim aliquis potest superflue Deum colere, secundum illud Eccli. XLIII, *benedicentes dominum, exaltate illum quantum potestis, maior enim est omni laude*. Ergo relinquitur quod sit virtus theologica.

II-II q. 81 a. 5 s. c.

Sed contra est quod ponitur pars iustitiae, quae est virtus moralis.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, nábožnost přináší Bohu povinné uctívání. Tudíž se uvažuje v nábožnosti dvojí. A to, jedno, co nábožnost Bohu přináší, totiž uctívaní; a to se má nazpůsob látky a předmětu v nábožnosti. Jiné pak je to, komu se přináší, totiž Bůh, jemuž se prokazuje pocta ne že by úkony, jimiž se Bůh ctí, se týkaly samého Boha, jako když věříme v Boha, věrou se dotýkáme Boha. Proto bylo řečeno, že Bůh je předmětem víry, nejen pokud věříme Boha, nýbrž pokud věříme Bohu. Přináší se však Bohu povinná úcta, pokud nějaké skutky, jimiž je Bůh uctíván, se dějí ke cti Boží, na příklad přinášejí oběti a jiné takové. Z toho je zjevné, že Bůh nemá vztah ke ctnosti nábožnosti jako předmět nebo látka, nýbrž jako cíl. A proto nábožnost není ctnost božská, jejímž předmětem je poslední cíl, nýbrž je ctností mravní, která se týká toho, co je k cíli.

K prvnímu se tedy musí říci, že vždycky mohutnost nebo síla, která pracuje na cíli, skrze rozkaz hýbe mohutnosti nebo silou, konající to, co je zařízeno k cíli onomu. Avšak božské ctnosti, totiž víra, naděje a láska, mají úkon o Bohu, jakožto o vlastním předmětu. A proto svým rozkazem působí úkon nábožnosti, která koná něco v zařízení k Bohu. A proto praví Augustin, že "Bůh jest uctíván věrou, nadějí a láskou".

K druhému se musí říci, že nábožnost zařizuje člověka k Bohu ne jakožto ku předmětu, nýbrž jakožto k cíli.

K třetímu se musí říci, že nábožnost není božská ctnost, ani rozumová, nýbrž mravní, ježto je částí spravedlnosti. A střed se v ní béře nikoli mezi trpnostmi, nýbrž podle jakési rovnosti mezi činnostmi. které jsou vůči Bohu. Říkám pak rovnost, nikoli naprostě, protože Bohu nelze tolik dáti. kolik je povinnosti; nýbrž podle uvážení lidské schopnosti a božského přijetí. Zbytečno pak v těch, která patří do uctívání Boha, může býti nikoli podle okolnosti množství, nýbrž podle jiných okolností: třebas, že se božská úcta vzdává, komu se nemá vzdávati, nebo kdy se nemá nebo podle jiných okolností, jak se nemá.

LXXXI.6. Zda má nábožnost přednost před jinými mravními ctnostmi.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že nábožnost nemá přednost před jinými mravními ctnostmi. Neboť dokonalost mravní ctnosti záleží v tom, že dosahuje středu, jak je patrné v II. Ethic. Ale nábožnost nedostatečně dosahuje středu spravedlnosti, protože nedává Bohu veskrze rovné. Tedy nábožnost nemůže býti nad jiné mravní ctnosti.

Mimo to v těch, která se dávají lidem, tím se jeví něco chvalnějším, čím se poskytuje více potřebnému: pročež se praví Isai. 57: "Lámej hladovému chléb svůj." Ale Bůh nepotřebuje, aby mu bylo něco od nás poskytováno: podle onoho Žalm.: "Řekl jsem: Bůh můj ty jsi a statků mých nepotřebuješ." Tedy se nábožnost zdá méně chvalná než jiné ctnosti, z nichž se člověku pomáhá.

II-II q. 81 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, religio est quae Deo debitum cultum affert. Duo igitur in religione considerantur. Unum quidem quod religio Deo affert, cultus scilicet, et hoc se habet per modum materiae et obiecti ad religionem. Aliud autem est id cui affertur, scilicet Deus. Cui cultus exhibetur non quasi actus quibus Deus colitur ipsum Deum attingunt, sicut cum credimus Deo, credendo Deum attingimus (propter quod supra dictum est quod Deus est fidei obiectum non solum inquantum credimus Deum, sed inquantum credimus Deo), affertur autem Deo debitus cultus inquantum actus quidam, quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt, puta sacrificiorum oblationes et alia huiusmodi. Unde manifestum est quod Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel obiectum, sed sicut finis. Et ideo religio non est virtus theologica, cuius obiectum est ultimus finis, sed est virtus moralis, cuius est esse circa ea quae sunt ad finem.

II-II q. 81 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod semper potentia vel virtus quae operatur circa finem, per imperium movet potentiam vel virtutem operantem ea quae ordinantur in finem illum. Virtutes autem theologicae, scilicet fides, spes et caritas, habent actum circa Deum sicut circa proprium obiectum. Et ideo suo imperio causant actum religionis, quae operatur quaedam in ordine ad Deum. Et ideo Augustinus dicit quod *Deus colitur fide, spe et caritate*.

II-II q. 81 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod religio ordinat hominem in Deum non sicut in obiectum, sed sicut in finem.

II-II q. 81 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod religio non est virtus theologica neque intellectualis, sed moralis, cum sit pars iustitiae. Et medium in ipsa accipitur non quidem inter passiones, sed secundum quandam aequalitatem inter operationes quae sunt ad Deum. Dico autem aequalitatem non absolute, quia Deo non potest tantum exhiberi quantum ei debetur, sed secundum considerationem humanae facultatis et divinae acceptationis. Superfluum autem in his quae ad divinum cultum pertinent esse potest, non secundum circumstantiam quanti, sed secundum alias circumstantias, puta quia cultus divinus exhibetur cui non debet exhiberi, vel quando non debet, vel secundum alias circumstantias prout non debet.

6. Utrum religio sit praeferenda aliis virtutibus moralibus.

II-II q. 81 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod religio non sit praeferenda aliis virtutibus moralibus. Perfectio enim virtutis moralis consistit in hoc quod attingit medium, ut patet in II Ethic. Sed religio deficit in attingendo medium iustitiae, quia non reddit Deo omnino aequale. Ergo religio non est potior aliis virtutibus moralibus.

II-II q. 81 a. 6 arg. 2

Praeterea, in his quae hominibus exhibentur, tanto videtur aliquid esse laudabilius quanto magis indigenti exhibetur, unde dicitur Isaiae LVIII, *frange esurienti panem tuum*. Sed Deus non indiget aliquo quod ei a nobis exhibeatur, secundum illud Psalm., *dixi, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges*. Ergo religio videtur minus

Mimo to z čím větší nezbytnosti se něco děje, tím méně je chvalné: podle onoho I. Kor. 9: "Kdybych kázal, nemám slávu: nezbytnost naléhá." Kde však je větší povinnost, tam je větší nezbytnost. Ježto tedy Bohu jest nejvíce povinné to, co se mu od člověka prokazuje, zdá se, že nábožnost má menší chválu mezi lidskými ctnostmi.

Avšak proti jest, že Exod. 20 klade nejprve příkazy, patřící nábožnosti, jakožto větší. Avšak řád příkazů je přiměřený řádu ctností: protože příkazy zákona se dávají na ctnostné úkony. Tedy nábožnost je přední mezi mravními ctnostmi.

Odpovídám: Musí se říci, že ta, která jsou k cíli, nabývají dobroty ze zařízení k cíli; a proto, čím jsou cíli bližší, tím jsou lepší. Mravní pak ctnosti, jak bylo svrchu řečeno, jsou o těch, která jsou zařízena k Bohu, jakožto cíli. Nábožnost se pak více přibližuje k Bohu než jiné mravní ctnosti: pokud koná ta, která jsou přímo a bezprostředně zařízena k uctívání Boha. A proto nábožnost vyniká mezi jinými mravními ctnostmi.

K prvnímu se tedy musí říci, že chvála ctnosti spočívá ve vůli, ne však v mohoucnosti. A proto nedosahovati rovnosti, která jest střed spravedlnosti, pro nedostatek mohoucnosti, nezmenšuje chválu ctnosti, nebylo-li nedostatku se strany vůle.

K druhému se musí říci, že v těch, která jsou poskytována druhému pro jeho užitek, jest chvalnější poskytování, které jest více potřebnému: protože jest užitečnější. Bohu se však nic neprokazuje pro jeho užitek, nýbrž na jeho slávu a pro náš užitek.

K třetímu se musí říci, že kde je nutnost, mizí sláva nadbytečnosti, ale nevylučuje se zásluha ctnosti, je-li dobrovolnost, A proto důvod neplatí.

LXXXI.7. Zda bohopocta má nějaký zevnější úkon.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že bohopocta nemá nějaký zevnější úkon. Praví se totiž Jan. 4: "Bůh je duch: a kdo se jemu klanějí, musejí se klaněti v duchu a pravdě" Ale zevnější úkony nepatří do ducha, nýbrž spíše k tělu. Tedy nábožnost, které náleží klanění, nemá zevnější úkony, nýbrž vnitřní.

Mimo to účelem náboženství jest, prokazovati Bohu úctu a čest. Ale zdá se patřiti k zneuctění někoho vynikajícího, když se mu prokazuje to, co vlastně náleží nižším. Ježto tedy to, co člověk prokazuje tělesnými úkony, se zdá vlastně patřiti do lidských požadavků nebo do ctění nižších tvorů, nezdá se, že se může příhodně bráti na uctívání Boha.

Mimo to Augustin, v VI. O Městě Bož., chválí Seneku za laudabilis aliis virtutibus, per quas hominibus subvenitur.

II-II q. 81 a. 6 arg. 3

Praeterea, quanto aliquid fit ex maiori necessitate, tanto minus est laudabile, secundum illud I ad Cor. IX, *si evangelizavero, non est mihi gloria, necessitas mihi incumbit*. Ubi autem est maius debitum, ibi est maior necessitas. Cum igitur Deo maxime sit debitum quod ei ab homine exhibetur, videtur quod religio sit minus laudabilis inter virtutes humanas.

II-II q. 81 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Exod. XX ponuntur primo praecepta ad religionem pertinentia, tanquam praecipua. Ordo autem praeceptorum proportionatur ordini virtutum, quia praecepta legis dantur de actibus virtutum. Ergo religio est praecipua inter virtutes morales.

II-II q. 81 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod ea quae sunt ad finem sortiuntur bonitatem ex ordine in finem, et ideo quanto sunt fini propinquiora, tanto sunt meliora. Virtutes autem morales, ut supra habitum est, sunt circa ea quae ordinantur in Deum sicut in finem. Religio autem magis de propinquo accedit ad Deum quam aliae virtutes morales, inquantum operatur ea quae directe et immediate ordinantur in honorem divinum. Et ideo religio praeeminet inter alias virtutes morales.

II-II q. 81 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod laus virtutis in voluntate consistit, non autem in potestate. Et ideo deficere ab aequalitate, quae est medium iustitiae, propter defectum potestatis, non diminuit laudem virtutis, si non fuerit defectus ex parte voluntatis.

II-II q. 81 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod in his quae exhibentur alteri propter eorum utilitatem, est exhibitio laudabilior quae fit magis indigenti, quia est utilior. Deo autem non exhibetur aliquid propter eius utilitatem, sed propter eius gloriam, nostram autem utilitatem.

II-II q. 81 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod ubi est necessitas, tollitur gloria supererogationis, non autem excluditur meritum virtutis, si adsit voluntas. Et propter hoc ratio non sequitur.

7. Utrum religio habeat exteriores actus.

II-II q. 81 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod latria non habeat aliquem exteriorem actum. Dicitur enim Ioan. IV, *Deus spiritus est, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet*. Sed exteriores actus non pertinent ad spiritum, sed magis ad corpus. Ergo religio, ad quam pertinet adoratio, non habet exteriores actus, sed interiores.

II-II q. 81 a. 7 arg. 2

Praeterea, religionis finis est Deo reverentiam et honorem exhibere. Sed videtur ad irreverentiam alicuius excellentis pertinere si ea sibi exhibeantur quae proprie ad inferiores pertinent. Cum igitur ea quae exhibet homo corporalibus actibus proprie videantur ad indigentias hominum ordinari, vel ad reverentiam inferiorum creaturarum; non videtur quod congrue possunt assumi in divinam reverentiam.

II-II q. 81 a. 7 arg. 3

to, že kárá některé, kteří modlám prokazují, co se obvykle lidem prokazuje: protože totiž nesmrtelným se nehodí ta, která jsou smrtelníků. Ale tato tím méně se hodí pravému Bohu, jenž jest vysoko nade všemi bohy. Tedy se zdá zasluhovati výtky, že někdo Boha uctívá tělesnými skutky. Nemá tedy nábožnost tělesných úkonů.

Avšak proti jest, že se praví v Žalmu: "Srdce mé a tělo mé zajásaly k Bohu živému." Ale, jako vnitřní úkony náleží srdci, tak zevnější úkony náleží údům těla. Tedy se zdá, že jest Boha ctíti nejen vnitřními úkony, nýbrž také zevnějšími.

Odpovídám: Musí se říci, že Bohu prokazujeme úctu a čest, ne pro něj, jenž sám jest plný slávy, jíž nemůže nic přibýti od stvoření, ale pro nás: protože totiž tím, že Boha ctíme a velebíme, naše mysl se jemu poddává a v tom záleží její dokonalost: neboť každé věci dokonalost je v tom, že se podrobuje vyššímu sebe, jako, těla v tom, že je oživováno duší a vzduchu v tom, že jest osvětlován sluncem. Avšak duše lidská potřebuje vedení smyslovými, aby se spojila s Bohem: protože "neviditelná, rozuměná z toho, co bylo učiněno, se vidí", jak praví Apoštol, Řím. A proto je nutné při uctívání Boha užívati nějakých tělesných, aby jimi, jako nějakými znameními, byla mysl člověka povbuzena k duchovním úkonům, jimiž se poji s Bohem. A proto nábožnost má sice vnitřní úkony jako hlavní a o sobě náležející do nábožnosti, kdežto zevnější úkony jako druhotné a podřízené vnitřním.

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán mluví o tom, co je hlavní a o sobě zamýšlené při uctívání Boha.

K druhému se musí říci, že se taková zevnější neprokazují Bohu, jako by jich potřeboval: podle onoho Žalm.: "Což budu jísti maso býků nebo píti krev kozlů?" Ale prokazují se Bohu, jakožto nějaká zevnější znamení vnitřních a duchovních úkonů, které o sobě Bůh přijímá. Prořečž praví Augustin, v X. O Městě Bož.: "Viditelná obět jest tajemstvím, to jest posvátným znamením neviditelné oběti."

K třetímu se musí říci, že modlosluženbníci jsou posmíváni proto, že to; co se prokazuje lidem, prokazovali modlám, ne jako znamení, povzbuzující je k něčemu duchovnímu, nýbrž jako o sobě jim milé. A hlavně, protože to byly marnosti a hanebnosti.

LXXXI.8. Zda nábožnost je totéž, co svatost.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že nábožnost není totéž, co svatost. Neboť nábožnost jest nějaká zvláštní ctnost, jak jsme měli. Avšak svatost je zvána ctností povšechnou: je totiž "činící věřícími a konajícími to, co jest vůči Bohu spravedlivé", jak praví Andronikus. Tedy svatost není totéž, co nábožnost.

Mimo to se zdá, že svatost obnáší čistotu: praví totiž Diviš, XII. hl. O Bož. Jmén., že "svatost je prostá veškeré Praeterea, Augustinus, in VI de Civ. Dei, commendat Senecam de hoc quod vituperat quosdam qui idolis ea exhibebant quae solent hominibus exhiberi, quia scilicet immortalibus non conveniunt ea quae sunt mortalium. Sed haec multo minus conveniunt Deo vero, qui est excelsus super omnes deos. Ergo videtur reprehensibile esse quod aliquis corporalibus actibus Deum colat. Non ergo habet religio corporales actus.

II-II q. 81 a. 7 s. c.

Sed contra est quod in Psalm. dicitur, *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*. Sed sicut interiores actus pertinent ad cor, ita exteriores actus pertinent ad membra carnis. Ergo videtur quod Deus sit colendus non solum interioribus actibus, sed etiam exterioribus.

II-II q. 81 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod Deo reverentiam et honorem exhibemus non propter ipsum, qui in seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adiici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subiicitur, et in hoc eius perfectio consistit; quaelibet enim res perficitur per hoc quod subditur suo superiori, sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima, et aer per hoc quod illuminatur a sole. Mens autem humana indiget ad hoc quod coniungatur Deo, sensibilium manuductione, quia invisibilia per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, ut apostolus dicit, ad Rom. Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis, quasi signis quibusdam, mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo coniungitur. Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales et per se ad religionem pertinentes, exteriores vero actus quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos.

II-II q. 81 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dominus loquitur quantum ad id quod est principale et per se intentum in cultu divino.

II-II q. 81 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod huiusmodi exteriora non exhibentur Deo quasi his indigeat, secundum illud Psalm., *numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* Sed exhibentur Deo tanquam signa quaedam interiorum et spiritualium operum, quae per se Deus acceptat. Unde Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, idest sacrum signum, est*.

II-II q. 81 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod idololatrae deridentur ex hoc quod ea quae ad homines pertinent idolis exhibebant non tanquam signa excitantia eos ad aliqua spiritualia, sed tanquam per se eis accepta. Et praecipue quia erant vana et turpia.

8. Utrum religio sit eadem sanctitati.

II-II q. 81 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod religio non sit idem sanctitati. Religio enim est quaedam specialis virtus, ut habitum est. Sanctitas autem dicitur esse generalis virtus, est enim *faciens fideles et servantes ea quae ad Deum sunt iusta*, ut Andronicus dicit. Ergo sanctitas non est idem religioni.

II-II q. 81 a. 8 arg. 2

Praeterea, sanctitas munditiam importare videtur, dicit enim

nečistoty a dokonalá a veskrze neposkvrněná čistota". Čistota však se zdá nejvíce patřiti do mírnosti, která zamezuje tělesné hanebnosti. Tudíž, ježto nábožnost patří do spravedlnosti, zdá se, že svatost není totéž, co nábožnost.

Mimo to, která se dělí, jakožto protilehlá, ta nejsou totéž. Ale v jednom výčtu částí spravedlnosti se svatost dělí od nábožnosti, jak jsme shora měli. Tedy svatost není totéž, co nábožnost.

Avšak proti jest, co se praví Luk. 1: "Služme mu se svatosti a spravedlnosti." Ale sloužiti Bohu patří do nábožnosti, jak jsme shora měli. Tedy nábožnost je totéž, co svatost.

Odpovídám: Musí se říci, že jméno svatosti se zdá obnášeti dvojí. A to jedním způsobem čistotu; a tomuto významu přísluší řecké jméno; když se praví agios, jako bez země. Jiným způsobem obnáší pevnost: proto u starých svatými slula ta, která byla zákony stanovena a nesměla býti porušována; podle toho se také nazývá něco posvátným, že je zákonem podepřeno. Také podle Latiníků může toto slovo svatý náležeti k čistotě, takže se rozumí svatý jako krví skropený, "ježto zastara ti, kteří chtěli býti očištěni, potíráni byli krví obětní", jak praví Isidor, v knize Etymol.

A oba významy se hodí těm, kterých se užívá při uctívání Boha, takže nejen lidé, nýbrž i chrám a nádoby a jiná taková se nazývají posvěcenými z toho, že se jich užívá k uctívání Boha, Čistota je totiž nutná na to; aby se mysl spojila s Bohem. Poněvadž lidská mysl se poskvrňuje z toho. že se noří do nižších věcí, jako smíšení kterékoli věci s nižší ji pošpiní, jako stříbro přimísením olova. Je pak nutné, aby se mysl odloučila od nižších věcí, aby se mohla spojiti s nejvyšší věcí. A proto se mysl bez čistoty nemůže spojiti s Bohem. Prořečž se praví Žid. posl.: "Sledujte pokoj se všemi a svatost, bez níž nikdo neuvidí Boha." - Také pevnost se vyžaduje na to, aby se mysl spojila s Bohem. Spojuje se totiž s ním, jakožto po sledním cílem a prvním původem: taková však musí býti nejvíce nepohnutelná. Prořečž pravil Apoštol, Řím. 8: "Jsem jist, že ani smrt, ani život mně neoddělí od lásky Boží."

To se tudíž nazývá svatosti, čím mysl člověka sebe a své úkony spojuje s Bohem. Prořečž se neliší od nábožnosti podle bytnosti, nýbrž pouze rozumem. Neboť nábožnost se říká, pokud prokazuje Bohu povinnou službu v těch, která zvláště patří k uctívání Boha, jako v obětech, darech a jiných takových; svatost pak se říká, pokud člověk koná pro Boha nejen tato; nýbrž jiné ctnostné skutky, nebo pokud se člověk dobrými skutky uzpůsobuje k uctívání Boha.

K prvnímu se tedy musí říci, že svatost jest nějaká zvláštní ctnost podle bytnosti: a podle toho jest nějak totožná s nábožností. Má však jistou povšechnost, pokud skrze rozkaz zařizuje všechny úkony ctností k božskému dobru: jako též zákonná spravedlnosti sluje povšechnou ctnosti, pokud úkony těch ctnosti zařizuje k obecnému dobru.

Dionysius, XII cap. de Div. Nom., quod *sanctitas est ab omni immunditia libera et perfecta et omnino immaculata munditia*. Munditia autem maxime videtur pertinere ad temperantiam, quae turpitudines corporales excludit. Cum igitur religio ad iustitiam pertineat, videtur quod sanctitas non sit idem religioni.

II-II q. 81 a. 8 arg. 3

Praeterea, ea quae dividuntur ex opposito non sunt idem. Sed in quadam enumeratione partium iustitiae sanctitas condividitur religioni, ut supra habitum est. Ergo sanctitas non est idem quod religio.

II-II q. 81 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur Luc. I, *serviamus illi in sanctitate et iustitia*. Sed servire Deo pertinet ad religionem, ut supra habitum est. Ergo religio est idem sanctitati.

II-II q. 81 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod nomen sanctitatis duo videtur importare. Uno quidem modo, munditiam, et huic significationi competit nomen Graecum, dicitur enim agios quasi sine terra. Alio modo importat firmitatem, unde apud antiquos sancta dicebantur quae legibus erant munita ut violari non deberent; unde et dicitur esse aliquid sancitum quia est lege firmatum. Potest etiam secundum Latinos hoc nomen sanctus ad munditiam pertinere, ut intelligatur sanctus quasi sanguine tinctus, *eo quod antiquitus illi qui purificari volebant sanguine hostiae tingebantur*, ut Isidorus dicit, in libro Etymol. Et utraque significatio competit, ut sanctitas attribuatur his quae divino cultui applicantur, ita quod non solum homines, sed etiam templum et vasa et alia huiusmodi sanctificari dicantur ex hoc quod cultui divino applicantur. Munditia enim necessaria est ad hoc quod mens Deo applicetur. Quia mens humana inquinatur ex hoc quod inferioribus rebus immergitur, sicut quaelibet res ex immixtione peioris sordescit, ut argentum ex immixtione plumbi. Oportet autem quod mens ab inferioribus rebus abstrahatur, ad hoc quod supremae rei possit coniungi. Et ideo mens sine munditia Deo applicari non potest. Unde ad Heb. ult. dicitur, *pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum*. Firmitas etiam exigitur ad hoc quod mens Deo applicetur. Applicatur enim ei sicut ultimo fini et primo principio, huiusmodi autem oportet maxime immobilia esse. Unde dicebat apostolus, Rom. VIII, *certus sum quod neque mors neque vita separabit me a caritate Dei*. Sic igitur sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo. Unde non differt a religione secundum essentiam, sed solum ratione. Nam religio dicitur secundum quod exhibet Deo debitum famulatum in his quae pertinent specialiter ad cultum divinum, sicut in sacrificiis, oblationibus et aliis huiusmodi, sanctitas autem dicitur secundum quod homo non solum haec, sed aliarum virtutum opera refert in Deum, vel secundum quod homo se disponit per bona opera ad cultum divinum.

II-II q. 81 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sanctitas est quaedam specialis virtus secundum essentiam, et secundum hoc est quodammodo eadem religioni. Habet autem quandam generalitatem, secundum quod omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum divinum, sicut et iustitia legalis dicitur generalis virtus, inquantum ordinat omnium

K druhému se musí říci, že mírnost sice působí čistotu: ne však tak, že má ráz svatosti, leč se obrací k Bohu. Pročež o samém panenství praví Augustin, v knize O panenství, že "ctí se nikoli proto, že jest panenstvím, nýbrž, že je Bohu věnováno".

K třetímu se musí říci, že svatost se liší od nábožnosti řečenou odlišností: ne že se věcně odlišuje, nýbrž toliko rozumem, jak bylo řečeno.

LXXXII. O zbožnosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o úkonech nábožnosti. A nejprve o úkonech vnitřních, které, podle řečeného, jsou přednější [1]; za druhé o úkonech vnějších, které jsou druhotné. Vnitřními úkony nábožnosti se pak zdají zbožnost a modlitba. Nejprve tedy jest jednati o zbožnosti; za druhé o modlitbě.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda zbožnost je zvláštní úkon.
2. Zda jest úkonem nábožnosti.
3. O příčině zbožnosti.
4. O jejím účinku.

LXXXII.1. Zda zbožnost je zvláštní úkon.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že zbožnost není zvláštní úkon. Neboť to, co patří ke způsobu jiných úkonů, nezdá se býti zvláštním úkonem. Ale zbožnost se zdá patřiti ke způsobu jiných úkonů: praví se totiž, II. Paral. 29: "Veškeré množství podalo oběti a chvály a celopaly zbožnou myslí." Tedy zbožnost není zvláštní úkon.

Mimo to se žádný zvláštní úkon nenalézá v rozličných rodech úkonů. Ale zbožnost se nalézá v rozličných rodech úkonů, totiž v úkonech tělesných a také v duchovních; říká se totiž, že někdo i zbožně rozjímá i zbožně sklání koleno. Tedy zbožnost není zvláštním úkonem.

Mimo to každý zvláštní úkon jest buď síly žádostivé, nebo síly poznávací. Ale zbožnost se nepřivlastňuje žádné, jak je patrné postupujícímu přes jednotlivé druhy úkonu obou stránek, jak byly shora vypočítány. Tedy zbožnost není zvláštním úkonem.

Avšak proti jest, že úkony zasluhujeme, jak jsme měli svrchu. Ale zbožnost má zvláštní důvod zásluhy. Tedy zbožnost je zvláštní úkon.

Odpovídám: Musí se říci, že zbožnost se říká od s Bohem; pročež zbožnými slují, kdo se nějak s Bohem spojují, takže se mu zcela poddávají. Pročež dříve u pohanů zbožnými sluli, kdo sebe obětovali modlám smrtí pro zdar svého vojska, jako o dvou Deciích vypravuje Titus Livius. Pročež zbožnost se nezdá býti nic jiného než virtutum actus in bonum commune.

II-II q. 81 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod temperantia munditiam quidem operatur, non tamen ita quod habeat rationem sanctitatis nisi referatur in Deum. Unde de ipsa virginitate dicit Augustinus, in libro de virginitate, quod *non quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur*.

II-II q. 81 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod sanctitas distincta est a religione propter differentiam praedictam, non quia differat re, sed ratione tantum, ut dictum est.

82. De actibus interioribus religionis. Et primo de devotione.

Prooemium

II-II q. 82 pr.

Deinde considerandum est de actibus religionis. Et primo, de actibus interioribus, qui, secundum praedicta, sunt principaliores; secundo, de actibus exterioribus, qui sunt secundarii. Interiores autem actus religionis videntur esse devotio et oratio. Primo ergo de devotione agendum est; secundo, de oratione. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum devotio sit specialis actus. Secundo, utrum sit actus religionis. Tertio, de causa devotionis. Quarto, de eius effectu.

1. Utrum devotio sit specialis actus.

II-II q. 82 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod devotio non sit specialis actus. Illud enim quod pertinet ad modum aliorum actuum non videtur esse specialis actus. Sed devotio videtur pertinere ad modum aliorum actuum, dicitur enim II Paral. XXIX, *obtulit universa multitudo hostias et laudes et holocausta mente devota*. Ergo devotio non est specialis actus.

II-II q. 82 a. 1 arg. 2

Praeterea, nullus specialis actus invenitur in diversis generibus actuum. Sed devotio invenitur in diversis generibus actuum, scilicet in actibus corporalibus et etiam in spiritualibus, dicitur enim aliquis et devote meditari et devote genu flectere. Ergo devotio non est specialis actus.

II-II q. 82 a. 1 arg. 3

Praeterea, omnis actus specialis aut est appetitivae aut cognoscitivae virtutis. Sed devotio neutri earum appropriatur, ut patet discurrenti per singulas species actuum utriusque partis, quae supra enumeratae sunt. Ergo devotio non est specialis actus.

II-II q. 82 a. 1 s. c.

Sed contra est quod actibus meremur, ut supra habitum est. Sed devotio habet specialem rationem merendi. Ergo devotio est specialis actus.

II-II q. 82 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod devotio dicitur a devovendo, unde devoti dicuntur qui seipsos quodammodo Deo devovent, ut ei se totaliter subdant. Propter quod et olim apud gentiles devoti dicebantur qui seipsos idolis devovebant in mortem pro sui salute exercitus, sicut de

nějaká vůle, ochotně se oddali tomu, co náleží do služby Bohu. Proto se praví Exod. 35, že "množství synů izraelských podala prvotiny Pánu nejochotnější a nejzbožnější myslí". Jest vak zjevné, že vůle, ochotně konati, co patří do služby Bohu, jest nějaký zvláštní úkon. Pročež zbožnost je zvláštní úkon vůle.

K prvnímu se tedy musí říci, že hýbající ukládá způsob pohybu hýbaného. Vůle však pohybuje jiné síly duše k jejich úkonům a vůle, pokud chce cíl, sebe hýbe k těm, která jsou k cíli, jak jsme svrchu měli. A proto, ježto zbožnost jest úkon vůle člověka, sebe obětujícího k službě Bohu, jenž je posledním cílem, důsledkem jest, že zbožnost ukládá způsob lidským úkonům, ať jsou samé vůle o těch, která jsou k cíli, nebo také jiných mohutností, které jsou hýbány od vůle.

K druhému se musí říci, že zbožnost se nalézá v rozličných rodech úkonů, ne jako druh oněch rodů, nýbrž jako se pohybování pohybujícího- nalézá v pohybech hybných.

K třetímu se musí říci, že zbožnost jest úkonem žádostivé stránky duše a jest nějakým pohybem vůle, jak bylo řečeno.

LXXXII.2. Zda zbožnost jest úkonem nábožnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že zbožnost není úkonem nábožnosti. Jak totiž bylo řečeno; zbožnost záleží v tom, že se někdo oddává Bohu. Ale to se nejvíce děje skrze lásku: protože, jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., božská láska činí vytržení, nenechávajíc milující náležeti sobě, nýbrž těm, která milují. Tedy zbožnost je spíše úkonem lásky než nábožnosti.

Mimo to láska předčí zbožnost. Zbožnost však se zdá předčiti lásku: protože láska se v Písmech naznačuje ohněm, kdežto zbožnost tučností,, která jest látkou ohně. Tedy zbožnost není úkonem nábožnosti.

Mimo to nábožností je člověk zařizován pouze k Bohu, jak bylo řečeno. Ale oddanost zbožnosti je také k lidem: říká se totiž, že někteří jsou zbožně oddáni svatým mužům a také poddaní se nazývají zbožně oddanými svým pánům, jak praví papež Lev, že Židé, jako "zbožně oddaní římským zakonům, řekli, Nemáme krále mimo císaře". Tedy zbožnost není úkonem nábožnosti.

Avšak proti jest, že zbožnost se říká od s Bohem, jak bylo řečeno. Ale božské konati jest úkonem nábožnosti. Tedy i zbožnost.

Odpovídám: Musí se říci, že do téže ctnosti náleží chtíti něco činiti a míti ochotnou vůli k vykonání toho: protože oba úkony mají týž předmět. Pročež praví Filosof, v V. Ethic.: "Spravedlnost jest, kterou lidé chtějí a konají spravedlivá." Jest pak zjevné, že konati ta, která patří do uctivání Boha nebo služby, patří vlastně do nábožnosti, jak je patrné z řečeného. Pročež také do ní patří, míti ochotnou vůli ke konání takových, což jest býti zbožným.

duobus Deciis Titus Livius narrat. Unde devotio nihil aliud esse videtur quam voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum. Unde Exod. XXXV dicitur quod *multitudo filiorum Israel obtulit mente promptissima atque devota primitias domino*. Manifestum est autem quod voluntas prompte faciendi quod ad Dei servitium pertinet est quidam specialis actus. Unde devotio est specialis actus voluntatis.

II-II q. 82 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod movens imponit modum motui mobilis. Voluntas autem movet alias vires animae ad suos actus, et voluntas secundum quod est finis, movet seipsam ad ea quae sunt ad finem, ut supra habitum est. Et ideo, cum devotio sit actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum, qui est ultimus finis, consequens est quod devotio imponat modum humanis actibus, sive sint ipsius voluntatis circa ea quae sunt ad finem, sive etiam sint aliarum potentiarum quae a voluntate moventur.

II-II q. 82 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod devotio invenitur in diversis generibus actuum non sicut species illorum generum, sed sicut motio moventis invenitur virtute in motibus mobilium.

II-II q. 82 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod devotio est actus appetitivae partis animae, et est quidam motus voluntatis, ut dictum est.

2. Utrum devotio sit actus religionis.

II-II q. 82 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod devotio non sit actus religionis. Devotio enim, ut dictum est, ad hoc pertinet quod aliquis Deo se tradat. Sed hoc maxime fit per caritatem, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *divinus amor extasim facit, non sinens amantes sui ipsorum esse, sed eorum quae amant*. Ergo devotio magis est actus caritatis quam religionis.

II-II q. 82 a. 2 arg. 2

Praeterea, caritas praecedit religionem. Devotio autem videtur praecedere caritatem, quia caritas in Scripturis significatur per ignem, devotio vero per pinguedinem, quae est ignis materia. Ergo devotio non est actus religionis.

II-II q. 82 a. 2 arg. 3

Praeterea, per religionem homo ordinatur solum ad Deum, ut dictum est. Sed devotio etiam habetur ad homines, dicuntur enim aliqui esse devoti aliquibus sanctis viris; et etiam subditi dicuntur esse devoti dominis suis, sicut Leo Papa dicit quod Iudaei, quasi devoti Romanis legibus, dixerunt, non habemus regem nisi Caesarem. Ergo devotio non est actus religionis.

II-II q. 82 a. 2 s. c.

Sed contra est quod devotio dicitur a devovendo, ut dictum est. Sed votum est actus religionis. Ergo et devotio.

II-II q. 82 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ad eandem virtutem pertinet velle facere aliquid, et promptam voluntatem habere ad illud faciendum, quia utriusque actus est idem obiectum. Propter quod philosophus dicit, in V Ethic., *iustitia est qua volunt homines et operantur iusta*. Manifestum est autem quod operari ea quae pertinent ad divinum cultum seu famulatum pertinet proprie ad religionem, ut ex praedictis

A tak je patrné, že zbožnost jest úkonem nábožnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že do lásky patří bezprostředně, aby se člověk oddal Bohu, lna k němu skrze nějaké sjednocení duchem. Ale, že se člověk oddává Bohu k nějakým skutkům uctívaní Boha, to bezprostředně patří do nábožnosti: do lásky pak, jakožto do původu nábožnosti.

K druhému se musí říci, že tělesná tučnost i vzniká skrze řídící přírodní teplo, a samo přírodní teplo zachovává, jakožto její výživu. A podobně láska i působí zbožnost, pokud se někdo z lásky stává ochotným sloužiti příteli; a také ze zbožnosti jest láska živena, jako se též každé přátelství zachovává a roste skrze vymýšlení a konání přátelských skutků.

K třetímu se musí říci, že zbožnost, která jest ke svatým Božím, mrtvým či živým, nekončí se u nich, nýbrž přechází na Boha: pokud totiž ve služebnících Božích ctíme Boha. Zbožná pak oddanost, o které se mluví u poddaných vůči pozemským pánům, jest jiného rázu: jako také sloužiti pozemským pánům jest jiné než sloužiti Bohu.

LXXXII.3. Zda nazírání či rozjímání je příčinou zbožnosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nazírání či rozjímání není příčinou zbožnosti. Neboť žádná příčina nepřekáží svému účinku. Ale pronikavá rozjímání rozumová často překáží zbožnosti. Tedy nazírání či rozjímání není příčinou zbožnosti.

Mimo to, kdyby nazírání bylo o sobě a vlastní příčinou zbožnosti, musily by býti příčinou větší zbožnosti předměty vyššího nazírání. Je však patrný opak toho: často totiž vzejde větší zbožnost z uvažování utrpení Kristova a jiných tajemství jeho člověčenství, nežli z uvažování božské velikosti. Tedy nazírání není vlastní příčinou zbožnosti.

Mimo to, kdyby nazírání bylo vlastní příčinou zbožnosti, musili by býti též zbožnosti více vhodní, ti, kteří jsou více vhodní k nazírání. Vidíme však opak toho: protože se zbožnost často shledává spíše u prostých mužů a v rodě ženském, u nichž se nalézá nedostatečné nazírání. Tedy nazírání není vlastní příčinou zbožnosti.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu: "V rozjímání mém vzplane oheň." Ale duchovní oheň působí zbožnost. Tedy rozjímání jest příčinou zbožnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že hlavní a zevnější příčinou zbožnosti jest Bůh: o němž praví Ambrož, K Luk., že "Bůh volá, které zvolí a nábožným učiní, koho chce: A kdyby býval chtěl, Samaritány by učinil zbožnými z nezbožných". Příčinou pak vnitřní, s naší strany, musí patet. Unde etiam ad eam pertinet habere promptam voluntatem ad huiusmodi exequenda, quod est esse devotum. Et sic patet quod devotio est actus religionis.

II-II q. 82 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ad caritatem pertinet immediate quod homo tradat seipsum Deo adhaerendo ei per quandam spiritus unionem. Sed quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus, hoc immediate pertinet ad religionem, mediate autem ad caritatem, quae est religionis principium.

II-II q. 82 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod pinguedo corporalis et generatur per calorem naturalem digerentem; et ipsum naturalem calorem conservat quasi eius nutrimentum. Et similiter caritas et devotionem causat, inquantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico; et etiam per devotionem caritas nutritur, sicut et quaelibet amicitia conservatur et augetur per amicabilium operum exercitium et meditationem.

II-II q. 82 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod devotio quae habetur ad sanctos Dei, mortuos vel vivos, non terminatur ad ipsos, sed transit in Deum, inquantum scilicet in ministris Dei Deum veneramur. Devotio autem quam subditi dicuntur habere ad dominos temporales alterius est rationis, sicut et temporalibus dominis famulari differt a famulatu divino.

3. Utrum contemplatio seu meditatio sit causa devotionis.

II-II q. 82 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod contemplatio, seu meditatio, non sit devotionis causa. Nulla enim causa impedit suum effectum. Sed subtiles meditationes intelligibilium multoties devotionem impediunt. Ergo contemplatio, seu meditatio, non est devotionis causa.

II-II q. 82 a. 3 arg. 2

Praeterea, si contemplatio esset propria et per se devotionis causa, oporteret quod ea quae sunt altioris contemplationis magis devotionem excitarent. Huius autem contrarium apparet, frequenter enim maior devotio excitatur ex consideratione passionis Christi, et aliis mysteriis humanitatis ipsius, quam ex consideratione divinae magnitudinis. Ergo contemplatio non est propria devotionis causa.

II-II q. 82 a. 3 arg. 3

Praeterea, si contemplatio esset propria causa devotionis, oporteret quod illi qui sunt magis apti ad contemplationem essent etiam magis apti ad devotionem. Huius autem contrarium videmus, quia devotio frequenter magis invenitur in quibusdam simplicibus viris et in femineo sexu, in quibus invenitur contemplationis defectus. Ergo contemplatio non est propria causa devotionis.

II-II q. 82 a. 3 s. c.

Sed contra est quod in Psalm. dicitur, *in meditatione mea exardescet ignis*. Sed ignis spiritualis causat devotionem. Ergo meditatio est devotionis causa.

II-II q. 82 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod causa devotionis extrinseca et principalis Deus est; de quo dicit Ambrosius, super Luc., quod *Deus quos dignatur vocat, et quem vult religiosum facit, et si voluisset, Samaritanos ex indevotis devotos*

býti rozjímání či nazírání. Bylo totiž řečeno, že zbožnost jest nějaký úkon vůle k tomu, aby se člověk ochotně oddal službě Boží. Avšak každý úkon vůle vychází z nějaké úvahy, ježto předmětem vůle je dobro rozuměné: pročež i Augustin praví, v knize O Troj., že vůle vzniká z rozumění. A proto jest nutné, že rozjímání jest příčinou zbožnosti: pokud totiž skrze rozjímání člověk pojme odevzdání sebe Boží službě.

Vede pak k tomu dvojí úvaha. A to, jedna, která je se strany Boží dobroty a jeho dobrodiní: podle onoho Žalmu: "Dobrem jest mi přilnouti k Bohu: složiti v Pána Boha svého svou naději." A tato úvaha vzbuzuje oblibu a je nejbližší příčinou zbožnosti. - Jiná pak je se strany člověka, pozorujícího své nedostatky, v nichž se potřebuje opírati o Boha: podle onoho Žalmu: "Zdvihl jsem své oči k horám, odkud mi přijde pomoc. Pomoc má od Pána, který učinil nebe a zemi." A tato úvaha vylučuje opovážlivost, která je každému překážkou, aby se podrobil Bohu, když se opírá o svou sílu.

K prvnímu se tedy musí říci, že uvažování těch, která rozněcují lásku k Bohu; jsou příčinou zbožnosti. Avšak uvažování čehokoli k tomu nezpůsobilého, nýbrž mysl od toho odtrhujícího, překáží zbožnosti.

K druhému se musí říci, že to, co je v božství, o sobě a nejvíce vzbuzuje oblibu a v důsledku zbožnost, protože Bůh jest nadevše milý. Ale ze slabosti lidské mysli jest, že, jako potřebuje k poznání, tak k oblibě božských potřebuje vodítka od nějakých smyslových, nám známých. Mezi těmi pak hlavní jest člověčenství Kristovo: jak se praví v Prefaci: "abychom, když viditelně Boha poznáváme, skrze něj byli strženi k lásce neviditelných." A proto, co náleží do člověčenství Kristova, to nejvíce vzbuzuje zbožnost na způsob nějakého vodítka, kdežto zbožnost hlavně se týká toho, co je v božství.

K třetímu se musí říci, že vědění, a cokoli jiného patří k velikosti, jest příležitostí, že člověk spoléhá na sebe a proto se neoddává Bohu zcela. A z toho jest, že taková někdy příležitostně překážejí zbožnosti, a u prostých a žen zbožnost překypuje, potlačujíc pýchu. Jestliže však člověk dokonale podrobí Bohu vědění a kteroukoli jinou dokonalost, právě z toho vzroste zbožnost.

LXXXII.4. Zda veselost jest účinkem zbožnosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že veselost není účinkem zbožnosti. Protože, jak bylo řečeno, utrpení Kristovo zvláště povzbuzuje ke zbožnosti. Ale z úvahy o-něm následuje v duši nějaká bolest: podle onoho Thren. 3: "Vzpomeň si na mou chudobu a pelyněk a žluč", což patří k utrpení; a dodává se: "Silně budu vzpomínati a umdlévati bude ve mně duše má." Tedy potěšení či radost není účinkem zbožnosti.

Mimo to zbožnost zvláště záleží ve vnitřní oběti ducha. Ale v Žalmu se praví: "Obětí Bohu duch zkroušený". Tedy spíše je účinkem zbožnosti bolest než libost či

fecisset. Causa autem intrinseca ex parte nostra, oportet quod sit meditatio seu contemplatio. Dictum est enim quod devotio est quidam voluntatis actus ad hoc quod homo prompte se tradat ad divinum obsequium. Omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, eo quod bonum intellectum est obiectum voluntatis, unde et Augustinus dicit, in libro de Trin., quod voluntas oritur ex intelligentia. Et ideo necesse est quod meditatio sit devotionis causa, inquantum scilicet per meditationem homo concipit quod se tradat divino obsequio. Ad quod quidem inducit duplex consideratio. Una quidem quae est ex parte divinae bonitatis et beneficiorum ipsius, secundum illud Psalm., *mihi adhaerere Deo bonum est, ponere in domino Deo spem meam*. Et haec consideratio excitat dilectionem, quae est proxima devotionis causa. Alia vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur, secundum illud Psalm., *levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi. Auxilium meum a domino, qui fecit caelum et terram*. Et haec consideratio excludit praesumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo se subiiciat, dum suae virtuti innititur.

II-II q. 82 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod consideratio eorum quae nata sunt dilectionem Dei excitare, devotionem causant. Consideratio vero quorumcumque ad hoc non pertinentium, sed ab his mentem distrahentium, impedit devotionem.

II-II q. 82 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ea quae sunt divinitatis sunt secundum se maxime excitantia dilectionem, et per consequens devotionem, quia Deus est super omnia diligendus. Sed ex debilitate mentis humanae est quod sicut indiget manuduci ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem, per aliqua sensibilia nobis nota. Inter quae praecipuum est humanitas Christi, secundum quod in praefatione dicitur, *ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur*. Et ideo ea quae pertinent ad Christi humanitatem, per modum cuiusdam manuductionis, maxime devotionem excitant, cum tamen devotio principaliter circa ea quae sunt divinitatis consistat.

II-II q. 82 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod scientia, et quidquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quod homo confidat de seipso, et ideo non totaliter se Deo tradat. Et inde est quod huiusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt, et in simplicibus et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo. Si tamen scientiam, et quamcumque aliam perfectionem, homo perfecte Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur.

4. Utrum laetitia sit devotionis effectus.

II-II q. 82 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod laetitia non sit devotionis effectus. Quia, ut dictum est, passio Christi praecipue ad devotionem excitat. Sed ex eius consideratione consequitur in anima quaedam afflictio, secundum illud Thren. III, *recordare paupertatis meae, absinthii et fellis*, quod pertinet ad passionem; et subditur, *memoria memor ero, et tabescet in me anima mea*. Ergo delectatio, sive gaudium, non est devotionis effectus.

II-II q. 82 a. 4 arg. 2

Praeterea, devotio praecipue consistit in interiori sacrificio spiritus. Sed in Psalm. dicitur, *sacrificium Deo spiritus* radost.

Mimo to praví Řehoř Nyský, v knize O člověku. že, "jako smích pochází od radosti, tak slzy a vzdechy jsou známkou smutku". Ale stává se, že někteří ze zbožnosti propuknou v slzy. Tedy veselost či radost není účinkem zbožnosti.

Avšak proti jest, že v modlitbě se praví: "Jež záslibný půst trestá, též pak svatá zbožnost obveseluj."

Odpovídám: Musí se říci, že zbožnost o sobě a prvotně působí duchovní veselost; v důsledku však a případkově působí smutek. Bylo totiž řečeno, že zbožnost pochází z dvojí úvahy. A to, prvotně z uvážení Boží dobroty, protože tato úvaha patří jako konec do pohybu vůle, odevzdávající se Bohu. Z této úvahy pak o sobě plyne potěšení, podle onoho Žalmu: "Pamatoval jsem na Boha a potěšil jsem se." Ale případkově tato úvaha jest příčinou jakéhosi smutku u těch, kteří dosud úplně nepožívají Boha, podle onoho Žalmu: "Žíznila duše má po Bohu živém," a potom následuje: "Byly mi slzy mé," atd. Druhotně pak, jak bylo řečeno, vzniká zbožnost z uvažování vlastních nedostatků: neboť tato úvaha tvoří místo, od kterého člověk pohybem zbožné vůle ustupuje, aby totiž neostával na sobě, nýbrž poddal se Bohu. Tato pak úvaha se má obráceně k první. Neboť o sobě jest způsobilá za příčinu smutku, přemýšlením o vlastních nedostatcích; ale případkově radosti, totiž pro naději v božskou pomoc. - A tak je patrné, že ze zbožnosti prvotně a o sobě následuje potěšení, druhotně však a případkově "smutek, který jest podle Boha".

K prvnímu se tedy musí říci, že při uvažování Kristova utrpení je něco, co zarmucuje, totiž lidské chyby, na jichž odstranění "musil Kristus trpěti"; i jest něco, co rozveseluje, totiž dobrotivost Boží vůči nám, která nám opatřila takové osvobození.

K druhému se musí říci, že duch, který je s jedné strany trápen z nedostatků přítomného života, s druhé strany jest rozveselován uvažováním božské dobroty a z naděje v Boží pomoc.

K třetímu se musí říci, že slzy vytrysknou nejen ze smutku, ale také z nějakého citového rozněžnění, hlavně když se pozoruje něco potěšitelného s přimísením něčeho rmoutícího; jako lidé slzívají z citu pokrevenské lásky, když se shledají s dětmi nebo drahými přáteli, jež považovali za ztracené. A takovým způsobem pocházejí slzy ze zbožnosti.

LXXXIII. O modlitbě.

Předmluva

Dělí se na sedmnáct článků.

Potom jest uvažovati o modlitbě.

A o tom je sedmnáct otázek.

contribulatus. Ergo afflictio magis est devotionis effectus quam iucunditas sive gaudium.

II-II q. 82 a. 4 arg. 3

Praeterea, Gregorius Nyssenus dicit, in libro de homine, quod *sicut risus procedit ex gaudio, ita lacrimae et gemitus sunt signa tristitiae*. Sed ex devotione contingit quod aliqui prorumpant in lacrimas. Ergo laetitia, vel gaudium, non est devotionis effectus.

II-II q. 82 a. 4 s. c.

Sed contra est quod in collecta dicitur, *quos ieiunia votiva castigant, ipsa quoque devotio sancta laetificet*.

II-II q. 82 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod devotio per se quidem et principaliter spiritualem laetitiam mentis causat, ex consequenti autem et per accidens causat tristitiam. Dictum est enim quod devotio ex duplici consideratione procedit. Principaliter quidem ex consideratione divinae bonitatis, quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motus voluntatis tradentis se Deo. Et ex ista consideratione per se quidem sequitur delectatio, secundum illud Psalm., *memor fui Dei, et delectatus sum*, sed per accidens haec consideratio tristitiam quandam causat in his qui nondum plene Deo fruuntur, secundum illud Psalm., *sitivit anima mea ad Deum vivum*, et postea sequitur, *fuerunt mihi lacrimae meae* et cetera. Secundario vero causatur devotio, ut dictum est, ex consideratione propriorum defectuum, nam haec consideratio pertinet ad terminum a quo homo per motum voluntatis devotae recedit, ut scilicet non in se existat, sed Deo se subdat. Haec autem consideratio e converso se habet ad primam. Nam per se quidem nata est tristitiam causare, recogitando proprios defectus, per accidens autem laetitiam, scilicet propter spem divinae subventionis. Et sic patet quod ad devotionem primo et per se consequitur delectatio, secundario autem et per accidens tristitia quae est secundum Deum.

II-II q. 82 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in consideratione passionis Christi est aliquid quod contristet, scilicet defectus humanus, propter quem tollendum Christum pati oportuit, et est aliquid quod laetificet, scilicet Dei erga nos benignitas, quae nobis de tali liberatione providit.

II-II q. 82 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod spiritus qui ex una parte contribulatur propter praesentis vitae defectus, ex alia parte condelectatur ex consideratione divinae bonitatis et ex spe divini auxilii.

II-II q. 82 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod lacrimae prorumpunt non solum ex tristitia, sed etiam ex quadam affectus teneritudine, praecipue cum consideratur aliquid delectabile cum permixtione alicuius tristabilis; sicut solent homines lacrimari ex pietatis affectu cum recuperant filios vel caros amicos quos aestimaverant se perdidisse. Et per hunc modum lacrimae ex devotione procedunt.

83. De oratione.

Prooemium

II-II q. 83 pr.

Deinde considerandum est de oratione. Et circa hoc quaeruntur decem et septem. Primo, utrum oratio sit actus appetitivae virtutis vel cognitivae. Secundo, utrum

1. Zda modlitba jest úkonem síly žádostivé nebo poznávací.
2. Zda je vhodné, modliti se.
3. Zda modlitba jest úkonem zbožnosti.
4. Zda modlitba jest pouze k Bohu.
5. Zda jest v modlitbě prositi o něco určitého.
6. Zda modlitbou máme žádati časná.
7. Zda se máme modliti za jiné.
8. Zda se máme modliti za nepřátele.
9. O sedmi prosbách Modlitby Páně
10. Zda modlitba je vlastní rozumovému tvoru.
11. Zda svatí ve vlasti se za nás modlí.
12. Zda modlitba má býti ústní.
13. Zda se k modlitbě vyžaduje pozornost.
14. Zda modlitba má býti dlouhá.
15. Zda modlitba jest účinná k dosažení toho, co se žádá.
16. Zda je záslužná.
17. O druzích modlitby.

LXXXIII.1. Zda modlitba jest úkonem žádostivé síly.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že modlitba jest úkonem žádostivé síly. Neboť modlitbě náleží vyslyšení. Ale co Bůh vyslyší, je touha, podle onoho Žalmu: "Touhu chudých vyslyšel Pán." Tedy modlitba je touha. Ale touha jest úkon žádostivé síly. Tedy i modlitba.

Mimo to praví Diviš, v III. hl. O Bož. Jmén.: "Jest užitečné především začíti od modlitby kterou sebe v odevzdání spojujeme s Bohem." Ale spojení s Bohem nastává láskou, která náleží do žádostivé síly. Tedy modlitba patří do žádostivé síly.

Mimo to Filosof, ve III. O duši, stanoví dvě činnosti rozumové stránky: z nich první je rozumění nedělitelných, skrze které totiž vnímáme o každém, co jest; druhá pak jest skládání a oddělování, skrze kterou se totiž postřehuje, že něco jest nebo není. Přidává se ještě třetí, totiž usuzovati, postupem totiž od známých k neznámým. Ale modlitbu nelze uvésti na žádnou z těchto činností. Tedy není úkonem rozumové síly, nýbrž žádostivé.

Avšak proti jest, co praví Isidor, v knize Etymol., že "modliti se je totéž, co mluviti". Ale mluvení patří k rozumu. Tedy modlitba není úkonem žádostivé síly, nýbrž rozumové.

Odpovídám: Musí se říci, že podle Kassiodora "modlitba se řekne rozum úst". Rozum pak badavý a činorodý se liší v tom, že badavý rozum pouze postřehuje věci, kdežto rozum činorodý nejen postřehuje, nýbrž i působí. Něco pak je příčinou druhého dvojmo. A to, jedním způsobem. dokonale, uložením nutnosti: a to nastane, když účinek je zcela poddán moci příčiny. Jiným pak způsobem nedokonale, pouhým uzpůsobením: když totiž účinek není zcela poddán moci příčiny. Tak je tudíž i rozum conveniens sit orare. Tertio, utrum oratio sit actus religionis. Quarto, utrum solus Deus sit orandus. Quinto, utrum in oratione sit aliquid determinate petendum. Sexto, utrum orando debeamus temporalia petere. Septimo, utrum pro aliis orare debeamus. Octavo, utrum debeamus orare pro inimicis. Nono, de septem petitionibus orationis dominicae. Decimo, utrum orare sit proprium rationalis creaturae. Undecimo, utrum sancti in patria orent pro nobis. Duodecimo, utrum, oratio debeat esse vocalis. Tertiodecimo, utrum attentio requiratur ad orationem. Quartodecimo, utrum oratio debeat esse diuturna. Quintodecimo, utrum oratio sit efficax ad impetrandum quod petitur. Sextodecimo, utrum sit meritoria. Septimodecimo, de speciebus orationis.

1. Utrum oratio sit actus appetitivae virtutis vel cognitivae.

II-II q. 83 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod oratio sit actus appetitivae virtutis. Orationis enim est exaudiri. Sed desiderium est quod exaudiri a Deo, secundum illud Psalm., *desiderium pauperum exaudivit dominus*. Ergo oratio est desiderium. Sed desiderium est actus appetitivae virtutis. Ergo et oratio.

II-II q. 83 a. 1 arg. 2

Praeterea, Dionysius dicit, in III cap. de Div. Nom., *ante omnia ab oratione incipere est utile, sicut Deo nosipsos tradentes et unientes*. Sed unio ad Deum per amorem fit, qui pertinet ad vim appetitivam. Ergo oratio ad vim appetitivam pertinet.

II-II q. 83 a. 1 arg. 3

Praeterea, philosophus, in III de anima, ponit duas operationes intellectivae partis, quarum prima est indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est; secunda vero est compositio et divisio, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse vel non esse. Quibus tertia additur ratiocinari, procedendo scilicet de notis ad ignota. Sed oratio ad nullam istarum operationum reducitur. Ergo non est actus intellectivae virtutis, sed appetitivae.

II-II q. 83 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., quod orare idem est quod dicere. Sed dictio pertinet ad intellectum. Ergo oratio non est actus appetitivae virtutis, sed intellectivae.

II-II q. 83 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, secundum Cassiodorum, oratio dicitur quasi oris ratio. Ratio autem speculativa et practica in hoc differunt quod ratio speculativa est apprehensiva solum rerum; ratio vero practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa. Est autem aliquid alterius causa dupliciter. Uno quidem modo, perfecte, necessitatem inducendo, et hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati causae. Alio vero modo,

dvojmo příčinou něčeho. A to; jedním způsobem, ,jako ukládající nutnost: a tím způsobem náleží rozumu rozkazovati nejen mohutnostem nižším, a údům těla, nýbrž také lidem poddaným, což se děje rozkazováním. Jiným způsobem, jako navádějící a nějak uzpůsobující: a tím způsobem rozum žádá, aby se něco stalo od těch, kteří mu nejsou poddáni, ať jsou rovni nebo vyšší. To pak obojí, jak rozkazovati, tak žádati, čili prositi, obnáší nějaké zařizování, pokud totiž člověk připravuje vykonání něčeho skrze jiné. Pročež náleží do rozumu, jenž zařizuje: proto praví Filosof, v I. Ethic., že "o nejlepší prosí rozum". Takto pak nyní mluvíme o modlitbě, pokud znamená nějakou prosbu nebo žádost: jako praví Augustin, v knize O Slov. Páně, že "modlitba jest nějaká žádost", a Damašský praví, v III. knize, že "modlitba je žádání slušných od Boha". Tak je tedy patrné, že modlitba, o které nyní mluvíme, jest úkonem rozumu.

K prvnímu se tedy musí říci, že se praví, že Pán vyslyší prosbu chudých, buď protože touha jest příčinou žádání, ježto žádost jest jaksi tlumočníkem touhy - nebo se to praví na důkaz rychlosti vyslyšení: protože totiž když něco ještě je touhou chudých, Bůh vyslyší, než pronesli modlitbu: podle onoho Isai. 65: "A bude: než zvolají, já vyslyším."

K druhému se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, vůle pohybuje rozum ke svému cíli. Pročež nic nebrání, aby vůle pohybovala a úkon rozumu tíhnul k cíli lásky, jenž je spojení s Bohem. Modlitba pak tíhne k Bohu, jakožto pohybovaná od milující vůle, dvojmo. A to, jedním způsobem se strany toho, co se žádá: protože v modlitbě je zvláště žádati toto, abychom se spojili s Bohem; podle onoho Žalmu: "Jedno jsem žádal od Pána, a to budu vyhledávati: abych přebýval v domě Páně po všechny dny svého života." Jiným způsobem, se strany samého žádajícího, který musí přistoupiti k tomu, od něhož žádá: buď místně, jako k člověku, nebo myslí, jako k Bohu. Pročež praví tamtéž, že "když modlitbami vzýváme Boha, osvícenou myslí jsme u něho". A podle toho také praví. Damašský, že "modlitba je vzestup rozumu k Bohu".

K třetímu se musí říci, že ony tři úkony patří do rozumu badavého. Ale dále do rozumu činorodého patří způsobiti něco pomocí rozkazu nebo pomocí žádosti, jak bylo řečeno.

LXXXIII.2. Zda jest vhodné, modliti se.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že není vhodné, modliti se. Neboť modlitba se zdá nutnou na to, abychom uvědomili toho, od kterého žádáme to, čeho potřebujeme. Ale, jak se praví Mat. 6, "Otec váš ví, že toho potřebujete". Tedy není vhodné modliti se k Bohu.

Mimo to modlitbou se nakloní mysl toho, k němuž jest modlitba; aby učinil to, co se od něho žádá. Ale duch Boží se nemůže měniti, ani nakloňovati: podle onoho I. Král. 15: "Dále vítěz v Israeli neušetří, ani se nenakloní imperfecte, solum disponendo, quando scilicet effectus non subditur totaliter potestati causae. Sic igitur et ratio dupliciter est causa aliquorum. Uno quidem modo, sicut necessitatem imponens, et hoc modo ad rationem pertinet imperare non solum inferioribus potentiis et membris corporis, sed etiam hominibus subiectis, quod quidem fit imperando. Alio modo, sicut inducens et quodammodo disponens, et hoc modo ratio petit aliquid fieri ab his qui ei non subiiciuntur, sive sint aequales sive sint superiores. Utrumque autem horum, scilicet imperare et petere sive deprecari, ordinationem quandam important, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum. Unde pertinent ad rationem, cuius est ordinare, propter quod philosophus dicit, in I Ethic., quod ad optima deprecatur ratio. Sic autem nunc loquimur de oratione, prout significat quandam deprecationem vel petitionem, secundum quod Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., quod oratio petitio quaedam est; et Damascenus dicit, in III libro, quod oratio est petitio decentium a Deo. Sic ergo patet quod oratio de qua nunc loquimur, est rationis actus.

II-II q. 83 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod desiderium pauperum dicitur dominus exaudire, vel quia desiderium est causa petendi, cum petitio sit quodammodo desiderii interpres. Vel hoc dicitur ad ostendendum exauditionis velocitatem, quia scilicet dum adhuc aliquid in desiderio pauperum est, Deus exaudit, antequam orationem proponant; secundum illud Isaiae LXV, *eritque, antequam clament, ego exaudiam*.

II-II q. 83 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, voluntas movet rationem ad suum finem. Unde nihil prohibet, movente voluntate, actum rationis tendere in finem caritatis, qui est Deo uniri. Tendit autem oratio in Deum quasi a voluntate caritatis mota, dupliciter. Uno quidem modo, ex parte eius quod petitur, quia hoc praecipue est in oratione petendum, ut Deo uniamur; secundum illud Psalm., *unam petii a domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo domini omnibus diebus vitae meae*. Alio modo, ex parte ipsius petentis, quem oportet accedere ad eum a quo petit, vel loco, sicut ad hominem; vel mente, sicut ad Deum. Unde dicit ibidem quod, *quando orationibus invocamus Deum, revelata mente adsumus ipsi*. Et secundum hoc etiam Damascenus dicit quod *oratio est ascensus intellectus in Deum*.

II-II q. 83 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod illi tres actus pertinent ad rationem speculativam. Sed ulterius ad rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperii vel per modum petitionis, ut dictum est.

2. Utrum conveniens sit orare.

II-II q. 83 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens orare. Oratio enim videtur esse necessaria ad hoc quod intimemus ei a quo petimus id quo indigemus. Sed, sicut dicitur Matth. VI, *scit pater vester quia his indigetis*. Ergo non est conveniens Deum orare.

II-II q. 83 a. 2 arg. 2

Praeterea, per orationem flectitur animus eius qui oratur ut faciat quod ab eo petitur. Sed animus Dei est immutabilis et inflexibilis, secundum illud I Reg. XV, *porro triumphator*

lítostí." Tedy není vhodné, bychom se k Bohu modlili.

Mimo to štědřejší jest, dáti něco nežádajícímu, než dáti žádajícímu: protože, jak praví Seneka, "žádná věc se dráže nekoupí, než ta, která je koupena prosbami." Ale Bůh jest nejštědřejší. Tedy se nezdá býti vhodné, bychom Boha prosili.

Avšak proti jest, co se praví Luk. 18: "Je se třeba modliti a neustávati."

Odpovídám: Musí se říci, že o modlitbě byl trojí blud starých. Někteří totiž tvrdili, že lidské záležitosti nejsou řízeny božskou prozřetelností. Z čehož následuje, že jest marné modliti se a vůbec Boha uctívati. A o těch se praví Malach. 3: "Řekli jste: Marné jest, aby kdo sloužil Bohu." - Druhou byla domněnka tvrdících, že všechno, i v lidských záležitostech, se děje z nutnosti: buď z nezměnitelnosti božské prozřetelnosti, nebo z nucení hvězdami, nebo ze sestavení příčin. A také podle toho je vyloučena užitečnost modlitby. - Třetí byla domněnka tvrdících, že sice lidské záležitosti jsou řízeny božskou prozřetelností a že lidské věci nenastávají z nezbytnosti: ale říkali, že podobně jest ustanovení božské prozřetelnosti měnivé a že modlitbou a jiným, co patří do uctívání Boha, se změní ustanovení božské prozřetelnosti. - To však bylo všechno zamítnuto v První Knize. A proto je třeba tak stanoviti užitečnost modlitby, abychom ani nekladli nutnost do lidských záležitostí, podrobených božské prozřetelnosti, ani také nepovažovali božské ustanovení za měnitelné.

Na zřejmost toho je tedy uvážiti, že božská prozřetelnost nejen ustanovuje, které účinky nastanou, nýbrž také, ze kterých příčin a jakým řádem. Mezi jinými pak příčinami jsou lidské úkony příčinami něčeho. Proto je třeba, aby lidé něco konali, ne aby změnili svými úkony božské ustanovení, nýbrž aby svými úkony uskutečnili některé účinky podle řádu od Boha stanoveného. A totéž je také v přírodních příčinách. A podobně je také u modlitby. Neboť se nemodlíme proto, abychom změnili božské ustanovení, nýbrž, abychom dosáhli toho, co Bůh ustanovil, že se má uskutečniti skrze modlitby svatých; aby totiž lidé "prosíce zasloužili dostati to. co před věky jim ustanovil dáti všemohoucí Bůh", jak praví Řehoř, v knize Dialogů.

K prvnímu se tedy musí říci, že není nutné, bychom podávali své prosby Bohu, abychom mu zjevovali naše potřeby nebo touhy, nýbrž, abychom my sami považili, že při nich se musíme utéci k Boží pomoci.

K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno, naše modlitba není zařízena ke změnění božského ustanovení, nýbrž, aby našimi prosbami bylo dosaženo toho; co Bůh ustanovil.

K třetímu se musí říci, že Bůh ve své štědrosti nám mnohé poskytuje i bez žádosti. Ale, že některá nám chce poskytovati na naše prosby, to je k našemu užitku: abychom totiž pojali nějakou důvěru, utíkali se k Bohu, a bychom uznávali, že on je původcem našich dober. Pročež praví Zlatoústý: "Uvaž, jaké ti bylo uděleno štěstí, jaká sláva přidělena: modlitbami hovořiti s Bohem, s Kristem spřádati hovory, žádati, co bys chtěl, *in Israel non parcet, nec poenitudine flectetur*. Ergo non est conveniens quod Deum oremus.

II-II q. 83 a. 2 arg. 3

Praeterea, liberalius est dare aliquid non petenti quam dare petenti, quia, sicut Seneca dicit, *nulla res carius emitur quam quae precibus empta est*. Sed Deus est liberalissimus. Ergo non videtur esse conveniens quod Deum oremus.

II-II q. 83 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Luc. XVIII, *oportet orare, et non deficere*.

II-II q. 83 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod triplex fuit circa orationem antiquorum error. Quidam enim posuerunt quod res humanae non reguntur divina providentia. Ex quo sequitur quod vanum sit orare, et omnino Deum colere. Et de his dicitur Malach. III, *dixistis, vanus est qui servit Deo*. Secunda fuit opinio ponentium omnia, etiam in rebus humanis, ex necessitate contingere, sive ex immutabilitate divinae providentiae, sive ex necessitate stellarum, sive ex connexione causarum. Et secundum hos etiam excluditur orationis utilitas. Tertia fuit opinio ponentium quidem res humanas divina providentia regi, et quod res humanae non proveniunt ex necessitate, sed dicebant similiter dispositionem divinae providentiae variabilem esse, et quod orationibus et aliis quae ad divinum cultum pertinent dispositio divinae providentiae immutatur. Haec autem omnia in primo libro improbata sunt. Et ideo oportet sic inducere orationis utilitatem ut neque rebus humanis, divinae providentiae subiectis, necessitatem imponamus; neque etiam divinam dispositionem mutabilem aestimemus. Ad huius ergo evidentiam, considerandum est quod ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorundam causae actus humani. Unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum. Et idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam de oratione. Non enim propter hoc oramus ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes sanctorum esse implendum; *ut scilicet homines postulando mereantur accipere quod eis omnipotens Deus ante saecula disposuit donare*, ut Gregorius dicit, in libro dialogorum.

II-II q. 83 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non est necessarium nos Deo preces porrigere ut ei nostras indigentias vel desideria manifestemus, sed ut nosipsi consideremus in his ad divinum auxilium esse recurrendum.

II-II q. 83 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinae dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit.

II-II q. 83 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deus multa nobis praestat ex sua liberalitate etiam non petita. Sed quod aliqua vult praestare nobis petentibus, hoc est propter nostram utilitatem, ut scilicet fiduciam quandam accipiamus recurrendi ad Deum, et ut recognoscamus eum esse bonorum nostrorum auctorem. Unde Chrysostomus dicit, doporučovati své touhy."

LXXXIII.3. Zda modlitba jest úkonem náboženství.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že modlitba není úkonem náboženství. Neboť náboženství, ježto je částí spravedlnosti, je ve vůli, jakožto podmětu. Ale modlitba náleží do části rozumové, jak je patrné z řečeného. Tedy se modlitba nezdá býti úkonem náboženství, nýbrž daru rozumu, kterým duše vystupuje k Bohu.

Mimo to úkon bohopocty spadá -pod příkaz nutnosti. Ale modlitba se nezdá spadati pod příkaz nutnosti, nýbrž vycházeti z pouhé vůle, ježto není nic jiného než dobrovolná žádost. Tedy modlitba se nezdá býti úkonem náboženství.

Mimo to se zdá do náboženství patřiti, aby člověk "podával Boží přirozenosti úctu a obřady". Ale nezdá se, že modlitba něco Bohu podává: nýbrž spíše žádá od něho dosažení něčeho.

Tedy modlitba není úkonem náboženství.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu: "Postupuj modlitba má, jako kadidlo před tváří tvou": kdež praví Glossa. že "na zobrazení toho ve Starém zákoně říkali, že obětují kadidlo na vůni, líbeznou Pánu." Ale to patří do náboženství. Tedy modlitba jest úkonem náboženství.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, náboženství náleží vlastně, prokazovati Bohu úctu a čest. A proto patří do náboženství všechna ta, jimiž se Bohu prokazuje úcta. Avšak modlitbou člověk prokazuje Bohu úctu: pokud totiž se mu podrobuje a vyznává modlitbou, že ho potřebuje, jakožto původce svých dober. Z čehož je zjevné. že modlitba je vlastním úkonem náboženství.

K prvnímu se tedy musí říci, že vůle pohybuje jiné mohutnosti duše ke svému cíli, jak bylo svrchu řečeno. A proto náboženství, která je ve vůli, zařizuje úkony jiných mohutností k uctívání Boha. Avšak mezi jinými mohutnostmi duše jest rozum výše a vůli bližší. A proto po zbožnosti, která náleží do vůle, mezi úkony náboženství vyniká modlitba, která patří do části rozumové a skrze ni náboženství pohybuje rozum člověka k Bohu.

K druhému se musí říci, že pod příkaz spadá nejen žádati, po čem toužíme, nýbrž také správně něco žádati. Toužíti pak spadá pod příkaz lásky, žádati pak pod příkaz náboženství. Ten příkaz pak jest Mat. 7, kde se praví: "Žádejte a obdržíte."

K třetímu se musí říci, že modlitbou odevzdává člověk svou mysl Bohu a skrze uctívání mu ji podrobuje a jaksi přivádí, jak je patrné z výroku Divišova, dříve uvedeného. A proto. jako lidská mysl vyniká nad zevnější či tělesné *considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, optare quod velis, quod desideras postulare*.

3. Utrum oratio sit actus religionis.

II-II q. 83 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod oratio non sit actus religionis. Religio enim, cum sit pars iustitiae, est in voluntate sicut in subiecto. Sed oratio pertinet ad partem intellectivam, ut ex supradictis patet. Ergo oratio non videtur esse actus religionis, sed doni intellectus, per quod mens ascendit in Deum.

II-II q. 83 a. 3 arg. 2

Praeterea, actus latriae cadit sub necessitate praecepti. Sed oratio non videtur cadere sub necessitate praecepti, sed ex mera voluntate procedere, cum nihil aliud sit quam volitorum petitio. Ergo oratio non videtur esse religionis actus.

II-II q. 83 a. 3 arg. 3

Praeterea, ad religionem pertinere videtur ut quis *divinae naturae cultum caeremoniamque afferat*. Sed oratio non videtur aliquid Deo afferre, sed magis aliquid obtinendum ab eo petere. Ergo oratio non est religionis actus.

II-II q. 83 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalm., *dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo*, ubi dicit Glossa quod *in huius figuram, in veteri lege incensum dicebatur offerri in odorem suavem domino*. Sed hoc pertinet ad religionem. Ergo oratio est religionis actus.

II-II q. 83 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad religionem proprie pertinet reverentiam et honorem Deo exhibere. Et ideo omnia illa per quae Deo reverentia exhibetur pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet, inquantum scilicet se ei subiicit, et profiteur orando se eo indigere sicut auctore suorum bonorum. Unde manifestum est quod oratio est proprie religionis actus.

II-II q. 83 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod voluntas movet alias potentias animae in suum finem, sicut supra dictum est. Et ideo religio, quae est in voluntate, ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reverentiam. Inter alias autem potentias animae, intellectus altior est et voluntati propinquior. Et ideo post devotionem, quae pertinet ad ipsam voluntatem, oratio, quae pertinet ad partem intellectivam, est praecipua inter actus religionis, per quam religio intellectum hominis movet in Deum.

II-II q. 83 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod non solum petere quae desideramus, sed etiam recte aliquid desiderare sub praecepto cadit. Sed desiderare quidem cadit sub praecepto caritatis, petere autem sub praecepto religionis. Quod quidem praeceptum ponitur Matth. VII, ubi dicitur, *petite, et accipietis*.

II-II q. 83 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod orando tradit homo mentem suam Deo, quam ei per reverentiam subiicit et quodammodo praesentat, ut patet ex auctoritate Dionysii

údy nebo nad zevnější věci, kterých se užívá ke službě Boží, tak také modlitba vyniká nad jiné úkony nábožnosti.

LXXXIII.4. Zda jest se modliti pouze k Bohu.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že modlitba má býti pouze k Bohu. Neboť modlitba jest úkonem nábožnosti, jak bylo řečeno. Ale náboženstvím má býti uctíván pouze Bůh. Tedy jest se modliti pouze k Bohu.

Mimo to se marně podává modlitba tomu, kdo o ní neví. Ale věděti o modlitbě náleží pouze Bohu. Jednak protože modlitba se mnohdy koná spíše vnitřním úkonem, jejž poznává pouze Bůh, než hlasem: podle toho, co praví Apoštol, I. Kor. 14: "Budu se modliti duchem, budu se modliti i myslí." Jednak také protože, jak praví Augustin, v knize O péči o zemřelé, "mrtví, i svatí nevědí, co dělají živí, byť jejich děti". Tedy se nemá modlitba podávati, leč Bohu.

Mimo to, jestliže podáváme modlitbu některým svatým, není tak než pokud jsou s Bohem spojeni. Ale někteří, žijíce na tomto světě, nebo též jsouce v očistci, jsou s Bohem velmi spojeni milostí. Jim se však modlitba nepodává. Tedy nemáme podávati modlitbu ani svatým, kteří jsou v Ráji.

Avšak proti jest, co se praví Job. 5: "Volej, je-li, kdo ti odpoví: a obrat se na některého svatého."

Odpovídám: Musí se říci, že se modlitba podává někomu dvojmo: jedním způsobem, aby sám jí vyhověl; jiným způsobem, aby on to vyprosil. Prvním pak způsobem podáváme modlitbu pouze Bohu: protože všechny naše modlitby mají býti zařízeny na dosažení milosti a slávy, jež dává pouze Bůh, podle onoho Žalmu: „Milost a slávu dá Pán." Ale druhým způsobem podáváme modlitbu svatým andělům i lidem: ne, aby skrze ně Bůh poznával naše žádosti, nýbrž aby jejich prosbami a zásluhami naše modlitby dosáhly účinku. A proto se praví Zjev. 8, že "vystoupil vonný dým", to jest, "modlitby svatých, z ruky andělovy před Pánem". - A to je také patrné ze samého způsobu, kterého církev užívá při modlitbách. Neboť od svaté Trojice žádáme, aby se nad námi smilovala; avšak od jakýchkoli jiných svatých žádáme, aby za nás orodovali.

K prvnímu se tedy musí říci, že pouze tomu modlitbou prokazujeme náboženskou úctu, u něhož hledáme dosažení toho; oč se modlíme, protože jej tím uznáváme za původce svých dober: ne však těm, které hledáme, jakožto své přímluvčí u Boha.

K druhému se musí říci, že mrtví nepoznávají to. co se děje na tomto světě, a zvláště neznají vnitřní hnutí srdce, podle svého přirozeného stavu. Ale, jak praví Řehoř, ve XII. Moral., blaženým se ve Slově zjevuje to, co se sluší, aby znali z toho, co se s námi děje, i co do vnitřních hnutí srdce. Nejvíce pak se sluší na jejich vznešenost, aby poznávali prosby, jim podávané, ať srdcem, či ústy. A proto poznávají zjevením Božím prosby, 'které jim prius inducta. Et ideo sicut mens humana praeeminet exterioribus vel corporalibus membris, vel exterioribus rebus quae ad Dei servitium applicantur, ita etiam oratio praeeminet aliis actibus religionis.

4. Utrum solus Deus sit orandus.

II-II q. 83 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod solus Deus debeat orari. Oratio enim est actus religionis, ut dictum est. Sed solus Deus est religione colendus. Ergo solus Deus est orandus.

II-II q. 83 a. 4 arg. 2

Praeterea, frustra porrigitur oratio ad eum qui orationem non cognoscit. Sed solus Dei est orationem cognoscere. Tum quia plerumque oratio magis agitur interiori actu, quem solus Deus cognoscit, quam voce, secundum illud quod apostolus dicit, I ad Cor. XIV, orabo spiritu, orabo et mente. Tum etiam quia, ut Augustinus dicit, in libro de cura pro mortuis agenda, *nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii*. Ergo oratio non est nisi Deo porrigenda.

II-II q. 83 a. 4 arg. 3

Praeterea, si aliquibus sanctis orationem porrigimus, hoc non est nisi inquantum sunt Deo coniuncti. Sed quidam in hoc mundo viventes, vel etiam in Purgatorio existentes, sunt multum Deo coniuncti per gratiam. Ad eos autem non porrigitur oratio. Ergo nec ad sanctos qui sunt in Paradiso debemus orationem porrigere.

II-II q. 83 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iob V, *voca, si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere*.

II-II q. 83 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod oratio porrigitur alicui dupliciter, uno modo, quasi per ipsum implenda; alio modo, sicut per ipsum impetranda. Primo quidem modo soli Deo orationem porrigimus, quia omnes orationes nostrae ordinari debent ad gratiam et gloriam consequendam, quae solus Deus dat, secundum illud Psalm., *gratiam et gloriam dabit dominus*. Sed secundo modo orationem porrigimus sanctis Angelis et hominibus, non ut per eos Deus nostras petitiones cognoscat, sed ut eorum precibus et meritis orationes nostrae sortiantur effectum. Et ideo dicitur Apoc. VIII quod *ascendit fumus aromatum, idest orationes sanctorum, de manu Angeli coram domino*. Et hoc etiam patet ex ipso modo quo Ecclesia utitur in orando. Nam a sancta Trinitate petimus ut nostri misereatur, ab aliis autem sanctis quibuscumque petimus ut orent pro nobis.

II-II q. 83 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illi soli impendimus orando religionis cultum a quo quaerimus obtinere quod oramus, quia in hoc protestamur eum bonorum nostrorum auctorem, non autem eis quos requirimus quasi interpellatores nostros apud Deum.

II-II q. 83 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod mortui ea quae in hoc mundo aguntur, considerata eorum naturali conditione, non cognoscunt, et praecipue interiores motus cordis. Sed beatis, ut Gregorius dicit, in XII Moral., in verbo manifestatur illud quod decet eos cognoscere de eis quae circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis. Maxime autem eorum excellentiam decet ut

podáváme.

K třetímu se musí říci, že ti, kteří jsou na tomto světě nebo v očistci, dosud nepožívají vidění Slova, aby mohli poznávati to, co myslíme nebo mluvíme. A proto nežádáme jejich přímluvy modlitbou, nýbrž rozmluvou žádáme od živých.

LXXXIII.5. Zda v modlitbě máme od Boha žádati něco určitého.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že v modlitbě nemáme od Boha žádati nic určitého. Protože, jak praví Damašský, "modlitba jest žádost slušných od Boha". Pročež jest neúčinná modlitba, kterou se žádá to, čeho není třeba: podle onoho Jak. 4: "Žádáte a nedostáváte, ježto špatně žádáte." Ale, jak se praví Řím. 8, "Neboť nevíme, oč prositi, jak je třeba." Tedy nemáme modlitbou žádati nic určitého.

Mimo to, kdokoli žádá od druhého něco určitého, snaží se jeho vůli nakloniti k vykonání toho, co chce sám. Avšak nemáme směřovati k tomu, aby Bůh chtěl, co my chceme, nýbrž spíše, abychom my chtěli, co chce Bůh: jak praví Glossa, k onomu Žalmu, "Plesejte, spravedliví, v Pánu". Tedy nemáme od Boha prositi nic určitého.

Mimo to nelze žádati od Boha zla; k dobru pak nás Bůh vyzývá sám. Zbytečně však se od něho žádá to, co on sám nabízí. Tedy se nemá v modlitbě žádati od Boha nic určitého.

Avšak proti jest, že Pán. Mat. 6, a Luk. 11, učil učedníky žádati ona určitá, která jsou obsažena v prosbách Modlitby Páně.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak vypravuje Maximus Valerius, "Sokrates se domníval, že od nesmrtelných bohů se nemá žádati nic více, než, aby udělovali dobra; protože oni přece vědí, co je každému užitečné, kdežto my mnohdy -prosbami žádáme, co by bylo lépe nedostati." Ten názor je sice jaksi pravdivý, ohledně těch, která mohou míti špatný výsledek, jichž také člověk může dobře nebo špatně užívati: jako je bohatství, jež, jak se tamtéž praví, "mnohým se stalo záhubou; vláda, jejíž ubohý výsledek často pozorujeme; skvělá manželství, která leckdy vyvrátí domy ze základů." Jsou však nějaká dobra, kterých člověk špatně užívati nemůže. která totiž nemohou míti špatný výsledek. To pak jsou ta, jimiž jsme blaženými a jimiž blaženost zasluhujeme. Ta pak svatí modlitbou žádají naprostě, podle onoho: "Ukaž svou tvář a budeme spaseni;" a opět: "Veď mne po cestě svých přikázání."

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli člověk od sebe nemůže věděti, oč se má modliti, přece, jak se tamtéž praví, "Duch podporuje naši slabost" tím, že mám dává správně prositi, vnukaje nám svaté touhy. Pročež praví cognoscant petitiones ad eos factas vel voce vel corde. Et ideo petitiones quas ad eos dirigimus, Deo manifestante, cognoscunt.

II-II q. 83 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod illi qui sunt in hoc mundo aut in Purgatorio, nondum fruuntur visione verbi, ut possint cognoscere ea quae nos cogitamus vel dicimus. Et ideo eorum suffragia non imploramus orando, sed a vivis petimus colloquendo.

5. Utrum in oratione sit aliquid determinate petendum.

II-II q. 83 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in oratione nihil determinate a Deo petere debeamus. Quia, ut Damascenus dicit, *oratio est petitio decentium a Deo*. Unde ineffícax est oratio per quam petitur id quod non expedit, secundum illud Iac. IV, *petitis et non accipitis, eo quod male petatis*. Sed sicut dicitur Rom. VIII. *Nam quid oremus sicut oportet, nescimus*. Ergo non debemus aliquid orando determinate petere.

II-II q. 83 a. 5 arg. 2

Praeterea, quicumque aliquid determinate ab alio petit, nititur voluntatem ipsius inclinare ad faciendum id quod ipse vult. Non autem ad hoc tendere debemus ut Deus velit quod nos volumus, sed magis ut nos velimus quod Deus vult, ut dicit Glossa, super illud Psalm., *exultate, iusti, in domino*. Ergo non debemus aliquid determinatum a Deo petere.

II-II q. 83 a. 5 arg. 3

Praeterea, mala a Deo petenda non sunt, ad bona autem Deus ipse nos invitat. Frustra autem ab aliquo petitur ad quod accipiendum invitatur. Ergo non est determinate aliquid a Deo in oratione petendum.

II-II q. 83 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dominus, Matth. VI et Luc. XI, docuit discipulos determinate petere ea quae continentur in petitionibus orationis dominicae.

II-II q. 83 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut maximus Valerius refert, *Socrates nihil ultra petendum a diis immortalibus arbitrabatur quam ut bona tribuerent, quia hi demum scirent quid unicuique esset utile; nos autem plerumque id votis expetere quod non impetrasse melius foret*. Quae quidem sententia aliqualiter vera est, quantum ad illa quae possunt malum eventum habere, quibus etiam homo potest male et bene uti, sicut divitiae, quae, ut ibidem dicitur, *multis exitio fuere; honores, qui complures pessumdederunt; regna, quorum exitus saepe miserabiles cernuntur; splendida coniugia, quae nonnunquam funditus domos evertunt*. Sunt tamen quaedam bona quibus homo male uti non potest, quae scilicet malum eventum habere non possunt. Haec autem sunt quibus beatificamur et quibus beatitudinem meremur. Quae quidem sancti orando absolute petunt, secundum illud, *ostende faciem tuam, et salvi erimus*; et iterum, *deduc me in semitam mandatorum tuorum*.

II-II q. 83 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod licet homo ex se scire non possit quid orare debeat, spiritus tamen, ut ibidem dicitur, in hoc adiuvat infirmitatem nostram quod, inspirando nobis

Pán. Jan. 4, že "správně uctívající se musí klaněti v Duchu a pravdě".

K druhému se musí říci, že, když modlitbou prosíme o něco, co prospívá naší 'spáse, srovnáváme svou vůli s Boží vůlí, o které se praví, I. Tim. 2, že "chce, aby všichni lidé byli spaseni.

K třetímu se musí říci, že Bůh nás vyzývá k dobru tak, abychom k němu přistupovali nikoli tělesnými kroky, nýbrž vroucími touhami a zbožnými modlitbami.

LXXXIII.6. Zda má člověk modlitbou prositi Boha o časná.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že nemá člověk modlitbou prositi Boha o časná. Neboť, co modlitbou žádáme, to hledáme. Ale nemáme hledati časná: praví se totiž Mat. 6: "Nejprve hledejte království Boží a jeho spravedlnost, a toto všechno vám bude přihozeno," totiž časná, o kterých praví, že se nemají hledati, nýbrž mají býti přihozena. Tedy se modlitbou nemají od Boha žádati časná.

Mimo to nikdo nežádá než to, oč pečuje. Ale nemáme býti pečliví o časná: jakož se praví Mat. 6: "Nepečujte pro svůj život, co budete jísti." Tedy nemáme modlitbou žádati časná.

Mimo to skrze modlitbu se má naše mysl povznášeti k Bohu. Ale prosbou o časná sestupuje k tomu, co je pod ní: proti tomu, co říkal Apoštol, II. Kor. 4: "Nehledíce na to. co je viděti, nýbrž, co se nevidí: neboť, co je viděti, je časné. co však není viděti, věčné." Tedy nemá člověk modlitbou žádati od Boha časná.

Mimo to nemá člověk od Boha žádati než dobrá a užitečná. Ale někdy držení časných je škodlivé, nejen duchovně, nýbrž i časně. Tedy se nemají žádati od Boha modlitbou.

Avšak proti jest, co se praví Přísl. 30: "Uděl toliko nutná mé výživě."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, Probě o modlitbě k Bohu, "to je dovolená modlitba, čeho je dovolená touha." Ale je dovoleno toužiti po časných, ne sice hlavně, jako bychom je činili cílem, nýbrž jako po nějakých oporách, jež nám pomáhají směřovati k blaženosti, pokud totiž se jimi udržuje časný život a pokud ústrojně s námi konají úkony ctností, jak také Filosof praví, v I. Ethic. A proto je dovoleno prosit o časná. A to je, co praví Augustin: "Nechce neslušně nezbytnosti životní, kdokoli je chce, a ne více, nýbrž pro ochranu těla a příhodný stav osoby člověka, aby nebyl na obtíž těm, se kterými musí žíti. Ta tedy, když jsou, drží se; když nejsou, modlíme se, aby byla."

sancta desideria, recte postulare nos facit. Unde dominus dicit, Ioan. IV, quod *veros adoratores adorare oportet in spiritu et veritate*.

II-II q. 83 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod cum orando petimus aliqua quae pertinent ad nostram salutem, conformamus voluntatem nostram voluntati Dei, de quo dicitur, I ad Tim. II, quod *vult omnes homines salvos fieri*.

II-II q. 83 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod sic ad bona Deus nos invitat quod ad ea non passibus corporis, sed piis desideriis et devotis orationibus accedamus.

6. Utrum orando debeamus temporalia petere.

II-II q. 83 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo non debeat temporalia petere a Deo orando. Quae enim orando petimus, quaerimus. Sed temporalia non debemus quaerere, dicitur enim Matth. VI, primum quaerite regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adiicientur vobis, scilicet temporalia; quae non quaerenda dicit, sed adiicienda quaesitis. Ergo temporalia non sunt in oratione a Deo petenda.

II-II q. 83 a. 6 arg. 2

Praeterea, nullus petit nisi ea de quibus est sollicitus. Sed de temporalibus sollicitudinem habere non debemus, secundum quod dicitur Matth. VI, *nolite solliciti esse animae vestrae, quid manducetis*. Ergo temporalia petere orando non debemus.

II-II q. 83 a. 6 arg. 3

Praeterea, per orationem nostram mens debet elevari in Deum. Sed petendo temporalia descendit ad ea quae infra se sunt, contra id quod apostolus dicebat, II ad Cor. IV, *non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur, quae enim videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna*. Ergo non debet homo temporalia in oratione a Deo petere.

II-II q. 83 a. 6 arg. 4

Praeterea, homo non debet petere a Deo nisi bona et utilia. Sed quandoque temporalia habita sunt nociva, non solum spiritualiter, sed etiam temporaliter. Ergo non sunt a Deo in oratione petenda.

II-II q. 83 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Prov. XXX, *tribue tantum victui meo necessaria*.

II-II q. 83 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad Probam, de orando Deum, *hoc licet orare quod licet desiderare*. Temporalia autem licet desiderare, non quidem principaliter, ut in eis finem constituamus; sed sicut quaedam adminicula quibus adiuvamur ad tendendum in beatitudinem, inquantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur, et inquantum nobis organice deserviunt ad actus virtutum, ut etiam philosophus dicit, in I Ethic. Et ideo pro temporalibus licet orare. Et hoc est quod Augustinus dicit, ad Probam, *sufficientiam vitae non indecenter vult quisquis eam vult et non amplius. Quae quidem non appetitur propter seipsam, sed propter salutem corporis et congruentem habitum personae hominis, ut non sit inconveniens eis cum quibus vivendum est. Ista ergo,*

K prvnímu se tedy musí říci, že časná se nemají hledati hlavně, nýbrž druhotně Pročež praví Augustin, v knize O řeči Páně na hoře: "Když řekl, že ono se má nejprve hledati," totiž království Boží, "naznačil, že se má hledati potom toto," totiž časné dobro, "ne časově, nýbrž hodnocením: ono jakožto dobro naše, toto jakožto nezbytnost naše."

K druhému se musí říci, že není zakázána každá péče o časné věci, nýbrž zbytečná a nezřízená, jak jsme měli svrchu.

K třetímu se musí říci, že, když naše mysl se upírá k časným věcem, takže na nich ostává, zůstává jimi ponížena. Ale, když se k nim upírá v zařízení k dosažení věčné blaženosti, není jimi ponížena, nýbrž se spíše vznáší vzhůru.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jakmile nežádáme časná, jakožto hlavně žádaná, nýbrž v zařízení k jinému, mocí toho žádáme od Boha, aby nám byla poskytnuta, pokud prospívají ke spáse.

LXXXIII.7. Zda se máme modliti za jiné.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, 'že se nemáme modliti za jiné. Neboť při modlitbě máme dbáti tvaru, kterému Pán učil. Ale v modlitbě Páně koname prosby za sebe, nikoli za jiné, říkajíce: "Chléb náš každodenní dej nám dnes," a ostatní taková. Tedy se nemáme modliti za jiné

Mimo to se modlitba koná na to, aby byla vyslyšena. Ale jednou z podmínek k tomu, aby modlitba byla vyslyšena, jest, aby se každý modlil za sebe. Pročež praví Augustin. k onomu Jan. 16, budete-li oč prositi Otce ve jménu mém. dá vám: "Jsou vyslyšeni všichni za sebe, ne však za všechny. Proto nebylo jen tak řečeno: Dá; nýbrž, Dá vám." Tedy se zdá, že se nemáme modliti za jiné, nýbrž pouze za sebe.

Mimo to je se zakázáno modliti za jiné, jsou-li špatní: podle onoho Jerem. 7: "Ty se tedy nemodli za tento lid a neodporuj mi, neboť tě nevyslyším." Za dobré se pak není třeba modliti, protože jsou vyslyšeny jejich modlitby za sebe. Tedy se zdá, že se nemáme modliti za jiné.

Avšak proti jest, co se praví Jak. 5: "modlete se za sebe vzájemně, abyste byli spaseni."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, to máme modlitbou žádati, po čem máme toužiti. Máme však toužiti po dobrech nejen pro sebe, nýbrž i pro druhé: patří to totiž do pojmu lásky, kterou máte bližnímu prokazovati, jak je patrné z řečeného. A proto toho vyžaduje láska, abychom se modlili za jiné. Pročež praví Zlatoústý, k Mat.: "Za sebe se modliti nutí nezbytnost; za druhého pak napomíná bratrská láska. U Boha pak je *cum habentur, ut teneantur; cum non habentur, ut habeantur, orandum est*.

II-II q. 83 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod temporalia non sunt quaerenda principaliter, sed secundario. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, cum dixit, illud primo quaerendum est, scilicet regnum Dei, significavit quia hoc, scilicet temporale bonum, *posterius quaerendum est, non tempore, sed dignitate, illud tanquam bonum nostrum, hoc tanquam necessarium nostrum*.

II-II q. 83 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod non quaelibet sollicitudo rerum temporalium est prohibita, sed superflua et inordinata, ut supra habitum est.

II-II q. 83 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod quando mens nostra intendit temporalibus rebus ut in eis quiescat, remanet in eis depressa. Sed quando intendit eis in ordine ad beatitudinem consequendam, non ab eis deprimitur, sed magis ea elevat sursum.

II-II q. 83 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod ex quo non petimus temporalia tanquam principaliter quaesita, sed in ordine ad aliud, eo tenore a Deo petimus ipsa ut nobis concedantur secundum quod expediunt ad salutem.

7. Utrum pro aliis orare debeamus.

II-II q. 83 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non debeamus pro aliis orare. In orando enim sequi debemus formam quam dominus tradidit. Sed in oratione dominica petitiones pro nobis facimus, non pro aliis, dicentes, panem nostrum quotidianum da nobis hodie, et cetera huiusmodi. Ergo non debemus pro aliis orare.

II-II q. 83 a. 7 arg. 2

Praeterea, ad hoc oratio fit quod exaudiatur. Sed una de conditionibus quae requiruntur ad hoc quod oratio sit audibilis, est ut aliquis oret pro seipso, unde super illud Ioan. XVI, *si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis*, Augustinus dicit, *exaudiuntur omnes pro seipsis, non autem pro omnibus. Unde non utcumque dictum est, dabit, sed, dabit vobis*. Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare, sed solum pro nobis.

II-II q. 83 a. 7 arg. 3

Praeterea, pro aliis, si sunt mali, prohibemur orare, secundum illud Ierem. VII, *tu ergo noli orare pro populo hoc, et non obsistas mihi, quia non exaudiam te*. Pro bonis autem non oportet orare, quia ipsi pro seipsis orantes exaudiuntur. Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare.

II-II q. 83 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iac. V, *orate pro invicem, ut salvemini*.

II-II q. 83 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, illud debemus orando petere quod debemus desiderare. Desiderare autem debemus bona non solum nobis, sed etiam aliis, hoc enim pertinet ad rationem dilectionis, quam proximis debemus impendere, ut ex supradictis patet. Et ideo caritas hoc requirit, ut pro aliis oremus. Unde Chrysostomus dicit,

sladší modlitba, kterou nevysílá nezbytnost, nýbrž, kterou doporučuje bratrská láska."

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Cyprián, v knize O Modl. Páně, "proto neříkáme Otče můj, nýbrž náš, ani Dej mi, nýbrž Dej nám, protože učitel jednoty nechtěl konání soukromé modlitby, aby se totiž prosilo toliko za sebe. Chtěl totiž, aby se jeden modlil za všechny, jako on v jednom nesl všechny."

K druhému se musí říci, že za podmínku modlitby se klade, modliti se za sebe, ne jako nutnost k účinnému dosažení, nýbrž jako nutná k odstranění překážky dosažení. Stává se totiž, že modlitba vykonaná za druhého nepomůže, ač se koná svatě a vytrvale a o záležitostech spásy, pro překážku, která je na straně toho, za kterého se modlíme: podle onoho Jerem. 15: "Stanou-li Mojžíš a Samuel přede mnou, není duše má u tohoto lidu." Přece však modlitba bude záslužná konajícímu, který se modlí z lásky: podle onoho Žalmu: "Modlitba má se obrátí do lůna mého": Glossa: "to jest: Ač jim neprospěla, já jsem přece nepřišel o svou mzdu."

K třetímu se musí říci, že je se také modliti za hříšníky, aby se obrátili, i za spravedlivé, aby vytrvali a prospívali. Modlitba však není vyslyšena za každého hříšníka, nýbrž za některé: je totiž vyslyšena za předurčené, ne však za předzvěděné ke smrti. Jako také napomenutí, kterým napomínáme bratry, má účinek u předurčených, ne v zamítnutých: podle onoho Eccle 7: "Nikdo- nemůže napraviti, kým Bůh pohrdl." A proto se praví I. Jan. 5: "Kdo ví, že jeho bratr hřeší hříchem nikoli ke smrti, žádej a bude mu dán život hřešícího hříchem nikoli ke smrti." Ale jako nemá se odpírati dobrodiní napomenutí nikomu, dokud zde žije, protože nemůžeme rozlišovati předurčené od zamítnutých, jak praví Augustin, v knize O napom. a mil., tak také se nemá nikomu odpírati přímluva modlitbou.

Také za spravedlivé jest !se modliti, z trojího důvodu. A to nejprve, protože jsou snaze vyslyšeny modlitby mnohých. Pročež Řím. 15, k onomu, ‚Podporujte mne ve svých modlitbách,' praví Glossa: "Správně žádá Apoštol, aby se menší zaň modlili. Neboť mnoho nejmenších, shromážděných jednomyslně, činí veliké; a není možné, aby prosby mnohých nedosáhly," totiž toho, co je dosažitelné - Za druhé, aby se od mnohých děkovalo Bohu za dobrodiní, která prokazuje spravedlivým, která se obracejí tak na prospěch mnohých, jak je patrné z Apoštola, II. Kor. 1. - Za třetí, aby větší nezpyšněli, ježto vidí, že potřebují přímluvy menších.

LXXXIII.8. Zda se máme modliti za nepřátele.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že se nemáme modliti za nepřátele. Protože, jak se praví Řím. 15, "cokoli jest napsáno, pro naše poučení je napsáno." Ale ve svatém Písmě se uvádějí mnohé kletby proti nepřátelům: praví se totiž v Žalmu: "Zarděť se a zděstež se, všichni nepřátelé moji; zarděte se a zděste se velmi rychle." Tedy se máme i my modliti proti nepřátelům, spíše nežli za ně super Matth., *pro se orare necessitas cogit, pro altero autem, caritas fraternitatis hortatur. Dulcior autem ante Deum est oratio, non quam necessitas transmittit, sed quam caritas fraternitatis commendat*.

II-II q. 83 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Cyprianus dicit, in libro de Orat. dominica, *ideo non dicimus, pater meus, sed noster; nec, da mihi, sed, da nobis, quia unitatis magister noluit privatim precem fieri, ut scilicet quis pro se tantum precetur. Unum enim orare pro omnibus voluit, quo modo in uno omnes ipse portavit*.

II-II q. 83 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod pro se orare ponitur conditio orationis, non quidem necessaria ad effectum merendi, sed sicut necessaria ad indeficientiam impetrandi. Contingit enim quandoque quod oratio pro alio facta non impetrat, etiam si fiat pie et perseveranter et de pertinentibus ad salutem, propter impedimentum quod est ex parte eius pro quo oratur, secundum illud Ierem. XV, *si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum*. Nihilominus tamen oratio meritoria erit oranti, qui ex caritate orat, secundum illud Psalm., *oratio mea in sinu meo convertetur*, Glossa, idest, *etsi non eis profuit, ego tamen non sum frustratus mea mercede*.

II-II q. 83 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam pro peccatoribus orandum est, ut convertantur, et pro iustis, ut perseverent et proficiant. Orantes tamen non pro omnibus peccatoribus exauduntur, sed pro quibusdam, exauduntur enim pro praedestinatis, non autem pro praescitis ad mortem. Sicut etiam correctio qua fratres corrigimus, effectum habet in praedestinatis, non in reprobatis, secundum illud Eccle. VII, *nemo potest corrigere quem Deus despexerit*. Et ideo dicitur I Ioan. V, *qui scit fratrem suum peccare peccato non ad mortem, petat, et dabitur ei vita peccanti peccatum non ad mortem*. Sed sicut nulli, quandiu hic vivit, subtrahendum est correctionis beneficium, quia non possumus distinguere praedestinatos a reprobatis, ut Augustinus dicit, in libro de Corr. et gratia; ita etiam nulli est denegandum orationis suffragium. Pro iustis etiam est orandum, triplici ratione. Primo quidem, quia multorum preces facilius exauduntur. Unde Rom. XV, super illud, *adiuvetis me in orationibus vestris*, dicit Glossa, *bene rogat apostolus minores pro se orare. Multi enim minimi, dum congregantur unanimes, fiunt magni, et multorum preces impossibile est quod non impetrent*, illud scilicet quod est impetrabile. Secundo, ut ex multis gratia agatur Deo de beneficiis quae confert iustis, quae etiam in utilitatem multorum vergunt, ut patet per apostolum, II ad Cor. I. Tertio, ut maiores non superbiant, dum considerant se minorum suffragiis indigere.

8. Utrum debeamus orare pro inimicis.

II-II q. 83 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non debeamus pro inimicis orare. Quia, ut dicitur Rom. XV, *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*. Sed in sacra Scriptura inducuntur multae imprecationes contra inimicos, dicitur enim in Psalm., *erubescant et conturbentur omnes inimici mei, erubescant et conturbentur valde velociter*. Ergo et nos debemus orare contra inimicos, magis quam pro eis.

Mimo to msta na nepřátelích se stává zlem nepřátel. Ale svatí žádají pomstu na nepřátelích: podle onoho Zjev. 6: "Proč ještě nemstíš naši krev na těch, kteří přebývají na zemi?" Pročež se též radujeme ze msty na bezbožných: podle onoho- Žalmu: "Zaraduje se spravedlivý, až uvidí pomstu." Tedy se nemáme modliti za nepřátele, nýbrž proti nim.

Mimo to nemají si odporovati skutky člověka s jeho modlitbou. Ale někdy lidé dovoleně napadají nepřátele; jinak by všechny války byly nespravedlivé, což je proti řečenému svrchu. Tedy se nemáme modliti za nepřátele.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 5: "Modlete se za pronásledující a pomlouvající vás."

Odpovídám: Musí se říci, že modliti se za někoho jest láska. Pročež týmže způsobem jsme povinni se modliti za nepřátele, jakým jsme je -povinni milovati. Měli jsme pak svrchu, ve stati o lásce, jak máme nepřátele milovati: abychom totiž v nich milovali přirozenost, ne vinu; a že povšechně milovati nepřátele jest přikázáním; zvláště však není přikázáním, leč podle připravenosti ducha, aby totiž člověk byl hotov také zvláště milovati nepřítele a pomoci mu ve chvíli nezbytnosti nebo kdyby prosil o odpuštění; ale zvláště milovati nepřátele a pomáhati jim, jest dokonalost. A podobně jest nutné, abychom ve svých obecných modlitbách, které koname za jiné, nevylučovali své nepřátele. Avšak zvláště za ně se modliti je dokonalost, nikoli nutnost, leč v nějakém zvláštním případě

K prvnímu se tedy musí říci, že kletby, které se vyskytují ve svatém Písmě, lze rozuměti čtvermo. Jedním způsobem, "jako proroci někdy v obrazu kletby předpovídají budoucnost," jak praví Augustin, v knize O řeči Páně na hoře. - Za druhé, pokud jsou leckdy sesílána nějaká časná zla od Boha hříšníkům za trest. - Za třetí, že se rozumí žádost ne proti lidem samým, nýbrž proti království hříchu; aby totiž napravením lidí byl zničen hřích. - Za čtvrté, jako srovnávání své vůle s Boží spravedlností v zavrhování setrvávajících ve hříchu.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, v téže knize, "pomstěním mučedníků jest, aby bylo zničeno království hříchu, za jehož vlády tolik trpěli." - Nebo, jak se praví v knize O Otáz. Star. a Nov. zák., "o pomstění sebe prosí, nikoli hlasem, nýbrž rozumem: jako krev Abelova volala ze země" - Radují se však z pomsty, nikoli k vůli ní, nýbrž k vůli božské spravedlnosti.

K třetímu se musí říci, že je dovoleno napadati nepřátele, aby byli zdrženi od hříchů, což se stává dobrem jejich i jiných. A tak také je dovolené modlitbou žádati nějaká časná zla nepřátelům, aby se napravili. A tak modlitba a skutky si nebudou odporovati.

II-II q. 83 a. 8 arg. 2

Praeterea, vindicari de inimicis in malum inimicorum cedit. Sed sancti vindictam de inimicis petunt, secundum illud Apoc. VI, *usquequo non vindicas sanguinem nostrum de his qui habitant in terra?* Unde et de vindicta impiorum laetantur, secundum illud Psalm., *laetabitur iustus cum viderit vindictam*. Ergo non est orandum pro inimicis, sed magis contra eos.

II-II q. 83 a. 8 arg. 3

Praeterea, operatio hominis et eius oratio non debent esse contraria. Sed homines quandoque licite impugnant inimicos, alioquin omnia bella essent illicita, quod est contra supradicta. Ergo non debemus orare pro inimicis.

II-II q. 83 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. V, *orate pro persequentibus et calumniantibus vos*.

II-II q. 83 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod orare pro alio caritatis est, sicut dictum est. Unde eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare. Qualiter autem teneamur inimicos diligere supra habitum est, in tractatu de caritate, ut scilicet in eis diligamus naturam, non culpam; et quod diligere inimicos in generali est in praecepto, in speciali autem non est in praecepto nisi secundum praeparationem animi, ut scilicet homo esset paratus etiam specialiter inimicum diligere et eum iuvare in necessitatis articulo, vel si veniam peteret; sed in speciali absolute inimicos diligere et eos iuvare perfectionis est. Et similiter necessitatis est ut in communibus nostris orationibus quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus. Quod autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali.

II-II q. 83 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod imprecationes quae in sacra Scriptura ponuntur quadrupliciter possunt intelligi. Uno modo, secundum quod *prophetae solent figura imprecantis futura praedicere*, ut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte. Secundo, prout quaedam temporalia mala peccatoribus quandoque a Deo ad correctionem immittuntur. Tertio, quia intelliguntur petere non contra ipsos homines, sed contra regnum peccati, ut scilicet correctione hominum peccatum destruatur. Quarto, conformando voluntatem suam divinae iustitiae circa damnationem perseverantium in peccato.

II-II q. 83 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut in eodem libro Augustinus dicit, *vindicta martyrum est ut evertatur regnum peccati, quo regnante tanta perpessi sunt*. Vel, sicut dicitur in libro de quaest. Vet. et novi Test., *postulant se vindicari non voce, sed ratione, sicut sanguis Abel clamavit de terra*. Laetantur autem de vindicta non propter eam, sed propter divinam iustitiam.

II-II q. 83 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod licitum est impugnare inimicos ut compescantur a peccatis, quod cedit in bonum eorum et aliorum. Et sic etiam licet orando petere aliqua temporalia mala inimicorum ut corrigantur. Et sic oratio et operatio non erunt contraria.

LXXXIII.9. Zda se vhodně označuje sedm proseb Modlitby Páně.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně označuje sedm proseb Modlitby Páně Zbytečné je totiž žádati, co stále jest. Ale jméno Boží je vždycky svaté: podle onoho Luk. 1: "Svaté jméno jeho." Také jeho království je věčné: podle onoho Žalmu: "Království tvé, Pane, království všech věků." Také Boží vůle se vždy splní: podle onoho Isai. 46: "Každá má vůle se stane." Je tedy zbytečné, prositi, aby se jméno Boží posvětilo, aby přišlo jeho království, aby byla jeho vůle.

Mimo to dříve jest odstoupení od zla, než dosažení dobra. Zdají se tedy nevhodně zařazeny prosby, které patří k dosažení dobra, před prosbami, patřícími k odstranění zla.

Mimo to, proto se něco žádá, aby bylo dáno. Ale hlavním darem Božím je Duch Svatý a to, čeho se nám od něho dostává. Tedy se zdá nevhodným stanovení proseb, ježto neodpovídají darům Ducha Svatého.

Mimo to, podle Lukáše, se v Modlitbě Páně udává pouze pět proseb, jak je patrné Luk. 11. Bylo tudíž zbytečné, že se podle Matouše stanoví sedm proseb.

Mimo to se zdá zbytečným získávání blahovůle toho, jenž blahovůlí svou nás předchází. Ale Bůh nás předchází svou blahovůlí: protože "on první nás miloval", jak se praví I. Jan. 4. Zbytečně tedy předesíláme prosbám, Otče náš, jenž jsi na nebesích, což se zdá směřovati k získání blahovůle.

Avšak pro opak dostačuje autorita Krista, ustanovujícího Modlitbu.

Odpovídám: Musí se říci, že Modlitba Páně je nejdokonalejší, protože, jak praví Augustin, Probě, "jestliže se modlíme správně a vhodně, nemůžeme nic jiného říci. než co je položeno v této Modlitbě Páně" Poněvadž totiž modlitba je jaksi u Boha tlumočníkem naší touhy, jen to modlitbou správně žádáme, ,po čem smíme správně toužiti. V Modlitbě Páně však nejen se žádá všechno, po čem můžeme správně toužiti, nýbrž i tím pořadem, jakým máme toužiti; takže tato :Modlitba nejen učí žádati, nýbrž také upravuje celý náš cit.

Je však jasné, že nejprve toužíme po cíli, pak po těch, které jsou k cíli. Cílem našim je však Bůh. K němuž náš cit tíhne dvojmo: a to, jedním způsobem, pokud chceme slávu Boží; jiným způsobem, pokud chceme požívat jeho slávy. Z nichž první náleží k milování, kterým milujeme Boha v něm samém; druhé pak náleží k milování, kterým milujeme sebe v Bohu. A proto se klade první prosba: Posvěť se jméno tvé, kterou žádáme slávu Boží. - Druhá se pak klade: Přijď království tvé, kterou žádáme přijíti do slávy jeho království. K řečenému pak cíli náš zařizuje něco dvojmo: jedním způsobem o sobě, jiným způsobem

9. De septem petitionibus orationis dominicae.

II-II q. 83 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter septem petitiones orationis dominicae assignentur. Vanum enim est petere illud quod semper est. Sed nomen Dei semper est sanctum, secundum illud Luc. I, *sanctum nomen eius*. Regnum etiam eius est sempiternum, secundum illud Psalmo, *regnum tuum, domine, regnum omnium saeculorum*. Voluntas etiam Dei semper impletur, secundum illud Isaiae XLVI, omnis voluntas mea fiet. Vanum ergo est petere quod nomen Dei sanctificetur, quod regnum eius adveniat, et quod eius voluntas fiat.

II-II q. 83 a. 9 arg. 2

Praeterea, prius est recedere a malo quam consequi bonum. Inconvenienter igitur videntur praeordinari petitiones quae pertinent ad consequendum bonum, petitionibus quae pertinent ad amotionem mali.

II-II q. 83 a. 9 arg. 3

Praeterea, ad hoc aliquid petitur ut donetur. Sed praecipuum donum Dei est spiritus sanctus, et ea quae nobis per ipsum dantur. Ergo videntur inconvenienter proponi petitiones, cum non respondeant donis spiritus sancti.

II-II q. 83 a. 9 arg. 4

Praeterea, secundum Lucam in oratione dominica ponuntur solum quinque petitiones, ut patet Luc. XI. Superfluum igitur fuit quod secundum Matthaeum septem petitiones ponuntur.

II-II q. 83 a. 9 arg. 5

Praeterea, in vanum videtur captare benevolentiam eius qui benevolentia sua nos praevenit. Sed Deus nos sua benevolentia praevenit, quia ipse prior dilexit nos, ut dicitur I Ioan. IV. Superflue ergo praemittitur petitionibus, *pater noster, qui es in caelis*, quod videtur ad benevolentiam captandam pertinere.

II-II q. 83 a. 9 s. c.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Christi orationem instituentis.

II-II q. 83 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod oratio dominica perfectissima est, quia, sicut Augustinus dicit, ad Probam, *si recte et congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus quam quod in ista oratione dominica positum est*. Quia enim oratio est quodammodo desiderii nostri interpres apud Deum, illa solum recte orando petimus quae recte desiderare valemus. In oratione autem dominica non solum petuntur omnia quae recte desiderare possumus, sed etiam eo ordine quo desideranda sunt, ut sic haec oratio non solum instruat postulare, sed etiam sit informativa totius nostri affectus. Manifestum est autem quod primo cadit in desiderio finis; deinde ea quae sunt ad finem. Finis autem noster Deus est. In quem noster affectus tendit dupliciter, uno quidem modo, prout volumus gloriam Dei; alio modo, secundum quod volumus frui gloria eius. Quorum primum pertinet ad dilectionem qua Deum in seipso diligimus, secundum vero pertinet ad dilectionem qua diligimus nos in Deo. Et ideo prima petitio ponitur, sanctificetur nomen tuum, per quam petimus gloriam Dei. Secunda vero ponitur, adveniat regnum tuum, per quam petimus ad

případkově A to, o sobě dobro, které je užitečné k cíli. Je však něco užitečné k cíli blaženosti dvojmo: jedním způsobem přímo a hlavně podle zásluhy, kterou si zasluhujeme blaženost poslušností Bohu. A o tom se klade: "Bud' vůle tvá jako v nebi tak i na zemi." - Jiným způsobem nástrojově a jako pomáhající nám k zasluhování. A sem náleží co se praví: Chléb náš každodenní dej nám dnes, ať se rozumí o chlebě svátostném, jehož každodenní užívání prospívá člověku, v němž se také rozumějí všechny ostatní svátosti; nebo ať se rozumí o chlebě tělesném, takže se rozumí chlebem každý dostatečný pokrm, jak praví Augustin, Probě, protože i Eucharistie je hlavní svátost, i chléb je hlavní pokrm. Pročež i v evangeliu Matoušově je napsáno: nadpodstatný, to jest hlavní, jak vykládá Jeronym.

Případkově pak jsme zařizováni k blaženosti odstraněním překážek. Jsou pak tři, které překážejí naší blaženosti. A to, nejprve hřích, který přímo vylučuje z království, podle onoho I. Kor. 6: "Ani smilníci, ani sloužící modlám, atd., nebudou míti království Boží." A k tomu náleží, co se praví: Odpusť nám naše viny. - Za druhé pokušení, které nám překáží zachovávati Boží vůli. A k tomu náleží, co se praví: A neuvoď nás v pokušení, čímž neprosíme, abychom nebyli pokoušeni, nýbrž abychom nebyli pokušením přemoženi, což jest býti uváděnu do pokušení. Za třetí přítomná trestnost, která brání dostatečnosti života. A o tom se praví: Zbav nás zlého.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin, v knize O řeč. Páně na Hoře, když pravíme, Posvěť se jméno tvé, "nežádá to, jako by jméno Boží nebylo svaté, nýbrž, aby je měli lidé jako svaté," což náleží k šíření slávy Boží u lidí. Že se pak praví, Přijď království tvé, není tak řečeno, jako by nyní Bůh nekraloval, nýbrž, jak praví Augustin, Probě: vzbuzujeme svou touhu po tom království, aby nám přišlo a my v něm kralovali. - Co se pak praví, Bud' vůle tvá, správně se rozumí: Budiž poslušnost tvých příkazů. Jako v nebi, tak i na zemi: to jest, jak od andělů, tak i od lidí. - Pročež tyto tři prosby budou dokonale splněny v budoucím životě, jiné pak čtyři náleží k potřebnosti přítomného života, jak praví Augustin, v Enchiridiu.

K druhému se musí říci, že, ježto modlitba je tlumočníkem touhy, pořad prosob neodpovídá pořadu vykonaní nýbrž pořadu touhy nebo úmyslu, v němž cíl je dříve než ta. jež jsou k cíli, a dosažení dobra před odstraněním zla.

K třetímu se musí říci, že Augustin, v knize O řeč. Páně na Hoře, přizpůsobuje sedm proseb darům a blahoslavenstvím řka: "Jestliže bázeň Boží jest, již jsou blahosloveni chudí duchem, prosme, aby se posvětilo jméno Boží u lidí čistou bázní. Jestliže pobožnost je, kterou jsou blahoslaveni tiší, prosme, aby přišlo jeho království, abychom ztichli a mu neodporovali. Jestliže umění jest, jímž jsou blahoslaveni, kteří lkají, modleme se, aby byla jeho vůle, protože tak nebudeme lkáti. Jestliže síla jest, již jsou blahoslaveni, kteří lačnějí, modleme se, aby nás každodenní chléb nám byl dán. Jestliže rada jest, jíž jsou blahoslaveni milosrdní,

gloriam regni eius pervenire. Ad finem autem praedictum ordinat nos aliquid dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem, bonum quod est utile in finem. Est autem aliquid utile in finem beatitudinis dupliciter. Uno modo, directe et principaliter, secundum meritum quo beatitudinem meremur Deo obediendo. Et quantum ad hoc ponitur, *fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra*. Alio modo, instrumentaliter, et quasi coadiuvans nos ad merendum. Et ad hoc pertinet quod dicitur, *panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, sive hoc intelligatur de pane sacramentali, cuius quotidianus usus proficit homini, in quo etiam intelliguntur omnia alia sacramenta; sive etiam intelligatur de pane corporali, ut per panem intelligatur omnis sufficientia victus, sicut dicit Augustinus, ad Probam; quia et Eucharistia est praecipuum sacramentum, et panis est praecipuus cibus, unde et in Evangelio Matthaei scriptum est, supersubstantialem, idest praecipuum, ut Hieronymus exponit. Per accidens autem ordinamur in beatitudinem per remotionem prohibentis. Tria autem sunt quae nos a beatitudine prohibent. Primo quidem, peccatum, quod directe excludit a regno, secundum illud I ad Cor. VI, *neque fornicarii, neque idolis servientes, etc., regnum Dei possidebunt*. Et ad hoc pertinet quod dicitur, dimitte nobis debita nostra. Secundo, tentatio, quae nos impedit ab observantia divinae voluntatis. Et ad hoc pertinet quod dicitur, et ne nos inducas in tentationem, per quod non petimus ut non tentemur, sed ut a tentatione non vincamur, quod est in tentationem induci. Tertio, poenalitas praesens, quae impedit sufficientiam vitae. Et quantum ad hoc dicitur, libera nos a malo.

II-II q. 83 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, cum dicimus, sanctificetur nomen tuum, *non hoc petitur quasi non sit sanctum Dei nomen, sed ut sanctum ab hominibus habeatur*; quod pertinet ad Dei gloriam in hominibus propagandam. Quod autem dicitur, adveniat regnum tuum, *non ita dictum est quasi Deus nunc non regnet*, sed, sicut Augustinus dicit, ad Probam, *desiderium nostrum ad illud regnum excitamus, ut nobis veniat, atque in eo regnemus*. Quod autem dicitur, fiat voluntas tua, *recte intelligitur, obediatur praeceptis tuis. Sicut in caelo et in terra, idest, sicut ab Angelis, ita ab hominibus*. Unde hae tres petitiones perfecte complebuntur in vita futura, aliae vero quatuor pertinent ad necessitatem vitae praesentis, sicut Augustinus dicit, in Enchiridio.

II-II q. 83 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum oratio sit interpres desiderii, ordo petitionum non respondet ordini executionis, sed ordini desiderii sive intentionis, in quo prius est finis quam ea quae sunt ad finem, et consecutio boni quam remotio mali.

II-II q. 83 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, adaptat septem petitiones donis et beatitudinibus, dicens, *si timor Dei est quo beati sunt pauperes spiritu, petamus ut sanctificetur in hominibus nomen Dei timore casto. Si pietas est qua beati sunt mites, petamus ut veniat regnum eius, ut mitescamus, nec ei resistamus. Si scientia est qua beati sunt qui lugent, oremus ut fiat voluntas eius, quia sic non lugebimus. Si fortitudo est qua beati sunt qui esuriunt, oremus ut panis noster quotidianus detur nobis. Si consilium est quo beati sunt misericordes, debita dimittamus, ut nobis nostra* odpouštějme viny, aby nám byly odpuštěny naše. Jestliže rozum jest, jímž jsou blahoslaveni čistého srdce, modleme se, abychom neměli obojaké srdce, sledující časná, z nichž nastávají v nás pokušení. Jestliže moudrost jest, jíž jsou blahoslaveni pokojní, protože budou slouti syny Božími, modleme se, abychom byli zbaveni zlého: samo totiž osvobození učiní nás svobodnými ditkami Božími."

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví Augustin. v Enchirid., , Lukáš v Modlitbě Páně vzal nikoliv sedm, nýbrž pět proseb. Ukazuje totiž, že třetí prosba je jaksi opakováním dvou předešlých, vynecháním jí vysvětluje: "že totiž k tomu směřuje hlavně vůle Boží, abychom jeho svatost poznávali a s ním kralovali." Také, co Matouš položil v poslední: Zbav nás zlého, Lukáš neuvedl, aby každý věděl, že tím je zbaven od zlého, že není uveden v pokušení."

K pátému se musí říci, že modlitba se nepodává Bohu, abychom ho pohnuli, nýbrž abychom sami v sobě vzbudili důvěru žádati.

A ta se v nás vzbuzuje nejvíce uvážením je o lásky k nám, kterou chce naše dobro, a proto pravíme: Otče náš; a jeho vznešenost, již může, a proto pravíme: jenž jsi na nebesích.

LXXXIII.10. Zda modlitba je vlastností rozumového tvora.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že modlitba není vlastností rozumového tvora. Zdá se totiž náležeti témuž, žádati a obdržeti. Ale obdržeti přísluší také Osobám nestvořeným, totiž Synu a Duchu Svatému. Tedy i jim přísluší modlitba, neboť i Syn praví, Jan. 14: "Já budu prositi Otce;" a o Duchu Svatém praví Apoštol: "Duch prosí za nás."

Mimo to andělé jsou nad umové tvory, ježto jsou rozumové podstaty. Ale andělům náleží modlitba, pročež se praví v Žalmu: "Klanějte se jemu všichni jeho andělé." Tedy modlitba není vlastností rozumového tvora.

Mimo to, tomu náleží modliti se, komu náleží vzývati Boha, což se děje hlavně modlitbou. Ale pouhým živočichům přísluší vzývati Boha, podle onoho Žalmu: "Jenž dává zvířatům jejich pokrm, i mladým krkavcům, vzývajícím jej." Tedy modlitba není vlastní rozumovému tvoru,.

Avšak proti, modlitba je úkon rozumu, jak jsme měli shora. Ale rozumový tvor se nazývá od rozumu. Tedy modlitba je vlastní rozumovému tvoru.

Odpovídám: Musí se říci, že jak ze shora řečeného je patrné, modlitba jest úkon rozumu, kterým někdo prosí vyššího, jako rozkaz jest úkon rozumu, kterým nižší je k něčemu zařizován. Tomu tedy vlastně náleží modliti se; komu náleží míti rozum, a vyššího, jejž může prositi. Nad božské Osoby však není nic vyššího, a pouzí živočichové nemají rozumu. Pročež ani božským Osobám, ani pouhým živočichům nepřísluší modlitba, nýbrž je vlastní rozumovému tvoru.

dimittantur. Si intellectus est quo beati sunt mundo corde, oremus ne habeamus duplex cor, temporalia sectando, de quibus tentationes fiunt in nobis. Si sapientia est qua beati sunt pacifici quoniam filii Dei vocabuntur, oremus ut liberemur a malo, ipsa enim liberatio liberos nos faciet filios Dei.

II-II q. 83 a. 9 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in Enchirid., *Lucas in oratione dominica petitiones non septem, sed quinque complexus est. Ostendens enim tertiam petitionem duarum praemissarum esse quodammodo repetitionem, praetermittendo eam facit intelligi*, quia scilicet ad hoc praecipue volumus Dei tendit ut eius sanctitatem cognoscamus, et cum ipso regnemus. *Quod etiam Matthaeus in ultimo posuit, libera nos a malo, Lucas non posuit, ut sciat unusquisque in eo se liberari a malo quod non infertur in tentationem*.

II-II q. 83 a. 9 ad 5

Ad quintum dicendum quod oratio non porrigitur Deo ut ipsum flectamus, sed ut in nobis ipsis fiduciam excitemus postulandi. Quae quidem praecipue excitatur in nobis considerando eius caritatem ad nos, qua bonum nostrum vult, et ideo dicimus, pater noster; et eius excellentiam, qua potest, et ideo dicimus, qui es in caelis.

10. Utrum orare sit proprium rationalis creaturae.

II-II q. 83 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod orare non sit proprium rationalis creaturae. Eiusdem enim videtur esse petere et accipere. Sed accipere convenit etiam personis increatis, scilicet filio et spiritui sancto. Ergo etiam eis convenit orare, nam et filius dicit, Ioan. XIV, *ego rogabo patrem*; et de spiritu sancto dicit apostolus, *spiritus postulat pro nobis*.

II-II q. 83 a. 10 arg. 2

Praeterea, Angeli sunt supra rationales creaturas, cum sint intellectuales substantiae. Sed ad Angelos pertinet orare, unde in Psalm. dicitur, *adorate eum, omnes Angeli eius*. Ergo orare non est proprium rationalis creaturae.

II-II q. 83 a. 10 arg. 3

Praeterea, eiusdem est orare cuius est invocare Deum, quod praecipue fit orando. Sed brutis animalibus convenit invocare Deum secundum illud Psalm., *qui dat iumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum*. Ergo orare non est proprium rationalis creaturae.

II-II q. 83 a. 10 s. c.

Sed contra, oratio est actus rationis, ut supra habitum est. Sed rationalis creatura a ratione dicitur. Ergo orare est proprium rationalis creaturae.

II-II q. 83 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, oratio est actus rationis per quem aliquis superiorem deprecatur, sicut imperium est actus rationis quo inferior ad aliquid ordinatur. Illi ergo proprie competit orare cui convenit rationem habere, et superiorem quem deprecari possit. Divinis autem personis nihil est superius, bruta autem animalia non habent rationem. Unde neque divinis personis neque brutis animalibus convenit orare, sed

K prvnímu se tedy musí říci, že božským Osobám náleží obdržeti skrze přirozenost, modlitba však je dostávajícího skrze milost. Praví se pak, že Syn prosí nebo se modlí podle přijaté přirozenosti, totiž lidské, nikoliv podle božské O Duchu Svatém pak se praví, že prosí, protože nás činí prosícími.

K druhému se musí říci, že um a rozum v nás nejsou různé mohutnosti, jak jsme měli v První, nýbrž rozlišují se jako dokonalé a nedokonalé. A proto někdy rozumoví tvorové, jimiž jsou andělé, se rozlišují od umových, někdy pak jsou zahrnuti pod umovými. A tím způsobem se praví, že modlitba je vlastní umovému tvoru.

K třetímu se musí říci, že se praví, že mladí krkavci vzývají Boha, pro přirozenou touhu, kterou všechno svým způsobem touží dosíci božské dobroty. Tak se také mluví o poslušnosti Boha, pro přirozený pud pouhých živočichů, kterým jsou od Boha hýbáni.

LXXXIII.11. Zda svatí, kteří jsou ve vlasti, se za nás modlí.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že svatí, kteří jsou ve vlasti, se za nás nemodlí, Skutek totiž něčí je záslužnější jemu než jiným. Ale svatí, kteří jsou ve vlasti, nezasluhují sobě; ani se za sebe nemodlí, protože jsou již u cíle. Tedy ani za nás se nemodlí.

Mimo to svatí dokonale podřizují svou vůli Bohu, takže nechtějí, než co Bůh chce. Ale co Bůh chce, to se vždy splní. Tedy zbytečně by se svatí za nás modlili.

Mimo to, jako svatí, kteří jsou ve vlasti, jsou nad nás, tak i ti, kteří jsou v očistci, protože již nemohou hřešiti. Ale ti, kteří jsou v očistci, nemodlí -se za nás, nýbrž spíše my za ně. Tedy ani svatí, kteří jsou ve vlasti, se za nás nemodlí.

Mimo to, kdyby se za nás modlili svatí, kteří jsou ve vlasti, modlitba vyšších svatých by byla účinnější. Nemusela by se tedy vzývati modlitbami pomoc nižších svatých, nýbrž jen vyšších.

Mimo to duše Petrova není Petr. Kdyby tedy duše svatých se za nás modlily když jsou odloučeny od těla. neměli bychom vzývati svatého Petra, aby se za nás modlil, nýbrž jeho duši. Církev však činí opak toho. Nemodlí se tedy svatí za nás alespoň před zmrtvýchvstáním.

Avšak proti jest, co se praví II. Mach. posl.: "On jest, jenž se mnoho modlí za lid a veškerou svatou obec, Jeremiáš, Boží prorok."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Jeronym, bylo bludem Vigilantiovým, že "dokud žijeme, můžeme se za proprium est rationalis creaturae.

II-II q. 83 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod divinis personis convenit accipere per naturam, orare autem est accipientis per gratiam. Dicitur autem filius rogare, vel orare, secundum naturam assumptam, scilicet humanam, non secundum divinam. Spiritus autem sanctus dicitur postulare, quia postulantes nos facit.

II-II q. 83 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio et intellectus in nobis non sunt diversae potentiae, ut in primo habitum est, differunt autem secundum perfectum et imperfectum. Et ideo quandoque intellectuales creaturae, quae sunt Angeli, distinguuntur a rationalibus, quandoque autem sub rationalibus comprehenduntur. Et hoc modo dicitur oratio esse proprium rationalis creaturae.

II-II q. 83 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod pulli corvorum dicuntur Deum invocare, propter naturale desiderium quo omnia suo modo desiderant consequi bonitatem divinam. Sic etiam bruta animalia dicuntur Deo obedire, propter naturalem instinctum quo a Deo moventur.

11. Utrum sancti in patria orent pro nobis.

II-II q. 83 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod sancti qui sunt in patria non orent pro nobis. Actus enim alicuius magis est meritorius sibi quam aliis. Sed sancti qui sunt in patria non merentur sibi, nec pro se orant, quia iam sunt in termino constituti. Ergo etiam neque pro nobis orant.

II-II q. 83 a. 11 arg. 2

Praeterea, sancti perfecte suam voluntatem Deo conformant, ut non velint nisi quod Deus vult. Sed illud quod Deus vult semper impletur. Ergo frustra sancti pro nobis orarent.

II-II q. 83 a. 11 arg. 3

Praeterea, sicut sancti qui sunt in patria sunt superiores nobis, ita et illi qui sunt in Purgatorio, quia iam peccare non possunt. Sed illi qui sunt in Purgatorio non orant pro nobis, sed magis nos pro eis. Ergo nec sancti qui sunt in patria pro nobis orant.

II-II q. 83 a. 11 arg. 4

Praeterea, si sancti qui sunt in patria pro nobis orarent, superiorum sanctorum esset efficacior oratio. Non ergo deberet implorari suffragium orationum sanctorum inferiorum, sed solum superiorum.

II-II q. 83 a. 11 arg. 5

Praeterea, anima Petri non est Petrus. Si ergo animae sanctorum pro nobis orarent quandiu sunt a corpore separatae, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam eius. Cuius contrarium Ecclesia facit. Non ergo sancti, ad minus ante resurrectionem, pro nobis orant.

II-II q. 83 a. 11 s. c.

Sed contra est quod dicitur II Mach. ult., *hic est qui multum orat pro populo et universa sancta civitate, Ieremias, propheta Dei*.

II-II q. 83 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit,

sebe navzájem modliti; když však zemřeme, ničí modlitba za jiného nebude vyslyšena, zvláště když mučedníci nemohli modlitbami dosáhnouti pomstění své krve". Ale to je zcela nesprávné Neboť, ježto modlitba za jiné vykonaná vychází z lásky, jak bylo řečeno, čím dokonalejší jest láska svatých, kteří jsou ve vlasti, tím více se modlí za poutníky kterým mohou modlitby pomoci; a čím jsou vice spojeni s Bohem, tím jsou jejich modlitby účinnější. To je totiž božský řád, že z vynikání vyšších přeteká do nižších, jako z jasu slunce do vzduchu. Pročež se též o Kristu praví, Žid. 7: "Přistupuje sám k Bohu. aby se za nás přimlouval." A proto Jeronym praví, proti Vigilantiovi: "Jestliže apoštolové a mučedníci, ještě v těle žijící, mohou se modliti za ostatní, kdy ještě mají o sebe pečovati. čím více po korunách, vítězstvích a triumfech!"

K prvnímu se tedy musí říci, že svatým, kteří jsou ve vlasti, ježto jsou blaženi, nic nechybí než sláva těla, za kterou se modlí. Modlí se však za nás, kterým chybí poslední dokonalost blaženosti. A jejich modlitby mají účinnost dosažení z předešlých jejich zásluh a z Božího přijetí.

K druhému se musí říci, že svatí dosáhnou toho. co Bůh chce, aby se stalo na jejich modlitbu. A o to žádají, co považují za splnitelné podle vůle Boží svými modlitbami.

K třetímu se musí říci, že ti, kteří jsou v očistci, třebaže jsou nad nás pro nemožnost hřešiti, jsou však nižší, co do trestů, které trpí. A podle toho nejsou ve stavu modlitby, nýbrž spíše aby byly modlitby za ně.

Ke čtvrtému se musí říci, že Bůh chce, aby se nižším pomáhalo všemi vyššími. A proto je třeba nejen vyšší, nýbrž i nižší svaté vzývati. Jinak by se musilo vzývati jen milosrdenství Boží. - Stává se však někdy, že vzývání nižšího svatého jest účinnější; :buď že je zbožnější vzýván, nebo že chce Bůh ukázati jejich svatost.

K pátému se musí říci, že, poněvadž svatí za života zasloužili, aby se za nás modlili, proto je vzýváme jmény, jimiž se zde nazývali, jimiž také jsou nám známější. A také na naznačení víry ve zmrtvýchvstání, jak se čte: Exod. 3: "Já jsem Bůh Abrahamův," atd.

LXXXIII.12. Zda modlitba musí býti ústní.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že modlitba nemá býti ústní. Modlitba totiž, jak z řečeného je patrné, podává se hlavně Bohu. Bůh však poznává mluvu srdce. Zbytečně se tedy užívá ústní modlitby.

Mimo to modlitbou má mysl člověka vystupovati k Bohu, jak bylo řečeno. Ale slova odvádějí lidi od vzestupu k Bohu nazíráním, jakož i jiná smyslová. Tedy při modlitbě se nemá užívati slov.

Mimo to modlitba se má podávati Bohu ve skrytosti,

Vigilantii error fuit quod, dum vivimus, mutuo pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius sit pro alio exaudienda oratio, praesertim cum martyres, ultionem sui sanguinis obsecrantes, impetrare nequiverint. Sed hoc est omnino falsum. Quia cum oratio pro aliis facta ex caritate proveniat, ut dictum est, quanto sancti qui sunt in patria sunt perfectioris caritatis, tanto magis orant pro viatoribus, qui orationibus iuvari possunt, et quanto sunt Deo coniunctiores, tanto eorum orationes sunt magis efficaces. Habet enim hoc divinus ordo, ut ex superiorum excellentia in inferiora refundatur, sicut ex claritate solis in aerem. Unde et de Christo dicitur, Heb. VII, *accedens per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis*. Et propter hoc Hieronymus, contra Vigilantium, dicit, *si apostoli et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro ceteris, quando pro se adhuc debent esse solliciti; quanto magis post coronas, victorias et triumphos*.

II-II q. 83 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sanctis qui sunt in patria, cum sint beati, nihil deest nisi gloria corporis, pro qua orant. Orant autem pro nobis, quibus deest beatitudinis ultima perfectio. Et eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex praecedentibus eorum meritis, et ex divina acceptatione.

II-II q. 83 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod sancti impetrant illud quod Deus vult fieri per orationes eorum. Et hoc petunt quod aestimant eorum orationibus implendum secundum Dei voluntatem.

II-II q. 83 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod illi qui sunt in Purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad poenas quas patiuntur. Et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis.

II-II q. 83 a. 11 ad 4

Ad quartum dicendum quod Deus vult inferiora per omnia superiora iuvari. Et ideo oportet non solum superiores, sed etiam inferiores sanctos implorare. Alioquin esset solius Dei misericordia imploranda. Contingit tamen quandoque quod imploratio inferioris sancti efficacior est, vel quia devotius implorantur; vel quia Deus vult eorum sanctitatem declarare.

II-II q. 83 a. 11 ad 5

Ad quintum dicendum quod quia sancti viventes meruerunt ut pro nobis orarent, ideo eos invocamus nominibus quibus hic vocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt. Et iterum propter fidem resurrectionis insinuandam, sicut legitur Exod. III, *ego sum Deus Abraham,* et cetera.

12. Utrum oratio debeat esse vocalis.

II-II q. 83 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod oratio non debeat esse vocalis. Oratio enim, sicut ex dictis patet, principaliter Deo porrigitur. Deus autem locutionem cordis cognoscit. Frustra igitur vocalis oratio adhibetur.

II-II q. 83 a. 12 arg. 2

Praeterea, per orationem mens hominis debet in Deum ascendere, ut dictum est. Sed voces retrahunt homines ab ascensu contemplationis in Deum, sicut et alia sensibilia. Ergo in oratione non est vocibus utendum.

II-II q. 83 a. 12 arg. 3

podle onoho Mat. 6: "Ty však když se modlíš, vejdi do pokojíka, a zadřev dveře modli se k Otci svému ve skrytosti." Ale hlasem se modlitba stává veřejnou. Tedy modlitba nemá být ústní.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu: "Hlasem svým jsem volal k Hospodinu, hlasem svým jsem vzýval Pána."

Odpovídám: Musí se říci, že modlitba je dvojí: celku a jednotlivcova. Modlitba pak celku je ta, která se podává Bohu služebníky Církve jménem všeho věřícího lidu, A proto je třeba, aby taková modlitba byla známa celému lidu, za který se pronáší. A to by nemohlo býti, kdyby nebyla ústní. A proto bylo rozumně ustanoveno, aby služebníci Církve takové modlitby i silným hlasem vyslovovali, aby mohly vejíti ve známost všech.

Modlitba pak jednotlivcova je, která se podává od kterékoli jednotlivé osoby, modlící se buď za sebe nebo za jiné. A není nutně třeba, aby taková modlitba byla ústní. Spojuje se však hlas s takovou modlitbou z trojího důvodu. A to, nejprve na vzbuzení vnitřní zbožnosti, aby ji se pozvedla k Bohu mysl modlícího. Protože vnějšími znameními, ať slovy nebo také jinými úkony, je hýbána mysl člověka i ve vnímání, i v důsledku v citech. Proto praví Augustin, Probě, že "slovy a jinými znameními se mocněji povzbuzujeme ke vzrůstu svaté touhy". A proto v modlitbě jednotlivcově potud jest užívati slov a takových znamení, pokud to prospívá k vnitřnímu povzbuzení mysli. Jestliže však mysl je tím rozptylována nebo jakkoliv jí to překáží, má to přestati. Což zvláště bývá u těch, jejichž mysl bez takových znamení je dostatečně připravena ke zbožnosti. Proto pravil žalmista: "Tobě řeklo mé srdce: Hledala tě tvář má." A o Anně se čte, I. Král. l, ,,že mluvila ve svém srdci."

Za druhé se připojuje ústní modlitba jako na splnění povinnosti, aby totiž člověk Bohu sloužil vším tím, co má od Boha, to jest nejen myslí, nýbrž i tělem. Což zvláště přísluší modlitbě, pokud je zadostičiní. Pročež -se praví Oseáš. posl.: "Odejmi všechnu nepravost a přijmi dobro, vzdáme žertvu svých rtů."

Za třetí se připojuje modlitba ústní z jakéhosi přetékání z duše na tělo při prudkém citu, podle onoho Žalmu: "Radovalo se mé srdce a zajásal můj jazyk."

K prvnímu se tedy musí říci, že ústní modlitba se nepronáší na to, aby něco neznámého se projevilo Bohu, nýbrž na to, aby mysl modlícího se nebo jiných se roznítila k Bohu.

K druhému se musí říci, že slova, patřící jinam, rozptylují mysl a překážejí zbožnosti modlícího se. Ale slova, znamenající co náleží do zbožnosti, povzbuzují mysli, zvláště méně zbožně

K třetímu se musí říci, že, jak praví Zlatoústý, K Mat., "Pán zapovídá ve sboru se modliti, z úmyslu, aby byl od sboru viděn. Pročež modlící se nic nového nemá činiti, ať křikem nebo údery v hruď, nebo rozpětím rukou, takže by lidé vzhlíželi." - "Avšak není chybou, když lidé vidí, nýbrž proto tak jednati, abys byl viděn od lidí," jak praví Augustin, v knize O řeč Páně na Hoře.

Praeterea, oratio debet offerri Deo in occulto, secundum illud Matth. VI, *tu autem cum oraveris, intra in cubiculum, et clauso ostio, ora patrem tuum in abscondito*. Sed per vocem oratio publicatur. Ergo non debet oratio esse vocalis.

II-II q. 83 a. 12 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalm., *voce mea ad dominum clamavi, voce mea ad dominum deprecatus sum*.

II-II q. 83 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod duplex est oratio, communis, et singularis. Communis quidem oratio est quae per ministros Ecclesiae in persona totius fidelis populi Deo offertur. Et ideo oportet quod talis oratio innotescat toti populo, pro quo profertur. Quod non posset fieri nisi esset vocalis. Et ideo rationabiliter institutum est ut ministri Ecclesiae huiusmodi orationes etiam alta voce pronuntient, ut ad notitiam omnium possit pervenire. Oratio vero singularis est quae offertur a singulari persona cuiuscumque sive pro se sive pro aliis orantis. Et de huiusmodi orationis necessitate non est quod sit vocalis. Adiungitur tamen vox tali orationi triplici ratione. Primo quidem, ad excitandum interiorem devotionem, qua mens orantis elevetur in Deum. Quia per exteriora signa, sive vocum sive etiam aliquorum factorum, movetur mens hominis et secundum apprehensionem, et per consequens secundum affectionem. Unde Augustinus dicit, ad Probam, quod *verbis et aliis signis ad augendum sanctum desiderium nosipsos acrius excitamus*. Et ideo in singulari oratione tantum est vocibus et huiusmodi signis utendum quantum proficit ad excitandum interius mentem. Si vero mens per hoc distrahatur, vel qualitercumque impediatur, est a talibus cessandum. Quod praecipue contingit in illis quorum mens sine huiusmodi signis est sufficienter ad devotionem parata. Unde Psalmista dicebat, *tibi dixit cor meum, exquisivit te facies mea*; et de Anna legitur, I Reg. I, quod loquebatur in corde suo. Secundo, adiungitur vocalis oratio quasi ad redditionem debiti, ut scilicet homo Deo serviat secundum totum illud quod ex Deo habet, idest non solum mente, sed etiam corpore. Quod praecipue competit orationi secundum quod est satisfactoria. Unde dicitur Osee ult., *omnem aufer iniquitatem, et accipe bonum, et reddemus vitulos labiorum nostrorum*. Tertio, adiungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus ex vehementi affectione, secundum illud Psalm., *laetatum est cor meum, et exultavit lingua mea*.

II-II q. 83 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod vocalis oratio non profertur ad hoc quod aliquid ignotum Deo manifestetur, sed ad hoc quod mens orantis vel aliorum excitetur in Deum.

II-II q. 83 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod verba ad aliud pertinentia distrahunt mentem, et impediunt devotionem orantis. Sed verba significantia aliquid ad devotionem pertinens excitant mentes, praecipue minus devotas.

II-II q. 83 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *eo proposito dominus vetat in conventu orare ut a conventu videatur. Unde orans nihil novum facere debet quod aspiciant homines, vel clamando vel pectus percutiendo vel manus expandendo*. Nec tamen, ut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *videri ab hominibus nefas est, sed ideo haec agere ut ab*

LXXXIII.13. Zda je nutné, aby modlitba byla pozorná.

Při třináctém se postupuje takto: Zdá se, že je nutné, aby modlitba byla pozorná. Praví se totiž Jan. 4: Bůh je duch a ti, kdo se mu klanějí, musí se klanětí v duchu a pravdě." Ale modlitba není v duchu, jestliže není pozorná. Tedy je nutné, aby modlitba byla pozorná.

Mimo to modlitba je vzestup rozumu k Bohu. Ale když modlitba není pozorná, rozum nevystupuje k Bohu. Tedy je nutné, aby modlitba byla pozorná.

Mimo to je nutné, aby modlitba byla prosta každého hříchu. Ale není bez hříchu, když někdo při modlitbě trpí těkavostí mysli; zdá se totiž vysmívati Bohu, jako též, kdyby mluvil s nějakým člověkem a nedával pozor na to, co mluví. Pročež praví Basil: "Je vyprošovati Boží pomoc nikoliv chabě, ani mysli sem tam těkající, poněvadž takový nejen nedosáhne, co žádá, nýbrž ještě spíše Boha rozhněvá." Zdá se tedy nutné, aby modlitba byla pozorná.

Avšak proti jest, že i svatí muži někdy při modlitbě trpí těkavostí mysli, podle onoho Žalmu: "Srdce mé mne opustilo."

Odpovídám: Musí se říci, že tato otázka má místo zvláště v modlitbě ústní. Jest pak při ní věděti, že nutným sluje něco dvojmo. Jedním způsobem, 'že se tím lépe dojde 'k cíli. A tak je pozornost naprosto nutná modlitbě

Jiným způsobem sluje něco nutné, že bez toho věc nemůže dosáhnouti svého účinku. Je pak trojí účinek modlitby. A to první, společný všem skutkům, 'utvářeným láskou, to lest, zasluhovati. A k tomuto účinku nevyžaduje se nutně. aby pozornost byla po celou modlitbu, nýbrž síla prvního úmyslu, se kterým někdo přistupuje k modlitbě, činí celou modlitbu záslužnou, jak se přihází též při jiných záslužných skutcích. Druhý pak účinek modlitby jest jí vlastní, to jest, dosažení. A na ten účinek také dostačí první úmysl, jehož Bůh hlavně dbá. Jestliže však první úmysl chybí, modlitba není ani záslužná, ani dosahující: neboť "onu modlitbu Bůh neslyší, jíž nesleduje ten, kdo se modlí", jak praví Řehoř. - Třetí pak účinek modlitby je, který přítomně působí, totiž jisté duchovní osvěžení mysli. A k tomu se nutně vyžaduje v modlitbě pozornost. Proto se praví I. Kor. 14: "Kdybych se modlil jazykem, má mysl je bez užitku."

Je však věděti, že je trojí pozornost, které lze užívati při ústní modlitbě A to, jedna, kterou se pozorují slova, aby se v nich nechybilo. Druhá, kterou se pozoruje smysl slov. Třetí, kterou se pozoruje cíl modlitby, totiž Bůh a věc. za kterou je modlitba. A ta je nejpotřebnější. A tuto mohou míti i neučení. Někdy je tak hojně této pozornosti, kterou je unášena mysl k Bohu, že mysl zapomíná i na vše ostatní, jak praví Hugo od sv. Viktora.

K prvnímu se tedy musí říci, že v duchu a pravdě se modlí, kdo přistupuje k modlitbě z vnuknutí Ducha *hominibus videaris*.

13. Utrum attentio requiratur ad orationem.

II-II q. 83 a. 13 arg. 1

Ad tertiumdecimum sic proceditur. Videtur quod de necessitate orationis sit quod sit attenta. Dicitur enim Ioan. IV, *spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet*. Sed oratio non est in spiritu si non sit attenta. Ergo de necessitate orationis est quod sit attenta.

II-II q. 83 a. 13 arg. 2

Praeterea, oratio est ascensus intellectus in Deum. Sed quando oratio non est attenta, intellectus non ascendit in Deum. Ergo de necessitate orationis est quod sit attenta.

II-II q. 83 a. 13 arg. 3

Praeterea, de necessitate orationis est quod careat omni peccato. Sed non est absque peccato quod aliquis orando evagationem mentis patiatur, videtur eum deridere Deum, sicut et si alicui homini loqueretur et non attenderet ad ea quae ipse proferret. Unde Basilius dicit, *est divinum auxilium implorandum non remisse, nec mente huc illuc evagante, eo quod talis non solum non impetrabit quod petit, sed et magis Deum irritabit*. Ergo de necessitate orationis esse videtur quod sit attenta.

II-II q. 83 a. 13 s. c.

Sed contra est quod etiam sancti viri quandoque orantes evagationem mentis patiuntur, secundum illud Psalm., *cor meum dereliquit me*.

II-II q. 83 a. 13 co.

Respondeo dicendum quod quaestio haec praecipue locum habet in oratione vocali. Circa quam sciendum est quod necessarium dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, per quod melius pervenitur ad finem. Et sic attentio absolute orationi necessaria est. Alio modo dicitur aliquid necessarium sine quo res non potest consequi suum effectum. Est autem triplex effectus orationis. Primus quidem communis omnibus actibus caritate informatis, quod est mereri. Et ad hunc effectum non ex necessitate requiritur quod attentio adsit orationi per totum, sed vis primae intentionis qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, sicut in aliis meritoriis actibus accidit. Secundus autem effectus orationis est ei proprius, quod est impetrare. Et ad hunc etiam effectum sufficit prima intentio, quam Deus principaliter attendit. Si autem prima intentio desit, oratio nec meritoria est nec impetrativa, *illam enim orationem Deus non audit cui ille qui orat non intendit*, ut Gregorius dicit. Tertius autem effectus orationis est quem praesentialiter efficit, scilicet quaedam spiritualis refectio mentis. Et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio. Unde dicitur I Cor. XIV, *si orem lingua, mens mea sine fructu est*. Sciendum tamen quod est triplex attentio quae orationi vocali potest adhiberi. Una quidem qua attenditur ad verba, ne quis in eis erret. Secunda qua attenditur ad sensum verborum. Tertia qua attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum et ad rem pro qua oratur, quae quidem est maxime necessaria. Et hanc etiam possunt habere idiotae. Et quandoque intantum abundat haec intentio, qua mens fertur in Deum, ut etiam omnium aliorum mens obliviscatur, sicut dicit Hugo de sancto Victore.

II-II q. 83 a. 13 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in spiritu et veritate orat

Svatého, i když z nějaké slabosti potom mysl těká.

K druhému se musí říci, že lidská mysl pro slabost přirozenosti nemůže státi dlouho na výši; neboť váhou lidské slabosti je tlačena duše k nižinám. A proto se přihází, když mysl modlícího se vystupuje nazíráním k Bohu, náhle těká pro nějakou slabost.

K třetímu se musí říci, že když někdo úmyslně při modlitbě myslí těká, je to hřích a překazí účinek modlitby. A proti tomu praví Augustin, v Řeholi: "Když se modlíte žalmy a hymny k Bohu, to procházej srdcem, co ústa vyslovují." Těkavost však mysli, která stává mimo úmysl, neruší účinku modlitby. Pročež praví Basil: Jestliže však oslaben hříchem, nemůžeš se upjatě modliti, kroť se jak můžeš, a Bůh odpustí; poněvadž nikoliv z nedbalosti, nýbrž z křehkosti nemůžeš před ním státi, jak třeba.

LXXXIII.14. Zda modlitba musí býti dlouhá.

Při čtrnácté se postupuje takto: Zdá se, že modlitba nemusí býti dlouhá. Praví se totiž Mat. 6: "Modlíce se, nemluvte mnoho." Ale dlouhá modlitba musí mnoho mluviti, zvláště když je modlitba ústní. Tedy nemá býti modlitba dlouhá.

Mimo to modlitba tlumočí touhu. Ale touha je tím světější, čím více se omezuje na jedno, podle onoho Žalmu: "Jedno jsem prosil od Pána, to budou žádati." Tedy i modlitba je Bohu tím milejší, čím je kratší.

Mimo to se zdá býti nedovolené, aby člověk přestoupil hranice, stanovené Bohem, zvláště v těch, která náležejí k uctívání Boha, podle onoho Exod. 19: "Varuj lid, aby snad nechtěl přestoupit stanovenou hranici, aby viděl Pána, aby jich velmi mnoho nezahynulo." Ale Bohem nám byly stanoveny meze modlitby ustanovením Modlitby Páně, jak je patrné Mat. 6. Tedy není dovoleno dále prodlužovati modlitbu.

Avšak proti, zdá se, že je třeba se stále modliti. Neboť Pán praví Luk. 18: "Je třeba se vždycky modliti a neustávati." A I. Sol.5: "Modlete se bez ustání."

Odpovídám: Musí se říci, že o modlitbě můžeme mluviti dvojmo. Jedním způsobem podle ní samé, za druhé podle její příčiny. Příčinou modlitby však je touha lásky, z níž musí vycházeti modlitba. Ta však musí býti v nás neustálá buď uskutečněním nebo silou: zůstává totiž síla této touhy ve všem co konáme z lásky; všechno pak musíme konati ke slávě Boží, jak se praví I. Kor. 10. A podle toho musí býti modlitba neustálá. Proto Augustin praví, Probě: "V samé víře, naději a lásce udržujice touhu, se vždy modlíme."

Ale sama modlitba, uvažována o sobě nemůže býti ustavičná, protože dlužno se zabývati jinými pracemi. Ale, jak praví tamtéž Augustin, "proto po jistých hodinách a dobách také slovy prosíme Boha, abychom qui ex instinctu spiritus ad orandum accedit, etiam si ex aliqua infirmitate mens postmodum evagetur.

II-II q. 83 a. 13 ad 2

Ad secundum dicendum quod mens humana, propter infirmitatem naturae, diu in alto stare non potest, pondere enim infirmitatis humanae deprimitur anima ad inferiora. Et ideo contingit quod quando mens orantis ascendit in Deum per contemplationem, subito evagetur ex quadam infirmitate.

II-II q. 83 a. 13 ad 3

Ad tertium dicendum quod si quis ex proposito in oratione mente evagetur, hoc peccatum est, et impedit orationis fructum. Et contra hoc Augustinus dicit, in regula, *Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore*. Evagatio vero mentis quae fit praeter propositum, orationis fructum non tollit. Unde Basilius dicit, *si vero, debilitatus a peccato, fixe nequis orare, quantumcumque potes teipsum cohibeas, et Deus ignoscit, eo quod non ex negligentia, sed ex fragilitate non potes, ut oportet, assistere coram eo*.

14. Utrum oratio debeat esse diuturna.

II-II q. 83 a. 14 arg. 1

Ad quartumdecimum sic proceditur. Videtur quod oratio non debeat esse diuturna. Dicitur enim Matth. VI, *orantes nolite multum loqui*. Sed oportet multum loqui diu orantem, praesertim si oratio sit vocalis. Ergo non debet esse oratio diuturna.

II-II q. 83 a. 14 arg. 2

Praeterea, oratio est explicativa desiderii. Sed desiderium tanto est sanctius quanto magis ad unum restringitur, secundum illud Psalm., *unam petii a domino, hanc requiram*. Ergo et oratio tanto est Deo acceptior quanto est brevior.

II-II q. 83 a. 14 arg. 3

Praeterea, illicitum videtur esse quod homo transgreditur terminos a Deo praefixos, praecipue in his quae pertinent ad cultum divinum, secundum illud Exod. XIX, *contestare populum, ne forte velit transcendere propositos terminos ad videndum dominum, et pereat ex eis plurima multitudo*. Sed a Deo praefixus est nobis terminus orandi per institutionem orationis dominicae, ut patet Matth. VI. Ergo non licet ultra orationem protendere.

II-II q. 83 a. 14 s. c.

Sed contra, videtur quod continue sit orandum. Quia dominus dicit, Luc. XVIII, *oportet semper orare, et non deficere*. Et I ad Thess. V, *sine intermissione orate*.

II-II q. 83 a. 14 co.

Respondeo dicendum quod de oratione dupliciter loqui possumus, uno modo, secundum seipsam; alio modo, secundum causam suam. Causa autem orationis est desiderium caritatis, ex quo procedere debet oratio. Quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu vel virtute, manet enim virtus huius desiderii in omnibus quae ex caritate facimus; omnia autem debemus in gloriam Dei facere, ut dicitur I ad Cor. X. Et secundum hoc oratio debet esse continua. Unde Augustinus dicit, ad Probam, *in ipsa fide, spe et caritate continuato desiderio semper oramus*. Sed ipsa oratio secundum se considerata non potest esse assidua, quia oportet aliis operibus occupari. Sed, sicut Augustinus ibidem dicit, *ideo per certa intervalla horarum* oněmi znameními věcí sebe upozornili a zpytujme se, jak jsme v této touze pokročili; a mocně se vzchopme konati to". Velikost však každé věci musí býti úměrná cíli, jako množství nápoje zdraví. Pročež také je vhodné, aby modlitba potud trvala, pokud je užitečná k vzbuzení vroucnosti vnitřní touhy. Když však překročí tuto míru, takže nemůže trvati bez omrzelosti, nemá se dále modlitba prodlužovati. Pročež praví Augustin, Probě: "Praví se, že bratří v Egyptě mají sice často modlitby, ale velmi krátké, a jaksi chvatně vržené, aby delším prodléváním neprchala a neotupěla ona pozorně napjatá pozornost, která je modlitbě nejpotřebnější. A tím také sami dosti ukazují, že tato pozornost jako se nemá vynucovati, nemůže-li trvati, tak také, trvá-li, nemá se brzy přerušiti." - A jako se toho má dbáti při modlitbě jednotlivce, vzhledem k úmyslu modlícího se, tak také při modlitbě celku, vzhledem ke zbožnosti lidu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin, Probě, "není to modlitba v mnohomluvnosti, je-li modlitba delší. Jiné je mnoho říci, jiné trvající cit. Neboť i o samém Pánu je psáno, že nocoval v modlitbě a že se dlouho modlil, aby nám dal příklad." A pak dodává: "Nebudiž v modlitbě mnoho mluvení, ale nechyběj mnoho prošení, jestliže trvá vroucí pozornost. Neboť mnoho mluviti je při modlitbě nutnou věc projednávati zbytečnými slovy. Obyčejně však se projednává tato záležitost víc vzdechy než řečmi."

K druhému se musí říci, že prodlužování modlitby nespočítá v tom, že se mnoho žádá, nýbrž v tom, že cit setrvává v touze po jednom.

K třetímu se musí říci, že Pán neustanovil tuto- modlitbu, že bychom museli jen těchto slov užívati při modlitbě, nýbrž že jen k dosažení- jich má směřovati úmysl naší modlitby, jakkoliv to vyslovujeme nebo myslíme.

Ke čtvrtému se musí říci, že někdo se ustavičně modlí buď pro ustavičnost touhy, jak bylo řečeno; nebo že se neopomíjí modliti v určený čas, nebo pro účinek buď v samém modlícím se, jenž i po modlitbě zůstává více zbožným, nebo též v jiném, třebas když někdo svými dobrodiními vyzývá jiného, aby se zaň modlil, i když sám od modlitby ustane.

LXXXIII.15. Zda je modlitba záslužná.

Při patnácté se postupuje takto: Zdá se, že modlitba není záslužná. Každá zásluha totiž vychází z milosti. Ale modlitba předchází milosti, protože i samé milosti se dosahuje modlitbou, podle onoho Luk. 11.: "Otec Váš v nebi dá dobrého ducha žádajícím ho." Tedy modlitba není úkon záslužný.

Mimo to, zasluhuje-li modlitba něco, nejvíce se zdá zasluhovati to, co modlitba žádá. Ale to se vždy nezasluhuje, protože mnohdy ani modlitby svatých nejsou

15. Utrum oratio sit efficax ad impetrandum quod petitur.

II-II q. 83 a. 15 arg. 1

Ad quintumdecimum sic proceditur. Videtur quod oratio non sit meritoria. Omne enim meritum procedit a gratia. Sed oratio praecedit gratiam, quia etiam ipsa gratia per orationem impetratur, secundum illud Luc. XI, *pater vester de caelo dabit spiritum bonum petentibus se*. Ergo oratio non est actus meritorius.

II-II q. 83 a. 15 arg. 2

Praeterea, si oratio aliquid meretur, maxime videtur mereri illud quod orando petitur. Sed hoc non semper meretur,

et temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nosipsos admoneamus; quantumque in hoc desiderio profecerimus, nobis ipsis innotescamus; et ad hoc agendum nosipsos acrius excitemus. Uniuscuiusque autem rei quantitas debet esse proportionata fini, sicut quantitas potionis sanitati. Unde et conveniens est ut oratio tantum duret quantum est utile ad excitandum interioris desiderii fervorem. Cum vero hanc mensuram excedit, ita quod sine taedio durare non possit, non est ulterius oratio protendenda. Unde Augustinus dicit, ad Probam, *dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, et raptim quodammodo iaculatas, ne illa vigilanter erecta, quae oranti plurimum necessaria est, per productiores moras evanescat atque hebetetur intentio. Ac per hoc etiam ipsi satis ostendunt hanc intentionem, sicut non esse obtundendam si perdurare non potest, ita, si perduraverit, non cito esse rumpendam*. Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per comparationem ad intentionem orantis, ita etiam in oratione communi per comparationem ad populi devotionem.

II-II q. 83 a. 14 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad Probam, *non est hoc orare in multiloquio, si diutius oretur. Aliud est sermo multus; aliud diuturnus affectus. Nam et de ipso domino scriptum est quod pernoctaverit in orando, et quod prolixius oraverit, ut nobis praeberet exemplum*. Et postea subdit, *absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseveret intentio. Nam multum loqui est in orando rem necessariam superfluis agere verbis. Plerumque autem hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur*.

II-II q. 83 a. 14 ad 2

Ad secundum dicendum quod prolixitas orationis non consistit in hoc quod multa petantur, sed in hoc quod affectus continuetur ad unum desiderandum.

II-II q. 83 a. 14 ad 3

Ad tertium dicendum quod dominus non instituit hanc orationem ut his solis verbis uti debeamus in orando, sed quia ad haec sola impetranda debet tendere nostrae orationis intentio, qualitercumque ea proferamus vel cogitemus.

II-II q. 83 a. 14 ad 4

Ad quartum dicendum quod aliquis continue orat, vel propter continuitatem desiderii, ut dictum est. Vel quia non intermittit quin temporibus statutis oret. Vel propter effectum, sive in ipso orante, qui etiam post orationem remanet magis devotus; sive etiam in alio, puta cum aliquis suis beneficiis provocat alium ut pro se oret, etiam quando ipse ab orando quiescit.

vyslyšeny, jako Pavel nebyl vyslyšen, prose o odnětí ostnu těla. Tedy modlitba není úkon záslužný.

Mimo to modlitba se opírá především o víru. podle onoho Jak. 1: "Žádej však ve víře, nic nekolísaje." Víra však nestačí k zásluze , jak je patrné u těch, kteří mají víru beztvarou. Tedy modlitba není úkon záslužný.

Avšak proti jest, co praví Glossa, k onomu Žalmu, ,.Modlitba má v lůně mém se vrátí": "Třebaže jim neprospěla, přece já nejsem zbaven své odměny." Odměna však nenáleží než zásluze. Tedy modlitba má ráz zásluhy.

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo řečeno. modlitba mimo účinek duchovní útěchy, kterou hned přináší, má dvojí sílu na budoucí účinek: totiž sílu záslužnou a sílu dosahující. Modlitba pak, jakož i kterýkoliv jiný úkon ctnosti, má účinnost záslužnou pokud vychází z kořene lásky, jejímž vlastním předmětem je věčné dobro, jehož požívání zasluhujeme. Vychází pak modlitba z lásky prostřednictvím nábožnosti, jejímž úkonem ,je modlitba, jak bylo řečeno, za doprovodu některých jiných ctnosti, které se vyžadují k dobré modlitbě, totiž pokory a víry. Nábožnosti totiž náleží samu modlitbu podávati Bohu. Lásce pak náleží touha po věci, jejíž splnění žádá modlitba. Víra pak je nutná se strany Boha, k němuž se modlíme, abychom totiž věřili, že můžeme od něho obdržeti, co žádáme. Pokora pak je nutná se strany samého žádajícího, jenž svou potřebnost uznává. Je také zbožnost nutná, ale ta náleží k nábožnosti, jejímž je prvním úkonem, nutným ke všem dalším, jak bylo shora řečeno.

Účinnost však dosahující má z milosti Boží, k němuž se modlíme, jenž nás také k modlitbě vede. Pročež praví Augustin, v knize O slov. Páně: "Nepovzbuzoval by nás, abychom žádali, kdyby nechtěl dáti." A Zlatoústý praví: "Nikdy modlitbě neodepře dobrodiní, jenž nabádá prosící, aby neochabovali v pobožnosti."

K prvnímu se tedy musí říci, že modlitba, která je bez milosti milým činící, není nikterak záslužná, jakož ani žádný jiný skutek ctnostný. Avšak i modlitba, která vyprošuje milost milým činící, vychází z nějaké milosti, totiž z daru milosti, protože sama modlitba jest nějaký dar Boží, jak praví Augustin, v knize O vytrvalosti.

K druhému se musí říci, že někdy k jinému přihlíží hlavně' zásluha modlitby než k tomu, co se žádá: zásluha totiž je hlavně zařízena k blaženosti, kdežto žádost modlitby se někdy vztahuje přímo k něčemu jinému , jak je patrné z řečeného. Jestliže tedy ono jiné, co někdo žádá pro sebe, není mu k blaženosti užitečné, nezaslouží si toho, nýbrž někdy žádaje to a tou že po tom, ztrácí zásluhu třebas žádá-li od Boha vykonání nějakého hříchu, což jest nemodliti se zbožně. - Někdy však není nutné ke spáse ani zjevně protivou spásy. A tu třebaže prosící může modlitbou zasloužiti věčný život, přece nezasluhuje obdržeti co žádá. Proto praví Augustin, v knize Výroků Prosperových: "Věrně prosící Boha o potřeby tohoto života, i bývá milosrdně vyslyšen, i milosrdně nevyslyšen. Co je totiž nemocnému užitečné lépe ví lékař než nemocný." A proto také Pavel nebyl vyslyšen, žádaje

quia multoties etiam sanctorum orationes non exaudiuntur; sicut Paulus non est exauditus petens removeri a se stimulum carnis. Ergo oratio non est actus meritorius.

II-II q. 83 a. 15 arg. 3

Praeterea, oratio praecipue fidei innititur, secundum illud Iac. I, *postulet autem in fide, nihil haesitans*. Fides autem non sufficit ad merendum, ut patet in his qui habent fidem informem. Ergo oratio non est actus meritorius.

II-II q. 83 a. 15 s. c.

Sed contra est quod super illud Psalm., *oratio mea in sinu meo convertetur*, dicit Glossa, *etsi eis non profuit, ego tamen non sum frustratus mea mercede*. Merces autem non debetur nisi merito. Ergo oratio habet rationem meriti.

II-II q. 83 a. 15 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, oratio, praeter effectum spiritualis consolationis quam praesentialiter affert, duplicem habet virtutem respectu futuri effectus, scilicet virtutem merendi, et virtutem impetrandi. Oratio autem, sicut et quilibet alius actus virtutis, habet efficaciam merendi inquantum procedit ex radice caritatis, cuius proprium obiectum est bonum aeternum, cuius fruitionem meremur. Procedit tamen oratio a caritate mediante religione, cuius est actus oratio ut dictum est; concomitantibus etiam quibusdam aliis virtutibus quae ad bonitatem orationis requiruntur, scilicet humilitate et fide. Ad religionem enim pertinet ipsam orationem Deo offerre. Ad caritatem vero pertinet desiderium rei cuius complementum oratio petit. Fides autem est necessaria ex parte Dei, quem oramus, ut scilicet credamus ab eo nos posse obtinere quod petimus. Humilitas autem est necessaria ex parte ipsius petentis, qui suam indigentiam recognoscit. Est etiam et devotio necessaria, sed haec ad religionem pertinet, cuius est primus actus, necessarius ad omnes consequentes, ut supra dictum est. Efficaciam autem impetrandi habet ex gratia Dei, quem oramus, qui etiam nos ad orandum inducit. Unde Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., *non nos hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet*. Et Chrysostomus dicit, *nunquam oranti beneficia denegat qui ut orantes non deficiant sua pietate instigat*.

II-II q. 83 a. 15 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod oratio quae est sine gratia gratum faciente meritoria non est, sicut nec aliquis alius actus virtuosus. Et tamen etiam oratio quae impetrat gratiam gratum facientem procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono, quia ipsum orare est quoddam donum Dei, ut Augustinus dicit, in libro de perseverantia.

II-II q. 83 a. 15 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad aliud principaliter respicit meritum orationis quandoque quam ad id quod petitur, meritum enim praecipue ordinatur ad beatitudinem; sed petitio orationis directe se extendit quandoque ad aliqua alia, ut ex dictis patet. Si ergo illud aliud quod petit aliquis pro seipso, non sit ei ad beatitudinem utile, non meretur illud, sed quandoque hoc petendo et desiderando meritum amittit, puta si petat a Deo complementum alicuius peccati, quod est non pie orare. Quandoque vero non est necessarium ad salutem, nec manifeste saluti contrarium. Et tunc, licet orans possit orando mereri vitam aeternam, non tamen meretur illud obtinere quod petit. Unde Augustinus dicit, in libro sententiarum prosperi, *fideliter supplicans Deo pro necessitatibus huius vitae, et misericorditer auditur, et misericorditer non auditur. Quid enim infirmo*

odnětí ostnu těla, protože nebylo potřeba. - Jestliže však to, co se žádá, jest užitečné k blaženosti člověka, jakožto náležející k jeho spáse, zasluhuje toho nejen modlitbou, nýbrž i konáním jiných dobrých skutků. A proto nepochybně dostane, oč prosí, ale kdy má dostat: "Některá totiž nejsou odpírána, ale jsou odkládána, aby byla dána ve vhodnou dobu," jak praví Augustin K Jan. - To však může býti překaženo, jestliže v prošení nevytrvá. A proto praví Basil: "Proto někdy prosíš, a neobdržíš, protože jsi nesprávně prosil nebo nedůvěrně nebo lehkomyslně nebo co ti neprospívá nebo jsi ustal." - Poněvadž však člověk nemůže jiným zasloužiti věčný život přesnou zásluhou, jak bylo shora řečeno, v důsledku ani to, co náleží k životu věčnému nemůže nikdo nikomu zasloužiti přesnou zásluhou. A proto není vždy vyslyšen ten, kdo se modlí za druhého, jak bylo shora řečeno. A proto se stanoví čtyři podmínky, při jichž souboru vždy každý dosáhne, co žádá: aby totiž prosil pro sebe, nutná ke spáse, zbožně a vytrvale.

K třetímu se musí říci, že modlitba se opírá hlavně o víru, ne co do účinnosti zásluhy, protože tak hlavně se opírá o lásku, nýbrž co do účinnosti dosažení. Protože z víry má člověk poznání všemohoucnosti Boží a milosrdenství. od nichž modlitba dosahuje, co žádá.

LXXXIII.16. Zda hříšníci modlitbou vyprosí něco od Boha.

Při šestnácté se postupuje takto: Zdá se, že hříšníci modlitbou nic nevyprosí od Boha. Praví se totiž Jan 9: "Víme, že hříšníky nevyslyší Bůh." Což souhlasí s tím, co se praví Přísl. 28: "Kdo odvrací uši, aby neslyšel zákona, toho modlitba bude ohavností." Modlitba ohavná však nevyprosí nic od Boha. Tedy hříšníci nevyprosí nic od Boha.

Mimo to spravedliví vyprosí od Boha to, co zasluhují, jak jsme měli shora. Ale hříšníci nemohou nic zasluhovati, protože postrádají milosti a také lásky, která je mocí zbožnosti, jak praví Glossa, II. Tim. 3 k onomu, "Majíce sice tvářnost zbožnosti, moc však její zavrhujíce;" a tak se nemodlí zbožně, což se vyžaduje k tomu, aby modlitba dosahovala, jak bylo řečeno shora. Tedy hříšníci nic nevyprošují modlitbou.

Mimo to praví Zlatoústý, K Mat.: "Otec nerad vyslyší modlitbu, kterou nepředříkal Syn. Ale v modlitbě, kterou předříkával Kristus, se praví: "Odpusť nám naše viny, jakož i my odpouštíme našim viníkům," což hříšníci nečiní. Tedy buď lhou, říkajíce to, a tak nejsou hodni vyslyšení, nebo, neříkají-li, nejsou vyslyšeni, protože nezachovávají tvar modlitby, stanovený Kristem.

Avšak proti jest, co praví Augustin, K Jan.: "Kdyby Bůh nevyslyšel hříšníky, nadarmo by byl řekl publikán: Pane, buď milostiv mně hříšnému." A Zlatoústý praví, K Mat.: "Každý, kdo prosí, obdrží; to jest ať je hříšník nebo spravedlivý.

Odpovídám: Musí se říci, že v hříšníku jest uvážiti dvojí: totiž přirozenost, kterou Bůh miluje, a vinu, kterou

sit utile magis novit medicus quam aegrotus. Et propter hoc etiam Paulus non est exauditus petens amoveri stimulum carnis, quia non expediebat. Si vero id quod petitur sit utile ad beatitudinem hominis, quasi pertinens ad eius salutem, meretur illud non solum orando, sed etiam alia bona opera faciendo. Et ideo indubitanter accipit quod petit, sed quando debet accipere, *quaedam enim non negantur, sed ut congruo dentur tempore, differuntur*, ut Augustinus dicit, super Ioan. Quod tamen potest impediri, si in petendo non perseveret. Et propter hoc dicit Basilius, *ideo quandoque petis et non accipis, quia perperam postulasti, vel infideliter vel leviter, vel non conferentia tibi, vel destitisti*. Quia vero homo non potest alii mereri vitam aeternam ex condigno, ut supra dictum est; ideo per consequens nec ea quae ad vitam aeternam pertinent potest aliquando aliquis ex condigno alteri mereri. Et propter hoc non semper ille auditur qui pro alio orat, ut supra habitum est. Et ideo ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus, semper aliquis impetrat quod petit, ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter.

II-II q. 83 a. 15 ad 3

Ad tertium dicendum quod oratio innititur principaliter fidei non quantum ad efficaciam merendi, quia sic innititur principaliter caritati, sed quantum ad efficaciam impetrandi. Quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiae divinae et misericordiae, ex quibus oratio impetrat quod petit.

16. Utrum oratio sit meritoria.

II-II q. 83 a. 16 arg. 1

Ad sextumdecimum sic proceditur. Videtur quod peccatores orando non impetrent aliquid a Deo. Dicitur enim Ioan. IX, *scimus quia peccatores Deus non audit*. Quod consonat ei quod dicitur Prov. XXVIII, *qui declinat aures suas ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis*, oratio autem execrabilis non impetrat aliquid a Deo. Ergo peccatores non impetrant aliquid a Deo.

II-II q. 83 a. 16 arg. 2

Praeterea, iusti impetrant a Deo illud quod merentur, ut supra habitum est. Sed peccatores nihil possunt mereri, quia gratia carent, et etiam caritate, quae est virtus pietatis, ut dicit Glossa, II ad Tim. III, super illud, *habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem eius abnegantes*; et ita non pie orant, quod requiritur ad hoc quod oratio impetret, ut supra dictum est. Ergo peccatores nihil impetrant orando.

II-II q. 83 a. 16 arg. 3

Praeterea, Chrysostomus dicit, super Matth., *pater non libenter exaudit orationem quam filius non dictavit*. Sed in oratione quam Christus dictavit dicitur, *dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*, quod peccatores non faciunt. Ergo vel mentiuntur hoc dicentes, et sic non sunt exauditione digni, vel, si non dicant, non exaudiuntur, quia formam orandi a Christo institutam non servant.

II-II q. 83 a. 16 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super Ioan., *si peccatores non exaudiret Deus, frustra publicanus dixisset, domine, propitius esto mihi peccatori*. Et Chrysostomus dicit, super Matth., *omnis qui petit accipit, idest, sive iustus sit sive peccator*.

II-II q. 83 a. 16 co.

Respondeo dicendum quod in peccatore duo sunt

nenávidí. Jestliže tedy hříšník modlitbou prosí něco jakožto hříšník, to jest podle touhy hříchu, to nevyslyší 'Bůh z milosrdenství, ale někdy je vyslyšeno na pomstu, když Bůh nechá hříšníka ještě více padati do hříchů. Bůh totiž milostivý některá odpírá, která dává rozhněvaný, jak praví Augustin.

Modlitbu hříšníka však, vycházející z dobré touhy přirozenosti, vyslyší Bůh, ne jako ze spravedlnosti, protože hříšník toho nezasluhuje, nýbrž z pouhého milosrdenství, přihlíže ke čtyřem jmenovaným podmínkám, prosí-li totiž pro sebe o nutná ke spáse, zbožně a vytrvale.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin, K Jan., ono slovo je slepce, dosud nepomazaného, to jest dosud dokonale neosvíceného. A proto neplatí. Ačkoli by mohlo platiti, kdyby se mu rozumělo o hříšníku, pokud je hříšníkem. A tímto způsobem také jeho modlitba se nazývá ohavnou.

K druhému se musí říci, že hříšník se nemůže modliti zbožně tak, že jeho modlitba měla tvar ze zběhlosti ctnosti. Může však jeho modlitba býti zbožná pokud prosí o něco, náležejícího ke zbožnosti, jako ten, jenž nemá zběhlosti spravedlnosti, může něco spravedlivého chtíti, jak je patrné ze shora řečeného. A třebaže jeho modlitba není záslužná, může přesto býti dosahující, protože zásluha se opírá o spravedlnost, kdežto -dosažení o milost.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, Modlitba Páně se pronáší obecně jménem celé Církve. A proto, kdyby někdo, nechtě odpustiti viny bližnímu, se modlil Modlitbu Páně, nelže třebaže to, co praví, není pravdivé vzhledem k jeho osobě, neboť je pravdivé vzhledem k osobě Církve, mimo niž je vinou, a proto postrádá ovoce modlitby. - Někdy však někteří hříšníci jsou ochotni odpustiti svým viníkům. A proto jejich modlitba se vyslyší, podle onoho Eccli. 28: "Odpusť bližnímu škodícímu ti; a tehdy tobě prosícímu, budou odpuštěny hříchy."

LXXXIII.17. Zda se vhodně nazývají částmi modlitby zapřisahání, pozdvižení mysli, prosby a děkování.

Při sedmnácté se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně se nazývají částmi modlitby zapřisahání pozdvižení mysli, prosby a děkování. Zapřisahání totiž se zdá býti jakýmsi zaklínáním. Ale, jak praví Origenes, K Mat.: "Není třeba, aby muž, jenž chce žíti podle evangelia, zaklínal jiného; jako totiž není dovoleno přisahati, ani zaklínati." Tedy nevhodně se klade zapřisahání jako část modlitby.

Mimo to modlitba podle Damašského je žádost slušných od Boha. Nevhodně se tedy rozdělují pozdvižení mysli a žádosti.

Mimo to děkování náleží k minulému, ostatní pak k budoucímu. Ale minulé je dříve než budoucí. Nevhodně se tedy klade děkování po ostatních.

consideranda, scilicet natura, quam diligit Deus; et culpa, quam odit. Si ergo peccator orando aliquid petit inquantum peccator, idest secundum desiderium peccati, hoc a Deo non auditur ex misericordia, sed quandoque auditur ad vindictam, dum Deus permittit peccatorem adhuc amplius ruere in peccata, Deus enim quaedam negat propitius quae concedit iratus, ut Augustinus dicit. Orationem vero peccatoris ex bono naturae desiderio procedentem Deus audit, non quasi ex iustitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia, observatis tamen quatuor praemissis conditionibus, ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter.

II-II q. 83 a. 16 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Ioan., illud verbum est caeci adhuc inuncti, idest nondum perfecte illuminati. Et ideo non est ratum. Quamvis possit verificari si intelligatur de peccatore inquantum est peccator. Per quem etiam modum oratio eius dicitur execrabilis.

II-II q. 83 a. 16 ad 2

Ad secundum dicendum quod peccator non potest pie orare quasi eius oratio ex habitu virtutis informetur. Potest tamen eius oratio esse pia quantum ad hoc quod petit aliquid ad pietatem pertinens, sicut ille qui non habet habitum iustitiae, potest aliquid iustum velle, ut ex supradictis patet. Et quamvis eius oratio non sit meritoria, potest tamen esse impetrativa, quia meritum innititur iustitiae, sed impetratio gratiae.

II-II q. 83 a. 16 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, oratio dominica profertur ex persona communi totius Ecclesiae. Et ideo si aliquis nolens dimittere debita proximo dicat orationem dominicam, non mentitur, quamvis hoc quod dicit non sit verum quantum ad suam personam, est enim verum quantum ad personam Ecclesiae. Extra quam est merito, et ideo fructu orationis caret. Quandoque tamen aliqui peccatores parati sunt debitoribus suis remittere. Et ideo ipsi orantes exaudiuntur, secundum illud Eccli. XXVIII, *relinque proximo tuo nocenti te, et tunc deprecanti tibi peccata solventur*.

17. De speciebus orationis.

II-II q. 83 a. 17 arg. 1

Ad septimumdecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicantur esse orationis partes obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones. Obsecratio enim videtur esse quaedam adiuratio. Sed, sicut Origenes dicit, super Matth., *non oportet ut vir qui vult secundum Evangelium vivere, adiuret alium, si enim iurare non licet, nec adiurare*. Ergo inconvenienter ponitur obsecratio orationis pars.

II-II q. 83 a. 17 arg. 2

Praeterea, oratio, secundum Damascenum, est petitio decentium a Deo. Inconvenienter ergo orationes contra postulationes dividuntur.

II-II q. 83 a. 17 arg. 3

Praeterea, gratiarum actiones pertinent ad praeterita, alia vero ad futura. Sed praeterita sunt priora futuris. Inconvenienter ergo gratiarum actiones post alia ponuntur.

Pro opak však jest autorita Apoštolova, v I. Tim. 2.

Odpovídám: Musí se říci, že k modlitbě se vyžaduje trojí. Z nichž první je, aby modlící se přistupoval k Bohu, k němuž se modlí. Což je naznačeno slovem pozdvižení mysli, protože modlitba je vzestup rozumu k Bohu. - Za druhé se vyžaduje žádost; která se naznačuje slovem prosba, ať je žádost předkládána určitě, což někteří nazývají vlastně prosbou, nebo neurčitě, jako když někdo prosí o pomoc od Boha, což nazývají vzývání, nebo se pouze vypravuje případ, podle onoho Jan. 11: "Hle, jehož miluješ, je nemocen," což nazývají naznačování. - Za třetí se vyžaduje důvod k dosažení toho, co se žádá. A to buď se strany Boží nebo se strany žádajícího. Důvod pak dosažení se strany Boží jest jeho svatost, pro niž žádáme vyslyšení, podle onoho Dan. 9: "K vůli sobě nakloň, můj Bože, svůj sluch." A k tomu náleží zapřísahání, které je při svatém naléhání, jako když pravíme: 'Skrze své narození, vysvoboď nás, Pane. - Důvod pak dosažení se strany prosícího je děkování, protože děkujice za přijatá dobrodiní, zasluhujeme obdržeti větší, jak se praví v kolektě.

A proto praví Glossa, I. Tim. 2, že "při mši jsou zapřísahání, která předcházejí proměňování, při nichž se připomínají některá svatá; pozdvižení mysli jsou při samém proměňování, při němž mysl nejvíce se má pozdvihnouti k Bohu; prosby pak jsou v následujících modlitbách, děkování na konci. V mnohých kolektách Církve možno také pozorovati toto čtveré. Jak v kolektě Trojice, co se praví: "Všemohoucí věčný Bože," náleží k vzestupu k Bohu modlitbou. Co se praví: "Jenž jsi dal svým služebníkům," atd. náleží k děkování. Co se praví: "Popřej, prosíme," atd., náleží k prosbě Co se klade na konci: "Skrze Pána našeho," atd., náleží k zapřísahání.

V Rozmluvách Otců pak se praví, že "zapřísahání je vzývání k vůli hříchům, pozdvižení mysli, když Bohu něco slibujeme, prosba, když prosíme za jiné". Avšak první je lepší.

K prvnímu se tedy musí říci, že zapřísahání není zaklínáním donucujicím, jež se zakazuje, nýbrž k vzývání milosrdenství.

K druhému se musí říci, že modlitba všeobecně vzatá obsahuje všechno, co se zde praví. Ale pokud se rozlišuje od jiných, obnáší vlastně vzestup k Bohu.

K třetímu se musí říci, že při různých minulá předcházejí budoucím, ale nějaké jedno a totéž je dříve budoucí než minulé. A proto děkování za jiná dobrodiní předchází prosbě o jiná dobrodiní, ale totéž dobrodiní se nejdříve žádá, a nakonec, když bylo přijato, vzdávají se za ně díky. Prosbě však předchází pozdvižení mysli, kterým se přichází k tomu, od něhož se žádá. Pozdvižené mysli však předchází zapřísahání, protože po úvaze Boží dobroty se k němu odvažujeme přistoupiti.

II-II q. 83 a. 17 s. c.

In contrarium est auctoritas apostoli, I ad Tim. II.

II-II q. 83 a. 17 co.

Respondeo dicendum quod ad orationem tria requiruntur. Quorum primum est ut orans accedat ad Deum, quem orat. Quod significatur nomine orationis, quia oratio est ascensus intellectus in Deum. Secundo, requiritur petitio, quae significatur nomine postulationis, sive petitio proponatur determinate, quod quidem nominant quidam proprie postulationem; sive indeterminate, ut cum quis petit iuvari a Deo, quod nominant supplicationem; sive solum factum narretur, secundum illud Ioan. XI, *ecce, quem amas infirmatur*, quod vocant insinuationem. Tertio, requiritur ratio impetrandi quod petitur. Et hoc vel ex parte Dei, vel ex parte petentis. Ratio quidem impetrandi ex parte Dei est eius sanctitas, propter quam petimus exaudiri, secundum illud Dan. IX, *propter temetipsum inclina, Deus meus, aurem tuam*. Et ad hoc pertinet obsecratio, quae est per sacra contestatio, sicut cum dicimus, per nativitatem tuam, libera nos, domine. Ratio vero impetrandi ex parte petentis est gratiarum actio, quia de acceptis beneficiis gratias agentes, meremur accipere potiora, ut in collecta dicitur. Et ideo dicit Glossa, I ad Tim. II, quod *in Missa obsecrationes sunt quae praecedunt consecrationem*, in quibus quaedam sacra commemorantur; orationes sunt in ipsa consecratione, in qua mens maxime debet elevari in Deum; postulationes autem *sunt in sequentibus petitionibus; gratiarum actiones in fine*. In pluribus etiam Ecclesiae collectis haec quatuor possunt attendi. Sicut in collecta Trinitatis, quod dicitur, omnipotens, sempiterne Deus, pertinet ad orationis ascensum in Deum; quod dicitur, qui dedisti famulis tuis etc., pertinet ad gratiarum actionem; quod dicitur, praesta, quaesumus etc., pertinet ad postulationem; quod in fine ponitur, per dominum nostrum etc., pertinet ad obsecrationem. In collationibus autem patrum dicitur quod *obsecratio est imploratio pro peccatis; oratio, cum aliquid Deo vovemus; postulatio, cum pro aliis petimus*. Sed primum melius est.

II-II q. 83 a. 17 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obsecratio non est adiuratio ad compellendum, quae prohibetur, sed ad misericordiam implorandum.

II-II q. 83 a. 17 ad 2

Ad secundum dicendum quod oratio communiter sumpta includit omnia quae hic dicuntur. Sed secundum quod contra alia dividitur, importat proprie ascensum in Deum.

II-II q. 83 a. 17 ad 3

Ad tertium dicendum quod in diversis praeterita praecedunt futura, sed aliquid unum et idem prius est futurum quam sit praeteritum. Et ideo gratiarum actio de aliis beneficiis praecedit postulationem aliorum beneficiorum, sed idem beneficium prius postulatur, et ultimo, cum acceptum fuerit, de eo gratiae aguntur. Postulationem autem praecedit oratio, per quam acceditur ad eum a quo petimus. Orationem autem praecedit obsecratio, quia ex consideratione divinae bonitatis ad eum audemus accedere.

LXXXIV. O klanění.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Pak jest uvažovati o vnějších úkonech latrie. A nejdříve o klanění, kterým někdo své tělo podává k uctívání Boha; za druhé o těch úkonech, jimiž se Bohu z vnějších věcí podává; za třetí o úkonech, jimiž se bere to, co je Božího.

O prvním jsou tři otázky:

1. Zda klanění je úkonem latrie.
2. Zda klanění obnáší úkon vnitřní nebo vnější.
3. Zda klanění vyžaduje určení místa.

LXXXIV.1. Zda klanění je úkonem latrie nebo náboženství.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že klanění není úkonem latrie nebo náboženství. Náboženská pocta totiž je povinna pouze Bohu. Ale klanění nenáleží pouze: Bohu. Čte se totiž v Gen. 18, že Abraham se klaněl andělům; a III. Král. 1 se praví, že prorok Nathan. přistoupiv ke králi Davidovi, "klaněl se mu, padl na zem". Tedy klanění není úkon náboženství.

Mimo to náboženská pocta náleží Bohu pokud jsme v něm blaženi, jak je patrné z Augustina, X. O Městě Božím. Ale klanění je mu povinno pro velebnost, protože k onomu Žalm., ‚Klanějte se Pánu v jeho svatém stánku', praví Glossa "Z těchto stánků se přichází do stánku, kde je klanění velebnosti." Tedy klanění není úkonem latrie.

Mimo to pocta jedné náboženství náleží třem Osobám. Neklaníme se však jedním klaněním třem Osobám, nýbrž 'při vzývání tří Osob po každé poklekáme. Tedy klanění není úkon latrie.

Avšak proti jest, co se uvádí Mat. 4: Pánu Bohu svému se budeš klanětí a jemu jedinému sloužiti.

Odpovídám: Musí se říci, že klanění je zařízeno k úctě toho, jemuž se klaníme. Je však jasné z řečeného, že vlastností náboženství je vzdávati Bohu úctu. Pročež klanění, kterým se klaníme Bohu, je úkon náboženství.

K prvnímu se tedy musí říci, že Bohu je povinna úcta pro jeho vznešenost, která se některým tvorům sděluje ne podle rovnosti, nýbrž podle nějakého podílu. A proto jinou poctou uctíváme Boha, což náleží k latrii, a jinou poctou některé tvory vynikající, což náleží k dulii, o které bude řečeno později. A protože to, co se děje navenek, je znamením vnitřní pocty, některá vnější znamení, náležející k poctě, vzdávají se vynikajícím tvorům, a z nich je největší klanění; ale je něco, co se vzdává jen Bohu, totiž obět. Proto praví Augustin, v X. O Městě Božím: "Mnoho z pocty Boží bylo vzato, co se přináší poctami lidskými, ať přílišnou pokorou nebo morovým pochlebováním; ale tak, že ti, jimž se přináší, jsou pokládáni za lidi, jimž se přičítá vážnost a čest; jestliže se jim však mnoho přidá, i klanění. Kdo však přičítal obět, leč tomu, o kterém věděl, nebo se domníval nebo si představoval, že je Bohem?"

Podle pocty tedy, která náleží vynikajícímu tvoru, klaněl se Nathan Davidovi. Avšak podle pocty, která náleží Bohu, nechtěl se Mardochej klaněti Amanovi, "boje se, aby čest Boží nepřenášel na člověka", jak se praví Esther 13.

A podobně podle pocty, povinné vynikajícímu tvoru, klaněl se Abraham andělům a také Josue, jak se čte Josue 5. Ačkoliv lze rozuměti, že se klaněl klaněním latrie Bohu, jenž se zjevil a mluvil v osobě anděla. - Avšak podle pocty, která náleží Bohu, bylo zabráněno Janovi klaněti se andělu, Zjev. posl. Jednak na ukázání hodnosti člověka, které dosáhl skrze Krista, že se rovná andělům; pročež se tam dodává: "Jsem tvým spolusluženíkem i tvých bratrů." Jednak také na zamezení příležitosti modlářství, pročež se dodává: "Bohu se klaněj."

K druhému se musí říci, že pod velebností Boží se rozumí všechna Boží vznešenost, jíž náleží, že v něm, jakožto v nejvyšším dobru, jsme oblaženi.

K třetímu se musí říci, že poněvadž jedna je vznešenost tří Osob, náleží jim jedna čest a pocta, a v důsledku jedno klanění. Na označení toho, když se čte o Abrahamovi, Gen. 18., že se mu zjevili tři muži, klaní se a oslovuje jednoho, řka: "Pane, nalezl-li jsem milost," atd. Trojí pak pokleknutí je znamením trojice Osob, nikoliv však různosti klanění.

LXXXIV.2. Zda klanění obnáší úkon tělesný.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že klanění neobnáší úkon tělesný. Praví se totiž Jan. 4: "Praví klanitelé budou se klaněti Otci v duchu a pravdě" Ale to; co se děje v duchu, nenáleží k tělesnému úkonu. Tedy klanění neobnáší tělesný úkon.

Mimo to jméno klanění souvisí s modlitbou. Ale modlitba hlavně spočívá ve vnitřním úkonu, podle onoho I. Kor. 14: "Budu se modliti duchem, budu se modliti i myslí." Tedy klanění nejvíce obnáší duchovní úkon.

Mimo to tělesné úkony náležejí ke smyslovému poznání. Boha však nezasahujeme smyslem tělesným, nýbrž duševním. Tedy klanění neobnáší tělesný úkon.

Avšak proti jest, že k onomu Exod. 20, ‚Nebudeš se klaněti ani uctívati', praví Glossa: "Ani neuctívej citem, ani se neklaněj navenek."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Damašský, ve IV. knize, "protože jsme složeni z dvojí přirozenosti, totiž rozumové a smyslové, podáváme Bohu dvojí klanění", totiž duchovní, které spočívá ve vnitřní zbožnosti mysli, a tělesné, které spočívá ve vnějším pokoření těla. A protože

84. De actibus exterioribus latriae. Et primo de adoratione per quam aliquis corpus suum ad Deum venerandum exhibet.

Prooemium

II-II q. 84 pr.

Deinde considerandum est de exterioribus actibus latriae. Et primo, de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet; secundo, de illis actibus quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur; tertio, de actibus quibus ea quae Dei sunt assumuntur. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum adoratio sit actus latriae. Secundo, utrum adoratio importet actum interiorem, vel exteriorem. Tertio, utrum adoratio requirat determinationem loci.

1. Utrum adoratio sit actus latriae.

II-II q. 84 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod adoratio non sit actus latriae sive religionis. Cultus enim religionis soli Deo debetur. Sed adoratio non debetur soli Deo, legitur enim Gen. XVIII quod Abraham adoravit Angelos; et III Reg. I dicitur quod Nathan propheta, ingressus ad regem David, adoravit eum pronus in terram. Ergo adoratio non est actus religionis.

II-II q. 84 a. 1 arg. 2

Praeterea, religionis cultus debetur Deo prout in ipso beatificamur, ut patet per Augustinum, in X de Civ. Dei. Sed adoratio debetur ei ratione maiestatis, quia super illud Psalm., *adorate dominum in atrio sancto eius*, dicit Glossa, *de his atriis venitur in atrium ubi maiestas adoratur*. Ergo adoratio non est actus latriae.

II-II q. 84 a. 1 arg. 3

Praeterea, unius religionis cultus tribus personis debetur. Non autem una adoratione adoramus tres personas, sed ad invocationem trium personarum singulariter genu flectimus. Ergo adoratio non est actus latriae.

II-II q. 84 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Matth. IV inducitur, *dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies*.

II-II q. 84 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod adoratio ordinatur in reverentiam eius qui adoratur. Manifestum est autem ex dictis quod religionis proprium est reverentiam Deo exhibere. Unde adoratio qua Deus adoratur est religionis actus.

II-II q. 84 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deo debetur reverentia propter eius excellentiam, quae aliquibus creaturis communicatur non secundum aequalitatem, sed secundum quandam participationem. Et ideo alia veneratione veneramur Deum, quod pertinet ad latriam, et alia veneratione quasdam excellentes creaturas, quod pertinet ad duliam, de qua post dicetur. Et quia ea quae exterius aguntur signa sunt interioris reverentiae, quaedam exteriora ad reverentiam pertinentia exhibentur excellentibus creaturis, inter quae maximum est adoratio, sed aliquid est quod soli Deo exhibetur, scilicet sacrificium. Unde Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *multa de cultu divino usurpata sunt quae honoribus deferrentur humanis, sive humilitate nimia sive adulatione pestifera, ita tamen ut quibus ea deferrentur, homines haberentur, qui dicuntur colendi et venerandi; si autem multum eis additur, et adorandi. Quis vero sacrificandum censuit nisi ei quem Deum aut scivit, aut putavit, aut finxit?* Secundum reverentiam igitur quae creaturae excellenti debetur, Nathan adoravit David. Secundum autem reverentiam quae Deo debetur, Mardochaeus noluit adorare Aman, *timens ne honorem Dei transferret ad hominem*, ut dicitur Esther XIII. Et similiter secundum reverentiam debitam creaturae excellenti, Abraham adoravit Angelos; et etiam Iosue, ut legitur Iosue V. Quamvis possit intelligi quod adoraverint adorationе latriae Deum, qui in persona Angeli apparebat et loquebatur. Secundum autem reverentiam quae debetur Deo, prohibitus est Ioannes Angelum adorare, Apoc. ult. Tum ad ostendendum dignitatem hominis, quam adeptus est per Christum, ut Angelis aequetur, unde ibi subditur, conservus tuus sum et fratrum tuorum. Tum etiam ad excludendum idololatriae occasionem, unde subditur, Deum adora.

II-II q. 84 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod sub maiestate divina intelligitur omnis Dei excellentia, ad quam pertinet quod in ipso, sicut in summo bono, beatificamur.

II-II q. 84 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod quia una est excellentia trium personarum, unus honor et reverentia eis debetur, et per consequens una adoratio. In cuius figuram, cum legatur de Abraham, Gen. XVIII, quod tres viri ei apparuerunt, adorans unum alloquitur. Dicens, domine, si inveni gratiam et cetera. Trina autem genuflexio signum est ternarii personarum, non autem diversitatis adorationum.

2. Utrum adoratio importet actum interiorem vel exteriorem.

II-II q. 84 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod adoratio non importet actum corporalem. Dicitur enim Ioan. IV, *veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate*. Sed id quod fit in spiritu non pertinet ad corporalem actum. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

II-II q. 84 a. 2 arg. 2

Praeterea, nomen adorationis ab oratione sumitur. Sed oratio principaliter consistit in interiori actu, secundum illud I ad Cor. XIV, *orabo spiritu, orabo et mente*. Ergo adoratio maxime importat spiritualem actum.

II-II q. 84 a. 2 arg. 3

Praeterea, corporales actus ad sensibilem cognitionem pertinent. Deum autem non attingimus sensu corporis, sed mentis. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

II-II q. 84 a. 2 s. c.

Sed contra est quod super illud Exod. XX, non adorabis ea, neque coles, dicit Glossa, nec affectu colas, nec specie adores.

II-II q. 84 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in IV libro, *quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet et sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus*, scilicet spiritualem, quae consistit in interiori mentis

ve všech skutcích latrie to, co je navenek vztahuje se k tomu, co je uvnitř jako k hlavnějšímu, proto i vnější klanění se děje pro vnitřní, aby totiž známkami pokoření, které projevujeme tělem, povzbudil se náš cit k podrobení Bohu; protože je nám přirozené, abychom postupovali přes smyslová k rozumovým.

K prvnímu se tedy musí říci, že také klanění tělesné se děje v duchu, pokud vychází z duchovní zbožnosti a k ní je zařízeno.

K druhému se musí říci, že, jako modlitba je sice prvotně v mysli, druhotně se pak vyjadřuje slovy, jak bylo shora řečeno, tak také klanění hlavně sice spočívá ve vnitřní úctě k Bohu, druhotně však v jistých tělesných znameních pokory, jako klekáme, naznačujíce svou slabost ve srovnání s Bohem; prostíráme se na zem, vyznávajíce, že ze sebe nic nejsme.

K třetímu se musí říci, že, ač nemůžeme zasáhnouti Boha smyslem, je přece naše mys-1 smyslovými znameními povzbuzována, aby tíhla k Bohu.

LXXXIV.3. Zda klanění vyžaduje určité místo.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že klanění nevyžaduje určité místo. Praví se totiž Jan. 4: "Přichází hodina, kdy ani na této- hoře, ani v Jerusalemě se nebudete klaněti Otci. Tentýž důvod však se zdá býti i pro jiná místa. Tedy určité místo se nevyžaduje ke klanění.

Mimo to vnější klanění je zařízeno k vnitřnímu. Ale vnitřní klanění se děje Bohu, jakožto všude přítomnému. Tedy vnější klanění nevyžaduje určité místo.

Mimo to témuž Bohu náleží klanění v Novém i Starém zákoně Ale ve Starém zákoně se dělo klanění k západu, neboť brána svatostanu hleděla na východ, jak máme v Exod. ?6. Tedy z téhož důvodu i nyní musíme se klaněti na západ, jestliže se vyžaduje určité místo ke klanění.

Avšak proti jest, co se praví Isai. 56, a uvádí se Jan. 2: "Dům můj slouti bude domem modlitby."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, při klanění hlavní je vnitřní zbožnost mysli, druhotně pak je, že zevně patří k tělesným znamením. Mysl však vnitřně vnímá Boha ne jako omezeného nějakým místem, ale tělesná znamení musejí míti určité místo a polohu. A proto určení místa se nevyžaduje ke klanění hlavně, jako pro ně nutné, nýbrž podle jakési slušnosti jako i jiná tělesná znamení.

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán těmi slovy devotione; et corporalem, quae consistit in exteriori corporis humiliatione. Et quia in omnibus actibus latriae id quod est exterius refertur ad id quod est interius sicut ad principalius, ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorem, ut videlicet per signa humilitatis quae corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subiiciendum se Deo; quia connaturale est nobis ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus.

II-II q. 84 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod etiam adoratio corporalis in spiritu fit, inquantum ex spirituali devotione procedit, et ad eam ordinatur.

II-II q. 84 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut oratio primordialiter quidem est in mente, secundario autem verbis exprimitur, ut supra dictum est; ita etiam adoratio principaliter quidem in interiori Dei reverentia consistit, secundario autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis, sicut genu flectimus nostram infirmitatem significantes in comparatione ad Deum; prosternimus autem nos quasi profitentes nos nihil esse ex nobis.

II-II q. 84 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod etsi per sensum Deum attingere non possumus, per sensibilia tamen signa mens nostra provocatur ut tendat in Deum.

3. Utrum adoratio requirat determinationem loci.

II-II q. 84 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod adoratio non requirat determinatum locum. Dicitur enim Ioan. IV, *venit hora quando neque in monte hoc, neque in Ierosolymis adorabitis patrem*. Eadem autem ratio videtur esse et de aliis locis. Ergo determinatus locus non requiritur ad adorandum.

II-II q. 84 a. 3 arg. 2

Praeterea, adoratio exterior ordinatur ad interiorem. Sed interior adoratio fit ad Deum ut ubique existentem. Ergo exterior adoratio non requirit determinatum locum.

II-II q. 84 a. 3 arg. 3

Praeterea, idem Deus est qui in novo et veteri testamento adoratur. Sed in veteri testamento fiebat adoratio ad occidentem, nam ostium tabernaculi respiciebat ad orientem, ut habetur Exod. XXVI. Ergo, eadem ratione, etiam nunc debemus adorare ad occidentem, si aliquis locus determinatus requiritur ad adorandum.

II-II q. 84 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae LVI, et inducitur Ioan. II, *domus mea domus orationis vocabitur*.

II-II q. 84 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, in adoratione principalior est interior devotio mentis, secundarium autem est quod pertinet exterius ad corporalia signa. Mens autem interius apprehendit Deum quasi non comprehensum aliquo loco, sed corporalia signa necesse est quod in determinato loco et situ sint. Et ideo determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter, quasi sit de necessitate ipsius, sed secundum quandam decentiam, sicut et alia corporalia signa.

II-II q. 84 a. 3 ad 1

předpovídá zánik klanění, jak podle obřadu židů, klanějících se v Jerusalemě, tak také podle obřadu Samaritánů, klanějících se na hoře Garizim. Obojí obřad totiž přestal příchodem duchovní pravdy Evangelia, podle níž "na každém místě je obětováno Bohu", jak se praví Malach. 1.

K druhému se musí říci, že určité místo se volí ke klanění, ne k vůli Bohu, jemuž se klaní, jako by byl uzavřen místem, nýbrž pro samy klanějící se. A to z trojího důvodu: Nejprve totiž pro posvěcení místa, z něhož pojímají modlící se duchovní zbožnost, takže jsou spíše vyslyšeni, jak je patrné z klanění Šalomounova, III. Král. 8. - Za druhé pro svatá tajemství a jiná znamení svatosti, která jsou tam uložena. - Za třetí pro shromáždění mnohých klanitelů, což přispívá k vyslyšení modlitby, podle onoho Mat. 18: "Kde jsou dva nebo tři shromáždění ve jménu mém, tam jsem uprostřed nich."

K třetímu se musí říci, 'že podle jakési slušnosti klaníme se k východu. A to, nejprve na označení Boží velebnosti, jež se nám jeví v pohybu nebes, který je od východu. - Za druhé pro ráj, postavený na východě, jak čteme Gen. 2, podle psaní Septuaginty, jako bychom chtěli dojíti do ráje. - Za třetí pro Krista, jenž je světlo světa a sluje Východ, Zach. 6; a "jenž vystoupil nad nejvyšší nebesa k východu", a od východu se také očekává jeho příchod, podle onoho Mat. 24: "Jako blesk od východu vychází; a proniká až na západ, tak bude příchod Syna člověka."

LXXXV. O obětech.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o úkonech, kterými se některé vnější věci podávají Bohu. O těch přichází dvojí úvaha: nejprve totiž o těch, která jsou Bohu dávána od věřících; za druhé o slibech, kterými se mu něco slibuje. Při prvním jest uvažovati 0 obětech, darech, prvotinách a desátcích.

O obětech jsou čtyři otázky:

1. Zda přinášeti Bohu obět je podle zákona přirozeného.
2. Zda pouze Bohu se má přinášeti obět.
3. Zda přinášeti obět je zvláštní úkon ctnosti.
4. Zda ,jsou všichni povinni přinášeti obět.

LXXXV.1. Zda přinášeti Bohu oběť je podle přirozeného zákona.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že přinášeti Bohu obět není podle přirozeného zákona. Ta totiž, která jsou podle přirozeného práva; jsou společná u všech. Nepřináší se to však u obětí, neboť čteme, že někteří přinášeli v obět chléb a víno, jak se praví o Melchisedechovi, Gen. 14, a někteří tato, jiní jiná zvířata. Tedy podávání obětí není podle přirozeného práva.

Mimo to, která jsou podle přirozeného práva, ta zachovávali všichni spravedliví. Ale nečteme o Isákovi, Ad primum ergo dicendum quod dominus per illa verba praenuntiat cessationem adorationis tam secundum ritum Iudaeorum adorantium in Ierusalem, quam etiam secundum ritum Samaritanorum adorantium in monte Garizim. Uterque enim ritus cessavit veniente spirituali Evangelii veritate, secundum quam in omni loco Deo sacrificatur, ut dicitur Malach. I.

II-II q. 84 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod determinatus locus eligitur ad adorandum, non propter Deum, qui adoratur, quasi loco concludatur, sed propter ipsos adorantes. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, propter loci consecrationem, ex qua spirituale devotionem concipiunt orantes, ut magis exaudiantur, sicut patet ex adoratione Salomonis, III Reg. VIII. Secundo, propter sacra mysteria et alia sanctitatis signa quae ibi continentur. Tertio, propter concursum multorum adorantium, ex quo fit oratio magis exaudibilis, secundum illud Matth. XVIII, *ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum*.

II-II q. 84 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod secundum quandam decentiam adoramus versus orientem. Primo quidem, propter divinae maiestatis indicium quod nobis manifestatur in motu caeli, qui est ab oriente secundo, propter Paradisum in oriente constitutum, ut legitur Gen. II, secundum litteram Septuaginta, quasi quaeramus ad Paradisum redire. Tertio, propter Christum, qui est lux mundi et oriens nominatur, Zach. VI; et qui ascendit super caelum caeli ad orientem; et ab oriente etiam expectatur venturus, secundum illud Matth. XXIV, *sicut fulgur exit ab oriente et paret usque ad occidentem, ita erit adventus filii hominis*.

85. De actibus latriae quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur. Et primo de sacrificiis.

Prooemium

II-II q. 85 pr.

Deinde considerandum est de actibus quibus aliquae res exteriores Deo offeruntur. Circa quos occurrit duplex consideratio, primo quidem, de his quae Deo a fidelibus dantur; secundo, de votis, quibus ei aliqua promittuntur. Circa primum, considerandum est de sacrificiis, oblationibus, primitiis et decimis. Circa sacrificia quaeruntur quatuor. Primo, utrum offerre Deo sacrificium sit de lege naturae. Secundo, utrum soli Deo sit sacrificium offerendum. Tertio, utrum offerre sacrificium sit specialis actus virtutis. Quarto, utrum omnes teneantur ad sacrificium offerendum.

1. Utrum offerre sacrificium Deo sit de lege naturae.

II-II q. 85 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod offerre sacrificium Deo non sit de lege naturae. Ea enim quae sunt iuris naturalis communia sunt apud omnes. Non autem hoc contingit circa sacrificia, nam quidam leguntur obtulisse in sacrificium panem et vinum, sicut de Melchisedech dicitur, Gen. XIV; et quidam haec, quidam illa animalia. Ergo oblatio sacrificiorum non est de iure naturali.

II-II q. 85 a. 1 arg. 2

Praeterea, ea quae sunt iuris naturalis omnes iusti že přinesl obět, ani též o Adamovi, o němž však se praví, Moudr. 10, že moudrost jej vyvedla z jeho hříchu. Tedy podávání obětí není podle přirozeného práva.

Mimo to praví Augustin, v X. O Městě Božím, že obětí se podávají v jakémsi náznaku. Slova však, která jsou přední mezi znameními, jak tentýž praví v knize O křest'. nauce, "neznamenají přirozeně, nýbrž dle libovůle", podle Filosofa. Tedy obětí nejsou podle přirozeného zákona.

Avšak proti jest, že v každém věku a u všech lidských národů vždy bylo nějaké podávání obětí. Co však je u všech, zdá se, že je přirozeně Tedy i podávání obětí je podle přirozeného práva.

Odpovídám: Musí se říci, že přirozený rozum velí člověku, aby se podrobil někomu vyššímu pro nedostatky, které v sobě cítí, v nichž potřebuje od nějakého vyššího podpory a řízení. A nechť je to cokoliv, u všech to sluje Bůh. Jako pak v přírodních věcech přirozeně nižší podléhají vyšším, tak také přirozený rozum velí člověku podle přirozeného sklonu, aby tomu, co je nad člověka, podrobenost a čest vzdával podle svého způsobu. Člověku je pak vhodný způsob, aby užíval smyslových znamení na vyjádření něčeho, protože ze smyslových přijímá poznání. A proto z přirozeného rozumu vychází. že člověk některých smyslových věcí užívá, Bohu je obětuje, na znamení povinného podrobení a pocty, podobně jako ti, kteří svým pánům něco obětují na uznání jejich panství. To však náleží k pojmu obětí. A proto podávání obětí náleží k přirozenému právu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo shora řečeno, některá obecně jsou podle přirozeného práva, a vymezení jich je z práva ustanoveného: jako-, aby zločinci byli trestáni, má zákon přirozený, ale aby byli trestáni takovým nebo jiným trestem, je z ustanovení Božího nebo lidského. Podobně také podávání obětí obecně je podle zákona přirozeného a proto se v tom všichni shodují. Ale vymezení obětí je z ustanovení lidského nebo božského a proto se v tom liší.

K druhému se musí říci, že Adam a Isák, jakož i jiní spravedliví, přinesli Bohu obět podle přiměřenosti své době, jak je patrné z Řehoře, který praví, že u starých podáváním obětí byl odpouštěn dětem prvotní hřích. Není však o všech obětech spravedlivých zmínka v Písmě, nýbrž jen o těch, při nichž se něco zvláštního přihodilo.

Proč pak nečteme, že Adam přinesl obět, může míti důvod, aby se neoznačoval u něho zároveň původ posvěcení, když se u něho poznamenává původ hříchu. - Isák pak znamenal Krista, pokud sám byl přinesen v obět. Proto nebylo třeba, aby naznačoval jako přinášející obět.

K třetímu se musí říci, že naznačovati své pojmy je člověku přirozené, ale určení znamení je podle lidské libosti.

servaverunt. Sed non legitur de Isaac quod sacrificium obtulerit, neque etiam de Adam, de quo tamen dicitur, Sap. X, quod sapientia eduxit eum a delicto suo. Ergo oblatio sacrificii non est de iure naturali.

II-II q. 85 a. 1 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, X de Civ. Dei, quod sacrificia in quadam significantia offeruntur. Voces autem, quae sunt praecipua inter signa, sicut idem dicit, in libro de Doct. Christ., non significant naturaliter, sed ad placitum, secundum philosophum. Ergo sacrificia non sunt de lege naturali.

II-II q. 85 a. 1 s. c.

Sed contra est quod in qualibet aetate, et apud quaslibet hominum nationes, semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio. Quod autem est apud omnes, videtur naturale esse. Ergo et oblatio sacrificii est de iure naturali.

II-II q. 85 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur, propter defectus quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adiuvari et dirigi. Et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus. Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur, ita etiam naturalis ratio dictat homini secundum naturalem inclinationem ut ei quod est supra hominem subiectionem et honorem exhibeat secundum suum modum. Est autem modus conveniens homini ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda, quia ex sensibilibus cognitionem accipit. Et ideo ex naturali ratione procedit quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur offerens eas Deo, in signum debitae subiectionis et honoris, secundum similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo oblatio sacrificii pertinet ad ius naturale.

II-II q. 85 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, aliqua in communi sunt de iure naturali quorum determinationes sunt de iure positivo, sicut quod malefactores puniantur habet lex naturalis, sed quod tali poena vel tali puniantur est ex institutione divina vel humana. Similiter etiam oblatio sacrificii in communi est de lege naturae, et ideo in hoc omnes conveniunt. Sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humana vel divina, et ideo in hoc differunt.

II-II q. 85 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod Adam et Isaac, sicut et alii iusti, Deo sacrificium obtulerunt secundum sui temporis congruentiam, ut patet per Gregorium, qui dicit quod apud antiquos per sacrificiorum oblationes remittebatur pueris originale peccatum. Non tamen de omnibus iustorum sacrificiis fit mentio in Scriptura, sed solum de illis circa quae aliquid speciale accidit. Potest tamen esse ratio quare Adam non legitur sacrificium obtulisse, ne, quia in ipso notatur origo peccati, simul etiam in eo sanctificationis origo significaretur. Isaac vero significavit Christum inquantum ipse oblatus est in sacrificium. Unde non oportebat ut significaret quasi sacrificium offerens.

II-II q. 85 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod significare conceptus suos est homini naturale, sed determinatio signorum est secundum humanum placitum.

LXXXV.2. Zda pouze nejvyššímu Bohu se má přinášeti obět.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se nemá pouze nejvyššímu Bohu podávati obět. Ježto se totiž obět má podávati Bohu, zdá se, že se má podávati všem těm, kteří jsou účastni božství. Ale také svatí lidé se stávají účastnými božské přirozenosti, jak se praví II. Petr. I; pročež se též o nich praví v Žalmu: "Já jsem řekl: Bohové jste." Andělé také slují synové Boží, jak je patrné Job. 1. Tedy všem těmto se má podávati obět.

Mimo to, čím je někdo větší, tím větší pocta se mu má vzdávati. Ale andělé a svatí jsou mnohem větší než kterákoli pozemská knížata, jimž však jejich poddaní mnohem větší poctu vzdávají, než je přinesení nějakého zvířete nebo jiné věci v obět, padajíce před nimi a podávajíce dary. Tedy tím spíše se může andělům a svatým přinášeti obět.

Mimo to chrámy a oltáře jsou zřizovány na přinášení obětí. Ale chrámy a oltáře jsou zřizovány andělům a svatým. Tedy i oběti se jim mohou přinášeti.

Avšak proti jest, co se praví v Exod. 22: "Kdo obětuje bohům jiným mimo jediného Pána, bude zabit."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, podávání oběti se děje k naznačení něčeho. Obět pak, která se přináší navenek, naznačuje vnitřní duchovní obět, kterou duše sebe podává Bohu, podle onoho Žalmu: "Obět Bohu duch zkormoucený;" neboť, jak bylo shora řečeno, vnější úkony náboženství jsou zařízeny k vnitřním. Duše pak se podává Bohu v obět jako původu svého stvoření a jako cíli své blaženosti. Podle pravé víry však je pouze Bůh stvořitelem našich duší, jak jsme měli v První Části. Také pouze v něm spočívá blaženost naší duše, jak bylo shora řečeno. A proto, jako máme jedině nejvyššímu Bohu přinášeti duchovní obět, tak také jen jemu máme přinášeti vnější oběti, jako také "modlíce se a chválíce řídíme k tomu naznačující to slova, jemuž věci samy v srdci, které naznačujeme, podáváme," jak praví Augustin v X. O Městě Božím. Vidíme také, že se to zachovává v každém státě, že nejvyššího správce nějakým zvláštním znamením uctívají, které prokazovati komukoliv jinému bylo by zločinem urážky veličenstva. A proto v zákoně Božím se stanoví trest smrti těm, kteří prokáží, božskou poctu jiným.

K prvnímu se tedy musí říci, že jméno božství se dává některým nikoliv podle rovnosti, nýbrž podle podílu. A proto ani rovná pocta jim nenáleží.

K druhému se musí říci, že v podávání oběti se nehodnotí cena zabitého zvířete, nýbrž význam, v němž se to děje k poctě nejvyššího Správce celého vesmíru. Pročež, jak praví Augustin, v X. O Městě Božím, "démony těší nikoliv pach mrtvol, nýbrž božské pocty".

K třetímu se musí říci, že jak praví Augustin, v VIII. O Městě Bož., "nezřizujeme mučedníkům chrámy,

2. Utrum soli Deo sit sacrificium offerendum.

II-II q. 85 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non soli summo Deo sit sacrificium offerendum. Cum enim sacrificium Deo offerri debeat, videtur quod omnibus illis sit sacrificium offerendum qui divinitatis consortes fiunt. Sed etiam sancti homines efficiuntur divinae naturae consortes, ut dicitur II Petri I, unde et de eis in Psalm. dicitur, ego dixi, dii estis. Angeli etiam filii Dei nominantur, ut patet Iob I. Ergo omnibus his debet sacrificium offerri.

II-II q. 85 a. 2 arg. 2

Praeterea, quanto aliquis maior est, tanto ei maior honor debet exhiberi. Sed Angeli et sancti sunt multo maiores quibuscumque terrenis principibus, quibus tamen eorum subditi multo maiorem honorem impendunt, se coram eis prosternentes et munera offerentes, quam sit oblatio alicuius animalis vel rei alterius in sacrificium. Ergo multo magis Angelis et sanctis potest sacrificium offerri.

II-II q. 85 a. 2 arg. 3

Praeterea, templa et altaria instituuntur ad sacrificia offerenda. Sed templa et altaria instituuntur Angelis et sanctis. Ergo etiam sacrificia possunt eis offerri.

II-II q. 85 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Exod. XXII, *qui immolat diis, occidetur, praeter domino soli*.

II-II q. 85 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo, secundum illud Psalm., sacrificium Deo spiritus contribulatus, quia, sicut supra dictum est, exteriores actus religionis ad interiores ordinantur. Anima autem se offert Deo in sacrificium sicut principio suae creationis et sicut fini suae beatificationis. Secundum autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum, ut in primo habitum est. In solo etiam eo animae nostrae beatitudo consistit, ut supra dictum est. Et ideo sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre, ita etiam soli ei debemus offerre exteriora sacrificia, sicut etiam, *orantes atque laudantes, ad eum dirigimus significantes voces cui res ipsas in corde quas significamus, offerimus*, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Hoc etiam videmus in omni republica observari, quod summum rectorem aliquo signo singulari honorant, quod cuicumque alteri deferretur, esset crimen laesae maiestatis. Et ideo in lege divina statuitur poena mortis his qui divinum honorem aliis exhibent.

II-II q. 85 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nomen divinitatis communicatur aliquibus non per aequalitatem, sed per participationem. Et ideo nec aequalis honor eis debetur.

II-II q. 85 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod in oblatione sacrificii non pensatur pretium occisi pecoris, sed significatio, qua hoc fit in honorem summi rectoris totius universi. Unde, sicut Augustinus dicit, X de Civ. Dei, *Daemones non cadaverinis nidoribus, sed divinis honoribus gaudent*.

II-II q. 85 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, VIII de

kněžstvo. protože ne oni-, nýbrž jejich Bůh je nám Bohem. Proto kněz nepraví: Podávám ti obět, Petře nebo Pavle. Nýbrž Bohu vzdáváme díky za jejich vítězství a sebe povzbuzujeme k následování jich.

LXXXV.3. Zda podávání obětí je zvláštní úkon ctnosti.

Při třetí se postupuje takto-: Zdá se, že podávání obětí není zvláštní úkon ctnosti. Praví totiž Augustin, v X. O Městě Božím: "Pravá obět je každé dílo, které se koná, abychom svatým společenstvím náleželi Bohu." Ale každé dobré dílo není zvláštní úkon nějaké určité ctnosti. Tedy podávání obětí není zvláštní úkon určité ctnosti.

Mimo to umrtvování těla, které se děje postem, náleží ke zdrželivosti; které pak se děje mírností, náleží: k čistotě; které pak je v mučednictví, náleží ke statečnosti. Což všechno zdá se obsaženo v podávání obětí, podle onoho Řím. 12: "Vydejte svá těla v obět živou." Také Apoštol praví, Žid. posl.: "Dobročinnosti a společenství nezapomínejte; neboť takovými obětmi se získá Bůh." Dobročinnost však a společenství náležejí k lásce, milosrdenství a štědrosti. Tedy podávání obětí není zvláštní úkon určité ctnosti.

Mimo to se zdá, že obět se poskytuje Bohu. Ale je mnoho věcí, které se poskytují Bohu, jako pobožnost, modlitba, desátky, prvotiny, dary a celopaly. Tedy obět se nezdá býti zvláštním úkonem určité ctnosti.

Avšak proti jest, že v zákoně zvláštní příkazy jsou dány 0 obětech, jak je patrné na počátku Levitiku.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak jsme měli shora, když úkon jedné ctnosti je zařízen k cíli jiné ctnosti, sdílí jaksi její druh, jako když někdo krade, aby smilnil, sama krádež dostává jakýmsi způsobem ošklivost smilstva, takže, i kdyby jinak nebyla hříchem, je hříchem již tím že je zařízena ke smilstvu. Tak tedy obět je jakýsi zvláštní skutek, mající chválu z toho, že se děje ke cti Boží. Pročež náleží k určité ctnosti, totiž k náboženství. Přiřází se však také, že i to, co se děje podle jiných ctnostní, zařizuje se ke cti Boží, třebas, když někdo dává almužnu z vlastních věcí pro Boha nebo když někdo vlastní tělo podrobuje nějakému trápení pro čest Boží. A podle toho i skutky jiných ctností lze nazvati obětmi. Jsou však některé úkony, které nemají chválu odjinud, než že se dějí ke cti Boží. A ty úkony vlastně slují oběti, a náležejí ke ctnosti náboženství.

K prvnímu se tedy musí říci, že právě to, že Bohu jakýmsi duchovním společenstvím chceme náležeti, patří ke cti Boží. A proto úkon kterékoliv ctnosti dostává ráz oběti z toho, že působí, abychom svatým společenstvím náleželi Bohu.

Civ. Dei, *non constituimus martyribus templa, sacerdotia, quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus. Unde sacerdos non dicit, offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule. Sed Deo de illorum victoriis gratias agimus, et nos ad imitationem eorum adhortamur*.

3. Utrum Deo offerre sacrificium sit spiritualis actus virtuos.

II-II q. 85 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod oblatio sacrificii non sit specialis actus virtutis. Dicit enim Augustinus, X de Civ. Dei, *verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo*. Sed omne opus bonum non est specialis actus alicuius determinatae virtutis. Ergo oblatio sacrificii non est specialis actus determinatae virtutis.

II-II q. 85 a. 3 arg. 2

Praeterea, maceratio corporis quae fit per ieiunium, pertinet ad abstinentiam; quae autem fit per continentiam, pertinet ad castitatem; quae autem est in martyrio, pertinet ad fortitudinem. Quae omnia videntur comprehendi sub sacrificii oblatione, secundum illud Rom. XII, exhibeatis corpora vestra hostiam viventem. Dicit etiam apostolus, ad Heb. ult., beneficentiae et communionis *nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus*, beneficentia autem et communio pertinent ad caritatem, misericordiam et liberalitatem. Ergo sacrificii oblatio non est specialis actus determinatae virtutis.

II-II q. 85 a. 3 arg. 3

Praeterea, sacrificium videtur quod Deo exhibetur. Sed multa sunt quae Deo exhibentur, sicut devotio, oratio, decimae, primitiae, oblationes et holocausta. Ergo sacrificium non videtur esse aliquis specialis actus determinatae virtutis.

II-II q. 85 a. 3 s. c.

Sed contra est quod in lege specialia praecepta de sacrificiis dantur, ut patet in principio Levitici.

II-II q. 85 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est, quando actus unius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis, participat quodammodo speciem eius, sicut cum quis furatur ut fornicetur, ipsum furtum accipit quodammodo fornicationis deformitatem, ita quod si etiam alias non esset peccatum, ex hoc iam peccatum esset quod ad fornicationem ordinatur. Sic igitur sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex hoc quod in divinam reverentiam fit. Propter quod ad determinatam virtutem pertinet, scilicet ad religionem. Contingit autem etiam ea quae secundum alias virtutes fiunt, in divinam reverentiam ordinari, puta cum aliquis eleemosynam facit de rebus propriis propter Deum, vel cum aliquis proprium corpus alicui afflictioni subiicit propter divinam reverentiam. Et secundum hoc etiam actus aliarum virtutum sacrificia dici possunt. Sunt tamen quidam actus qui non habent ex alio laudem nisi quia fiunt propter reverentiam divinam. Et isti actus proprie sacrificia dicuntur, et pertinent ad virtutem religionis.

II-II q. 85 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc ipsum quod Deo quadam spirituali societate volumus inhaerere, ad divinam reverentiam pertinet. Et ideo cuiuscumque virtutis actus rationem sacrificii accipit ex hoc quod agitur ut sancta

K druhému se musí říci, že trojí je dobro člověka. A to, první je dobro duše, které se obětuje Bohu jakousi vnitřní obětí, skrze pobožnost a modlitbu a jiné podobné vnitřní úkony. A to je hlavní obět. - Druhé je dobro těla, které se Bohu jistým způsobem obětuje mučednictvím, odříkáním a zdrželivostí. - Třetí je dobro vnějších věcí, z něhož se podává Bohu obět, a to. přímo, když bezprostředně podáváme své věci Bohu, nepřímo pak, když je dáváme bližním pro Boha:

K třetímu se musí říci, že oběti se říká vlastně, když se na věcech podávaných Bohu něco děje, jako když se zvířata zabíjela, když se láme chléb a požívá a žehná. A to praví samo jméno, neboť obět se říká odtud, že člověk od něčeho věnuje. - Darem však přímo sluje, co se Bohu podává, i když se nic s tím neděje, jako se. praví, že se na oltář podávají peníze nebo chleby, na nichž se nic neděje. Proto každá obět je dar, ale ne obráceně - Prvotiny pak jsou dary, protože se podávaly Bohu, jak čteme Deut. 26; nejsou však obětmi, protože nic svatého se ohledně nich nedělo. - Desátky pak, vlastně řečeno, nejsou ani oběti ani dary, protože se nedávají přímo Bohu, nýbrž služebníkům bohopocty.

LXXXV.4. Zda jsou všichni povinni přinášeti oběti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nejsou všichni povinni přinášeti oběti. Praví totiž Apoštol, Řím. 3: Cokoliv praví zákon, těm praví, kteří jsou pod zákonem." Ale zákon 0 obětech nebyl dán všem, nýbrž jen národu hebrejskému. Nebyli tedy všichni zavázáni k obětem.

Mimo to oběti se podávají Bohu na naznačení něčeho. Není však dáno všem, rozuměti takovým náznakům. Nejsou tedy všichni vázáni přinášeti oběti.

Mimo to jméno kněží jest odtud, že přinášejí Bohu obět. Ale všichni nejsou kněžími. Nejsou tedy všichni vázáni přinášeti oběti.

Avšak proti jest, že přinášeti obět je podle přirozeného zákona, jak jsme měli shora. K těm však, která jsou podle přirozeného zákona, jsou všichni vázáni. Tedy všichni jsou povinni přinášeti Bohu obět.

Odpovídám: Musí se říci, že dvojí je obět, jak bylo řečeno. Z nichž první a hlavní je obět vnitřní, k níž jsou všichni povinni: všichni jsou totiž povinni přinášeti Bohu zbožnou mysl. - Jiná pak je obět vnější. Ta se dělí na dvě Neboť jedna je, která má jen z toho chválu, že se Bohu něco vnějšího podává na prohlášení poddanosti Bohu. A k tomu jsou jinak povinni ti, kteří jsou pod zákonem Novým a Starým, jinak ti, kteří nejsou pod zákonem. Neboť ti, kteří jsou pod zákonem, jsou povinni přinášeti jisté oběti podle přikázání zákona. Ti však, kteří nebyli

societate Deo inhaereamus.

II-II q. 85 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod triplex est hominis bonum. Primum quidem est bonum animae, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem et orationem et alios huiusmodi interiores actus. Et hoc est principale sacrificium. Secundum est bonum corporis, quod Deo quodammodo offertur per martyrium, et abstinentiam seu continentiam. Tertium est bonum exteriorum rerum, de quo sacrificium offertur Deo, directe quidem, quando immediate res nostras Deo offerimus; mediate autem, quando eas communicamus proximis propter Deum.

II-II q. 85 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat, nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum. Oblatio autem directe dicitur cum Deo aliquid offertur, etiam si nihil circa ipsum fiat, sicut dicuntur offerri denarii vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. Primitiae autem oblationes sunt, quia Deo offerebantur, ut legitur Deut. XXVI, non autem sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa eas fiebat. Decimae autem, proprie loquendo, non sunt neque sacrificia neque oblationes, quia non immediate Deo, sed ministris divini cultus exhibentur.

4. Utrum omnes teneantur ad sacrificium offerendum.

II-II q. 85 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non omnes teneantur ad sacrificia offerenda. Dicit enim apostolus, Rom. III, *quaecumque lex loquitur, his qui sunt in lege loquitur*. Sed lex de sacrificiis non fuit omnibus data, sed soli populo Hebraeorum. Ergo non omnes ad sacrificia tenebantur.

II-II q. 85 a. 4 arg. 2

Praeterea, sacrificia Deo offeruntur ad aliquid significandum. Sed non est omnium huiusmodi significationes intelligere. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

II-II q. 85 a. 4 arg. 3

Praeterea, ex hoc sacerdotes dicuntur quod Deo sacrificium offerunt. Sed non omnes sunt sacerdotes. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

II-II q. 85 a. 4 s. c.

Sed contra est quod sacrificium offerre est de lege naturae, ut supra habitum est. Ad ea autem quae sunt legis naturae omnes tenentur. Ergo omnes tenentur ad sacrificium Deo offerendum.

II-II q. 85 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod duplex est sacrificium, sicut dictum est. Quorum primum et principale est sacrificium interius, ad quod omnes tenentur, omnes enim tenentur Deo devotam mentem offerre. Aliud autem est sacrificium exterius. Quod in duo dividitur. Nam quoddam est quod ex hoc solum laudem habet quod Deo aliquid exterius offertur in protestationem divinae subiectionis. Et ad hoc aliter tenentur illi qui sunt sub lege nova vel veteri, aliter illi qui non sunt sub lege. Nam illi qui sunt sub lege, tenentur ad

pod zákonem, byli povinni konati něco vnějšího ke cti Bozi, podle shodnosti s těmi, mezi nimiž přebývali; nebylo však určeno to nebo ono. - Jiná pak je vnější obět, když vnějších úkonů jiných ctností se užívá k uctívání Boha. Z nich některé spadají pod příkaz, k nimž jsou povinni všichni; některé pak jsou nadbytečné, k nimž nejsou všichni povinni.

K prvnímu se tedy musí říci, že k oněm určitým obětem, které byly v zákoně přikázány, nebyli vázáni všichni; byli však vázáni k nějakým obětem vnitřním nebo vnějším jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že ač všichni neznají výslovně sílu obětí, znají ji zahaleně, tak jako mají i zahalenou víru, jak jsme měli.

K třetímu se musí říci, že kněží podávají oběti, které jsou zvláště zařízeny k poctě Boží nejen za sebe, nýbrž i za jiné. Jsou však některé jiné oběti, které každý může přinésti Bohu za sebe, jak je patrné ze shora řečeného.

LXXXVI. O darech a prvotinách.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Pak jest uvažovati o darech a o prvotinách.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda jsou nějaké dary přikázány jako nutně
2. Komu se mají podávati dary.
3. Z jakých věcí se musí díti.
4. Zvláště o darech prvotin, zda jsou k nim lidé nutně povinni.

LXXXVI.1. Zda jsou lidé vázáni k darům z nutnosti příkazu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že lidé. nejsou vázáni k darům z nutnosti příkazu. Nejsou totiž lidé v době Evangelia vázáni k zachování obřadných příkazů Starého-zákona, jak jsme měli shora. Ale podávati dary se klade mezi obřadné příkazy Starého zákona. Praví se totiž Exod. 23: "Třikrát každého roku budete mi slaviti svátky, ' a pak se dodává: "Neobjeviš se před mou tváří prázden." Tedy k darům nejsou nyní vázáni lidé z nutnosti příkazu.

Mimo to dary záležejí ve vůli člověka, než se udělují, jak se zdá z toho, co praví Pán, Mat. 5: "Přinášíš-li svůj dar na oltář," jakoby to ponechával na vůli přinášejícím. Jakmile však byly dary dány, jest nepřípustné, dávati je znova. Tedy žádným způsobem nikdo není vázán k darům nutností příkazu.

Mimo to, kdokoliv je povinen něco dáti Církvi, nedá-li, může býti k tomu donucen odnětím církevních svátostí. Ale zdá se nedovolené odepříti církevní svátosti těm, kteří nechtěli obětovati; podle onoho nařízení Šesté Synody, jež máme v I. ot. 1.: "Nikdo, kdo rozdává svaté přijímání, nežádej od přijímajícího žádnou odměnu; jestliže pak žádal, budiž sesazen. Nejsou tedy lidé povinni z nutnosti k darům.

Avšak proti jest, co praví Řehoř: "Křesťan dbej ke slavnosti mešní Bohu něco přinésti."

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo řečeno, jméno daru je společné všem věcem, které se poskytují ke cti Boží. Takže, poskytne-li se něco ke cti Boží, aby se vynaložilo na něco posvátného, jež se z toho má státi, jest i darem i obětí: pročež se praví Exod. 29: "Podáš celého- berana ke spálení na oltář; je darem Pánu a libou vůní oběti Boží," a Levit 2 se praví: "Přinese-li člověk dar oběti Pánu, mouka bude jeho darem." Je-li však tak poskytnuto, aby zůstalo celé, určené potřebám bohoslužebným nebo užívání služebníků, bude darem a nikoliv obětí. Takové tedy dary mají ve svém pojmu, že jsou dobrovolně podávány, podle onoho Exod. 25: "Od člověka, který přinese dobrovolně, je přijmete." Může se však ze čtverého důvodu přihoditi, že je někdo povinen k oběti. A to nejprve z předcházejícího ujednání, jako když se někomu povoluje nějaký církevní pozemek, aby v jistých obdobích činil jisté dary. To má však ráz daně - Za druhé pro předešlé předání nebo slib, jako když někdo dává dar mezi živými. nebo když někdo zanechá v poslední vůli Církvi nějakou věc, movitou nebo nemovitou; která má býti později vydána. - Třetím způsobem z potřebnosti Církve, třebas kdyby nebylo z čeho vydržovati služebníky Církve. - Čtvrtým způsobem pro zvyk; jsou totiž povinni věřící na některé svátky k jistým obvyklým darům. - Avšak v těchto dvou posledních případech zůstává dar nějak dobrovolným, totiž co do velikosti nebo druhu- věci darované.

K prvnímu se tedy musí říci, že v Novém zákoně lidé nejsou povinni k daru z důvodu zákonných svátků, jak se praví v Exodu; nýbrž z jistých jiných příčin, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že k dávání darů jsou povinni ně kteří i než se dají, jako v prvním, druhém a třetím případě; i také když je dali předáním nebo slibem; jsou vázáni skutečně totiž poskytnouti Církvi, co ji bylo darováno na způsob předání.

K třetímu se musí říci, že ti, kteří nedávají povinné dary, mohou býti trestáni odepřením svátosti, nikoliv tím knězem, jemuž se mají dary dávati, aby se nezdálo, že za udělení svátosti něco vyžaduje, nýbrž nějakým vyšším.

LXXXVI.2. Zda dary jsou povinné pouze kněžím.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že dary nejsou povinné pouze kněžím. Mezi dary totiž vidíme hlavně to. co jest určeno jako žertvy k obětem. Ale to, co se dává chudým, sluje v Písmech žertva, podle onoho Žid. posl.: Dobročinnosti a společenství nezapomínejte; takovými totiž žertvami se získává Bůh." Tedy mnohem více jsou povinny dary chudým.

Mimo to v mnohých farnostech mají na darech podíl mniši. Avšak, "jiná je věc duchovních a jiná mnichů", jak praví Jeronym. Tedy nejen kněžím jsou povinny dary.

Mimo to laici podle vůle Církve kupují dary, jako chléb a podobné. Ale jen proto, aby je obrátili ke svému užívání. Tedy dary mohou náležeti i laikům.

Avšak proti jest, co praví Kanon papeže Damasa, a máme jej v X. ot. 1.: "Dary, které jsou podávány ve svatém kostele, jen kněžím, které vidíme každodenně sloužiti Bohu, je dovoleno jisti a píti. Protože ve Starém zákoně zakázal Pán požívati svatých chlebů synům israelským mimo Aarona a jeho syny."

Odpovídám: Musí se říci, že kněz jest jaksi ustanoven za vykonavatele a prostředníka mezi lidem a Bohem, jak se čte o Mojžíšovi, Deut. 5. A proto jemu náleží podávati lidu božské nauky a svátosti; a rovněž to, co náleží lidu, třebas prosby a oběti a dary, má býti od něho podáváno Bohu; podle onoho Apoštolova, Žid. 5: "Každý kněz z lidí vzatý jest ustanoven pro lidi na to, co jest Božího, aby podával dary a oběti za hříchy." A proto dary, které se podávají Bohu, přísluší knězím, nejen, aby je měli pro svůj užitek, nýbrž také, aby je věrně vykonávali: a to, jednak vynakládajíce je na to, co náleží k uctívání Boha, jednak pak na to, co náleží k jejich výživě, protože, "kdo oltáři slouží, mají podíl na oltáři", jak se praví I. Kor. 9; jednak také na prospěch chudých, kteří mají býti podle možnosti vydržováni z majetku Církve, protože i Pán měl ve prospěch chudých míšek, jak praví Jeronym, K Mat.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co se dává chudým, jako nejsou vlastní oběti, sluje však obět', pokud se jim dává pro Boha, tak také z téhož důvodu mohou slouti dary; avšak nikoli vlastně, protože se nepodávají Bohu bezprostředně. Avšak dary vlastně řečené jsou ve prospěch chudých, nikoli ustanovením podávajících, nýbrž z ustanovení kněží.

K druhému se musí říci, že mniši nebo jiní řeholníci mohou přijímati dary trojmo. Jedním způsobem, jako chudí, z ustanovení kněží nebo z nařízení Církve. - Jiným způsobem, jsou-li služebníky oltáře. A tehdy mohou přijímati dary dobrovolně podané. - Za třetí, mají-li farnost. A tehdy mohou přijímati povinné, jakožto správcové kostela.

K třetímu se musí říci, že dary, když byly posvěceny, nemohou býti na prospěch nekněží, jako posvěcené

determinata sacrificia offerenda secundum legis praecepta. Illi vero qui non erant sub lege, tenebantur ad aliqua exterius facienda in honorem divinum, secundum condecentiam ad eos inter quos habitabant, non autem determinate ad haec vel ad illa. Aliud vero est exterius sacrificium quando actus exteriores aliarum virtutum in divinam reverentiam assumuntur. Quorum quidam cadunt sub praecepto, ad quos omnes tenentur, quidam vero sunt supererogationis, ad quos non omnes tenentur.

II-II q. 85 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ad illa determinata sacrificia quae in lege erant praecepta, non omnes tenebantur, tenebantur tamen ad aliqua sacrificia interiora vel exteriora, ut dictum est.

II-II q. 85 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod quamvis non omnes sciant explicite virtutem sacrificiorum, sciunt tamen implicite, sicut et habent fidem implicitam, ut supra habitum est.

II-II q. 85 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod sacerdotes offerunt sacrificia quae sunt specialiter ordinata ad cultum divinum, non solum pro se, sed etiam pro aliis. Quaedam vero sunt alia sacrificia quae quilibet potest pro se Deo offerre, ut ex supradictis patet.

86. De oblationibus et primitiis.

Prooemium

II-II q. 86 pr.

Deinde considerandum est de oblationibus et primitiis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliquae oblationes sint de necessitate praecepti. Secundo, quibus oblationes debeantur. Tertio, de quibus rebus fieri debeant. Quarto, specialiter de oblationibus primitiarum, utrum ad eas homines ex necessitate teneantur.

1. Utrum aliquae oblationes sint de necessitate praecepti.

II-II q. 86 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non teneantur ad oblationes ex necessitate praecepti. Non enim homines tempore Evangelii tenentur ad observanda caeremonialia praecepta veteris legis, ut supra habitum est. Sed oblationes offerre ponitur inter caeremonialia praecepta veteris legis, dicitur enim Exod. XXIII, *tribus vicibus per singulos annos mihi festa celebrabitis*, et postea subditur, *non apparebis in conspectu meo vacuus*. Ergo ad oblationes non tenentur nunc homines ex necessitate praecepti.

II-II q. 86 a. 1 arg. 2

Praeterea, oblationes, antequam fiant, in voluntate hominis consistunt, ut videtur per hoc quod dominus dicit, Matth. V, *si offers munus tuum ad altare*, quasi hoc arbitrio offerentium relinquatur. Postquam autem oblationes sunt factae, non restat locus iterato eas offerendi. Ergo nullo modo aliquis ex necessitate praecepti ad oblationes tenetur.

II-II q. 86 a. 1 arg. 3

Praeterea, quicumque aliquid tenetur reddere Ecclesiae, si non reddat, potest ad id compelli per subtractionem ecclesiasticorum sacramentorum. Sed illicitum videtur his qui offerre noluerint ecclesiastica sacramenta denegare, secundum illud decretum sextae synodi quod habetur I, qu. I, *nullus qui sacram communionem dispensat, a percipiente gratiam aliquid exigat, si vero exegerit, deponatur*. Ergo non tenentur homines ex necessitate ad oblationes.

II-II q. 86 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, *omnis Christianus procuret ad Missarum solemnia aliquid Deo offerre*.

II-II q. 86 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, nomen oblationis commune est ad omnes res quae in cultum Dei exhibentur. Ita quod si aliquid exhibeatur in cultum divinum quasi in aliquod sacrum quod inde fieri debeat consumendum, et oblatio est et sacrificium, unde dicitur Exod. XXIX, *offeres totum arietem in incensum super altare, oblatio est domino, odor suavissimus victimae Dei*; et Levit. II dicitur, *anima cum obtulerit oblationem sacrificii domino, simila erit eius oblatio*. Si vero sic exhibeatur ut integrum maneat, divino cultui deputandum vel in usus ministrorum expendendum, erit oblatio et non sacrificium. Huiusmodi ergo oblationes de sui ratione habent quod voluntarie offerantur, secundum illud Exod. XXV, *ab homine qui offert ultroneus, accipietis eas*. Potest tamen contingere quod aliquis ad oblationes teneatur quadruplici ratione. Primo quidem, ex praecedenti conventione, sicut cum alicui conceditur aliquis fundus Ecclesiae, ut certis temporibus certas oblationes faciat. Quod tamen habet rationem census. Secundo, propter praecedentem deputationem sive promissionem, sicut cum aliquis offert donationem inter vivos vel cum relinquit in testamento Ecclesiae aliquam rem, mobilem vel immobilem, in posterum solvendam. Tertio modo, propter Ecclesiae necessitatem, puta si ministri Ecclesiae non haberent unde sustentarentur. Quarto modo, propter consuetudinem, tenentur enim fideles in aliquibus solemnitatibus ad aliquas oblationes consuetas. Tamen in his duobus ultimis casibus remanet oblatio quodammodo voluntaria, scilicet quantum ad quantitatem vel speciem rei oblatae.

II-II q. 86 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in nova lege homines non tenentur ad oblationem causa solemnitatum legalium, ut in Exodo dicitur, sed ex quibusdam aliis causis, ut dictum est.

II-II q. 86 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad oblationes faciendas tenentur aliqui et antequam fiant, sicut in primo et tertio et quarto modo, et etiam postquam eas fecerint per deputationem sive promissionem; tenentur enim realiter exhibere quod est Ecclesiae per modum deputationis oblatum.

II-II q. 86 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod illi qui debitas oblationes non reddunt possunt puniri per subtractionem sacramentorum, non per ipsum sacerdotem cui sunt oblationes faciendae, ne videatur pro sacramentorum exhibitione aliquid exigere, sed per superiorem aliquem.

2. Quibus oblationes debeantur.

II-II q. 86 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod oblationes non solum sacerdotibus debeantur. Inter oblationes enim praecipue videmus esse quae hostiarum sacrificiis deputantur. Sed ea quae pauperibus dantur in Scripturis hostiae dicuntur, secundum illud Heb. ult., *beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis prometur Deus*. Ergo multo magis oblationes pauperibus debentur.

II-II q. 86 a. 2 arg. 2

Praeterea, in multis parochiis monachi de oblationibus partem habent. Alia autem est causa clericorum, alia monachorum, ut Hieronymus dicit. Ergo non solum sacerdotibus oblationes debentur.

II-II q. 86 a. 2 arg. 3

Praeterea, laici de voluntate Ecclesiae emunt oblationes, ut panes et huiusmodi. Sed non nisi ut haec in suos usus convertant. Ergo oblationes possunt etiam ad laicos pertinere.

II-II q. 86 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit canon Damasi Papae, et habetur X, qu. I, *oblationes quae intra sanctam Ecclesiam offeruntur, tantummodo sacerdotibus, qui quotidie domino servire videntur, licet comedere et bibere. Quia in veteri testamento prohibuit dominus panes sanctos comedere filiis Israel, nisi tantummodo Aaron et filiis eius*.

II-II q. 86 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod sacerdos quodammodo constituitur sequester et medius inter populum et Deum, sicut de Moyse legitur Deut. V. Et ideo ad eum pertinet divina dogmata et sacramenta exhibere populo, et iterum ea quae sunt populi, puta preces et sacrificia et oblationes, per eum domino debent exhiberi; secundum illud apostoli, ad Heb. V, *omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis*. Et ideo oblationes quae a populo Deo exhibentur ad sacerdotes pertinent, non solum ut eas in suos usus convertant, verum etiam ut fideliter eas dispensent, partim quidem expendendo eas in his quae pertinent ad cultum divinum; partim vero in his quae pertinent ad proprium victum, quia qui altari deserviunt cum altari participantur, ut dicitur I ad Cor. IX; partim etiam in usus pauperum, qui sunt, quantum fieri potest, de rebus Ecclesiae sustentandi; quia et dominus in usum pauperum loculos habebat, ut Hieronymus dicit, super Matth.

II-II q. 86 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ea quae pauperibus dantur, sicut non proprie sunt sacrificia, dicuntur tamen sacrificia inquantum eis dantur propter Deum, ita etiam secundum eandem rationem oblationes dici possunt, tamen non proprie, quia non immediate Deo offeruntur. Oblationes vero proprie dictae in usum pauperum cedunt non per dispensationem offerentium, sed per dispensationem sacerdotum.

II-II q. 86 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod monachi sive alii religiosi possunt oblationes recipere tripliciter. Uno modo, sicut pauperes, per dispensationem sacerdotis vel ordinationem Ecclesiae. Alio modo, si sint ministri altaris. Et tunc possunt accipere oblationes sponte oblatas. Tertio, si parochiae sint eorum. Et tunc ex debito possunt accipere, tanquam Ecclesiae rectores.

II-II q. 86 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod oblationes, postquam fuerint

nádoby a oděvy. A tak se rozumí výrok papeže Damasa. - Ty pak, které nebyly posvěceny, mohou býti na prospěch nekněží z ustanovení kněží, buď na způsob darování nebo na způsob prodeje.

LXXXVI.3. Zda může člověk konati dary ze všech věcí, dovoleně držených.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nemůže člověk konati dary ze všech věcí, dovoleně držených. Neboť podle lidských práv "hanebně jedná nevěstka v tom, že jest nevěstkou, ale není hanebností přijímati": a tak i dovoleně podrží. Ale nesmí z toho dělati dary, podle onoho Deut. 23. "Nebudeš podávati mzdu nevěstčí v domě Pána Boha svého." Tedy není dovoleno dávati dary ze všeho, dovoleně drženého.

Mimo to je tamtéž zakázáno obětovati v domě Božím "cenu psa". Ale jest jasné, že se spravedlivě drží cena psa, spravedlivě prodaného. Tedy není dovoleno konati dary ze všeho, spravedlivě drženého.

Mimo to se praví Malach. 1: "Když se obětuje chromé a slabé, zda není špatností?" Ale chromý a slabý živočich je spravedlivě držený. Tedy se zdá, že nelze konati dar ze všeho, spravedlivě drženého.

Avšak proti jest, co se praví Přísl. 3: "Cti Pána ze svého majetku." Avšak do majetku člověka patří, cokoli spravedlivě drží. Tedy lze konati dar ze všeho, spravedlivě drženého.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, v knize o slov. Páně, "vykořistíš-li někoho slabého a z jemu ukořistěného dáš nějakému soudci, kdyby soudil pro tebe, taková je moc spravedlnosti, že by ani tobě nebylo milé Není tvůj Bůh takový, jakým nemáš býti ani ty. A proto se praví Eccli. 34: Poskvrněná jest oběť podávajícího z nesprávného." Z čehož je patrné, že nelze konati dar z nespravedlivě nabytého a drženého.

Ve Starém pak zákoně, kde se sloužilo podobenstvím, některá byla považována pro význam za nečistá a nebylo dovoleno je obětovati. Ale v Novém zákoně se každý tvor Boží považuje za čistý, jak se praví Tit. 1. A proto, co do věci samé, ze všeho spravedlivě drženého lze konati dar. Případkově však se stane, že nelze vykonati dar něčím dovoleně drženým: třebas, kdyby bylo druhému na škodu, jako kdyby některý syn obětoval Bohu to, z čeho má živiti otce, což Pán odsuzuje Mat. 15; nebo k vůli pohoršení nebo k vůli pohrdání, nebo něčemu takovému.

K prvnímu se tedy musí říci, že se ve Starém zákoně zakazoval dar ze mzdy nevěstčí pro nečistotu, v Novém pak zákoně pro pohoršení: aby se nezdálo, že Církev přeje hříchu, kdyby z hříšného zisku přijímala dar.

K druhému se musí říci, že podle zákona byl pes považován za zvíře nečisté. Jiná však nečistá zvířata byla vykupována, mohla se darovati jejich cena: podle onoho Levit. posl.: "Je-li zvíře nečisté, vykoupí, kdo daruje." Ale pes ani se neobětoval, ani se nevykupoval: jednak consecratae, non possunt cedere in usum laicorum, sicut vasa et vestimenta sacra. Et hoc modo intelligitur dictum Damasi Papae. Illa vero quae non sunt consecrata, possunt in usum laicorum cedere ex dispensatione sacerdotum, sive per modum donationis sive per modum venditionis.

3. De quibus rebus oblationes fieri debeant.

II-II q. 86 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non possit homo oblationes facere de omnibus rebus licite possessis. Quia secundum iura humana, *turpiter facit meretrix in hoc quod est meretrix, non tamen turpiter accipit*, et ita licite possidet. Sed non licet de eo facere oblationem, secundum illud Deut. XXIII, *non offeres mercedem prostibuli in domo domini Dei tui*. Ergo non licet facere oblationem de omnibus licite possessis.

II-II q. 86 a. 3 arg. 2

Praeterea, ibidem prohibetur quod pretium canis non offeratur in domo Dei. Sed manifestum est quod pretium canis iuste venditi iuste possidetur. Ergo non licet de omnibus iuste possessis oblationem facere.

II-II q. 86 a. 3 arg. 3

Praeterea, Malach. I dicitur, *si offeratur claudum et languidum, nonne malum est?* Sed claudum et languidum est animal iuste possessum. Ergo videtur quod non de omni iuste possesso possit oblatio fieri.

II-II q. 86 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Prov. III, *honora dominum de tua substantia*. Ad substantiam autem hominis pertinet quidquid iuste possidet. Ergo de omnibus iuste possessis potest oblatio fieri.

II-II q. 86 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., *si depraedareris aliquem invalidum et de spoliis eius dares alicui iudici si pro te iudicaret, tanta vis est iustitiae ut et tibi displiceret. Non est talis Deus tuus qualis non debes esse nec tu*. Et ideo dicitur Eccli. XXXIV, *immolantis ex iniquo oblatio est maculata*. Unde patet quod de iniuste acquisitis et possessis non potest oblatio fieri. In veteri autem lege, in qua figurae serviebatur, quaedam propter significationem reputabantur immunda, quae offerre non licebat. Sed in nova lege omnis creatura Dei reputatur munda, ut dicitur ad Tit. I. Et ideo, quantum est de se, de quolibet licite possesso potest oblatio fieri. Per accidens tamen contingit quod de aliquo licite possesso oblatio fieri non potest, puta si vergat in detrimentum alterius, ut si filius aliquis offerat Deo id unde debet patrem nutrire, quod dominus improbat Matth. XV; vel propter scandalum, vel propter contemptum, vel aliquid aliud huiusmodi.

II-II q. 86 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in veteri lege prohibebatur oblatio de mercede prostibuli propter immunditiam. In nova autem lege propter scandalum, ne videatur Ecclesia favere peccato, si de lucro peccati oblationem recipiat.

II-II q. 86 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod canis secundum legem reputabatur animal immundum. Alia tamen animalia immunda redimebantur, et eorum pretium poterat offerri, secundum illud Levit. ult., *si immundum animal est,*

proto, že modloslužebníci užívali psů při obětech modlám, jednak také proto, že znamenají loupení, z něhož nelze konati dar. Ale tento zákaz přestal v Novém zákoně

K třetímu se musí říci, že slepota nebo chromost zvířete činila darování nedovolené trojmo. Jedním způsobem k vůli tomu, co se darovalo. Pročež se praví Malach. l: "Přinesete-li slepé k oběti, zda není špatné?" - Za druhé z pohrdání. Pročež se tamtéž dodává: "Vy poskvrňujete jméno mé tím, že pravíte: Stůl Páně je poskvrněn a bezcenné jest, co leží na něm." - Třetím způsobem k vůli předchozímu slibu, jímž je člověk vázán darovati nezkrácené, co slíbil. Pročež se tamtéž dodává: "Zlořečený lstivý, který má ve svém stádě samce a vykonav slib obětuje Pánu slabé."

A tytéž důvody zůstávají v Novém zákoně Když však přestávají, není nedovolené.

LXXXVI.4. Zda jsou lidé povinni odevzdávati prvotiny.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že lidé nejsou povinni odevzdávati prvotiny. Protože Exod. 13, po zákoně o prvorozených se dodává: "Bude to znamením ve tvé ruce": a tak se zdá, že je to obřadný příkaz. Ale obřadné příkazy se v Novém zákoně nemají zachovávati. Tedy se též nemají odevzdávati prvotiny.

Mimo to prvotiny byly obětovány Pánu za zvláštní dobrodiní, tomu lidu prokázané; pročež se praví Deuter. 26: "Vezmeš prvotiny ze všech svých plodů a přijdeš ke knězi, jenž bude v těch dnech, a řekneš mu: Dnes vyznávám před Pánem Bohem tvým, že jsem vešel do země, o které našim otcům přísahal, že nám ji dá." Tedy jiné národy nejsou povinny odevzdávati prvotiny.

Mimo to, k čemu je někdo vázán, to musí býti vymezeno. Ale ani v Novém zákoně, ani ve Starém se neshledává vymezení rozsahu prvotin. Tedy nejsou lidé nutně povinni ode-. vzdávati je.

Avšak proti jest, co se praví XVI., ot. 7: "Nutno od všeho lidu brátí desátky a prvotiny, které stanovíme za právo kněží."

Odpovídám: Musí se říci, že prvotiny náležejí k jistému druhu darů, protože se dávají Bohu s nějakým prohlášením, jak máme Deut. 26. Pročež se tamtéž dodává: "Vezme kněz koš", totiž prvotin, "z ruky" toho, jenž přináší prvotiny, "a položí před oltář Pána Boha tvého"; a potom se mu káže, aby řekl: "Proto nyní obětuji prvotiny zemských plodin, které mi Pán dal." Byly pak obětovány prvotiny ze zvláštní příčiny, totiž na uznání Božího dobrodiní; jako by člověk prohlašoval, že od Boha dostává zemské plodiny a proto je vázán něco z nich odevzdati Bohu, podle onoho I. Paral. posl.: "Co jsme obdrželi z ruky tvé, dali jsme tobě." A protože Bohu máme dávati to, co je přední, proto bylo přikázáno obětovati Bohu prvotiny, jakožto něco předního z plodin země A protože kněz "jest ustanoven lidu v těch, která jsou vůči Bohu, proto prvotiny, od lidu darované, šly ve *redimet qui obtulerit*. Sed canis nec offerebatur nec redimebatur, tum quia idololatrae canibus utebantur in sacrificiis idolorum; tum etiam quia significant rapacitatem, de qua non potest fieri oblatio. Sed haec prohibitio cessat in nova lege.

II-II q. 86 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod oblatio animalis caeci vel claudi reddebatur illicita tripliciter. Uno modo, ratione eius ad quod offerebatur. Unde dicitur Malach. I, *si offeratis caecum ad immolandum, nonne malum est?* Sacrificia autem oportebat esse immaculata. Secundo, ex contemptu. Unde ibidem subditur, *vos polluistis nomen meum in eo quod dicitis, mensa domini contaminata est, et quod superponitur contemptibile est*. Tertio modo, ex voto praecedenti, ex quo obligatur homo ut integrum reddat quod voverat. Unde ibidem subditur, *maledictus dolosus qui habet in grege suo masculum, et votum faciens immolat debile domino*. Et eaedem causae manent in lege nova. Quibus tamen cessantibus, non est illicitum.

4. Utrum homines de necessitate teneantur ad oblationes primitiarum.

II-II q. 86 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad primitias solvendas homines non teneantur. Quia Exod. XIII, data lege primogenitorum, subditur, *erit quasi signum in manu tua*, et ita videtur esse praeceptum caeremoniale. Sed praecepta caeremonialia non sunt servanda in lege nova. Ergo neque primitiae sunt solvendae.

II-II q. 86 a. 4 arg. 2

Praeterea, primitiae offerebantur domino pro speciali beneficio illi populo exhibito, unde dicitur Deut. XXVI, *tolles de cunctis frugibus tuis primitias, accedesque ad sacerdotem qui fuerit in diebus illis, et dices ad eum, profiteor hodie coram domino Deo tuo quod ingressus sum terram pro qua iuravit patribus nostris ut daret eam nobis*. Ergo aliae nationes non tenentur ad primitias solvendas.

II-II q. 86 a. 4 arg. 3

Praeterea, illud ad quod aliquis tenetur debet esse determinatum. Sed non invenitur nec in nova lege nec in veteri determinata quantitas primitiarum. Ergo ad eas solvendas non tenentur homines ex necessitate.

II-II q. 86 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur XVI, qu. VII, *oportet decimas et primitias, quas iure sacerdotum esse sancimus, ab omni populo accipere*.

II-II q. 86 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod primitiae ad quoddam genus oblationum pertinent, quia Deo exhibentur cum quadam professione, ut habetur Deut. XXVI. Unde et ibidem subditur, suscipiens sacerdos cartallum, scilicet primitiarum, de manu eius qui defert primitias, et ponet ante altare domini Dei tui; et postea mandatur ei quod dicat, idcirco *nunc offero primitias frugum terrae, quas dominus dedit mihi*. Offerebantur autem primitiae ex speciali causa, scilicet in recognitionem divini beneficii, quasi aliquis profiteatur se a Deo fructus terrae percipere, et ideo se teneri ad aliquid de huiusmodi Deo exhibendum, secundum illud I Paral. ult., *quae de manu tua accepimus, dedimus tibi*. Et quia Deo debemus exhibere id quod praecipuum est, ideo primitias, quasi praecipuum aliquid de fructibus terrae, praeceptum fuit Deo offerre. Et quia sacerdos constituitur

prospěch kněží; pročež se praví Num. 18: "Řekl Pán Áronovi: hle, dal jsem ti dozor nad svými prvotinami."

Náleží pak do přirozeného práva, aby člověk z věcí od Boha obdržených něco věnoval k jeho cti. Ale, aby se těm osobám věnovalo z prvých plodů nebo v takovém množství, to sice bylo ve Starém zákoně stanoveno právem Božím, kdežto v Novém zákoně se určuje vymezením církevním, z něhož jsou lidé vázáni, aby odevzdávali prvotiny podle zvyklosti země a potřebnosti služebníků Církve.

K prvnímu se tedy musí říci, že obřadná byla vlastně na znamení budoucího; a proto přestala v přítomnosti naznačované pravdy. Avšak darování prvotin bylo na znamení minulého dobrodiní, z něhož také nastává povinnost uznání podle příkazu přirozeného rozumu. A proto tento závazek povšechně zůstává.

K druhému se musí říci, že se ve Starém zákoně obětovaly prvotiny nejen za dobrodiní zaslíbené země, dané od Boha, nýbrž také za dobrodiní zemských plodin, daných od Boha. Pročež se praví Deut. 26:. "Obětuji prvotiny zemských plodin, které mi Pán Bůh dal." A tento druhý důvod je společný a všech.

Lze také říci, že, jako nějakou zvláštní dobrotivostí Bůh poskytl zaslíbenou zemi, tak všeobecnou dobrotivostí poskytl veškerému lidskému pokolení držení země, podle onoho Žalm.: "Zemi dal synům lidí."

K třetímu se musí říci, že, jak praví Jeronym," z ustanovení předků určeno, že dávali kněžím čtyřicátý díl za prvotiny, kdo dávali nejvíce; kdo nejméně, šedesátý". Pročež se zdá, že se mají dávati prvotiny mezi těmito hranicemi, podle zvyku země. Bylo pak rozumné, že množství prvotin nebylo vymezeno v zákoně, protože, jak bylo řečeno, prvotiny se dávají na způsob daru, v jehož pojmu jest, aby byl dobrovolný.

LXXXVII. O desátcích.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o desátcích.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda lidé jsou povinni odevzdávati desátky z nutnosti přikázání.

2. Ze kterých věcí je dávati desátky.

3. Komu se mají dávati.

4. Komu přísluší dávati je.

LXXXVII.1. Zda jsou lidé povinni dávati desátky z nutnosti přikázání.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že lidé nejsou povinni dávati desátky z nutnosti přikázání. Neboť přikázání o odevzdávání desátků je dáno v zákoně Starém, jak je patrné Levit. 27: "Páně jsou všechny desátky země, ať z plodin, ať z jablek stromů." A níže: "Pánu zasvěceny budou všechny desátky ovce a hovězí a kozy, co přechází pod pastýřovou holí, kterékoli přijde desáté." Avšak nemůže se to počítati k mravním

populo in his quae sunt ad Deum, ideo primitiae a populo oblatae in usum sacerdotum cedebant, unde dicitur Num. XVIII, *locutus est dominus ad Aaron, ecce, dedi tibi custodiam primitiarum mearum*. Pertinet autem ad ius naturale ut homo ex rebus sibi datis a Deo aliquid exhibeat ad eius honorem. Sed quod talibus personis exhibeatur, aut de primis fructibus, aut in tali quantitate, hoc quidem fuit in veteri lege iure divino determinatum, in nova autem lege definitur per determinationem Ecclesiae, ex qua homines obligantur ut primitias solvant secundum consuetudinem patriae et indigentiam ministrorum Ecclesiae.

II-II q. 86 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caeremonialia proprie erant in signum futuri, et ideo ad praesentiam veritatis significatae cessaverunt. Oblatio autem primitiarum fuit in signum praeteriti beneficii, ex quo etiam debitum recognitionis causatur secundum dictamen rationis naturalis. Et ideo in generali huiusmodi obligatio manet.

II-II q. 86 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod primitiae offerebantur in veteri lege non solum propter beneficium terrae promissionis datae a Deo, sed etiam propter beneficium fructuum terrae a Deo datorum. Unde dicitur Deut. XXVI, *offero primitias frugum terrae, quas dominus Deus dedit mihi*. Et haec secunda causa apud omnes est communis. Potest etiam dici quod sicut speciali quodam beneficio terram promissionis contulit Deus, ita generali beneficio toti humano generi contulit terrae dominium, secundum illud Psalm., *terram dedit filiis hominum*.

II-II q. 86 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, *ex maiorum traditione introductum est quod qui plurimum, quadragesimam partem dabant sacerdotibus loco primitiarum; qui minimum, sexagesimam*. Unde videtur quod inter hos terminos sint primitiae offerendae, secundum consuetudinem patriae. Rationabiliter tamen primitiarum quantitas non fuit determinata in lege, quia, sicut dictum est, primitiae dantur per modum oblationis, de cuius ratione est quod sint voluntariae.

87. De decimis.

Prooemium

II-II q. 87 pr.

Deinde considerandum est de decimis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum homines teneantur ad solvendas decimas ex necessitate praecepti. Secundo, de quibus rebus sint decimae dandae. Tertio, quibus debeant dari. Quarto, quibus competat eas dare.

1. Utrum homines teneantur ad solvendas decimas de neccesitate praecepti.

II-II q. 87 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non teneantur dare decimas ex necessitate praecepti. Praeceptum enim de solutione decimarum in lege veteri datur, ut patet Levit. XXVII, *omnes decimae terrae, sive de frugibus sive de pomis arborum, domini sunt*; et infra, *omnium decimarum ovis et bovis et caprae, quae sub pastoris virga transeunt, quidquid decimum venerit,*

přikázáním, protože přirozený rozum nevelí spíše, že se má dávati desátá část, než devátá nebo jedenáctá. Tedy jest buď příkazem soudním nebo obřadním. Ale, jak jsme měli shora, v době milosti nejsou lidé vázáni ani obřadními, ani soudními příkazy Starého zákona. Tedy lidé nyní nejsou vázáni odevzdávati desátky.

Mimo to v době milosti jsou lidé povinni zachovávati pouze to, co bylo nařízeno od Krista skrze Apoštoly; podle onoho Mat, posl.: "Učíce je zachovávati vše, co jsem vám přikázal"; a Pavel praví, Skut. 20: "Neboť jsem neopominul zvěstovati vám všechny úradky Boží." Ale ani v nauce Kristově, ani v nauce Apoštolů není nic obsaženo 0 odevzdávání desátků: neboť, co praví Bůh o desátcích, Mat. 23, "to bylo třeba konati", zdá se patřiti do minulé doby zákonných obyčejů, jak praví Hilarius, K Mat.: "Ony desátky oleje, které byly užitečné za předobraz budoucích, neměly býti opomíjeny." Tedy v době milosti nejsou lidé povinni odevzdávati desátky.

Mimo to v době milosti nejsou lidé více povinni zachovávati zákon než před zákonem. Ale před zákonem se neodevzdávaly desátky z příkazu, nýbrž ze slibu: čte se totiž Gen. 28, že Jakub "slíbil slib, řka: Bude-?i Pán se mnou a ochrání mne na cestě, kterou jdu," atd., "ze všeho, co mi dáš, odevzdám ti desátky". Tedy též ani v době milosti nejsou lidé povinni odevzdávati desátky.

Mimo to ve Starém zákoně byli lidé povinni odevzdávati troji desátky. Z nichž některé odevzdávali Levitům: praví se totiž Num. 18: "Levité budou spokojeni darováním desátků, které jsem oddělil pro jejich užitek a potřebu." Byly také jiné desátky, o kterých se čte Deut. 14: "Desátý díl odděliš ze všech plodin svých, které se každého roku urodí na tvé zemi a požiješ před tváří Pána Boha svého na místě, které Pán vyvolí." Byly též i jiné desátky, o nichž se tamtéž dodává: "Třetího roku odděliš jiný desátek ze všeho, co se ti v té době urodí, a uložíš ve svých branách a přijde Levita, který nemá jiného podílu a majetku s tebou, a poutník a sirotek a vdova, kteří jsou ve tvých branách a pojedí a nasytí se." Ale k druhým a třetím desátkům nejsou lidé vázáni v době milosti. Tedy ani k prvním.

Mimo to, co je povinností bez určení časového, zavazuje pod hříchem, k bezodkladnému splnění. Kdyby tedy v době milosti byli lidé přikázáním odevzdávati desátky, žili by ve smrtelném hříchu všichni v zemích, ve kterých se desátky neodevzdávají; a v důsledku i služebníci Církve, nekárajíce. Což se zdá nevhodné. Nejsou tedy v době milosti lidé nutně vázáni odevzdávati desátky.

Avšak proti jest, co praví Augustin, a je XVI. ot. 1: "Desátky se požadují jako povinnost; a kdo je nechtěji dávati, uchvacují cizí věci."

sanctificabitur domino. Non autem potest computari hoc inter praecepta moralia, quia ratio naturalis non magis dictat quod decima pars debeat magis dari quam nona vel undecima. Ergo vel est praeceptum iudiciale, vel caeremoniale. Sed sicut supra habitum est, tempore gratiae non obligantur homines neque ad praecepta caeremonialia neque ad iudicialia veteris legis. Ergo homines nunc non obligantur ad solutionem decimarum.

II-II q. 87 a. 1 arg. 2

Praeterea, illa sola homines observare tenentur tempore gratiae quae a Christo per apostolos sunt mandata, secundum illud Matth. ult., *docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis*; et Paulus dicit, Act. XX, *non enim subterfugi quominus annuntiarem vobis omne consilium Dei*. Sed neque in doctrina Christi neque in doctrina apostolorum aliquid continetur de solutione decimarum, nam quod dominus de decimis dicit, Matth. XXIII, haec oportuit facere, ad tempus praeteritum legalis observantiae referendum videtur; ut dicit Hilarius, super Matth., *decimatio illa olerum, quae in praefigurationem futurorum erat utilis, non debebat omitti*. Ergo homines tempore gratiae non tenentur ad decimarum solutionem.

II-II q. 87 a. 1 arg. 3

Praeterea, homines tempore gratiae non magis tenentur ad observantiam legalium quam ante legem. Sed ante legem non dabantur decimae ex praecepto, sed solum ex voto, legitur enim Gen. XXVIII quod Iacob *vovit votum dicens, si fuerit Deus mecum et custodierit me in via qua ambulo, etc., cunctorum quae dederis mihi decimas offeram tibi*. Ergo etiam neque tempore gratiae tenentur homines ad decimarum solutionem.

II-II q. 87 a. 1 arg. 4

Praeterea, in veteri lege tenebantur homines ad triplices decimas solvendas. Quarum quasdam solvebant Levitis, dicitur enim Num. XVIII, *Levitae decimarum oblatione contenti erunt, quas in usus eorum et necessaria separavi*. Erant quoque et aliae decimae, de quibus legitur Deut. XIV, *decimam partem separabis de cunctis fructibus tuis qui nascuntur in terra per annos singulos, et comedes in conspectu domini Dei tui in loco quem elegerit Deus*. Erant quoque et aliae decimae, de quibus ibidem subditur, *anno tertio separabis aliam decimam ex omnibus quae nascuntur tibi eo tempore, et repones intra ianuas tuas, venietque Levites, qui aliam non habet partem neque possessionem tecum, et peregrinus ac pupillus et vidua qui intra portas tuas sunt, et comedent et saturabuntur*. Sed ad secundas et tertias decimas homines non tenentur tempore gratiae. Ergo neque ad primas.

II-II q. 87 a. 1 arg. 5

Praeterea, quod sine determinatione temporis debetur, nisi statim solvatur, obligat ad peccatum. Si ergo homines tempore gratiae obligarentur ex necessitate praecepti ad decimas solvendas, in terris in quibus decimae non solvuntur omnes essent in peccato mortali, et per consequens etiam ministri Ecclesiae dissimulando, quod videtur inconveniens. Non ergo homines tempore gratiae ex necessitate tenentur ad solutionem decimarum.

II-II q. 87 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, et habetur XVI, qu. I, *decimae ex debito requiruntur, et qui eas dare noluerint, res alienas invadunt*.

Odpovídám: Musí se říci, že desátky se ve Starém zákoně dávaly na živobytí služebníků Božích; pročež se praví Malach. 3: "Zaneste veškeré desátky do mé stodoly, aby byly pokrmem v domě mém." Pročež příkaz odevzdávati desátky byl z části mravní, vrozený přirozenému rozumu, z části pak byl soudní, mající moc z božského ustanovení. Neboť přirozený rozum velí, aby lid poskytoval potřebné výživy těm, kteří konají uctívání Boha ke spáse veškerého lidu; jako též lid je povinen poskytovati výživy' těm, kteří bdí nad obecným prospěchem, totiž vládcům a vojsku a jiným takovým. Pročež to i Apoštol dokazuje z lidských zvyklosti, řka, I. Kor. 9: "Který voják kdy sám se vydržuje? Kdo založí vinici a nepožívá jejího ovoce?" Ale určení jisté části, odevzdávané služebníkům uctívání Boha, není z práva přirozeného, nýbrž bylo zavedeno ustanovením Božím podle stavu onoho lidu, jemuž byl zákon dáván; ježto byl rozdělen na dvanáct kmenů a dvanáctý kmen, totiž Levitů, neměl majetku, jsa určen pouze pro bohoslužby, bylo proto vhodně ustanoveno, aby ostatních jedenáct kmenů dávalo desátý díl svých zisků Levitům, aby slušněji žili, a také proto, že se předvídaly budoucí přestupky nedbalých. Pročež, co do určení desátého dílu bylo přikázání soudní; jakož i mnoho jiného bylo zvláště tomu lidu ustanoveno na zachování vzájemné rovnosti lidí podle stavu onoho lidu, což jsou soudní příkazy. Ač v důsledku znamenaly něco do budoucnosti, jako též všechny jejich činy, podle onoho I. Kor. 10: "Všechny jejich události byly obrazné"; v čemž se shodovaly s příkazy obřadními, které byly hlavně stanoveny na označování něčeho budoucího. Pročež i příkaz o odevzdávání desátků zde znamená něco budoucího: kdo totiž dává desetinu, což je značkou dokonalosti (ježto desítka jest jaksi číslo dokonalé, jakožto první hranice číslic, přes kterou nepokračují, nýbrž se opakují od jednotky), ponechávaje devět částí sobě, jako nějakým znamením prohlašuje, že jeho údělem jest nedokonalost, kdežto dokonalost, která měla býti skrze Krista, musí se očekávati od Boha. Ale proto není příkazem obřadným, nýbrž soudním, jak bylo řečeno.

Jest pak mezi příkazy obřadnými a soudními ten rozdíl, jak jsme shora řekli, že v době Nového zákona není dovoleno zachovávati obřadní, soudní však lze bez hříchu zachovati, ač v době milosti nezavazují; a někteří jsou povinni je zachovávati, jsou-li nařízeny mocí těch, jimž náleží stanoviti zákony. Tak je příkazem soudním Starého zákona, že "kdo ukradne ovci, nahradí čtyři ovce", jak čteme Exod. 22; a kdyby to bylo nařízeno od nějakého krále, bylo by povinností jeho poddaných poslechnouti. Tak také z jakési lidskosti bylo v Novém zákoně mocí Církve stanoveno určení odevzdati desátou část: aby totiž lid Nového zákona neposkytoval sluhům Nového zákona méně, než poskytoval lid Starého zákona služebníkům Starého zákona, když přece lid Nového zákona má větší závazky, podle onoho Mat. 5: "Nebude-li oplývati vaše spravedlnost více než Zákoníků a Fariseů, nevejdete do království nebeského" a když sluhové Nového zákona mají větší hodnost nežli služebníci Starého zákona, jak dokazuje Apoštol, II. Kor. 3.

Tak je tedy patrné, že lidé jsou povinni odevzdávati desátky částečně z práva přirozeného, částečně také z ustanovení Církve, jež by však také mohla stanoviti odevzdávání jiného dílu, uvažujíc požadavky dob a osob.

II-II q. 87 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod decimae in veteri lege dabantur ad sustentationem ministrorum Dei, unde dicitur Malach. III, *inferte omnem decimationem in horreum meum, ut sit cibus in domo mea*. Unde praeceptum de solutione decimarum partim quidem erat morale, inditum naturali rationi, partim autem erat iudiciale, ex divina institutione robur habens. Quod enim eis qui divino cultui ministrabant ad salutem populi totius, populus necessaria victus ministraret, ratio naturalis dictat, sicut et his qui communi utilitati invigilant, scilicet principibus et militibus et aliis huiusmodi, stipendia victus debentur a populo. Unde et apostolus hoc probat, I ad Cor. IX, per humanas consuetudines, dicens, *quis militat suis stipendiis unquam? Quis plantat vineam et de fructibus eius non edit?* Sed determinatio certae partis exhibendae ministris divini cultus non est de iure naturali, sed est introducta institutione divina secundum conditionem illius populi cui lex dabatur; qui cum in duodecim tribus esset divisus, duodecima tribus, scilicet levitica, quae tota erat divinis ministeriis mancipata, possessiones non habebat, unde convenienter institutum est ut reliquae undecim tribus decimam partem suorum proventuum Levitis darent, ut honorabilius viverent, et quia etiam aliqui per negligentiam erant transgressores futuri unde quantum ad determinationem decimae partis, erat iudiciale, sicut et alia multa specialiter in illo populo instituta erant ad aequalitatem inter homines ad invicem conservandam secundum populi illius conditionem, quae iudicialia praecepta dicuntur; licet ex consequenti aliquid significarent in futurum, sicut et omnia eorum facta, secundum illud I ad Cor. X, omnia in figuram contingebant illis; in quo conveniebant cum caeremonialibus praeceptis, quae principaliter instituta erant ad significandum aliquid futurum. Unde et praeceptum de decimis persolvendis hic significat aliquid in futurum, qui enim decimam dat, quae est perfectionis signum (eo quod denarius est quodammodo numerus perfectus, quasi primus limes numerorum, ultra quem numerum non procedunt, sed reiterantur ab uno), novem sibi partibus reservatis, protestatur quasi in quodam signo ad se pertinere imperfectionem, perfectionem vero, quae erat futura per Christum, esse expectandam a Deo. Nec tamen propter hoc est caeremoniale praeceptum, sed iudiciale, ut dictum est. Est autem haec differentia inter caeremonialia et iudicialia legis praecepta, ut supra diximus, quod caeremonialia illicitum est observare tempore legis novae, iudicialia vero, etsi non obligent tempore gratiae, tamen possunt observari absque peccato, et ad eorum observantiam aliqui obligantur si statuatur auctoritate eorum quorum est condere legem. Sicut praeceptum iudiciale veteris legis est quod *qui furatus fuerit ovem, reddat quatuor oves*, ut legitur Exod. XXII, quod, si ab aliquo rege statuatur, tenentur eius subditi observare. Ita etiam determinatio decimae partis solvendae est auctoritate Ecclesiae tempore novae legis instituta secundum quandam humanitatem, ut scilicet non minus populus novae legis ministris novi testamenti exhiberet quam populus veteris legis ministris veteris testamenti exhibebat; cum tamen populus novae legis ad maiora obligetur, secundum illud Matth. V, *nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum*; et cum ministri novi testamenti sint maioris dignitatis quam ministri veteris testamenti, ut probat apostolus, II ad Cor. III. Sic ergo patet quod ad solutionem decimarum homines tenentur, partim

A z toho je patrná odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že příkaz odevzdávati desátky, pokud se týká mravů, byl dán od Pána v Evangeliu, kde praví, Mat. 10: "Hoden je služebník mzdy své"; a také od Apoštola, jak je patrné I. Kor. 9. Ale určiti jistý díl bylo ponecháno církevnímu nařízení.

K třetímu se musí říci, že před dobou Starého zákona nebyli určití služebníci uctívání Boha, nýbrž praví se, že prvorozenci byli kněžími a dostávali dvojnásobný podíl. A proto také nebylo ustanoveno odevzdávání určitého dílu služebníkům uctívání Boha, nýbrž, kde nějaký byl, dával mu každý dobrovolně, co chtěl. Jako Abraham z jakéhosi prorockého nutkání dal desátky Melchisedechovi, knězi Boha nejvyššího, jak se praví Gen. 14. A podobně také Jakub slíbil odevzdati desátky, ačkoli se zdá, že nesliboval desátky, jež odevzdá nějakým služebníkům, nýbrž na uctívání Boha, třebas na vykonání obětí; pročež významně praví: "Desátky dám tobě"

Ke čtvrtému se musí říci, že druhé desátky, které byly vyhrazeny konání obětí, nemají místa v Novém zákoně po zániku zákonných obětí. Třetí pak desátky, které měli požívati s chudými, vzrostly v Novém zákoně tím, že Pán káže odevzdati chudým nejen desátý díl, nýbrž vše přebytečné; podle onoho Luk. 11: "Co přebývá, dejte almužnou." Také samy desátky, které se dávají sluhům Církve, mají býti od nich děleny ve prospěch chudých.

K pátému se musí říci, že sluhové Církve mají více dbáti o vzrůst duchovních dober v lidu, než o sbírání časných. A proto Apoštol nechtěl použíti moci, kterou mu dal Pán, aby totiž bral příspěvky na výživu od těch, kterým kázal Evangelium, aby nevznikala nějaká překážka Kristovu Evangeliu. Ale ti, kteří mu nepomáhali, nehřešili; jinak by byl Apoštol neopominul napomenouti je. A podobně je dobře, když služebníci Církve nepožadují desátky církevní tam, kde by se nemohly požadovati bez pohoršení, pro nezvyklost nebo pro nějakou jinou příčinu. Ale nejsou ve stavu zavržení ti, kteří neodevzdávají v místech, ve kterých Církev nežádá; leda snad pro zatvrzelou mysl, jsouce rozhodnuti neplatiti i kdyby byly od nich žádány.

LXXXVII.2. Zda jsou 1idé povinni dávati desátky ze všeho.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nejsou lidé povinni dávati desátky ze všeho. Neboť zavedení desátků se zdá býti ze Starého zákona. Ale ve Starém zákoně se nedává žádný příkaz o desátcích osobních, které se totiž odevzdávají z toho, čeho kdo nabývá vlastní činností, třebas obchodováním nebo žoldnéřstvím. Tedy nikdo není

quidem ex iure naturali, partim etiam ex institutione Ecclesiae, quae tamen, pensatis opportunitatibus temporum et personarum, posset aliam partem determinare solvendam.

II-II q. 87 a. 1 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum.

II-II q. 87 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod praeceptum de solutione decimarum, quantum ad id quod erat morale, datum est in Evangelio a domino ubi dicit, Matth. X, dignus est operarius mercede sua; et etiam ab apostolo, ut patet I ad Cor. IX. Sed determinatio certae partis est reservata ordinationi Ecclesiae.

II-II q. 87 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ante tempus veteris legis non erant determinati ministri divini cultus, sed dicitur quod primogeniti erant sacerdotes, qui duplicem portionem accipiebant. Et ideo etiam non erat determinata aliqua pars exhibenda ministris divini cultus, sed ubi aliquis occurrebat, unusquisque dabat ei propria sponte quod sibi videbatur. Sicut Abraham quodam prophetico instinctu dedit decimas Melchisedech, sacerdoti Dei summi, ut dicitur Gen. XIV. Et similiter etiam Iacob decimas vovit se daturum, quamvis non videatur decimas vovisse quasi aliquibus ministris exhibendas, sed in divinum cultum, puta ad sacrificiorum consummationem; unde signanter dicit, decimas offeram tibi.

II-II q. 87 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod secundae decimae, quae reservabantur ad sacrificia offerenda, locum in nova lege non habent, cessantibus legalibus victimis. Tertiae vero decimae, quas cum pauperibus comedere debebant, in nova lege augentur, per hoc quod dominus non solum decimam partem, sed omnia superflua pauperibus iubet exhiberi, secundum illud Luc. XI, *quod superest, date eleemosynam*. Ipsae etiam decimae quae ministris Ecclesiae dantur, per eos debent in usus pauperum dispensari.

II-II q. 87 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod ministri Ecclesiae maiorem curam debent habere spiritualium bonorum in populo promovendorum quam temporalium colligendorum. Et ideo apostolus noluit uti potestate sibi a domino tradita, ut scilicet acciperet stipendia victus ab his quibus Evangelium praedicabat, ne daretur aliquod impedimentum Evangelio Christi. Nec tamen peccabant illi qui ei non subveniebant, alioquin apostolus eos corrigere non omisisset. Et similiter laudabiliter ministri Ecclesiae decimas Ecclesiae non requirunt, ubi sine scandalo requiri non possent, propter dissuetudinem vel propter aliquam aliam causam. Nec tamen sunt in statu damnationis qui non solvunt, in locis illis in quibus Ecclesia non petit, nisi forte propter obstinationem animi, habentes voluntatem non solvendi etiam si ab eis peterentur.

2. Utrum homines teneantur de omnibus rebus decimas dare.

II-II q. 87 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non de omnibus teneantur homines decimas dare. Solutio enim decimarum videtur esse ex veteri lege introducta. Sed in veteri lege nullum praeceptum datur de personalibus decimis, quae scilicet solvuntur de his quae aliquis acquirit ex proprio

povinen z takových dávati desátky.

Mimo to se nemá dávati dar z hříšně nabytého, jak bylo shora řečeno. Ale dary, které se podávají bezprostředně Bohu, zdají se více patřiti k uctívání Boha než desátky, které se odevzdávají služebníkům. Tedy ani desátky se nemají odevzdávati z hříšně nabytého.

Mimo to Levit. posled. se poroučí dávati desátky pouze "z plodin a jablek stromů a živočichů, kteří procházejí pod holí pastýřovou". Ale mimo to jsou některé maličkosti, kterých člověk nabývá, jako zeliny, které vyrostou v zahradě a jiná taková. Tedy ani z těch není člověk povinen dávati desátky.

Mimo to člověk nemůže odevzdávati než to, co jest v jeho moci. Ale nezůstává v moci člověka všechno, čeho mu přibude na plodech polí nebo zvířat: protože některých někdy pozbude krádeží nebo loupeží, některé zase přejdou na jiného prodejem, některé též je dlužen druhým, jako vladařům jsou dlužny daně a dělníkům jsou dlužny mzdy. Tedy z těch není někdo povinen dávati desátky.

Avšak proti jest, co se praví Gen. 28: "Odevzdám ti desátky všeho, co mi dáš." Ale vše, co člověk má, dostal od Boha. Tedy má desátky dávati ze všeho.

Odpovídám: Musí se říci, že o každé věci se hlavně musí souditi podle jejího kořene. Kořenem však odevzdávání desátků jest povinnost, kterou rozsévačům duchovního jsou povinna hmotná, podle onoho Apoštolova, I. Kor. 9: "Když my jsme vám zaseli duchovní, jest mnoho, jestliže žádáme vaše hmotná?" Neboť na této povinnosti založila Církev ustanovení odevzdávati desátky. Vše pak, cokoli člověk má, jest obsaženo ve hmotných. A proto jest odevzdávati desátky z veškerého majetku.

K prvnímu se tedy musí říci, že mělo zvláštní důvod, proč ve Starém zákoně nebyl dán příkaz o osobních desátcích, podle stavu onoho lidu: protože všechny ostatní kmeny měly vymezený majetek, ze kterého mohli dostatečně opatřovati Levity, kteří majetku neměli, avšak nezakazovalo se jim vydělávati jinými počestnými pracemi, jako též ostatní Židé Ale lid Nového zákona je rozšířen všude po světě a velmi mnozí nemají majetku, ale živí se nějakými pracemi a tak by ničím nepřispívali k výživě služebníků Božích, kdyby neodevzdávali desátky ze svých výdělků. Neboť služebníkům Nového zákona je přísněji zakázáno vměšovati se do zištných podniků; podle onoho II. Tim. 2: "Žádný vojín Boží se nevměšuje do světských podniků." A proto v Novém zákoně jsou lidé vázáni k osobním desátkům podle zvyku země a potřebnosti služebníků. Pročež praví Augustin, a je XVI. ot. 1, hl. Desátky: "Ze žoldu, z obchodu a z řemesla odevzdávej desátky."

actu, puta de mercationibus vel de militia. Ergo de talibus decimas solvere nullus tenetur.

II-II q. 87 a. 2 arg. 2

Praeterea, de male acquisitis non debet fieri oblatio, ut supra dictum est. Sed oblationes, quae immediate Deo exhibentur, videntur magis pertinere ad divinum cultum quam decimae, quae exhibentur ministris. Ergo etiam nec decimae de male acquisitis sunt solvendae.

II-II q. 87 a. 2 arg. 3

Praeterea, Levit. ult. non mandatur solvi decima nisi *de frugibus et pomis arborum, et animalibus quae transeunt sub virga pastoris*. Sed praeter haec sunt quaedam alia minuta quae homini proveniunt, sicut herbae quae nascuntur in horto, et alia huiusmodi. Ergo nec de illis homo decimas dare tenetur.

II-II q. 87 a. 2 arg. 4

Praeterea, homo non potest solvere nisi id quod est in eius potestate. Sed non omnia quae proveniunt homini de fructibus agrorum aut animalium remanent in eius potestate, quia quaedam aliquando subtrahuntur per furtum vel rapinam; quaedam vero quandoque in alium transferuntur per venditionem; quaedam etiam aliis debentur, sicut principibus debentur tributa et operariis debentur mercedes. Ergo de his non tenetur aliquis decimas dare.

II-II q. 87 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. XXVIII, cunctorum quae dederis mihi decimas offeram tibi. Sed omnia quae homo habet sunt ei data divinitus. Ergo de omnibus debet decimas dare.

II-II q. 87 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod de unaquaque re praecipue est iudicandum secundum eius radicem. Radix autem solutionis decimarum est debitum quo seminantibus spiritualia debentur carnalia, secundum illud apostoli, I ad Cor. IX, *si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si carnalia vestra metamus?* Super hoc enim debitum fundavit Ecclesia determinationem solutionis decimarum. Omnia autem quaecumque homo possidet sub carnalibus continentur. Et ideo de omnibus possessis decimae sunt solvendae.

II-II q. 87 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod specialis ratio fuit quare in veteri lege non fuit datum praeceptum de personalibus decimis, secundum conditionem populi illius, quia omnes aliae tribus certas possessiones habebant, de quibus poterant sufficienter providere Levitis, qui carebant possessionibus; non autem interdicebatur eis quin de aliis operibus honestis lucrarentur, sicut et alii Iudaei. Sed populus novae legis est ubique per mundum diffusus, quorum plurimi possessiones non habent, sed de aliquibus negotiis vivunt, qui nihil conferrent ad subsidium ministrorum Dei, si de eorum negotiis decimas non solverent. Ministris etiam novae legis arctius interdicitur ne se ingerant negotiis lucrativis, secundum illud II ad Tim. II, *nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis*. Et ideo in nova lege tenentur homines ad decimas personales, secundum consuetudinem patriae et indigentiam ministrorum. Unde Augustinus dicit, et habetur XVI qu. I, cap. decimae, *de militia, de negotio et de artificio redde decimas*.

K druhému se musí říci, že jest nějaký špatný zisk dvojmo: jedním způsobem, protože samo nabytí jest nespravedlivé, třebas, že se nabývá lupem nebo lichvou; a to je člověk povinen vrátiti, není však vázán dávati z toho desátky. Byl-li však nějaký pozemek koupen z lichvy, je lichvář povinen dávati desátky z jeho plodin, protože ony plodiny nejsou z lichvy, nýbrž darem Božím. - Některá však slují špatným ziskem, protože jsou získána ze špatného pramene, jako ze smilství, z herectví a z jiných takových a jež není třeba navraceti. Pročež z takových jsou povinni dávati desátky podle způsobu jiných osobních desátků. Ale Církev je nemá přijímati, dokud oni hřeší, aby se nezdála míti podíl na jejich hříchu; ale, po pokání lze od nich desátky přijímati.

K třetímu se musí říci, že ta, která jsou zařízena k cíli, posuzují se podle své vhodnosti k cíli. Odevzdávání desátků však je povinné nikoli samo sebou, nýbrž pro služebníky, jejichž hodnotě nesluší s nalehavou pečlivostí vymáhati i maličkosti neboť to se přičítá za chybu, jak je patrné u Filosofa, ve IV. Ethic. A proto Starý zákon nestanovil, aby se dávaly desátky z takových malicherných věcí, nýbrž ponechal to libovůli chtějících dávati, protože maličkostí se považují za nic. Pročež Fariseové, jakožto připisující si dokonalou zákonnou spravedlnost, také z těchto maličkostí dávali desátky. A Pán je proto nekárá, nýbrž jen proto, že pohrdali příkazy většími, to jest duchovními. Spíše ještě ukazuje, že o sobě za to zasluhovali chválu, řka: "To bylo třeba konati", totiž v době zákona, jak vykládá Zlatoústý. Ale zdá se, že to naznačuje spíše jakousi slušnost než povinnost. Pročež ani nyní nejsou lidé povinni dávati desátky z takových maličkostí, leda snad podle zvyku země

Ke čtvrtému se musí říci, že z toho, co je odňato krádeží nebo loupeží, ten, jemuž bylo odňato, není povinen dávati desátky, dokud znova nenabyl, leč by snad přišel do škody vlastní vinou nebo nedbalostí, protože z toho nesmí Církev míti škodu. - Kdyby však prodal pšenici nedesátkovanou, může Církev požadovati desátky i od kupce, protože má věc, patřící Církvi; i od prodavače, který, pokud na něm jest, ošidil Církev. Když pak zaplatí jeden, není povinen druhý. - Ze zemských plodin pak jsou povinné desátky, pokud pocházejí z Božího daru. A proto desátky nepodléhají daním, ani na nich nevázne mzda dělníků. A proto se nemá dříve odpočítati daň a mzda dělníků, než se odevzdávají desátky, nýbrž především se mají odděliti desátky z neztenčených plodin.

LXXXVII.3. Zda se mají desátky dávati duchovním.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se desátky nemají dávati duchovním. Neboť Levitům Starého zákona se dávaly desátky, protože neměli podílu na majetku lidu, jak máme Num. 18. Ale duchovní v Novém zákoně mají majetek, jak někdy rodinný, tak církevní. Mimo to dostávají prvotiny a dary za živé i zemřelé. Je tudíž zbytečné, aby se jim dávaly desátky.

II-II q. 87 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliqua male acquiruntur dupliciter. Uno modo, quia ipsa acquisitio est iniusta, puta quae acquiruntur per rapinam aut usuram, quae homo tenetur restituere, non autem de eis decimas dare. Tamen si ager aliquis sit emptus de usura, de fructu eius tenetur usurarius decimas dare, quia fructus illi non sunt ex usura, sed ex Dei munere. Quaedam vero dicuntur male acquisita quia acquiruntur ex turpi causa, sicut de meretricio, de histrionatu, et aliis huiusmodi, quae non tenentur restituere. Unde de talibus tenentur decimas dare secundum modum aliarum personalium decimarum. Tamen Ecclesia non debet eas recipere quandiu sunt in peccato, ne videatur eorum peccatis communicare, sed postquam poenituerint, possunt ab eis de his recipi decimae.

II-II q. 87 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ea quae ordinantur in finem sunt iudicanda secundum quod competunt fini. Decimarum autem solutio est debita non propter se, sed propter ministros, quorum honestati non convenit ut etiam minima exacta diligentia requirant, hoc enim in vitium computatur, ut patet per philosophum, in IV Ethic. Et ideo lex vetus non determinavit ut de huiusmodi minutis rebus decimae dentur, sed relinquit hoc arbitrio dare volentium, quia minima quasi nihil computantur. Unde Pharisaei, quasi perfectam legis iustitiam sibi adscribentes, etiam de his minutis decimas solvebant. Nec de hoc reprehenduntur a domino, sed solum de hoc quod maiora, idest spiritualia praecepta, contemnebant. Magis autem de hoc eos secundum se commendabiles esse ostendit, dicens, haec oportuit facere, scilicet tempore legis, ut Chrysostomus exponit. Quod etiam videtur magis in quandam decentiam sonare quam in obligationem. Unde et nunc de huiusmodi minutis non tenentur homines decimas dare, nisi forte propter consuetudinem patriae.

II-II q. 87 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod de his quae furto vel rapina tolluntur ille a quo auferuntur decimas solvere non tenetur antequam recuperet, nisi forte propter culpam vel negligentiam suam damnum incurrerit; quia ex hoc Ecclesia non debet damnificari. Si vero vendat triticum non decimatum, potest Ecclesia decimas exigere et ab emptore, quia habet rem Ecclesiae debitam; et a venditore, qui, quantum est de se, fraudavit Ecclesiam. Uno tamen solvente, alius non tenetur. Debentur autem decimae de fructibus terrae inquantum proveniunt ex divino munere. Et ideo decimae non cadunt sub tributo, nec etiam sunt obnoxiae mercedi operariorum. Et ideo non debent prius deduci tributa et pretium operariorum quam solvantur decimae, sed ante omnia debent decimae solvi ex integris fructibus.

3. Utrum decimae debeantur solum clericis.

II-II q. 87 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod decimae non sint clericis dandae. Levitis enim in veteri testamento decimae dabantur quia non habebant aliquam partem in possessionibus populi, ut habetur Num. XVIII. Sed clerici in novo testamento habent possessiones, et patrimoniales interdum, et ecclesiasticas. Recipiunt insuper primitias, et oblationes pro vivis et mortuis. Superfluum igitur est quod eis decimae dentur.

Mimo to se někdy stává, že někdo má domov v jedné farnosti a obdělává pozemky v jiné; nebo nějaký pastýř drží stádo jednu část roku v území jedné farnosti, a jinou část roku v území druhé; nebo má ovčinec v jedné farnosti a pase ovce v druhé: ale zdá se, že v takových a podobných případech nelze rozhodnouti, kterým duchovním se mají desátky odevzdati. Tedy se nezdá, že by se měly desátky odevzdávati některým určitým duchovním.

Mimo to všeobecným zvykem v některých zemích má vojsko desátky od Církve, jako léno. Také někteří řeholníci berou desátky. Nezdá se tedy, že jsou desátky povinné pouze duchovním, majícím duchovní správu.

Avšak proti jest, co se praví Num. 18: "Synům Levi jsem dal veškeré desátky Israelovy v majetek za službu, kterou mi slouží ve stánku." Ale nástupci synů Levi jsou duchovní v Novém zákoně. Tedy jsou desátky povinné pouze duchovním.

Odpovídám: Musí se říci, že u desátků jest uvážiti dvojí: totiž samo právo bráti desátky; a ty věci, které se dávají jako desátek. Právo pak bráti desátky je duchovní: sleduje totiž onu povinnost, kterou služebníkům oltáře je povinný příjem ze služby a kterou rozsévajícím duchovní jsou povinná časná, což přísluší pouze duchovním, majícím duchovní správu. A proto pouze jim přísluší míti toto právo. - Věci však, které se dávají jako desátky, jsou hmotné. Pročež mohou poskytovati užitek komukoli. A tak mohou patřiti i nekněžím.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo řečeno, ve Starém zákoně byly určeny nějaké zvláštní desátky ve prospěch chudých. Ale v Novém zákoně se duchovním dávají desátky nejen na vydržování jich, nýbrž také, aby z nich podporovali chudé. A proto nejsou přebytečné. nýbrž na to jest nutný i církevní majetek i dary i prvotiny zároveň s desátky.

K druhému se musí říci, že osobní desátky patří kostelu, v jehož farnosti člověk bydlí. - Polnostní však desátky se zdají důvodně patřiti spíše kostelu, v jehož území jsou polnosti. Avšak právo stanoví, že se má v tom zachovávati zvyk, dlouho platný. - Pastýř pak, který v různých dobách pase v dvou farnostech, má poměrně odevzdati desátky oběma kostelům. A protože z pastvin pochází užitky stáda, větší desátek stáda patří kostelu, v jehož území se stádo pase, než onomu, v jehož území jest ovčinec.

K třetímu se musí říci, že, jako Církev může nějakému nekněží odevzdati věci, přijaté jako desátky, tak také mu může dovoliti, aby bral desátky, ač právo bráti desátky zůstává vyhrazeno služebníkům Církve. Ať k vůli potřebám Církve, jako se praví, že byly některým vojskům dány desátky od Církve v léno, ať také na podporování chudých, jako byly některým řeholníkům

II-II q. 87 a. 3 arg. 2

Praeterea, contingit quandoque quod aliquis habet domicilium in una parochia, et colit agros in alia; vel aliquis pastor ducit gregem per unam partem anni in terminis unius parochiae, et alia parte anni in terminis alterius; vel habet ovile in una parochia, et pascit oves in alia, in quibus et similibus casibus non videtur posse distingui quibus clericis sint decimae solvendae. Ergo non videtur quod aliquibus clericis determinate sint solvendae decimae.

II-II q. 87 a. 3 arg. 3

Praeterea, generalis consuetudo habet in quibusdam terris quod milites decimas ab Ecclesia in feudum tenent. Religiosi etiam quidam decimas accipiunt. Non ergo videtur quod solum clericis curam animarum habentibus decimae debentur.

II-II q. 87 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Num. XVIII, *filiis levi dedi omnes decimas Israel in possessionem, pro ministerio quo serviunt mihi in tabernaculo*. Sed filiis levi succedunt clerici in novo testamento. Ergo solis clericis decimae debentur.

II-II q. 87 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod circa decimas duo sunt consideranda, scilicet ipsum ius accipiendi decimas; et ipsae res quae nomine decimae dantur. Ius autem accipiendi decimas spirituale est, consequitur enim illud debitum quo ministris altaris debentur sumptus de ministerio, et quo seminantibus spiritualia debentur temporalia; quod ad solos clericos pertinet habentes curam animarum. Et ideo eis solum competit hoc ius habere. Res autem quae nomine decimarum dantur, corporales sunt. Unde possunt in usum quorumlibet cedere. Et sic possunt etiam ad laicos pervenire.

II-II q. 87 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in veteri lege, sicut dictum est, speciales quaedam decimae deputabantur subventioni pauperum. Sed in nova lege decimae clericis dantur non solum propter sui sustentationem, sed etiam ut ex eis subveniant pauperibus. Et ideo non superfluunt, sed ad hoc necessariae sunt et possessiones ecclesiasticae et oblationes et primitiae, simul cum decimis.

II-II q. 87 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod decimae personales debentur Ecclesiae in cuius parochia homo habitat. Decimae vero praediales rationabiliter magis videntur pertinere ad Ecclesiam in cuius terminis praedia sita sunt. Tamen iura determinant quod in hoc servetur consuetudo diu obtenta. Pastor autem qui diversis temporibus in duabus parochiis gregem pascit, debet proportionaliter utrique Ecclesiae decimas solvere. Et quia ex pascuis fructus gregis proveniunt, magis debetur decima gregis Ecclesiae in cuius territorio grex pascitur, quam illi in cuius territorio ovile locatur.

II-II q. 87 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod sicut res nomine decimae acceptas potest Ecclesia alicui laico tradere, ita etiam potest ei concedere ut dandas decimas ipsi accipiant, iure accipiendi ministris Ecclesiae reservato, sive pro necessitate Ecclesiae, sicut quibusdam militibus decimae dicuntur in feudum per Ecclesiam concessae; sive etiam ad

nekněžím nebo nemajícím duchovní správu, uděleny desátky na způsob almužny. Některým pak řeholníkům přísluší bráti desátky, ježto mají duchovní správu.

LXXXVII.4. Zda jsou také duchovní povinni dávati desátky.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že také duchovní jsou povinni dávati desátky. Protože podle obecného práva má farní kostel dostávati desátky ze všech pozemků, které jsou v jeho území. Stává se však, že někdy mají duchovní nějaké své pozemky v území některého farního kostela; nebo také nějaký kostel tam má kostelní statky. Tedy se zdá, že duchovní jsou povinni dávati pozemkové desátky.

Mimo to nekteří řeholníci jsou kněžími. A přece jsou povinni dávati desátky kostelům z pozemků, i když je vlastníma rukama obdělávají. Tedy se zdá, že duchovní nejsou prosti desátkové povinnosti.

Mimo to, jako se Num. 18 přikazuje, aby Levité dostávali od lidu desátky, tak se také přikazuje, aby sami dávali desátky nejvyššímu knězi. Tedy z téhož důvodu mají duchovní dávati desátky Papeži, ze kterého nekněží mají dávati desátky duchovním.

Mimo to, jako desátky mají poskytovati výživu duchovním tak také mají poskytovati pomoc chudým. Jsou-li tedy duchovní vyňati z odevzdávání desátků, stejným právem jsou vyňati i chudí. To však je nesprávné. Tedy i první.

Avšak proti jest, co praví dekretál Papeže Paschasia: "Nový způsob požadování jest, aby duchovní od duchovních vymáhali desátky."

Odpovídám: Musí se říci, že totéž nemůže býti příčinou dávání a přijímání, jako ani příčinou jednání a trpění; nastává však z rozličných příčin a vůči rozličným, že je týž dávající a přijímající, jako jednající a trpící. Duchovním pak jsou od věřících desátky povinné, pokud jsou služebníky oltáře, rozsévajíce lidu duchovně. Pročež takoví duchovní, jakožto duchovní, to jest, pokud mají církevní statky, nejsou povinni odevzdávati desátky. - Avšak z jiné příčiny, totiž proto, že jsou majiteli buď osobními nebo z dědictví rodičů nebo z koupě nebo jakýmkoli takovým způsobem, jsou vázáni k odevzdávání desátků.

Z čehož je patrná odpověď k prvnímu. Že duchovní jsou povinni odevzdávati z vlastních pozemků desátky farnímu kostelu, jako též jiní, i když sami jsou správci toho kostela: neboť jiné jest míti něco jako vlastní, jiné jako obecné. Církevní pozemky však nejsou vázány odevzdáváním desátků, i když jsou v mezích jiné farnosti.

K druhému se musí říci, že řeholníci, kteří jsou duchovní mi, mají-li duchovní správu a duchovně podělují lid, nejsou vázáni dávati desátky, ale mohou je brát. - Jiná však věc jest u řeholníků ostatních, kteří, ačkoli jsou subventionem pauperum, sicut quibusdam religiosis laicis vel non habentibus curam animarum aliquae decimae sunt concessae per modum eleemosynae. Quibusdam tamen religiosis competit accipere decimas ex eo quod habent curam animarum.

4. Utrum clerici teneantur decimas dare.

II-II q. 87 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod etiam clerici teneantur decimas dare. Quia de iure communi Ecclesia parochialis debet recipere decimas praediorum quae in territorio eius sunt. Contingit autem quandoque quod clerici habent in territorio alicuius parochialis Ecclesiae aliqua praedia propria. Vel etiam aliqua alia Ecclesia habet ibi possessiones ecclesiasticas. Ergo videtur quod clerici teneantur dare praediales decimas.

II-II q. 87 a. 4 arg. 2

Praeterea, aliqui religiosi sunt clerici. Qui tamen tenentur dare decimas Ecclesiis ratione praediorum quae etiam manibus propriis excolunt. Ergo videtur quod clerici non sint immunes a solutione decimarum.

II-II q. 87 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut Num. XVIII praecipitur quod Levitae a populo decimas accipiant, ita etiam praecipitur quod ipsi dent decimas summo sacerdoti. Ergo, qua ratione laici debent dare decimas clericis, eadem ratione clerici debent dare decimas summo pontifici.

II-II q. 87 a. 4 arg. 4

Praeterea, sicut decimae debent cedere in sustentationem clericorum, ita etiam debent cedere in subventionem pauperum. Si ergo clerici excusantur a solutione decimarum, pari ratione excusantur et pauperes. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

II-II q. 87 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicit decretalis paschalis Papae, *novum genus exactionis est ut clerici a clericis decimas exigant*.

II-II q. 87 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod idem non potest esse causa dandi et recipiendi, sicut nec causa agendi et patiendi, contingit autem ex diversis causis, et respectu diversorum, eundem esse dantem et recipientem, sicut agentem et patientem. Clericis autem inquantum sunt ministri altaris spiritualia populo seminantes, decimae a fidelibus debentur. Unde tales clerici, inquantum clerici sunt, idest inquantum possessiones habent ecclesiasticas, decimas solvere non tenentur. Ex alia vero causa, scilicet propter hoc quod possident proprio iure, vel ex successione parentum, vel ex emptione, vel quocumque huiusmodi modo, sunt ad decimas solvendas obligati.

II-II q. 87 a. 4 ad 1

Unde patet responsio ad primum. Quia clerici de propriis praediis tenentur solvere decimas parochiali Ecclesiae sicut et alii, etiam si ipsi sint eiusdem Ecclesiae clerici, quia aliud est habere aliquid ut proprium, aliud ut commune. Praedia vero Ecclesiae non sunt ad decimas solvendas obligata, etiam si sint infra terminos alterius parochiae.

II-II q. 87 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod religiosi qui sunt clerici, si habeant curam animarum spiritualia populo dispensantes, non tenentur decimas dare, sed possunt eas recipere. De

duchovními, nerozdávají duchovně. Ti totiž podle obecného práva jsou povinni dávati desátky; jsou však nějak zproštěni podle rozličných úlev, daných jim od Apoštolské Stolice.

K třetímu se musí říci, že ve Starém zákoně prvotiny náležely kněžím, desátky pak Levitům; a protože Levité byli pod kněžími, nařídil Pán, aby sami místo prvotin odevzdávali desátek desátku nejvyššímu knězi. Pročež nyní z téhož důvodu jsou duchovní povinni dávati desátek Papeži, kdyby žádal. Neboť přirozený rozum velí, aby tomu, jenž má péči 0 obecný stav množství, bylo opatřeno, z čeho by mohl obstarávati to, co patří k obecnému blahu.

Ke čtvrtému se musí říci, že desátky' mají přispívati ku pomoci chudým skrze rozdělování duchovními. A proto chudí nemají důvodu bráti desátky, nýbrž jsou je povinni dávati.

LXXXVIII. O slibu.

Předmluva

Dělí se na dvanáct článků.

Potom jest uvažovati o slibu, kterým se Bohu něco přislibuje.

A o tom je dvanáct otázek.

1. Co je slib.
2. Co spadá pod slib.
3. O závaznosti slibu.
4. O užitečnosti slibu.
5. Které ctnosti jest úkonem.
6. Zda je záslužnějším, konati něco ze slibu nebo bez slibu.
7. O slavnosti slibu.
8. Zda mohou slibovati, kdo jsou podrobeni moci druhého.
9. Zda děti mohou býti zavázány slibem ke vstupu do řehole.
10. Zda lze slib prominouti nebo zaměniti.
11. Zda lze prominouti slavný slib zdrželivosti.
12. Zda je na prominutí slibu třeba moci představeného.

LXXXVIII.1. Zda slib záleží v pouhém předsevzetí vůle.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že slib záleží v pouhém předsevzetí vůle. Protože podle některých slib jest "pojetí dobrého předsevzetí, utvrzené rozhodnutím ducha, kterým se někdo Bohu zavazuje, vykonati něco nebo něco nevykonati". Ale pojetí dobrého předsevzetí, se vším, co se přidává, může záležeti v pouhém hnutí vůle. Tedy slib záleží v pouhém předsevzetí vůle.

Mimo to samo jméno slib se zdá vzaté od libosti; neboť se říká, že si někdo něco slíbil, co koná libovolně. Ale předsevzetí jest úkonem vůle; přislíbení však rozumu. Tedy slib záleží pouze v úkonu vůle.

aliis vero religiosis, etiam si sint clerici, qui non dispensant populo spiritualia, est alia ratio. Ipsi enim tenentur de iure communi decimas dare, habent tamen aliquam immunitatem secundum diversas concessiones eis a sede apostolica factas.

II-II q. 87 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod in veteri lege primitiae debebantur sacerdotibus, decimae autem Levitis, et quia sub sacerdotibus Levitae erant, dominus mandavit ut ipsi, loco primitiarum, solverent summo sacerdoti decimam decimae. Unde nunc, eadem ratione, tenentur clerici summo pontifici decimam dare, si exigeret. Naturalis enim ratio dictat ut illi qui habet curam de communi multitudinis statu, provideatur unde possit exequi ea quae pertinent ad communem salutem.

II-II q. 87 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod decimae debent cedere in subventionem pauperum per dispensationem clericorum. Et ideo pauperes non habent causam accipiendi decimas, sed tenentur eas dare.

88. De voto, per quod ex cultu latriae aliquid Deo promittitur.

Prooemium

II-II q. 88 pr.

Deinde considerandum est de voto, per quod aliquid Deo promittitur. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, quid sit votum. Secundo, quid cadat sub voto. Tertio, de obligatione voti. Quarto, de utilitate vovendi. Quinto, cuius virtutis sit actus. Sexto, utrum magis meritorium sit facere aliquid ex voto quam sine voto. Septimo, de solemnitate voti. Octavo, utrum possint vovere qui sunt potestati alterius subiecti. Nono, utrum pueri possint voto obligari ad religionis ingressum. Decimo, utrum votum sit dispensabile vel commutabile. Undecimo, utrum in solemni voto continentiae possit dispensari. Duodecimo, utrum requiratur in dispensatione voti superioris auctoritas.

1. Quid sit votum.

II-II q. 88 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod votum consistat in solo proposito voluntatis. Quia secundum quosdam, *votum est conceptio boni propositi, animi deliberatione firmata, qua quis ad aliquid faciendum vel non faciendum se Deo obligat*. Sed conceptio boni propositi, cum omnibus quae adduntur, potest in solo motu voluntatis consistere. Ergo votum in solo proposito voluntatis consistit.

II-II q. 88 a. 1 arg. 2

Praeterea, ipsum nomen voti videtur a voluntate assumptum, dicitur enim aliquis proprio voto facere quae voluntarie facit. Sed propositum est actus voluntatis,

Mimo to praví Pán, Luk. 9: "Žádný kladoucí ruku na pluh a ohlížející se zpět, není vhodný pro království Boží." Ale, kdo má předsevzetí jednati dobře, již tím klade ruku na pluh. Tedy, ohlíží-li se zpět, ustávaje v dobrém předsevzetí, není vhodný pro království Boží. Tedy je každý z pouhého dobrého předsevzetí vázán u Boha, byť nic nesliboval. A tak se zdá, že slib záleží v pouhém předsevzetí vůle.

Avšak proti jest, co se praví Eccle. 5: "Slíbil-lis co Bohu, neváhej splniti, neboť se mu nelíbí nevěrné a pošetilé přislíbení." Tedy slibovati je přislíbiti a slib je přislíbení.

Odpovídám: Musí se říci, že slib obnáší nějaký závazek, učiniti něco nebo něčeho zanechati. Člověk pak se člověku zavazuje k něčemu na způsob přislíbení, které jest úkonem rozumu, jemuž náleží zařizovati: jako totiž člověk rozkazem nebo prosbou zařizuje jaksi, co mu mají druzí udělati, tak přislíbením se zařizuje, co má sám pro druhého udělati. Ale přislíbení, které koná člověk člověku, nemůže býti než skrze slova nebo jakákoli zevnější znamení. Bohu však lze učiniti přislíbení skrze pouhou vnitřní myšlenku; protože, jak se praví I. Král. 16, "lidé vidí to, co je venku, Bůh však prohlédá srdce". Vyjadřují se však někdy zevnější slova, buď pro vlastní roznícení, jak bylo řečeno o modlitbě, nebo na svědectví druhým, aby se varoval porušení slibu nejen z bázně Boží, nýbrž také pro úctu lidskou. Přislíbení pak vychází z předsevzetí skutku. Předsevzetí pak vyžaduje předchozího rozvažování, ježto jest úkonem rozvážené vůle. Je tudíž ke slibu nutně třeba trojího: a to, nejprve rozvážení, za druhé předsevzetí vůle, za třetí přislíbení, v němž se dokonává ráz slibu. Někdy pak se přidává ještě další dvojí na jakési upevnění slibu: totiž ústní prohlášení, podle onoho Žalmu: "Splním ti sliby své, které vyslovily rty mé;" a ještě svědectví jiných. Pročež praví Mistr, XXXVIII. dist. IV. kn. Sent., že slib je "nějaké dosvědčení dobrovolného přislíbení, které se má konati Bohu a o tom, co je Božího", ačkoli dosvědčení lze vlastně vztahovati na vnitřní dosvědčení.

K prvnímu se tedy musí říci, že pojetí dobrého předsevzetí se neutvrdí z rozvážení vůle, nenásleduje-li přislíbení po rozvážení.

K druhému se musí říci, že vůle pohne rozum k přislíbení něčeho z toho, co jest podrobeno jeho vůli. A natolik slib dostal jméno od libosti, jakožto od prvního hýbajícího.

K třetímu se musí říci, že ten, jenž klade ruku na pluh, již něco koná. Ale ten, jenž pouze si umiňuje, dosud nic nekoná. Ale když přislíbí, již se začíná nabízeti ke skutku, třebaže ještě neplní, co přislibuje: jako ten, jenž klade ruku na pluh, dosud naorá, ale již vztahuje ruku k orání.

promissio autem rationis. Ergo votum in solo actu voluntatis consistit.

II-II q. 88 a. 1 arg. 3

Praeterea, dominus dicit, Luc. IX, *nemo mittens manum ad aratrum et aspiciens retro aptus est regno Dei*. Sed aliquis ex hoc ipso quod habet propositum bene faciendi mittit manum ad aratrum. Ergo, si aspiciat retro, desistens a bono proposito, non est aptus regno Dei. Ex solo igitur bono proposito aliquis obligatur apud Deum, etiam nulla promissione facta. Et ita videtur quod in solo proposito voluntatis votum consistat.

II-II q. 88 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccle. V, *si quid vovisti Deo, ne moreris reddere, displicet enim ei infidelis et stulta promissio*. Ergo vovere est promittere, et votum est promissio.

II-II q. 88 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod votum quandam obligationem importat ad aliquid faciendum vel dimittendum. Obligat autem homo se homini ad aliquid per modum promissionis, quae est rationis actus, ad quam pertinet ordinare, sicut enim homo imperando vel deprecando ordinat quodammodo quid sibi ab aliis fiat, ita promittendo ordinat quid ipse pro alio facere debeat. Sed promissio quae ab homine fit homini, non potest fieri nisi per verba vel quaecumque exteriora signa. Deo autem potest fieri promissio per solam interiorem cogitationem, quia ut dicitur I Reg. XVI, *homines vident ea quae parent, sed Deus intuetur cor*. Exprimuntur tamen quandoque verba exteriora vel ad sui ipsius excitationem, sicut circa orationem dictum est, vel ad alios contestandum, ut non solum desistat a fractione voti propter timorem Dei, sed etiam propter reverentiam hominum. Promissio autem procedit ex proposito faciendi. Propositum autem aliquam deliberationem praeexigit, cum sit actus voluntatis deliberatae. Sic igitur ad votum tria ex necessitate requiruntur, primo quidem, deliberatio; secundo, propositum voluntatis; tertio, promissio, in qua perficitur ratio voti. Superadduntur vero quandoque et alia duo, ad quandam voti confirmationem, scilicet pronuntiatio oris, secundum illud Psalm., *reddam tibi vota mea, quae distinxerunt labia mea*; et iterum testimonium aliorum. Unde Magister dicit, XXXVIII dist. IV Lib. Sent., quod votum est testificatio quaedam promissionis spontaneae, quae Deo et de his quae sunt Dei fieri debet, quamvis testificatio possit ad interiorem testificationem proprie referri.

II-II q. 88 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod conceptio boni propositi non firmatur ex animi deliberatione nisi promissione deliberationem consequente.

II-II q. 88 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod voluntas movet rationem ad promittendum aliquid circa ea quae eius voluntati subduntur. Et pro tanto votum a voluntate accepit nomen quasi a primo movente.

II-II q. 88 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui mittit manum ad aratrum iam facit aliquid. Sed ille qui solum proponit nondum aliquid facit. Sed quando promittit, iam incipit se exhibere ad faciendum, licet nondum impleat quod

LXXXVIII.2. Zda slib má býti vždy o lepším dobru.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že slib nemá býti vždy o lepším dobru. Sluje totiž lepším dobrem, co náleží k nadbytku. Ale slib se nekoná jen o těch, která jsou nadbytečná, nýbrž také o těch, která patří ke spáse. Neboť též "na křtu slibují lidé odříkání ďábla a jeho nádhery a zachování víry", jak praví Glossa, k onomu Žalmu, ‚Slibujte a plňte Pánu Bohu svému'. Také Jakub slíbil, že "bude mu Pán Bohem", jak máme Gen. 28, což jest nejvíce nutné ke spáse. Tedy slib není jen o lepším dobru.

Mimo to Jefte je v seznamu Svatých, jak je patrné Žid. 11. Ale on ze slibu zabil nevinnou dceru, jak máme Soudc. 11. Ježto tudíž zabití nevinného není lepším dobrem, ale jest o sobě nedovolené, zdá se, že lze učiniti slib nejen o lepším dobru, nýbrž též o nedovolených.

Mimo to nemají ráz lepšího dobra ta, která jsou na škodu osobě, nebo která nejsou na nic užitečná. Ale někdy bývají nějaké sliby o nemírném bdění a postu, které jsou nebezpečné člověku. Někdy také bývají nějaké sliby o něčem nelišném a na nic užitečném. Tedy slib není vždy lepšího dobra.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 23: "Necheš-li slibovati, budeš bez hříchu."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, slib je přislíbení, učiněné Bohu. Přislibuje se však něco, co kdo koná pro druhého dobrovolně. Neboť by nebylo přislíbením, nýbrž pohrozením, kdyby někdo řekl, že bude jednati proti někomu. Podobně by bylo plané přislíbení, kdyby někdo někomu přislíboval to, co by jemu nebylo milé. A proto, ježto každý hřích je proti Bohu, a žádné dílo není Bohu milé, není-li ctnostné, důsledkem jest, že slib nemá býti o ničem nedovoleném, ani o něčem nelišném, nýbrž pouze o nějakém úkonu ctnosti.

Ale protože slib obnáší dobrovolné přislíbení, nutnost pak vylučuje vůli, to, co naprosto nutně musí býti nebo nesmí býti, žádným způsobem nespadá pod slib: neboť by bylo pošetilé, kdyby někdo sliboval, že zemře, nebo že nebude létati. - To však, co nemá naprosté nutnosti, nýbrž nutnosti cílové, třebas, že bez toho nemůže býti spásy, spadá sice pod slib pokud se koná dobrovolně, ne však, pokud má nutnost. - To pak, co nespadá pod nutnost naprostou, ani cílovou, je veskrze dobrovolné. A proto nejvlastněji to spadá pod slib. To pak se nazývá větším dobrem ve srovnání s dobrem, které jest obecně nutné ke spáse. A proto, vlastně řečeno, se praví, že slib jest o dobru lepším.

K prvnímu se tedy musí říci, že odříkání nádhery ďábelské a zachování víry Kristovy spadá pod slib křtěných, že se děje dobrovolně, ač je nutné ke spáse.

promittit, sicut ille qui ponit manum ad aratrum nondum arat, iam tamen apponit manum ad arandum.

2. Quid cadat sub voto.

II-II q. 88 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod votum non semper debeat fieri de meliori bono. Dicitur enim melius bonum quod ad supererogationem pertinet. Sed votum non solum fit de his quae sunt supererogationis, sed etiam de his quae pertinent ad salutem. Nam et *in Baptismo vovent homines abrenuntiare Diabolo et pompis eius, et fidem servare*, ut dicit Glossa, super illud Psalm., *vovete et reddite domino Deo vestro*. Iacob etiam vovit quod esset ei dominus in Deum, ut habetur Gen. XXVIII, hoc autem est maxime de necessitate salutis. Ergo votum non solum fit de meliori bono.

II-II q. 88 a. 2 arg. 2

Praeterea, Iephte in catalogo sanctorum ponitur, ut patet Heb. XI. Sed ipse filiam innocentem occidit propter votum, ut habetur Iudic. XI. Cum igitur occisio innocentis non sit melius bonum, sed sit secundum se illicitum, videtur quod votum fieri possit non solum de meliori bono, sed etiam de illicitis.

II-II q. 88 a. 2 arg. 3

Praeterea, ea quae redundant in detrimentum personae, vel quae ad nihil sunt utilia, non habent rationem melioris boni. Sed quandoque fiunt aliqua vota de immoderatis vigiliis et ieiuniis, quae vergunt in periculum personae. Quandoque etiam fiunt aliqua vota de aliquibus indifferentibus et ad nihil valentibus. Ergo non semper votum est melioris boni.

II-II q. 88 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. XXIII, *si nolueris polliceri, absque peccato eris*.

II-II q. 88 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, votum est promissio Deo facta. Promissio autem est alicuius quod quis pro aliquo voluntarie facit. Non enim esset promissio, sed comminatio, si quis diceret se contra aliquem facturum. Similiter vana esset promissio si aliquis alicui promitteret id quod ei non esset acceptum. Et ideo, cum omne peccatum sit contra Deum; nec aliquod opus sit Deo acceptum nisi sit virtuosum, consequens est quod de nullo illicito, nec de aliquo indifferenti debeat fieri votum, sed solum de aliquo actu virtutis. Sed quia votum promissionem voluntariam importat, necessitas autem voluntatem excludit, id quod est absolute necessarium esse vel non esse nullo modo cadit sub voto, stultum enim esset si quis voveret se esse moriturum, vel se non esse volaturum. Illud vero quod non habet absolutam necessitatem, sed necessitatem finis, puta quia sine eo non potest esse salus, cadit quidem sub voto inquantum voluntarie fit, non autem inquantum est necessitatis. Illud autem quod neque cadit sub necessitate absoluta neque sub necessitate finis, omnino est voluntarium. Et ideo hoc propriissime cadit sub voto. Hoc autem dicitur esse maius bonum in comparatione ad bonum quod communiter est de necessitate salutis. Et ideo, proprie loquendo, votum dicitur esse de bono meliori.

II-II q. 88 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc modo sub voto baptizatorum cadit abrenuntiare pompis Diaboli et fidem

A podobně lze říci o Jakubovu slibu. Ačkoli také lze rozuměti, že Jakub slíbil, že bude míti Pána za Boha zvláštním uctíváním, k němuž nebyl vázán, jako odevzdáváním desátků a jiným takovým, co se tam udává.

K druhému se musí říci, že některá jsou dobrá ve všech případech, jako skutky ctnostné a jiná, která mohou naprostě spadati pod slib. - Některá však ve všech případech jsou špatná, jako ta, která jsou o sobě hříchem. A ta nemohou žádným způsobem spadati pod slib. - Některá pak, o sobě vzata, jsou dobrá, a podle toho mohou spadati pod slib; mohou však míti špatný výsledek, v němž se nemají zachovávati. A tak se stalo při slibu Jeftově, jenž, jak se praví Soudc. 11, "slíbil Pánu slib, řka: ‚Dáš-li syny Ammonovy do mých rukou, kdokoli první vyjde ze dveří mého domu a potká mne, vracejícího se v pokoji, toho učiním celopalem Pánu." Neboť to mohlo míti špatný výsledek, kdyby jej potkal nějaký neobětovatelný živočich, jako osel nebo člověk, což se též stalo. Pročež, jak praví Jeronym, "při sliby byl pošetilý", neužívaje rozvážení, "a v plnění bezbožný". Avšak předesílá se tam, že "přišel naň Duch Páně": protože jeho víra a zbožnost, kterou byl pohnut ke slibu, byla od Ducha Svatého. Pročež je v seznamu Svatých; a pro vítězství, kterého dosáhl; a protože je pravděpodobné, že litoval nesprávného činu, který však zobrazoval nějaké dobro.

K třetímu se musí říci, že omezování vlastního těla, třebas bděním a posty, není Bohu milé, leč pokud je skutkem ctnostným; tím pak jest, pokud se děje s náležitou rozvážností, aby totiž byla spoutána dychtivost a přirozenost nebyla příliš zatěžována. A v takovém rozsahu mohou spadati pod slib. Pročež i Apoštol, Řím. 12, když řekl: 'Učiňte těla svá obětí živou, svatou, Bohu milou', přidal: "službou svou rozumnou". - Ale, protože v tom, co se jeho týká, člověk se snadno klame v úsudku, takové sliby se spíše mají konati nebo opomíjeti podle rozhodnutí představeného. Ale tak, že, kdyby v zachovávání takového slibu pociťoval zjevné a veliké zatěžování a neměl by možnost uchýliti se k představenému, nemá člověk takový slib zachovávati.

Sliby pak, které jsou o věcech marných a neužitečných, zasluhují spíše smíchu než zachovávání.

LXXXVIII.3. Zda každý slib zavazuje k zachovávání.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že ne každý slib zavazuje k zachovávání. Neboť člověk více potřebuje těch, která koná jiný člověk, než Bůh, jenž "našich dober nepotřebuje". Ale pouhé přislíbení, učiněné člověku, nezavazuje k zachovávání podle ustanovení lidského práva; což se zdá býti stanoveno pro měnivost lidské vůle. Tedy mnohem méně zavazuje k zachovávání jednoduché přislíbení, učiněné Bohu, jež sluje slib.

Mimo to nikdo není vázán k nemožnému. Ale někdy se někomu stane nemožným, co slíbil: buď že závisí na cizím rozhodnutí, jako když někdo slíbí vstup do Christi servare, quia voluntarie fit, licet sit de necessitate salutis. Et similiter potest dici de voto Iacob. Quamvis etiam possit intelligi quod Iacob vovit se habere dominum in Deum per specialem cultum, ad quem non tenebatur, sicut per decimarum oblationem, et alia huiusmodi quae ibi subduntur.

II-II q. 88 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod quaedam sunt quae in omnem eventum sunt bona, sicut opera virtutis et alia quae absolute possunt cadere sub voto. Quaedam vero in omnem eventum sunt mala, sicut ea quae secundum se sunt peccata. Et haec nullo modo possunt sub voto cadere. Quaedam vero sunt quidem in se considerata bona, et secundum hoc possunt cadere sub voto, possunt tamen habere malum eventum, in quo non sunt observanda. Et sic accidit in voto Iephte, qui ut dicitur Iudic. XI, *votum vovit domino, dicens, si tradideris filios Ammon in manus meas, quicumque primus egressus fuerit de foribus domus meae mihique occurrerit revertenti in pace, eum offeram holocaustum domino*. Hoc enim poterat malum eventum habere, si occurreret ei aliquod animal non immolativum, sicut asinus vel homo, quod et accidit. Unde, ut Hieronymus dicit, in vovendo fuit stultus, quia discretionem non adhibuit, et in reddendo impius. Praemittitur tamen ibidem quod factus est super eum spiritus domini, quia fides et devotio ipsius, ex qua motus est ad vovendum, fuit a spiritu sancto. Propter quod ponitur in catalogo sanctorum, et propter victoriam quam obtinuit; et quia probabile est eum poenituisse de facto iniquo, quod tamen aliquod bonum figurabat.

II-II q. 88 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod maceratio proprii corporis, puta per vigilias et ieiunia, non est Deo accepta nisi inquantum est opus virtutis, quod quidem est inquantum cum debita discretione fit, ut scilicet concupiscentia refrenetur et natura non nimis gravetur. Et sub tali tenore possunt huiusmodi sub voto cadere. Propter quod et apostolus, Rom. XII, postquam dixerat, *exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem*, addidit, *rationabile obsequium vestrum*. Sed quia in his quae ad seipsum pertinent de facili fallitur homo in iudicando, talia vota congruentius secundum arbitrium superioris sunt vel servanda vel praetermittenda. Ita tamen quod si ex observatione talis voti magnum et manifestum gravamen sentiret, et non esset facultas ad superiorem recurrendi, non debet homo tale votum servare. Vota vero quae sunt de rebus vanis et inutilibus sunt magis deridenda quam servanda.

3. Utrum omne votum obliget ad sui observationem.

II-II q. 88 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omne votum obliget ad sui observationem. Homo enim magis indiget his quae per alium hominem fiunt quam Deus, qui bonorum nostrorum non eget. Sed promissio simplex homini facta non obligat ad servandum, secundum institutionem legis humanae, quod videtur esse institutum propter mutabilitatem humanae voluntatis. Ergo multo minus simplex promissio Deo facta, quae dicitur votum, obligat ad observandum.

II-II q. 88 a. 3 arg. 2

Praeterea, nullus obligatur ad impossibile. Sed quandoque illud quod quis vovit fit ei impossibile, vel quia dependet ex některého kláštera a jeho mniši ho nechtějí přijmouti; nebo pro nastalou ztrátu, jako když žena slíbí zachovávati panenství a potom je porušena, nebo když muž slíbí peněžitý dar a potom peníze ztratí. Tedy slib není vždy závazný.

Mimo to, co je někdo povinen odevzdati, je povinen odevzdati hned. Ale někdo není povinen hned odevzdati to, co slíbil, zvláště když za podmínek slibuje budoucí. Tedy slib není vždy závazný.

Avšak proti ‚jest, co se praví Eccle. 5: , Cokoli slíbíš, splň. A je mnohem lépe neslibovati, než po slibu nevykonati přislíbené."

Odpovídám: Musí se říci, že k věrnosti člověka patří, aby splnil, co přislíbil; pročež, podle Augustina, "věrnost znamená v řečeném setrvati". Nejvíce pak je člověk věrností povinen Bohu, jednak, jakožto pánu, jednak také pro obdržené dobrodiní. A proto je člověk nejvíce vázán k tomu, aby plnil sliby, Bohu učiněné, neboť to patří do věrnosti, kterou je člověk povinen Bohu, rušení slibu pak jest jistý druh nevěrnosti. Pročež Šalomoun označuje důvod, proč je sliby plniti, že "Bohu se nelíbí nevěrné přislíbení".

K prvnímu se tedy musí říci, že z čestnosti jest člověk člověku zavázán z jakéhokoli přislíbení a je to závazek přirozeného práva. Ale, aby někdo byl vázán občanským závazkem z nějakého přislíbení, vyžadují se některá další. Ačkoli pak Bůh našich dober nepotřebuje, přece jsme mu nejvíce zavázáni. A tak slib, jemu učiněný, jest nejvíce závazný.

K druhému se musí říci, že, stane-li se z jakékoli příčiny nemožným to, co člověk slíbil, má učiniti to, seč jest, aby aspoň měl vůli ochotnou vykonati, co může. Pročež ten, kdo slíbil vstup do některého kláštera, musí jednati, aby tam byl přijat. A jestliže jeho úmyslem bylo hlavně se zavázati ke vstupu do řehole, a v důsledku vyvolil tuto řeholi nebo toto místo, jakožto pro sebe vhodnější, je povinen vstoupiti do jiné řehole, není-li možné přijetí zde. Kdyby však hlavně zamýšlel závazek k této řeholi nebo k tomuto místu, pro zvláštní zálibu v této řeholi nebo místě, není povinen vstoupiti do jiné řehole, nechtějí-li ho přijmouti.

Upadl-li však do nemožnosti z vlastní viny, je mimo to povinen konati pokání za svou minulou vinu. Jako žena, která slíbila panenství, když potom je porušena, nejen musí zachovávati, co může, totiž ustavičnou zdrželivost, nýbrž také se káti z toho, co hříšně spáchala.

K třetímu se musí říci, že závazek slibu vzniká z vlastní vůle a z úmyslu. Pročež se praví Deut. 23: "Co jednou přešlo přes tvé rty, zachováš a učiníš, jak jsi přislíbil Pánu Bohu svému, a řekl vlastní vůlí a svými ústy." A proto, je-li v úmyslu a vůli slibujícího, zavázati se a splniti hned, je vázán hned splniti. Jestli však na jistou dobu nebo za jisté podmínky, není vázán splniti hned. Ale nemá odkládati dále, než se zamýšlí zavazovati; praví se totiž alieno arbitrio, sicut cum quis vovet aliquod monasterium intrare cuius monachi eum nolunt recipere; vel propter emergentem defectum, sicut mulier quae vovit virginitatem servare et postea corrumpitur, vel vir qui vovet pecuniam dare et postea amittit pecuniam. Ergo non semper votum est obligatorium.

II-II q. 88 a. 3 arg. 3

Praeterea, illud ad cuius solutionem est aliquis obligatus, statim solvere tenetur. Sed aliquis non statim solvere tenetur illud quod vovit, praecipue cum sub conditione futura vovet. Ergo votum non semper est obligatorium.

II-II q. 88 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccle. V, *quodcumque voveris, redde. Multoque melius est non vovere quam post votum promissa non reddere*.

II-II q. 88 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ad fidelitatem hominis pertinet ut solvat id quod promisit, unde secundum Augustinum, fides dicitur ex hoc quod fiunt dicta. Maxime autem debet homo Deo fidelitatem, tum ratione dominii; tum etiam ratione beneficii suscepti. Et ideo maxime obligatur homo ad hoc quod impleat vota Deo facta, hoc enim pertinet ad fidelitatem quam homo debet Deo, fractio autem voti est quaedam infidelitatis species. Unde Salomon rationem assignat quare sint vota reddenda. Quia displicet Deo infidelis promissio.

II-II q. 88 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod secundum honestatem ex qualibet promissione homo homini obligatur, et haec est obligatio iuris naturalis. Sed ad hoc quod aliquis obligetur ex aliqua promissione obligatione civili, quaedam alia requiruntur. Deus autem etsi bonis nostris non egeat, ei tamen maxime obligamur. Et ita votum ei factum est maxime obligatorium.

II-II q. 88 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod si illud quod quis vovit ex quacumque causa impossibile reddatur, debet homo facere quod in se est, ut saltem habeat promptam voluntatem faciendi quod potest. Unde ille qui vovit monasterium aliquod intrare debet dare operam quam potest ut ibi recipiatur. Et si quidem intentio sua fuit se obligare ad religionis ingressum principaliter, et ex consequenti elegit hanc religionem vel hunc locum quasi sibi magis congruentem, tenetur, si non potest ibi recipi, aliam religionem intrare. Si autem principaliter intendit se obligare ad hanc religionem vel ad hunc locum, propter specialem complacentiam huius religionis vel loci, non tenetur aliam religionem intrare si illi eum recipere nolunt. Si vero incidit in impossibilitatem implendi votum ex propria culpa, tenetur insuper de propria culpa praeterita poenitentiam agere. Sicut mulier quae vovit virginitatem, si postea corrumpatur, non solum debet servare quod potest, scilicet perpetuam continentiam, sed etiam de eo quod admisit peccando poenitere.

II-II q. 88 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod obligatio voti ex propria voluntate et intentione causatur, unde dicitur Deut. XXIII, quod *semel egressum est de labiis tuis, observabis, et facies sicut promisisti domino Deo tuo, et propria voluntate et ore tuo locutus es*. Et ideo si in intentione et voluntate voventis est obligare se ad statim solvendum, tenetur statim solvere.

tamtéž: "Když slíbíš slib Pánu Bohu svému, neodkládej splnění; protože Pán Bůh tvůj to bude požadovati; a budeš-li váhati, přičte se ti za hřích."

LXXXVIII.4. Zda je prospěšné něco slíbiti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že není prospěšné něco slíbiti. Neprospěje totiž někomu, když se zbaví dobra, které mu Bůh daroval. Ale svoboda je z největších dober, která dal Bůh člověku, a toho se zdá zbavovati nutnost, kterou ukládá slib. Tedy se nezdá člověku prospěšným, aby něco slíbil.

Mimo to nikdo se nemá vrhati do nebezpečí. Ale kdokoli slibuje, vrhá se v nebezpečí: protože, co před slibem mohl bez nebezpečí opominouti, jest nebezpečím po slibu, nezachová-li se. Pročež praví Augustin, v listě Armentariovi a Pavlíně: "Protože jsi již slíbil, již jsi se spoutal, jiné ti není dovoleno konati. Jestliže neučiníš, cos slíbil, nebudeš takovým, jakým bys zůstával, kdybys nebyl nic takového slíbil. Neboť tehdy bys byl menší, ne horší. Nyní však, což nebudiž, tím ubožejší, zrušíš-li věrnost Bohu, čím blaženější, jestliže splníš." Tedy není prospěšné něco slíbiti.

Mimo to praví Apoštol, I. Kor. 4: "Buďte mými následovníky, jako já Kristovým." Ale nečte se, že Kristus něco slíbil, ani Apoštolově Tedy se zdá, že není prospěšné něco slíbiti.

Avšak proti jest, co se praví v Žalm.: "Slibte a splňte Pánu Bohu svému."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, slib je přislíbení, učiněné Bohu. Avšak z jiného důvodu se něco přislibuje člověku a z jiného Bohu. Neboť člověku něco přislibujeme v jeho prospěch, je jest mu užitečné a že mu něco dáme, a že jej o budoucím poskytnutí předem ujistíme. Ale přislíbení Bohu činíme nikoli pro jeho užitek, ale pro svůj. Pročež praví Augustin, v řečeném listě: "Dobrotivý je dlužník, ne chudý; a jenž neroste z poskytovaných, nýbrž u sebe dává vzrůst poskytujícím." A jako to, co dáváme Bohu, není jemu užitkem, nýbrž nám, protože, "co se jemu poskytuje, přidává se poskytujícímu", jak tamtéž praví Augustin, tak také přislíbení, kterým Bohu něco slibujeme, není na užitek jeho, jenž nepotřebuje od nás ujišťování; nýbrž v náš užitek, pokud slibem svou vůli nepohnutelně utvrzujeme v tom, co je prospěšné učiniti. A proto je prospěšné slibovati.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako nemožnost hřešiti neumenšuje svobodu, tak také nutnost utvrzené vůle k dobrému neumenšuje svobodu, jak je patrné na Bohu a blažených.

A taková je nutnost slibu, mající jakousi podobnost s utvrzeností blažených. Pročež praví Augustin, v témž listě, že "šťastná jest nutnost, která pudí k lepšímu".

Si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, non tenetur statim solvere. Sed nec debet tardare ultra quam intendit se obligare, dicitur enim ibidem, *cum votum voveris domino Deo tuo, non tardabis reddere, quia requiret illud dominus Deus tuus; et si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum*.

4. Utrum expediat aliquid vovere, et ad quid sit utile.

II-II q. 88 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non expediat aliquid vovere. Non enim alicui expedit ut privet se bono quod ei Deus donavit. Sed libertas est unum de maximis bonis quae homini Deus dedit, qua videtur privari per necessitatem quam votum imponit. Ergo non videtur expediens homini quod aliquid voveat.

II-II q. 88 a. 4 arg. 2

Praeterea, nullus debet se periculis iniicere. Sed quicumque vovet se periculo iniicit, quia quod ante votum sine periculo poterat praeteriri, si non servetur post votum, periculosum est. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Armentarium et Paulinam, *quia iam vovisti, iam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Non talis eris si non feceris quod vovisti, qualis mansisses si nihil tale vovisses. Minor enim tunc esses, non peior. Modo autem, tanto, quod absit, miserior si fidem Deo fregeris, quanto beatior si persolveris*. Ergo non expedit aliquid vovere.

II-II q. 88 a. 4 arg. 3

Praeterea, apostolus dicit, I ad Cor. IV, *imitatores mei estote, sicut et ego Christi*. Sed non legitur neque Christum aliquid vovisse, nec apostolos. Ergo videtur quod non expediat aliquid vovere.

II-II q. 88 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalm., *vovete et reddite domino Deo vestro*.

II-II q. 88 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, votum est promissio Deo facta. Alia autem ratione promittitur aliquid homini, et alia ratione Deo. Homini quidem promittimus aliquid propter eius utilitatem, cui utile est et quod ei aliquid exhibeamus, et quod eum de futura exhibitione prius certificemus. Sed promissionem Deo facimus non propter eius utilitatem, sed propter nostram. Unde Augustinus dicit, in praedicta epistola, *benignus exactor est, non egenus, et qui non crescat ex redditis, sed in se crescere faciat redditores*. Et sicut id quod damus Deo non est ei utile, sed nobis, quia quod ei redditur reddenti additur, ut Augustinus ibidem dicit; ita etiam promissio qua Deo aliquid vovemus, non cedit in eius utilitatem, qui a nobis certificari non indiget; sed ad utilitatem nostram, inquantum vovendo voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id quod expedit facere. Et ideo expediens est vovere.

II-II q. 88 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sicut non posse peccare non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmatae voluntatis in bonum non diminuit libertatem, ut patet in Deo et in beatis. Et talis est necessitas voti, similitudinem quandam habens cum confirmatione beatorum. Unde Augustinus in eadem epistola dicit quod *felix necessitas est quae in meliora compellit*.

K druhému se musí říci, že když nebezpečí vzniká ze samého činu, pak onen čin není prospěšný, třebas kdyby někdo po chatrném mostě přecházel řeku. Ale vzniká-li nebezpečí z toho, že člověk nevykoná ten čin, nepřestává proto býti prospěšným: jako je prospěšné vsednouti na koně, ač hrozí nebezpečí pádu s koně. Jinak by musili lidé opomíjeti všechna dobra, která případkově v nějakém následku mohou býti nebezpečná. Pročež se praví Eccle 11: "Kdo pozoruje vítr, neseje; a kdo prohlíží mraky, nikdy nežne." Slibujícímu však nehrozí nebezpečí ze samého slibu, nýbrž z viny člověka. který změniv vůli, přestupuje slib. Pročež praví Augustin v témž listě: "Nelituj svého slibu. Spíše se raduj, že ti tak nyní není dovolené, co by ti bylo dovolené na tvou škodu."

K třetímu se musí říci, že Kristu o sobě nepříslušelo slibovati. Jednak proto, že byl Bohem. Jednak také protože, jakožto člověk, měl vůli utvrzenu v dobru, jsa patřícím. Ačkoli se v jakémsi podobenství praví, podle Glossy, v jeho osobě v Žalmu: "Své sliby splním před tváří všech jeho se bojících"; mluví však za své tělo, jímž je Církev. - Myslí se pak, že Apoštolové slibovali okolnosti stavu dokonalosti, když Krista "následovali, opustivše všechno".

LXXXVIII.5. Zda slib jest úkonem-latrie čili náboženství.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že slib není úkonem latrie čili náboženství. Neboť pod slib spadá každý skutek ctnosti. Ale zdá se patřiti do téže ctnosti, něco přislíbiti a učiniti to. Tedy slib patří do kterékoli ctnosti a ne zvláště do náboženství.

Mimo to podle Tullia do náboženství patří "úctu a obřad podávati Bohu". Ale ten, kdo slibuje, dosud nic Bohu nepodává, nýbrž pouze přislibuje. Tedy slib není úkonem náboženství.

Mimo to náboženské uctívání se nemá prokazovati než Bohu. Ale slib se nekoná jen Bohu, nýbrž i svatým a představeným, jimž řeholníci skládají slib poslušnosti. Tedy slib není úkonem náboženství.

Avšak proti jest, co se praví Isai. 19: "Budou jej ctíti obětmi a dary a budou slibovati sliby Pánu a splní." Ale uctívati Boha je vlastní náboženství čili latrii. Tedy slib jest úkonem latrie čili náboženství.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, každý skutek ctnosti náleží náboženství čili latrii na způsob rozkazu, pokud je zařízen k uctívání Boha, jež je vlastním účelem latrie. Zařizovati pak jiné úkony ke svému cíli patří ctnosti rozkazující, nikoli ctnostem poslouchajícím. A proto samo zařizování úkonů kterékoli ctnosti ke službě Boží je vlastním úkonem latrie. Z řečeného pak je zjevné, že slib jest nějaké přislíbení, učiněné Bohu, a že přislíbení není nic jiného než nějaké zařízení toho, co se přislibuje, k tomu, jemuž se přislibuje. Pročež slib jest nějaké zařízení těch, která člověk slibuje, k uctívání Boha nebo službě. A tak je

II-II q. 88 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod quando periculum nascitur ex ipso facto, tunc illud factum non est expediens, puta quod aliquis per pontem ruinosum transeat fluvium. Sed si periculum immineat ex hoc quod homo deficit ab illo facto, non desinit propter hoc esse expediens, sicut expediens est ascendere equum, quamvis periculum immineat cadenti de equo. Alioquin oporteret ab omnibus bonis cessare quae per accidens ex aliquo eventu possunt esse periculosa. Unde dicitur Eccle. XI, *qui observat ventum non seminat, et qui considerat nubes nunquam metet*. Periculum autem voventi non imminet ex ipso voto, sed ex culpa hominis, qui voluntatem mutat transgrediens votum. Unde Augustinus dicit in eadem epistola, *non te vovisse poeniteat. Immo gaude iam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset*.

II-II q. 88 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christo secundum se non competebat vovere. Tum quia Deus erat. Tum etiam quia, inquantum homo, habebat firmatam voluntatem in bono, quasi comprehensor existens. Quamvis per quandam similitudinem ex persona eius dicatur in Psalm., secundum Glossam, *vota mea reddam in conspectu timentium eum*, loquitur autem pro corpore suo, quod est Ecclesia. Apostoli autem intelliguntur vovisse pertinentia ad perfectionis statum quando Christum, relictis omnibus, sunt secuti.

5. Utrum vovere sit actus latriae, vel religionis.

II-II q. 88 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod votum non sit actus latriae sive religionis. Omne enim opus virtutis cadit sub voto. Sed ad eandem virtutem pertinere videtur promittere aliquid et facere illud. Ergo votum pertinet ad quamlibet virtutem, et non specialiter ad religionem.

II-II q. 88 a. 5 arg. 2

Praeterea, secundum Tullium, ad religionem pertinet cultum et caeremoniam Deo offerre. Sed ille qui vovet nondum aliquid Deo offert, sed solum promittit. Ergo votum non est actus religionis.

II-II q. 88 a. 5 arg. 3

Praeterea, cultus religionis non debet exhiberi nisi Deo. Sed votum non solum fit Deo, sed etiam sanctis et praelatis, quibus religiosi profitentes obedientiam vovent. Ergo votum non est religionis actus.

II-II q. 88 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae XIX, *colent eum in hostiis et muneribus, et vota vovebunt domino et solvent*. Sed colere Deum est proprie religionis sive latriae. Ergo votum est actus latriae sive religionis.

II-II q. 88 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, omne opus virtutis ad religionem seu latriam pertinet per modum imperii, secundum quod ad divinam reverentiam ordinatur, quod est proprius finis latriae. Ordinare autem alios actus in manifestum est autem ex praedictis quod votum est quaedam imperatas. Et ideo ipsa ordinatio actuum cuiuscumque virtutis in servitium Dei est proprius actus latriae. Manifestum est autem ex praedictis quod votum est quaedam promissio Deo facta, et quod promissio nihil est aliud quam ordinatio quaedam eius quod promittitur in eum

patrné, že slíbiti je vlastně úkonem latrie čili náboženství.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co spadá pod slib, někdy sice jest úkonem jiné ctnosti, jako zachovávati půst nebo zdrželivost; někdy však jest úkonem náboženství, jako podati obět nebo modlitba. Přislíbení však obojího, Bohu učiněné, náleží do náboženství, z řečeného již důvodu. Z čehož je patrné, že některé sliby patří do náboženství následkem pouhého přislíbení, Bohu učiněného, které je bytností slibu; někdy také pro věc slíbenou, což je látka slibu.

K druhému se musí říci, že ten, jenž přislibuje, pokud se zavazuje dáti, již nějak dává: jako se říká, že něco nastává, když nastává toho příčina, protože účinek je obsažen v síle příčiny. A odtud jest, že se děkuje nejen dávajícímu, nýbrž i přislibujícímu.

K třetímu se musí říci, že slib se koná pouze Bohu, ale přislíbiti lze také člověku; a samo přislíbení, které se koná člověku, může spadati pod slib, pokud jest nějakým skutkem ctnostným. A na ten způsob jest rozuměti slib, který někdo koná svatým nebo představeným: že samo přislíbení, učiněné svatým nebo představeným, spadá látkově pod slib, pokud totiž člověk slibuje Bohu, že splní, co slíbil svatým nebo představeným.

LXXXVIII.6. Zda je chvalnější a záslužnější konati něco bez slibu nežli se slibem.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že je chvalnější a záslužnější konati něco bez slibu nežli se slibem. Praví totiž Prosper, v II. O životě rozj.: "Tak se máme zdržovati nebo postiti, abychom se nepodrobovali nutnosti postu; abychom dobrovolnou věc nečinili spíše nevolnicky než zbožně" Ale ten, jenž slibuje půst, podrobuje se nutnosti postu. Tedy by bylo lépe, kdyby se postil bez slibu.

Mimo to praví Apoštol, II. Kor. 9: "Každý, jak ustanovil ve svém srdci, ne ze smutku nebo z nucení: neboť veselého dárce Bůh miluje." Ale někteří ze smutku konají to, co slibují a to se zdá pocházeti z nucení, které slib ukládá, protože ‚sama nutnost je zarmucující', jak se praví V. Metafys. Tedy lépe jest konati něco bez slibu nežli se slibem.

Mimo to slib je nutný na to, aby vůle člověka byla utvrzena ve věci, kterou slibuje, jak jsme shora měli. Ale vůle nemůže býti v něčem utvrzena více, než když to skutkem koná. Tedy není lépe konati něco se slibem nežli bez slibu.

Avšak proti jest, co praví Glossa, k onomu Žalm., ‚Slibte a splňte': "Radí se vůli slibovati." Ale rada není než o lepším dobru. Tedy lépe jest konati nějaké dílo ze slibu nežli bez slibu: protože, kdo koná bez slibu, splní toliko jednu radu, totiž o vykonání; ale kdo koná se slibem, splní dvě rady, totiž i slibem i vykonáním.

cui promittitur. Unde votum est ordinatio quaedam eorum quae quis vovet in divinum cultum seu obsequium. Et sic patet quod vovere proprie est actus latriae seu religionis.

II-II q. 88 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud quod cadit sub voto quandoque quidem est actus alterius virtutis, sicut ieiunare, continentiam servare; quandoque vero est actus religionis, sicut sacrificium offerre vel orare. Utrorumque tamen promissio Deo facta ad religionem pertinet, ratione iam dicta. Unde patet quod votorum quoddam pertinet ad religionem ratione solius promissionis Deo factae, quae est essentia voti, quandoque etiam ratione rei promissae, quae est voti materia.

II-II q. 88 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui promittit, inquantum se obligat ad dandum, iam quodammodo dat, sicut dicitur fieri aliquid cum fit causa eius, quia effectus virtute continetur in causa. Et inde est quod non solum danti, sed etiam promittenti gratiae aguntur.

II-II q. 88 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod votum soli Deo fit, sed promissio potest etiam fieri homini, et ipsa promissio boni quae fit homini potest cadere sub voto, inquantum est quoddam opus virtuosum. Et per hunc modum intelligendum est votum quo quis vovet aliquid sanctis vel praelatis, ut ipsa promissio facta sanctis vel praelatis cadat sub voto materialiter, inquantum scilicet homo vovet Deo se impleturum quod sanctis vel praelatis promittit.

6. Utrum sit magis meritorium facere aliquid ex voto, quam sine voto.

II-II q. 88 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod magis sit laudabile et meritorium facere aliquid sine voto quam cum voto. Dicit enim prosper, in II de vita Contempl., sic *abstinere vel ieiunare debemus ut non nos necessitati ieiunandi subdamus, ne iam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus*. Sed ille qui vovet ieiunium subdit se necessitati ieiunandi. Ergo melius esset si ieiunaret sine voto.

II-II q. 88 a. 6 arg. 2

Praeterea, apostolus dicit, II Cor. IX, *unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus*. Sed quidam ea quae vovent ex tristitia faciunt, et hoc videtur procedere ex necessitate quam votum imponit, quia necessitas contristans est, ut dicitur V Metaphys. Ergo melius est aliquid facere sine voto quam cum voto.

II-II q. 88 a. 6 arg. 3

Praeterea, votum necessarium est ad hoc quod firmetur voluntas hominis ad rem quam vovet, ut supra habitum est. Sed non magis potest firmari voluntas ad aliquid faciendum quam cum actu facit illud. Ergo non melius est facere aliquid cum voto quam sine voto.

II-II q. 88 a. 6 s. c.

Sed contra est quod super illud Psalm., vovete et reddite, dicit Glossa, vovere voluntati consulitur. Sed consilium non est nisi de meliori bono. Ergo melius est facere aliquod melius opus ex voto quam sine voto, quia qui facit sine voto, implet tantum unum consilium, scilicet de faciendo; qui autem facit cum voto, implet duo consilia, scilicet et vovendo et faciendo.

Odpovídám: ilusí se říci, že z trojího důvodu jest lépe a záslužnější vykonati totéž dílo se slibem než bez slibu. A to. nejprve proto, že slibiti, jak bylo řečeno, jest úkonem latrie, která je přední z mravních ctností. Avšak ušlechtilejší ctnost má skutek lepší a záslužnější. Pročež úkon nižší ctnosti jest lepší a záslužnější z toho, že je rozkázán od ctnosti vyšší, jejímž úkonem se stává skrze rozkaz: jako úkon víry a naděje jest lepší, je-li rozkázán od lásky. A proto úkony jiných mravních ctností, třebas postiti se, což jest úkon zdrželivosti, a držeti se v zachovávání čistoty, jsou lepší a záslužnější, dějí-li se ze slibu: protože tak již náleží do uctívání Boha, jako jakési oběti Bohu. Pročež praví Augustin, v knize O panenství, že "samo panictví se nectí, protože je panenstvím, nýbrž proto, že je Bohu dáno; a chrání a zachovává je vytrvalost v pobožnosti".

Za druhé, protože, kdo něco slibuje a koná, více se podrobuje Bohu než ten, kdo pouze koná. Podrobuje se totiž Bohu nejen co do úkonu, nýbrž i co do možnosti, protože nadále nemůže konati jiné: jako by více dal člověku, kdo by mu dal strom s ovocem, než kdo by dal toliko ovoce, jak praví Anselm, v knize O podob. A odtud jest, že se děkuje též přislibujícím, jak bylo řečeno.

Ze třetí, protože skrze slib je vůle utvrzována v dobrém. Konati pak něco z vůle, utvrzené v dobru náleží dokonalosti ctnosti, jak je patrné z Filosofa, v II. Ethic.; jako také hřešiti zatvrzelou myslí přitěžuje hříchu a sluje hříchem proti Duchu Svatému, jak bylo shora řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen výrok jest rozuměti o nutnosti přinucením, která působí nedobrovolno a vylučuje zbožnost. Pročež významně praví: "Abychom dobrovolnou věc nečinili spíše nevolnicky než zbožně" Avšak nutnost slibu je z nezměnitelnosti vůle, pročež i utvrzuje vůli, i zvětšuje zbožnost. A proto důvod nedokazuje.

K druhému se musí říci, že nutnost přinucením, pokud jest protivou vůle, působí smutek, podle Filosofa. Nutnost však slibu u těch, kteří jsou dobře uzpůsobeni, pokud utvrzuje vůli, nepůsobí smutek, nýbrž radost. Pročež praví Augustin, v listě Armentariovi a Pavlíně: "Nelituj svého slibu; spíše se raduj, že ti tak není dovoleno, co by ti bylo dovoleno na tvou škodu."

Kdy by pak samo dílo, o sobě vzaté, stalo se smutným a nelíbým po slibu, zůstává však vůle plniti slib, stále je záslužnějším, než kdyby se dálo bez slibu: protože splnění slibu jest úkonem nábožnosti, která je vyšší ctností nežli zdrželivost, jejímž úkonem jest postiti se.

K třetímu se musí říci, že ten, kdo koná něco bez slibu, má nehybnou vůli vůči onomu jednotlivostnímu skutku, který koná, a tehdy, když jej koná; nezůstává však jeho vůle veskrz utvrzená do budoucnosti, jako slíbivšího, který svou vůli zavázal konati něco, i než konal ono jednotlivostní dílo, i snad konati je častěji.

II-II q. 88 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod triplici ratione facere idem opus cum voto est melius et magis meritorium quam facere sine voto. Primo quidem, quia vovere, sicut dictum est, est actus latriae, quae est praecipua inter virtutes morales. Nobilioris autem virtutis est opus melius et magis meritorium. Unde actus inferioris virtutis est melior et magis meritorius ex hoc quod imperatur a superiori virtute, cuius actus fit per imperium, sicut actus fidei vel spei melior est si imperetur a caritate. Et ideo actus aliarum virtutum moralium, puta ieiunare, quod est actus abstinentiae, et continere, quod est actus castitatis, sunt meliora et magis meritoria si fiant ex voto, quia sic iam pertinent ad divinum cultum, quasi quaedam Dei sacrificia. Unde Augustinus dicit, in libro de virginitate, quod *neque ipsa virginitas quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur; quam fovet et servat continentia pietatis*. Secundo, quia ille qui vovet aliquid et facit, plus se Deo subiicit quam ille qui solum facit. Subiicit enim se Deo non solum quantum ad actum sed etiam quantum ad potestatem, quia de cetero, non potest aliud facere, sicut plus daret homini qui daret ei arborem cum fructibus quam qui daret ei fructus tantum, ut dicit Anselmus, in libro de Similitud. Et inde est quod etiam promittentibus gratiae aguntur, ut dictum est. Tertio, quia per votum immobiliter voluntas firmatur in bonum. Facere autem aliquid ex voluntate firmata in bonum pertinet ad perfectionem virtutis, ut patet per philosophum, in II Ethic., sicut etiam peccare mente obstinata aggravat peccatum, et dicitur peccatum in spiritum sanctum, ut supra dictum est.

II-II q. 88 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quae involuntarium causat et devotionem excludit. Unde signanter dicit, *ne iam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus*. Necessitas autem voti est per immutabilitatem voluntatis, unde et voluntatem confirmat et devotionem auget. Et ideo ratio non sequitur.

II-II q. 88 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod necessitas coactionis, inquantum est contraria voluntati, tristitiam causat, secundum philosophum. Necessitas autem voti in his qui sunt bene dispositi, inquantum voluntatem confirmat, non causat tristitiam, sed gaudium. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Armentarium et Paulinam, *non te vovisse poeniteat, immo gaude iam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset*. Si tamen ipsum opus, secundum se consideratum, triste et involuntarium reddueretur post votum, dum tamen remaneat voluntas votum implendi, adhuc est magis meritorium quam si fieret sine voto, quia impletio voti est actus religionis, quae est potior virtus quam abstinentia, cuius actus est ieiunare.

II-II q. 88 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui facit aliquid sine voto habet immobilem voluntatem respectu illius operis singularis quod facit, et tunc quando facit, non autem manet voluntas eius omnino firmata in futurum, sicut voventis, qui suam voluntatem obligavit ad aliquid faciendum et antequam faceret illud singulare opus, et fortasse ad pluries faciendum.

LXXXVIII.7. Zda se slib stává slavným skrze přijetí svatého svěcení a skrze závazek jisté řeholi.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že slib se nestává slavným skrze přijetí svatého svěcení a skrze závazek jisté řeholi. Slib totiž, jak bylo řečeno, je přislíbení, učiněné Bohu. To pak, co se koná zevně na slavnostnost, nezdá se zařízeno k Bohu, nýbrž k lidem. Tedy jest případkové vůči slibu. Není tedy taková slavnostnost vlastní podmínkou slibu.

Mimo to, co patří do podmínek nějaké věci, to se zdá, že může příslušeti všem těm, ve kterých se ta věc shledává. Ale mnohá mohou spadati pod slib, jež nenáležejí ani ke svatému svěcení, ani nepatří k nějaké jisté řeholi: jako, když někdo slíbí pout nebo něco takového. Tedy slavnostnost, která nastává při přijímání svatého svěcení nebo v příslibu jisté řeholi, nepatří do podmínek slibu.

Mimo to slavný slib se zdá totéž, co slib veřejný. Ale mnohé jiné sliby mohou býti veřejné mimo slib, který se koná v přijetí svatého svěcení nebo skrze závazek jisté řeholi; a také tyto sliby se mohou konati skrytě Tedy ne pouze tyto sliby jsou slavné.

Avšak proti jest, že tyto sliby překážejí uzavření manželství a ruší již uzavřené: což jest účinek slavného slibu, jak se níže řekne, ve Třetí Části tohoto díla.

Odpovídám: Musí se říci, že slavnostnost se vynakládá na každou věc podle povahy té věci: jako jest jiná slavnostnost vojenského nástupu, totiž v nějaké okázalosti koňstva a zbraní a shromážděním vojáků; a jiná jest slavnostnost svatební, která záleží v okázalosti ženicha a nevěsty a schůzkou příbuzných. Slib pak jest přislíbení, učiněné Bohu. Pročež slavnostnost slibu se béře podle něčeho duchovního, co by náleželo Bohu: to jest, podle nějakého duchovního žehnání nebo zasvěcení, kterého se z apoštolského ustanovení užívá při zavazování jistou řeholí, druhém to stupni po přijetí svatého svěcení, jak praví Diviš, VI. hl. Církv. Hier.

A důvodem toho jest, že slavnostnosti nejsou zvykem, leč když se někdo zcela oddává nějaké věci: neboť svatební slavnostnosti se užívá než při uzavírání manželství, když oba snoubenci si odevzdávají moc nad svým tělem. A podobně se užívá slavnostnosti slibu, když někdo skrze přijetí svatého svěcení se oddává službě Boží; a při závazku jisté řeholi, když skrze odřeknutí světa a vlastní vůle někdo začíná stav dokonalosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že taková slavnostnost nepatří pouze lidem, nýbrž Bohu, pokud jest nějakým duchovním zasvěcením nebo žehnáním, jehož původcem jest Bůh; ač člověk je přisluhujícím; podle onoho Num. 6: "Budou vzývati jméno mé nad syny Israelovými a já jim požehnám." A proto slavný slib má mocnější závazek u Boha nežli jednoduchý, a tíže hřeší, kdo jej přestupuje. -

7. De solemnitate voti, per quid scilicet solemnizetur.

II-II q. 88 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod votum non solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, et per professionem ad certam regulam. Votum enim, ut dictum est, promissio Deo facta est. Ea vero quae exterius aguntur ad solemnitatem pertinentia non videntur ordinari ad Deum, sed ad homines. Ergo per accidens se habent ad votum. Non ergo solemnitas talis est propria conditio voti.

II-II q. 88 a. 7 arg. 2

Praeterea, illud quod pertinet ad conditionem alicuius rei, videtur posse competere omnibus illis in quibus res illa invenitur. Sed multa possunt sub voto cadere quae non pertinent neque ad sacrum ordinem, neque pertinent ad aliquam certam regulam, sicut cum quis vovet peregrinationem, aut aliquid huiusmodi. Ergo solemnitas quae fit in susceptione sacri ordinis vel in promissione certae regulae, non pertinet ad conditionem voti.

II-II q. 88 a. 7 arg. 3

Praeterea, votum solemne idem videtur esse quod votum publicum. Sed multa alia vota possunt fieri in publico quam votum quod emittitur in susceptione sacri ordinis vel professione certae regulae, et huiusmodi etiam vota possunt fieri in occulto. Ergo non solum huiusmodi vota sunt solemnia.

II-II q. 88 a. 7 s. c.

Sed contra est quod solum huiusmodi vota impediunt matrimonium contrahendum et dirimunt iam contractum; quod est effectus voti solemnis, ut infra dicetur in tertia huius operis parte.

II-II q. 88 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod unicuique rei solemnitas adhibetur secundum illius rei conditionem, sicut alia est solemnitas novae militiae, scilicet in quodam apparatu equorum et armorum et concursu militum; et alia solemnitas nuptiarum, quae consistit in apparatu sponsi et sponsae et conventu propinquorum. Votum autem est promissio Deo facta. Unde solemnitas voti attenditur secundum aliquid spirituale, quod ad Deum pertineat, idest secundum aliquam spiritualem benedictionem vel consecrationem, quae ex institutione apostolorum adhibetur in professione certae regulae, secundo gradu post sacri ordinis susceptionem, ut Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier. Et huius ratio est quia solemnitates non consueverunt adhiberi nisi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei, non enim solemnitas nuptialis adhibetur nisi in celebratione matrimonii, quando uterque coniugum sui corporis potestatem alteri tradit. Et similiter voti solemnitas adhibetur quando aliquis per susceptionem sacri ordinis divino ministerio applicatur; et in professione certae regulae, quando per abrenuntiationem saeculi et propriae voluntatis aliquis statum perfectionis assumit.

II-II q. 88 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi solemnitas pertinet non solum ad homines, sed ad Deum, inquantum habet aliquam spiritualem consecrationem seu benedictionem, cuius Deus est auctor, etsi homo sit minister, secundum illud Num. VI, *invocabunt nomen meum super filios Israel, et ego benedicam eis*. Et ideo

Ten pak výrok, že "jednoduchý slib neváže u Boha méně nežli slavný", jest rozuměti tak, že přestoupení obou je těžkým hříchem.

K druhému se musí říci, že není zvykem užívati slavnostnosti při ojedinělých úkonech, nýbrž při zahajování nového stavu, jak bylo řečeno. A proto, když někdo slibuje nějaké ojedinělé úkony, jako nějakou pout nebo nějaký zvláštní půst, takovému slibu nepřisluší slavnostnost, nýbrž pouze slibu, kterým se někdo zcela oddává Boží práci nebo službě; v tom pak slibu, jakožto všeobecném, jest obsaženo mnoho ojedinělých skutků.

K třetímu se musí říci, že sliby, následkem toho, že se konají na veřejnosti, mohou míti jakousi lidskou slavnostnost; ne však slavnostnost duchovní a božskou, jako mají řečené sliby, i když se konají před nečetnými. Pročež jiné jest, že slib je veřejný a jiné, že je slavný.

LXXXVIII.8. Zda jest nemožný slib těm, kteří jsou podrobeni moci druhého.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že není nemožný slib těm, kteří jsou podrobeni moci druhého. Neboť menší pouto se překoná větším. Ale závazek, kterým je někdo podroben člověku, jest menším poutem nežli slib, kterým je někdo zavázán Bohu. Tedy těm, kteří jsou podrobeni cizí moci, není slib nemožný.

Mimo to děti jsou pod mocí otcovou. Ale děti mohou se zavázati nějaké řeholi též bez svolení rodičů. Tedy nikomu není slib nemožný z toho, že je podroben moci druhého.

Mimo to více jest vykonati, než přislíbiti. Ale řeholníci, kteří jsou pod mocí představených, mohou něco konati bez dovolení svých představených: třebas odříkávati některé žalmy nebo konati nějaké posty. Tedy se zdá, že tím spíše mohou taková slibem přislíbiti Bohu.

Mimo to hřeší, kdo koná něco, co nemá právo konati. Ale poddaní nehřeší sliby: protože se to neshledává nikde zakázáno. Tedy se zdá, že mají právo slibovati.

Avšak proti jest, co se Num. 30 přikazuje, že "když žena v domě svého otce, byť ještě v dívčím věku, něco slíbila", není držena závazkem slibu, leč když její otec svolí. A totéž praví o ženě, mající muže. Tedy stejným právem ani jiné osoby, podrobené moci druhého, nemohou se zavázati slibem.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, slib jest nějaké přislíbení, učiněné Bohu. Nikdo však se nemůže skrze přislíbení pevně zavázati k tomu, co je v moci druhého, nýbrž pouze k tomu, co má úplně ve své moci. Kdokoli pak je podroben druhému v tom, v čem je podroben, nemá moci činiti, co chce, nýbrž závisí na vůli druhého. A proto se nemůže pevně zavázati slibem v těch,

votum solemne habet fortiorem obligationem apud Deum quam votum simplex; et gravius peccat qui illud transgreditur. Quod autem dicitur quod votum simplex non minus obligat apud Deum quam solemne, intelligendum est quantum ad hoc quod utriusque transgressor peccat mortaliter.

II-II q. 88 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod particularibus actibus non consuevit solemnitas adhiberi, sed assumptioni novi status, ut dictum est. Et ideo cum quis vovet aliqua particularia opera, sicut aliquam peregrinationem vel aliquod speciale ieiunium, tali voto non congruit solemnitas, sed solum voto quo aliquis totaliter se subiicit divino ministerio seu famulatui; in quo tamen voto, quasi universali, multa particularia opera comprehenduntur.

II-II q. 88 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod vota ex hoc quod fiunt in publico possunt habere quandam solemnitatem humanam, non autem solemnitatem spiritualem et divinam, sicut habent vota praemissa, etiam si coram paucis fiant. Unde aliud est votum esse publicum, et aliud esse solemne.

8. Utrum illi, qui sunt subjecti potestati alterius, possint vovere.

II-II q. 88 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod illi qui sunt alterius potestati subiecti non impediantur a vovendo. Minus enim vinculum superatur a maiori. Sed obligatio qua quis subiicitur homini est minus vinculum quam votum, per quod aliquis obligatur Deo. Ergo illi qui sunt alienae potestati subiecti non impediuntur a vovendo.

II-II q. 88 a. 8 arg. 2

Praeterea, filii sunt in potestate patris. Sed filii possunt profiteri in aliqua religione etiam sine voluntate parentum. Ergo non impeditur aliquis a vovendo per hoc quod est subiectus potestati alterius.

II-II q. 88 a. 8 arg. 3

Praeterea, maius est facere quam promittere. Sed religiosi qui sunt sub potestate praelatorum possunt aliqua facere sine licentia suorum praelatorum, puta dicere aliquos Psalmos, vel facere aliquas abstinentias. Ergo videtur quod multo magis possunt huiusmodi vovendo Deo promittere.

II-II q. 88 a. 8 arg. 4

Praeterea, quicumque facit quod de iure facere non potest, peccat. Sed subditi non peccant vovendo, quia hoc nunquam inveniturprohibitum. Ergo videtur quod de iure possunt vovere.

II-II q. 88 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Num. XXX mandatur quod, *si mulier in domo patris sui, et adhuc in puellari aetate, aliquid voverit*, non tenetur rea voti nisi pater eius consenserit. Et idem dicit de muliere habente virum. Ergo, pari ratione, nec aliae personae alterius potestati subiectae possunt se voto obligare.

II-II q. 88 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, votum est promissio quaedam Deo facta. Nullus autem potest per promissionem se firmiter obligare ad id quod est in potestate alterius, sed solum ad id quod est omnino in sua potestate. Quicumque autem est subiectus alicui, quantum ad id in quo est subiectus, non est suae potestatis facere

v nichž je podroben druhému, bez souhlasu svého představeného.

K prvnímu se tedy musí říci, že pod přislíbení Bohu učiněné, nespadá než co je ctnostné, jak bylo svrchu řečeno. Je však proti ctnosti, aby člověk obětoval Bohu to, co patří druhému, jak bylo svrchu řečeno. A proto nelze vůbec zachovati ráz slibu, když někdo, postavený pod mocí druhého, slibuje to, co je v moci druhého, leč s podmínkou, nebude-li odporovati ten, pod jehož moc patří.

K druhému se musí říci, že, jakmile dosáhne člověk let zralosti, je-li svobodného stavu, je svémocný v tom, co patří k jeho osobě: třebas, že se slibem zaváže řeholi nebo že uzavře manželství. Není však svémocný v domácím hospodaření. Pročež v tom nemůže nic platně slibovati bez souhlasu svého otce. - Avšak otrok, který je v moci pánově také co do osobních činů, nemůže se slibem zavázati řeholi, kterou by unikl služebnosti svého pána.

K třetímu se musí říci, že řeholník je poddán představenému co do svých činů podle závazku řehole. A proto, ač některý tu chvíli může něco dělati, když nemá jiného uloženého od představeného, přece, protože není žádná doba vyňata, ve které by mu představený nemohl něco uložiti, žádný řeholníkův slib nemá pevnosti, leč, je-li se souhlasem představeného. Jako ani slib dívky, jsoucí doma, leč se souhlasem otcovým; ani manželčin, leč se souhlasem mužovým.

Ke čtvrtému se musí říci, že, ač slib těch kteří jsou podrobeni moci druhého, není pevný bez souhlasu těch, jimž podléhají, přece slibem nehřeší: protože se při jejich slibu rozumí patřičná podmínka, totiž, budou-li jejich představení srozuměni nebo nebudou-li odporovati.

LXXXVIII.9. Zda se mohou děti zavázati slibem ke vstupu do řehole.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že se děti nemohou zavázati slibem ke vstupu do řehole. Ježto se totiž ke slibu vyžaduje rozvážení ducha, nepřísluší slibovati, leč těm, kteří mají užívání rozumu. Ale toho není u dětí, jako ani u pomatených nebo šílených. Jako se tedy pomatení a šílení nemohou k něčemu zavázati slibem, tak se také zdá, že ani děti se nemohou slibem zavázati řeholi.

Mimo to, co jeden může právem vykonati, to nemůže druhý zrušiti. Ale slib o řeholi, učiněný od hocha nebo dívky před roky zralosti, může býti od rodičů odvolán, nebo od poručníka: jak máme XX. ot. 2, hl. Dívka. Tedy se zdá, že hoch nebo dívka, před čtrnáctým rokem, nemohou platně slibovati.

Mimo to se vstupujícím do řehole povoluje rok zkušební, podle řehole blaženého Benedikta a podle ustanovení Innocence IV., aby závazku slibem předcházela zkouška. Tedy se zdá nedovolené, aby se hoši zavazovali slibem o řeholi před zkušebním rokem.

quod vult, sed dependet ex voluntate alterius. Et ideo non potest se per votum firmiter obligare, in his in quibus alteri subiicitur, sine consensu sui superioris.

II-II q. 88 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sub promissione Deo facta non cadit nisi quod est virtuosum, ut supra dictum est. Est autem contra virtutem ut id quod est alterius homo offerat Deo, ut supra dictum est. Et ideo non potest omnino salvari ratio voti, cum quis in potestate constitutus vovet id quod est in potestate alterius, nisi sub conditione si ille ad cuius potestatem pertinet non contradicat.

II-II q. 88 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex quo homo venit ad annos pubertatis, si sit liberae conditionis, est suae potestatis quantum ad ea quae pertinent ad suam personam, puta quod obliget se religioni per votum, vel quod matrimonium contrahat. Non autem est suae potestatis quantum ad dispensationem domesticam. Unde circa hoc non potest aliquid vovere quod sit ratum, sine consensu patris. Servus autem, quia est in potestate domini etiam quantum ad personales operationes, non potest se voto obligare ad religionem, per quam ab obsequio domini sui abstraheretur.

II-II q. 88 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod religiosus subditus est praelato quantum ad suas operationes secundum professionem regulae. Et ideo etiam si aliquis ad horam aliquid facere possit quando ad alia non occupatur a praelato, quia tamen nullum tempus est exceptum in quo praelatus non possit eum circa aliquid occupare, nullum votum religiosi est firmum nisi sit de consensu praelati. Sicut nec votum puellae existentis in domo, nisi sit de consensu patris, nec uxoris, nisi de consensu viri.

II-II q. 88 a. 8 ad 4

Ad quartum dicendum quod licet votum eorum qui sunt alterius potestati subiecti non sit firmum sine consensu eorum quibus subiiciuntur, non tamen peccant vovendo, quia in eorum voto intelligitur debita conditio, scilicet si suis superioribus placuerit, vel non renitantur.

9. Utrum pueri possint voto obligari ad religionis ingressum.

II-II q. 88 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod pueri non possint voto se obligare ad religionis ingressum. Cum enim ad votum requiratur animi deliberatio, non competit vovere nisi illis qui habent usum rationis. Sed hoc deficit in pueris, sicut et in amentibus vel furiosis. Sicut ergo amentes et furiosi non possunt se ad aliquid voto adstringere, ita etiam nec pueri, ut videtur, possunt se voto obligare religioni.

II-II q. 88 a. 9 arg. 2

Praeterea, illud quod rite potest ab aliquo fieri, non potest ab alio irritari. Sed votum religionis a puero vel puella factum ante annos pubertatis potest a parentibus revocari, vel a tutore, ut habetur XX, qu. II, cap. puella. Ergo videtur quod puer vel puella, ante quatuordecim annos, non possit rite vovere.

II-II q. 88 a. 9 arg. 3

Praeterea, religionem intrantibus annus probationis conceditur, secundum regulam beati Benedicti et secundum statutum Innocentii IV, ad hoc quod probatio obligationem voti praecedat. Ergo illicitum videtur esse quod pueri voto

Avšak proti, co nebylo správně vykonáno, to není platné, i když nebylo nikým odvoláno. Ale slib dívky, i před roky zralosti vykonaný, je platný, nebyl-li do roka od rodičů od volán: jak máme XX. ot. 2, hl. Dívka. Tedy dovoleně a správně mohou se děti zavázati slibem o řeholi, též před roky zralosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečeného, je dvojí slib, totiž jednoduchý a slavný. A protože slavnostnost slibu záleží v nějakém duchovním žehnání a zasvěcení, jak bylo řečeno, které koná služebník Církve, proto slavnostnost slibu spadá pod rozhodnutí Církve. Avšak slib jednoduchý má účinnost z rozhodnutí ducha, jímž se někdo zamýšlí zavázati. Že pak takový závazek nemá účinku, může nastati dvojmo. A to, jedním způsobem pro nedostatek rozumu: jak je patrné u šílených a pomatených, kteří se nemohou slibem k něčemu zavázati, dokud jsou v šílenství nebo pomatenosti. Jiným způsobem protože ten, jenž slibuje, jest poddán moci druhého, jak bylo shora řečeno. A to obojí se schází u dětí před roky zralosti: protože i trpí nedostatkem rozumu, aspoň většinou, i jsou přirozeně pod péčí rodičů nebo poručníků, kteří jsou místo rodičů. A proto jejich sliby nemají účinku z dvojí příčiny. - Stává se však u některých, pro uzpůsobení přirozenosti, která nepodléhá lidským zákonům, že se uspíší užívání rozumu, ač zřídka, a ti jsou proto považováni za "schopné lsti". Přece však proto nejsou vyňati z péče rodičů, která podléhá lidskému zákonu, přihlížejícímu k tomu, co se častěji stává.

Musí se tedy říci, že se hoch nebo dívka nemůže žádným způsobem k něčemu zavázati slibem před roky zralosti, nemá-li dosud užívání rozumu. Dosáhne-li však užívání rozumu před roky zralosti, může se sice zavázati, pokud na něm jest, ale jeho slib může býti zrušen od rodičů, jejichž péči zůstává podrobeným. Ať pak jest jakkoli schopen lsti, před roky zralosti se nemůže zavázati slavným slibem řeholním, pro církevní ustanovení, které přihlíží k tomu co se děje nejčastěji. - Po letech pak zralosti se již mohou zavázati slibem řeholním, ať jednoduchým nebo slavným, bez vůle rodičů.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o dětech, které dosud nedosáhly užívání rozumu; těch sliby jsou neplatné, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že sliby těch, kteří jsou v moci druhých, mají zahalenou podmínku, totiž nebudou-li odvolány od představeného; ta je činí dovolenými a platnými, uskuteční-li se, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o slibu slavném, který se koná při slibech.

LXXXVIII.10. Zda lze slib prominouti.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že nelze slib prominouti. Neboť méně je slib zaměniti než jej prominouti. Ale slib nelze zaměniti: praví se totiž Levit. 27: "Živočich, kterého lze obětovati Pánu, svatý bude a nesmí se zaměniti, ani za špatného lepší, ani za dobrého

obligentur ad religionem ante probationis annum.

II-II q. 88 a. 9 s. c.

Sed contra, illud quod non est rite factum non est validum, etiam si a nullo revocetur. Sed votum puellae, etiam ante annos pubertatis emissum, validum est si infra annum a parentibus non revocetur, ut habetur XX, qu. II, cap. puella. Ergo licite et rite possunt pueri voto obligari ad religionem, etiam ante annos pubertatis.

II-II q. 88 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, duplex est votum, scilicet simplex, et solemne. Et quia solemnitas voti in quadam spirituali benedictione et consecratione consistit, ut dictum est, quae fit per ministerium Ecclesiae; ideo solemnizatio voti sub dispensatione Ecclesiae cadit. Votum autem simplex efficaciam habet ex deliberatione animi, qua quis se obligare intendit. Quod autem talis obligatio robur non habeat, dupliciter potest contingere. Uno quidem modo, propter defectum rationis, sicut patet in furiosis et amentibus, qui se voto non possunt obligare ad aliquid, dum sunt in furia vel amentia. Alio modo, quia ille qui vovet est alterius potestati subiectus, ut supra dictum est. Et ista duo concurrunt in pueris ante annos pubertatis, quia et patiuntur rationis defectum, ut in pluribus; et sunt naturaliter sub cura parentum, vel tutorum, qui sunt eis loco parentum. Et ideo eorum vota ex duplici causa robur non habent. Contingit tamen, propter naturae dispositionem, quae legibus humanis non subditur, in aliquibus, licet paucis, accelerari rationis usum, qui ob hoc dicuntur doli capaces. Nec tamen propter hoc in aliquo eximuntur a cura parentum, quae subiacet legi humanae respicienti ad id quod frequentius accidit. Est ergo dicendum quod si puer vel puella, ante pubertatis annos, nondum habeat usum rationis, nullo modo potest se ad aliquid voto obligare. Si vero ante annos pubertatis attigerit usum rationis, potest quidem, quantum in ipso est, se obligare, sed votum eius potest irritari per parentes, quorum curae remanet adhuc subiectus. Quantumcumque tamen sit doli capax, ante annos pubertatis non potest obligari voto solemni religionis, propter Ecclesiae statutum, quod respicit id quod in pluribus accidit. Post annos autem pubertatis, possunt iam se voto religionis obligare, vel simplici vel solemni, absque voluntate parentum.

II-II q. 88 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de pueris qui nondum attigerunt usum rationis, quorum vota sunt invalida, ut dictum est.

II-II q. 88 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod vota eorum qui sunt in potestate aliorum habent conditionem implicitam, scilicet si non revocentur a superiori, ex qua licita redduntur, et valida si conditio extat, ut dictum est.

II-II q. 88 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de voto solemni quod fit per professionem.

10. Utrum votum sit dispensabile, vel commutabile.

II-II q. 88 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod in voto dispensari non possit. Minus enim est commutari votum quam in eo dispensari. Sed votum non potest commutari, dicitur enim Levit. XXVII, *animal quod immolari potest*

horší jestliže kdo slíbil." Tedy mnohem méně lze prominouti slib.

Mimo to člověk nemůže promíjeti v těch, která jsou od přirozeného zákona nebo v přikázáních Božích, a hlavně v přikázáních první desky, jež jsou přímo zařízena k milování Boha, jež je posledním cílem přikázání. Ale splniti slib je přirozeným zákonem; a také je přikázáním Božího zákona, jak je patrné z řečeného; a patří do přikázání první desky, ježto jest úkonem latrie. Tedy nelze slib prominouti.

Mimo to závazek slibu se zakládá na věrnosti, kterou je člověk povinen Bohu, jak bylo řečeno. Ale té nikdo nemůže prominouti. Tedy ani slib.

Avšak proti, zdá se míti větší pevnost, co pochází ze společné vůle, než co pochází z vůle nějaké jednotlivé osoby. Ale člověk může promíjeti zákon, který má sílu ze společné vůle. Tedy se zdá, že také ve slibu může člověk promíjeti.

Odpovídám: Musí se říci, že promíjení slibu jest rozuměti na způsob promíjení, které se děje v zachovávání nějakého zákona. Protože, jak bylo shora řečeno, zákon se stanoví vzhledem k tomu, co je pro většinu dobré; ale, protože se stává, že v nějakém případě to není dobrem, bylo třeba, aby někdo určoval, že se v tom ojedinělém případě zákon nemusí zachovávati. A to je vlastní promíjení zákona: neboť promíjení se zdá obnášeti nějaké odměřené rozdělování nebo ukládání něčeho obecného vzhledem k tomu, co je pod ním obsaženo, kterýmž způsobem se říká, že někdo rozdává rodině pokrm.

Podobně pak ten, kdo slibuje, jaksi sobě stanoví zákon, zavazuje se k něčemu, co jest o sobě a pro většinu dobrem. Může se však státi, že v nějakém případě je buď jednoduše zlem, nebo neužitečným, nebo překážkou většího dobra: což je proti pojmu toho, co spadá pod slib, jak je patrné z řečeného.

A proto je nutné, aby se v takovém případě ustanovilo, že slib nemusí se zachovávati. A jestliže se ustanoví naprostě, že nějaký slib se nemusí zachovávati, říká se prominutí slibu. Jestli se však za to, co se mělo zachovávati, uloží něco jiného, říká se záměna slibu. Pročež méně jest zaměniti slib, nežli slib prominouti. Obojí však spočívá v moci Církve.

K prvnímu se tedy musí říci, že živočich, který mohl býti obětován, právě tím, že byl slíben, byl považován za svatého, jakožto určeného uctění Boha, a to bylo důvodem, proč nemohl býti zaměněn; jako ani nyní nemůže nikdo zaměniti za lepší nebo horší věc již posvěcenou, kterou slíbil, třebas kalich nebo dům. Avšak bylo možné a povinné vykoupiti živočicha, který nemohl býti posvěcen, protože byl neobětovatelný. A tak také nyní lze zaměňovati sliby, nenastalo-li zasvěcení.

K druhému se musí říci, že, jako je člověk z přirozeného zákona a Božího přikázání vázán splniti slib, tak také z nich je vázán poslechnouti zákona nebo přikázání představených. A přece, když se promine nějaký lidský

domino, si quis voverit, sanctum erit, et mutari non poterit, nec melius malo nec peius bono. Ergo multo minus potest dispensari in voto.

II-II q. 88 a. 10 arg. 2

Praeterea, in his quae sunt de lege naturae et in praeceptis divinis non potest per hominem dispensari, et praecipue in praeceptis primae tabulae, quae ordinantur directe ad dilectionem Dei, quae est ultimus praeceptorum finis. Sed implere votum est de lege naturae; et est etiam praeceptum legis divinae, ut ex supra dictis patet; et pertinet ad praecepta primae tabulae, cum sit actus latriae. Ergo in voto dispensari non potest.

II-II q. 88 a. 10 arg. 3

Praeterea, obligatio voti fundatur super fidelitatem quam homo debet Deo, ut dictum est. Sed in hac nullus potest dispensare. Ergo nec in voto.

II-II q. 88 a. 10 s. c.

Sed contra, maioris firmitatis esse videtur quod procedit ex communi voluntate quam quod procedit ex singulari voluntate alicuius personae. Sed in lege, quae habet robur ex communi voluntate, potest per hominem dispensari. Ergo videtur quod etiam in voto per hominem dispensari possit.

II-II q. 88 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod dispensatio voti intelligenda est ad modum dispensationis quae fit in observantia alicuius legis. Quia, ut supra dictum est, lex ponitur respiciendo ad id quod est ut in pluribus bonum, sed quia contingit huiusmodi in aliquo casu non esse bonum, oportuit per aliquem determinari in illo particulari casu legem non esse servandam. Et hoc proprie est dispensare in lege, nam dispensatio videtur importare commensuratam quandam distributionem vel applicationem communis alicuius ad ea quae sub ipso continentur, per quem modum dicitur aliquis dispensare cibum familiae. Similiter autem ille qui vovet quodammodo sibi statuit legem, obligans se ad aliquid quod est secundum se et in pluribus bonum. Potest tamen contingere quod in aliquo casu sit vel simpliciter malum, vel inutile, vel maioris boni impeditivum, quod est contra rationem eius quod cadit sub voto, ut ex praedictis patet. Et ideo necesse est quod determinetur in tali casu votum non esse servandum. Et si quidem absolute determinetur aliquod votum non esse servandum, dicitur esse dispensatio voti. Si autem pro hoc quod servandum erat aliquid aliud imponatur, dicitur commutatio voti. Unde minus est votum commutare quam in voto dispensare. Utrumque tamen in potestate Ecclesiae consistit.

II-II q. 88 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod animal quod immolari poterat, ex hoc ipso quod vovebatur, sanctum reputabatur, quasi divino cultui mancipatum, et haec erat ratio quare non poterat commutari; sicut nec modo posset aliquis rem quam vovit, iam consecratam, puta calicem vel domum, commutare in melius vel in peius. Animal autem quod non poterat sanctificari quia non erat immolatitium, redimi poterat et debebat, sicut ibidem lex dicit. Et ita etiam nunc commutari possunt vota si consecratio non interveniat.

II-II q. 88 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut ex iure naturali et praecepto divino tenetur homo implere votum, ita etiam tenetur ex eisdem obedire superiorum legi vel mandato. Et

zákon, není to neposlušnost zákona, která je proti přirozenému zákonu a Božímu přikázání, nýbrž se učiní, že to, co bylo zákonem, není zákonem pro tento případ. Tak také moc promíjejícího představeného činí, že to, co bylo obsaženo ve slibu, není obsaženo, pokud se pro tento případ stanoví, že není vhodnou látkou slibu. A proto, když církevní představený promine slib, nepromíjí příkaz přirozeného nebo Božího zákona, nýbrž určuje to, co spadalo pod závazek lidského rozvážení, které nemohlo všechno obsáhnouti.

K třetímu se musí říci, že do věrnosti, povinné Bohu, nepatří, aby člověk vykonal to, co ze slibu je zlem nebo neužitečným nebo překážkou většího dobra: a k tomu směřuje promíjení slibu. A proto prominutí slibu není proti věrnosti, povinné Bohu.

LXXXVIII.11. Zda může býti prominutí slavného slibu zdrželivosti.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že může býti prominutí slavného slibu zdrželivosti. Je totiž jedním důvodem prominutí slibu, že je překážkou lepšího dobra, jak bylo řečeno. Ale slib zdrželivosti, i když je slavný, může býti překážkou lepšího dobra: neboť "dobro obecné je božštější než dobro jednoho"; může pak zdrželivost jednoho býti překážkou dobra celého množství, třebas, kdyby se mohl zjednati pokoj vlasti skrze manželskou smlouvu některých osob, které slíbily zdrželivost.

Mimo to latrie jest ušlechtilejší ctnost než čistota. Ale, když někdo slíbí nějaký úkon latrie, třebas věnovati Bohu obět, může mu ten slib býti prominut. Tedy mnohem spíše může býti prominut slib zdrželivosti, který jest o úkonu čistoty.

Mimo to, jako zachovávání slibu postu může býti na škodu osobě, tak také zachovávání slibu zdrželivosti. Ale může býti prominut slib postu, stane-li se tělesným nebezpečím slibivšího. Tedy také stejným právem lze prominouti slib zdrželivosti.

Mimo to, jako v závazku řeholi, ze kterého je slib slavným, jest obsažen slib zdrželivosti, tak také slib chudoby a poslušnosti. Ale může býti prominut slib chudoby a poslušnosti, jak je patrné u těch, kteří po řeholním závazku jsou povýšeni na biskupy. Tedy se zdá, že může býti prominut slavný slib zdrželivosti.

Avšak proti jest, co se praví Eccli 26: "Žádná váha není hodna duše zdrželivé."

Mimo to, Extra O stavu mnišském, na konci dekretálu "Když do kláštera", praví se: "Odříkání vlastnictví, jakož i střežení čistoty tak je spojeno s mniškou řeholí, že proti němu nemůže dovoliti ani Papež."

Odpovídám: Musí se říci, že ve slavném slibu zdrželivosti tamen cum dispensatur in aliqua lege humana, non fit ut legi humanae non obediatur, quod est contra legem naturae et mandatum divinum, sed fit ut hoc quod erat lex, non sit lex in hoc casu. Ita etiam auctoritate superioris dispensantis fit ut hoc quod continebatur sub voto, non contineatur, inquantum determinatur in hoc casu hoc non esse congruam materiam voti. Et ideo cum praelatus Ecclesiae dispensat in voto, non dispensat in praecepto iuris naturalis vel divini, sed determinat id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanae, quae non potuit omnia circumspicere.

II-II q. 88 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod ad fidelitatem Deo debitam non pertinet quod homo faciat id quod ad vovendum est malum, vel inutile, vel maioris boni impeditivum, ad quod tendit voti dispensatio. Et ideo dispensatio voti non est contra fidelitatem Deo debitam.

11. Utrum in solemni voto continentiae possit dispensari.

II-II q. 88 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod in voto solemni continentiae possit fieri dispensatio. Una enim ratio dispensandi in voto est si sit impeditivum melioris boni, sicut dictum est. Sed votum continentiae, etiam si sit solemne, potest esse impeditivum melioris boni, nam bonum commune est divinius quam bonum unius; potest autem per continentiam alicuius impediri bonum totius multitudinis, puta si quando per contractum matrimonii aliquarum personarum quae continentiam voverunt, posset pax patriae procurari. Ergo videtur quod in solemni voto continentiae possit dispensari.

II-II q. 88 a. 11 arg. 2

Praeterea, latria est nobilior virtus quam castitas. Sed si quis voveat aliquem actum latriae, puta offerre Deo sacrificium, potest in illo voto dispensari. Ergo multo magis potest dispensari in voto continentiae, quod est de actu castitatis.

II-II q. 88 a. 11 arg. 3

Praeterea, sicut votum abstinentiae observatum potest vergere in periculum personae, ita etiam observatio voti continentiae. Sed in voto abstinentiae, si vergat in corporale periculum voventis, potest fieri dispensatio. Ergo etiam, pari ratione, in voto continentiae potest dispensari.

II-II q. 88 a. 11 arg. 4

Praeterea, sicut sub professione religionis, ex qua votum solemnizatur, continetur votum continentiae, ita etiam et votum paupertatis et obedientiae. Sed in voto paupertatis et obedientiae potest dispensari, sicut patet in illis qui post professionem ad episcopatum assumuntur. Ergo videtur quod in solemni voto continentiae possit dispensari.

II-II q. 88 a. 11 s. c. 1

Sed contra est quod dicitur Eccli. XXVI, *omnis ponderatio non est digna animae continentis*.

II-II q. 88 a. 11 s. c. 2

Praeterea, extra, de statu Monach., in fine illius decretalis, cum ad monasterium, dicitur, abdicatio proprietatis, *sicut etiam custodia castitatis, adeo est annexa regulae monachali ut contra eam nec summus pontifex possit indulgere*.

II-II q. 88 a. 11 co.

lze pozorovati trojí: a to, nejprve látku slibu, totiž samu zdrželivost; za druhé ustavičnost slibu, když se totiž někdo slibem zavázal k ustavičnému zachovávání zdrželivosti; za třetí slavnostnost slibu. Praví tedy někteří, že slavný slib je nepromínutelný z důvodu samé zdrželivosti, která nepřipouští dostatečné náhrady, jak je patrné z uvedeného výroku. Důvod toho pak někteří označují ten, že zdrželivostí člověk vítězí nad domácím nepřítelem; nebo že se člověk zdrželivostí dokonale připodobňuje Kristu v čistotě duše i těla. - Ale to se nezdá účinně řečeno. Protože dobra duše, jako nazírání a modlitba, jsou mnohem lepší než dobra těla a více nás připodobňují Bohu; a přece lze prominouti slib modlitby nebo nazírání. Pročež se nezdá býti důvodu, proč by se nemohl prominouti slib zdrželivosti, přihlíží-li se naprostě k samé hodnotě zdrželivosti. Zvláště, když Apoštol. I. Kor. 7, nabádá ke zdrželivosti pro nazírání, řka, že "nevdaná žena myslí, co je Boží"; cíl pak je více, než ta, která jsou k cíli.

A proto jiní udávají důvod toho z ustavičnosti a všeobecnosti tohoto slibu. Praví totiž, že slib zdrželivosti nemůže pominouti než tím, co je zcela protivné, což nikdy není při žádném slibu dovoleno. - Ale to je zjevně nesprávné. Protože, jako užití tělesného spojení je protivou zdrželivosti, tak jísti maso a píti víno je proti odříkání takových: a přece takové sliby lze prominouti.

A proto se jiným zdá, že lze prominouti slavný slib zdrželivosti pro nějakou obecnou užitečnost nebo nutnost, jak je patrné v řečeném případě o upokojení zemí z uzavření nějakého manželství.

Ale protože jmenovaný dekretál praví výslovně, že ani Papež nemůže dáti mnichovi dovolení proti zachovávání čistoty, proto se zdá nutnou jiná odpověď že, jak bylo svrchu řečeno, a jest Levit. posl., co jednou bylo Pánu zasvěceno, nemůže býti obráceno na jiné užívání. Avšak žádný představený Církve nemůže učiniti, aby to, co je posvěceno, ztratilo posvěcení, ani ve věcech neživých: třebas, že by posvěcený kalich přestal býti posvěceným, ač zůstává neporušený. Pročež mnohem méně může učiniti nějaký představený Církve to, aby člověk Bohu zasvěcený, dokud žije, přestal býti zasvěceným. Slavnostnost slibu však záleží v nějakém zasvěcení či požehnání slibujícího, jak bylo řečeno. A proto nemůže žádný představený Církve učiniti, aby ten, jenž vykonal slavný slib, ustal od toho, nač je zasvěcen, třebas aby ten, jenž jest knězem, nebyl knězem; může však představený z nějakého důvodu zakázati vykonávání svátosti. A z podobného důvodu Papež nemůže učiniti, aby zavázaný řeholi nebyl řeholníkem, ač někteří právníci z nevědomosti praví opak.

Je tedy uvážiti, zda zdrželivost jest bytnostně spojena s tím, co činí slib slavným: protože, není-li s tím bytnostně spojena, může zůstávati slavnostnost zasvěcení bez povinnosti zdrželivosti; což nemůže býti, je-li bytnostně spojena s tím, co činí slib slavným. Avšak povinnost zdrželivosti není bytnostně spojena se svatým svěcením, nýbrž z ustanovení Církve. Pročež se zdá, že by Církev mohla prominouti slib zdrželivosti, slavný skrze přijetí svatého svěcení. - Avšak řeholnímu stavu jest povinnost zdrželivosti bytnostnou, neboť jím se člověk odříká světa, zcela odevzdán službě Boží; což nemůže obstáti zároveň s manželstvím, v němž naléhá povinnost pečovati o manželku a děti a domácnost a věci, jichž je k tomu třeba.

Respondeo dicendum quod in solemni voto continentiae tria possunt considerari, primo quidem, materia voti, scilicet ipsa continentia; secundo, perpetuitas voti, cum scilicet aliquis voto se adstringit ad perpetuam observantiam continentiae; tertio, ipsa solemnitas voti. Dicunt ergo quidam quod votum solemne est indispensabile ratione ipsius continentiae, quae non recipit condignam recompensationem, ut patet ex auctoritate inducta. Cuius rationem quidam assignant quia per continentiam homo triumphat de domestico inimico, vel quia per continentiam homo perfecte conformatur Christo, secundum puritatem animae et corporis. Sed hoc non videtur efficaciter dici. Quia bona animae, utpote contemplatio et oratio, sunt multo meliora bonis corporis, et magis nos Deo conformant, et tamen potest dispensari in voto orationis vel contemplationis. Unde non videtur esse ratio quare non possit dispensari in voto continentiae, si respiciatur absolute ad ipsam continentiae dignitatem. Praesertim cum apostolus, I ad Cor. VII, ad continentiam inducat propter contemplationem, dicens quod mulier innupta cogitat quae Dei sunt, finis autem potior est his quae sunt ad finem. Et ideo alii rationem huius assignant ex perpetuitate et universalitate huius voti. Dicunt enim quod votum continentiae non potest praetermitti nisi per id quod est omnino contrarium, quod nunquam licet in aliquo voto. Sed hoc est manifeste falsum. Quia sicut uti carnali copula est continentiae contrarium, ita comedere carnes vel bibere vinum est contrarium abstinentiae a talibus, et tamen in huiusmodi votis potest dispensari. Et ideo aliis videtur quod in voto solemni continentiae possit dispensari propter aliquam communem utilitatem seu necessitatem, ut patet in exemplo praemisso de pacificatione terrarum ex aliquo matrimonio contrahendo. Sed quia decretalis inducta expresse dicit quod nec summus pontifex potest contra custodiam castitatis monacho licentiam dare, ideo aliter videtur dicendum, quod, sicut supra dictum est, et habetur Levit. ult., illud quod semel sanctificatum est domino, non potest in alios usus commutari. Non autem potest facere aliquis Ecclesiae praelatus ut id quod est sanctificatum sanctificationem amittat, etiam in rebus inanimatis, puta quod calix consecratus desinat esse consecratus, si maneat integer. Unde multo minus hoc potest facere aliquis praelatus, ut homo Deo consecratus, quandiu vivit, consecratus esse desistat. Solemnitas autem voti consistit in quadam consecratione seu benedictione voventis, ut dictum est. Et ideo non potest fieri per aliquem praelatum Ecclesiae quod ille qui votum solemne emisit desistat ab eo ad quod est consecratus, puta quod ille qui est sacerdos non sit sacerdos, licet possit praelatus ob aliquam causam executionem ordinis inhibere. Et simili ratione, Papa non potest facere quod ille qui est professus religionem non sit religiosus, licet quidam iuristae ignoranter contrarium dicant. Est ergo considerandum utrum continentia sit essentialiter annexa ei ad quod votum solemnizatur, quia si non est ei essentialiter annexa, potest manere solemnitas consecrationis sine debito continentiae; quod non potest contingere si sit essentialiter annexum ei ad quod votum solemnizatur. Non est autem essentialiter annexum debitum continentiae ordini sacro, sed ex statuto Ecclesiae. Unde videtur quod per Ecclesiam possit dispensari in voto continentiae solemnizato per susceptionem sacri ordinis. Est autem debitum continentiae essentiale statui religionis, per quem homo abrenuntiat saeculo, totaliter Dei servitio mancipatus; quod non potest simul stare cum matrimonio,

Pročež praví Apoštol, I. Kor. 7 že "kdo je s manželkou, pečuje o to, co je světa, jak by se líbil manželce a jest rozdělen". Pročež jméno mnich jest vzato od jednotky, na rozdíl od řečeného rozdělení. A proto slib, jenž je slavným skrze závazek řeholi, nemůže Církev prominouti; a důvod naznačuje dekretál, že "čistota je spojena s mniškou řeholí".

K prvnímu se tedy musí říci, že ohrožení lidských věcí se musí brániti věcmi lidskými, ne však tím, že se Boží věci obracejí k lidskému užívání. Avšak zavázaní řeholi jsou mrtvi světu a žijí Bohu. Pročež se nesmí volati do lidského života k vůli jakémukoli účinku.

K druhému se musí říci, že slib dočasné zdrželivosti může býti prominut, jako též dočasný slib modlitby nebo dočasného odříkání. Ale, že slib zdrželivosti, slavným učiněný zavázáním řeholi, nemůže býti prominut, to není proto, že jest úkonem čistoty, nýbrž protože zavázáním řeholi začíná patřiti k latrii.

K třetímu se musí říci, že pokrm je přímo zařízen k zachování osoby a proto odříkání pokrmu může přímo býti na škodu osobě. A proto z tohoto důvodu slib odříkání připouští prominutí. Ale soulož není přímo zařízena k zachování osoby, nýbrž k zachování druhu. Pročež také odříkání soulože nepůsobí přímo nebezpečí osobě. Ale kdyby z něho případkově nastávalo nějaké osobní nebezpečí, může se jinak odpomoci, totiž postem nebo jinými tělesnými prostředky.

Ke čtvrtému se musí říci, že řeholník, který se stává biskupem, jako není zbaven slibu zdrželivosti, tak ani slibu chudoby: protože nic nesmí míti jako vlastní, nýbrž jako správce obecného majetku církevního. Podobně také není zbaven slibu poslušnosti, nýbrž případkově není povinen poslouchati, nemá-li představeného: jako též opat kláštera, ač není zbaven slibu poslušnosti.

Výrok Kazatelův pak, který se namítá proti, jest rozuměti tak, že ani tělesná plodnost, ani nějaké tělesné dobro nelze přirovnati ke zdrželivosti, která se čítá k dobrům duše; jak praví Augustin, v knize O panenství. Pročež se významně praví, "duše zdrželivé", nikoli "těla zdrželivého".

LXXXVIII.12. Zda se vyžaduje moc přestaveného k záměně nebo prominutí slibu.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že nevyžaduje moc představeného k záměně nebo prominutí slibu. Neboť někdo může vstoupiti do řehole bez zmocnění nějakým vyšším představeným. Ale vstupem do řehole je člověk zbaven slibů, učiněných ve světě, i slibu o Svaté Zemi. Tedy záměna nebo prominutí slibu může býti bez

in quo incumbit necessitas procurandae uxoris et prolis et familiae, et rerum quae ad hoc requiruntur. Unde apostolus dicit, I ad Cor. VII, quod *qui est cum uxore sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est*. Unde nomen monachi ab unitate sumitur, per oppositum ad divisionem praedictam. Et ideo in voto solemnizato per professionem religionis non potest per Ecclesiam dispensari, et rationem assignat decretalis, quia castitas est annexa regulae monachali.

II-II q. 88 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod periculis rerum humanarum est obviandum per res humanas, non autem per hoc quod res divinae convertantur in usum humanum. Professi autem religionem mortui sunt mundo et vivunt Deo. Unde non sunt revocandi ad vitam humanam occasione cuiuscumque eventus.

II-II q. 88 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod in voto temporalis continentiae dispensari potest, sicut et in voto temporalis orationis vel temporalis abstinentiae. Sed quod in voto continentiae per professionem solemnizato non possit dispensari, hoc non est inquantum est actus castitatis, sed inquantum incipit ad latriam pertinere per professionem religionis.

II-II q. 88 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod cibus directe ordinatur ad conservationem personae, et ideo abstinentia cibi directe potest vergere in periculum personae. Unde ex hac ratione recipit votum abstinentiae dispensationem. Sed coitus non ordinatur directe ad conservationem personae, sed ad conservationem speciei. Unde nec directe abstinentia coitus per continentiam vergit in periculum personae. Sed si per accidens ex ea aliquod periculum personale accidat, potest aliter subveniri, scilicet per abstinentiam, vel alia corporalia remedia.

II-II q. 88 a. 11 ad 4

Ad quartum dicendum quod religiosus qui fit episcopus, sicut non absolvitur a voto continentiae, ita nec a voto paupertatis, quia nihil debet habere tanquam proprium, sed sicut dispensator communium bonorum Ecclesiae. Similiter etiam non absolvitur a voto obedientiae, sed per accidens obedire non tenetur, si superiorem non habeat, sicut et abbas monasterii, qui tamen non est a voto obedientiae absolutus.

II-II q. 88 a. 11 ad 5

Auctoritas vero Ecclesiastici quae in contrarium obiicitur, intelligenda est quantum ad hoc quod nec fecunditas carnis, nec aliquod corporale bonum est comparandum continentiae, quae inter bona animae computatur, ut Augustinus dicit, in libro de sancta virginitate. Unde signanter dicitur, animae continentis, non, carnis continentis.

12. Utrum requiratur in dispensatione voti superioris auctoritas.

II-II q. 88 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod ad commutationem vel dispensationem voti non requiratur praelati auctoritas. Aliquis enim potest intrare religionem absque auctoritate alicuius superioris praelati. Sed per

moci vyššího představeného.

Mimo to prominutí slibu se zdá záležeti v tom, že se určuje, ve kterém případě se slib nemusí zachovávati. Ale, kdyby představený špatně určil, nezdá se slíbivší zbaven slibu: protože žádný představený nemůže promíjeti proti Božímu příkazu o splnění slibu, jak bylo řečeno. Podobně také, kdyby někdo vlastní mocí správně určil, ve kterém případě se slib nemusí splniti, nezdá se vázán slibem, neboť slib neváže v případě, ve kterém má horší účinek, jak bylo řečeno. Tedy prominutí slibu nevyžaduje moci nějakého představeného.

Mimo to, náleží-li do moci představených promíjeti slib, stejným právem by náleželo všem. Ale nenáleží všem promíjeti kterýkoli slib. Tedy promíjeti slib nenáleží do moci představených.

Avšak proti, jako zákon zavazuje k vykonání něčeho, tak též slib. Ale k prominutí příkazu zákona se vyžaduje moc vyššího, jak bylo shora řečeno. Tedy ze stejného důvodu také k prominutí slibu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, slib je přislíbení, učiněné Bohu o něčem, co je Bohu milé. Co však je v nějaké věci milé tomu, jemuž se přislibuje, závisí na jeho rozhodnutí. Představený pak v Církvi zastupuje Boha. A proto se při záměně nebo prominutí slibů vyžaduje moc představeného, která v osobě Boží určí, co je Bohu milé; podle onoho II. Kor. 2: "Neboť i já jsem za vás daroval v osobě Kristově." A význačně praví "za vás", neboť každé prominutí, žádané od představeného, má býti ke cti Kristově, v jehož osobě promíjí; nebo k užitku Církve, která jest jeho tělem.

K prvnímu se tedy musí říci, že všechny sliby jsou o nějakých jednotlivých skutcích, kdežto řeholí člověk celý svůj život odevzdává službě Boží. Jednotlivé pak jest obsaženo ve všeobecném. A proto praví dekretál, že "nepovažuje se za vinu porušení slibu, když dočasnou službu zamění v ustavičné zachovávání řehole". Avšak vstoupivší do řehole není povinen splniti sliby buď postů nebo modliteb, nebo jiných takových, které učinil, jsa ve světě: protože vstupem do řehole umírá dřívějšímu životu; a také se nehodí do řehole zvláštní úkony; a břímě řehole dosti člověka zatíží, takže není třeba přidávati jiná.

K druhému se musí říci, že někteří řekli, že představení mohou podle libosti promíjeti sliby, protože v každém slibu je podmínečně obsaženo podrobení vůli vyššího, jak bylo shora řečeno, že ve slibech podřízených, třebas otroka nebo syna, se rozumí podmínka: schválí-li otec plán, nebo nebude-li odporovati. A tak podřízeny bez všeho hryzení svědomí může slibu zanechati, kdykoli mu představený řekne.

Ale řečené tvrzení má nesprávný základ. Protože, ježto moc duchovního představeného, jenž není pánem, nýbrž

introitum religionis absolvitur homo a votis in saeculo factis, etiam a voto terrae sanctae. Ergo voti commutatio vel dispensatio potest esse absque auctoritate superioris praelati.

II-II q. 88 a. 12 arg. 2

Praeterea, dispensatio voti in hoc consistere videtur quod determinatur in quo casu votum non sit observandum. Sed si praelatus male determinet, non videtur esse vovens absolutus a voto, quia nullus praelatus potest dispensare contra praeceptum divinum de implendo voto, ut dictum est. Similiter etiam si aliquis propria auctoritate recte determinet in quo casu votum non sit implendum, non videtur voto teneri, quia votum non obligat in casu in quo habet peiorem eventum, ut dictum est. Ergo dispensatio voti non requirit auctoritatem alicuius praelati.

II-II q. 88 a. 12 arg. 3

Praeterea, si dispensare in voto pertinet ad potestatem praelatorum, pari ratione pertineret ad omnes. Sed non pertinet ad omnes dispensare in quolibet voto. Ergo non pertinet ad potestatem praelatorum dispensatio voti.

II-II q. 88 a. 12 s. c.

Sed contra, sicut lex obligat ad aliquid faciendum, ita et votum. Sed ad dispensandum in praecepto legis requiritur superioris auctoritas, ut supra dictum est. Ergo, pari ratione, etiam in dispensatione voti.

II-II q. 88 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, votum est promissio Deo facta de aliquo quod sit Deo acceptum. Quid sit autem in aliqua promissione acceptum ei cui promittitur, ex eius pendet arbitrio. Praelatus autem in Ecclesia gerit vicem Dei. Et ideo in commutatione vel dispensatione votorum requiritur praelati auctoritas, quae in persona Dei determinat quid sit Deo acceptum, secundum illud II ad Cor. II, *nam et ego propter vos donavi in persona Christi*. Et signanter dicit, propter vos, quia omnis dispensatio petita a praelato debet fieri ad honorem Christi, in cuius persona dispensat; vel ad utilitatem Ecclesiae, quae est eius corpus.

II-II q. 88 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnia alia vota sunt quorundam particularium operum, sed per religionem homo totam vitam suam Dei obsequio deputat. Particulare autem in universali includitur. Et ideo decretalis dicit quod *reus fracti voti non habetur qui temporale obsequium in perpetuam religionis observantiam commutat*. Nec tamen in religionem ingrediens tenetur implere vota vel ieiuniorum vel orationum vel aliorum huiusmodi, quae existens in saeculo fecit, quia religionem ingrediens moritur priori vitae; et etiam singulares observantiae religioni non competunt; et religionis onus satis hominem onerat, ut alia superaddere non oporteat.

II-II q. 88 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod quidam dixerunt quod praelati possunt in votis pro libito dispensare, quia in quolibet voto includitur conditionaliter voluntas praelati superioris, sicut supra dictum est quod in votis subditorum, puta servi vel filii, intelligitur conditio, si placuerit patri vel domino, vel, si non renitantur. Et sic subditus absque omni remorsu conscientiae posset votum praetermittere, quandocumque sibi a praelato diceretur. Sed praedicta positio falso innititur. Quia cum potestas praelati spiritualis, správcem, jest "dána ke vzdělávání a ne k ničení", jak je patrné II. Kor. 10, jako představený nemůže rozkazovati, co se o sobě nelíbí Bohu, totiž hříchy, tak také nemůže zakazovati ta, která se o sobě líbí Bohu, totiž ctnostné skutky. A proto je může člověk slibovati naprostě.

Představenému však náleží posouditi, co je více ctnostné a Bohu více milé. A proto při zjevných by prominutí představeným neomlouvalo od viny: třebas, kdyby představený prominul někomu slib vstoupiti do řehole, ač se nejeví překážející důvod. Kdyby však byla zdánlivá příčina, která by aspoň působila pochybnost o něm, mohl by přijmouti úsudek představeného promíjejícího nebo zaměňujícího. Ne však z vlastního úsudku, protože sám nezastupuje Boha; leda snad v případě, kdy je zjevně nedovolené to, co slíbil, a nemohl by vhodně jíti k představenému.

K třetímu se musí říci, že, protože Papež zastupuje plné Krista v celé Církvi, má plnost moci promíjející všechny prominutelné sliby. Jiným pak představeným nižším se svěřuje promíjení slibů, které se obecně konají a často potřebují prominutí, aby lidé snadno měli, na koho se obrátiti: jako jsou sliby poutí a postů a jiných takových. Avšak větší sliby, třebas zdrženlivosti a pouti do Svaté Země, jsou vyhrazeny Papeži.

LXXXIX. O přísaze.

Předmluva

Dělí se na deset článků.

Potom jest uvažovati o zevnějších úkonech latrie, jimiž jest od lidí bráno něco božského, což je buď nějaká svátost, nebo samo jméno Boží.

Ale o braní svátosti bude na místě jednati ve třetí části tohoto díla; nyní tedy jest pojednati o braní jména Božího. Jméno Boží pak jest od člověka bráno trojmo: jedním způsobem nazpůsob přísahy, na potvrzení vlastních slov; jiným způsobem nazpůsob zapřísahání na pohnutí jiných; třetím způsobem na způsob vzývání, při modlitbě nebo chvále.

Nejprve tedy jest jednati o přísaze. A o tom je deset otázek.

1. Co je přísaha.
2. Zda je dovolená.
3. Co provází přísahu.
4. Které ctnosti jest úkonem.
5. Zda je žádoucí a záhodná, jakožto užitečná a dobrá.
6. Zda je dovoleno přísahati při tvoru.
7. Zda je přísaha závazná.
8. Zda je větší závaznost přísahy nebo slibu
9. Zda lze přísahu prominouti.
10. Komu je dovoleno přísahati a kdy.

LXXXIX.1. Zda přísahati je vzývati Boha za svědka.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že přísahati není vzývati Boha za svědka. Kdokoli totiž uvádí výroky svatého Písma, uvádí na svědectví Boha, jehož slova se qui non est dominus sed dispensator, sit *in aedificationem data, et non in destructionem*, ut patet II ad Cor. X; sicut praelatus non potest imperare ea quae secundum se Deo displicent, scilicet peccata, ita non potest prohibere ea quae secundum se Deo placent, scilicet virtutis opera. Et ideo absolute potest homo ea vovere. Ad praelatum tamen pertinet diiudicare quid sit magis virtuosum et Deo magis acceptum. Et ideo in manifestis dispensatio praelati non excusaret a culpa, puta si praelatus dispensaret cum aliquo super voto de ingressu religionis, nulla apparenti causa obstante. Si autem esset causa apparens, per quam saltem in dubium verteretur, posset stare iudicio praelati dispensantis vel commutantis. Non tamen iudicio proprio, quia ipse non gerit vicem Dei, nisi forte in casu in quo id quod vovit esset manifeste illicitum, et non posset opportune ad superiorem recurrere.

II-II q. 88 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod quia summus pontifex gerit plenarie vicem Christi in tota Ecclesia, ipse habet plenitudinem potestatis dispensandi in omnibus dispensabilibus votis. Aliis autem inferioribus praelatis committitur dispensatio in votis quae communiter fiunt et indigent frequenti dispensatione, ut habeant de facili homines ad quem recurrant, sicut sunt vota peregrinationum et ieiuniorum et aliorum huiusmodi. Vota vero maiora, puta continentiae et peregrinationis terrae sanctae, reservantur summo pontifici.

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

Prooemium

II-II q. 89 pr.

Deinde considerandum est de actibus exterioribus latriae quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur, quod est vel sacramentum aliquod, vel ipsum nomen divinum. Sed de sacramenti assumptione locus erit tractandi in tertia huius operis parte. De assumptione autem nominis divini nunc agendum est. Assumitur autem divinum nomen ab homine tripliciter, uno modo, per modum iuramenti, ad propria verba confirmanda; alio modo, per modum adiurationis, ad alios inducendum; tertio modo, per modum invocationis, ad orandum vel laudandum. Primo ergo de iuramento agendum est. Circa quod quaeruntur decem. Primo, quid sit iuramentum. Secundo, utrum sit licitum. Tertio, qui sint comites iuramenti. Quarto, cuius virtutis sit actus. Quinto, utrum sit appetendum et frequentandum, tanquam utile et bonum. Sexto, utrum liceat iurare per creaturam. Septimo, utrum iuramentum sit obligatorium. Octavo, quae sit maior obligatio, utrum iuramenti vel voti. Nono, utrum in iuramento possit dispensari. Decimo, quibus et quando liceat iurare.

1. Quid sit juramentum.

II-II q. 89 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod iurare non sit

předkládají ve svatém Písmě. Kdyby tedy přísahati bylo vzývati Boha za svědka, přísahal by každý, kdo uvádí výrok svatého Písma. To však je nesprávně. Tedy i první.

Mimo to, kdo uvádí někoho za svědka, tím mu nic neplní. Ale ten, kdo přísahá při Bohu, něco Bohu plní: praví se totiž Mat. 5: "Splňte Pánu své přísahy"; a Augustin praví, že přísahati je splniti Bohu právo pravdy. Tedy přísahati není vzývati Boha za svědka.

Mimo to jiný jest úřad soudců a jiný svědků, jak je patrné z řečeného. Ale někdy člověk přísahou vzývá Boží soud, podle onoho Žalm.: "Odplatil-li jsem odplácejícím mi zlem, nechť zaslouženě bezmocen padnu od nepřátel svých." Tedy přísahati není vzývati Boha za svědka.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v jedné řeči O křivé přísaze: "Co jest, Při Bohu, než, Svědkem jest Bůh?"

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Apoštol, Žid. 6, přísaha je zařízena na potvrzení. Potvrzení pak ve věděných se děje rozumem, který postupuje od nějakých přirozeně známých, která jsou neomylně pravdivá. Ale jednotlivé nahodilé skutečnosti nemohou býti dotvrzeny nutícím důvodem. A proto ta, která se o nich vypovídají, bývají dotvrzována svědky. Ale lidské svědectví není dostačující na dotvrzení takových, pro dvojí. A to, nejprve pro nedostatečnost lidské pravdivosti: protože mnozí upadají do lhaní, podle onoho Žalm.: "Ústa jejich mluvila lež." Za druhé, pro nedostatečnost poznání: protože lidé nemohou poznávati ani budoucí, ani tajnosti srdcí, nebo také vzdálená; a přece o nich lidé mluví a lidské záležitosti vyžadují, aby o nich byla nějaká jistota. A proto bylo nutné uchýliti se ke svědectví Božímu: protože Bůh ani nemůže lháti, ani mu není nic tajno. Bráti pak Boha za svědka sluje přísahou: a bylo právy zavedeno, aby při vzývání Božího svědectví bylo bráno za pravdu to, co se praví.

Svědectví Boží pak se někdy uvádí na dotvrzení přítomných nebo minulých: a tomu se říká přísaha dotvrzující.

Někdy pak se uvádí božské svědectví na potvrzení něčeho budoucího: a tomu se říká přísaha přislibující. - Na to však, co je nutné a rozumem zbadatelné, neuvádí se přísaha: jevilo by se totiž směšným, kdyby někdo při nějakém vědeckém rozhovoru chtěl mínění dokazovati přísahou.

K prvnímu se tedy musí říci, že jiné jest užívati svědectví Božího, již daného, což se děje, když někdo uvádí výroky svatého Písma; a jiné je vzývati poskytnutí svědectví Božího, což se děje v přísaze.

K druhému se musí říci, že se říká, že někdo plní Bohu přísahy, když splní to, co přísahá. Nebo, že pravě tím, že vzývá Boha za svědka, vyznává, že on má znalost všeho a neomylnou pravdu.

testem Deum invocare. Quicumque enim inducit auctoritatem sacrae Scripturae inducit Deum in testimonium, cuius verba proponuntur in sacra Scriptura. Si ergo iurare est testem Deum invocare, quicumque inducit auctoritatem sacrae Scripturae iuraret. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

II-II q. 89 a. 1 arg. 2

Praeterea, ex hoc quod aliquis inducit aliquem in testem, nihil ei reddit. Sed ille qui per Deum iurat aliquid Deo reddit, dicitur enim Matth. V, *reddes domino iuramenta tua*; et Augustinus dicit quod iurare est ius veritatis Deo reddere. Ergo iurare non est Deum testem invocare.

II-II q. 89 a. 1 arg. 3

Praeterea, aliud est officium iudicis, et aliud testis, ut ex supradictis patet. Sed quandoque iurando implorat homo divinum iudicium, secundum illud Psalm., *si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam merito ab inimicis meis inanis*. Ergo iurare non est testem Deum invocare.

II-II q. 89 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in quodam sermone de periurio, *quid est, per Deum, nisi, testis est Deus?*

II-II q. 89 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Heb. VI, iuramentum ad confirmationem ordinatur. Confirmatio autem in scibilibus per rationem fit, quae procedit ex aliquibus naturaliter notis, quae sunt infallibiliter vera. Sed particularia facta contingentia hominum non possunt per rationem necessariam confirmari. Et ideo ea quae de his dicuntur solent confirmari per testes. Sed humanum testimonium non est sufficiens ad huiusmodi confirmandum, propter duo. Primo quidem, propter defectum veritatis humanae, quia plurimi in mendacium labuntur, secundum illud Psalm., *os eorum locutum est mendacium*. Secundo, propter defectum cognitionis, quia homines non possunt cognoscere neque futura, neque cordium occulta, vel etiam absentia; de quibus tamen homines loquuntur, et expedit rebus humanis ut certitudo aliqua de his habeatur. Et ideo necessarium fuit recurrere ad divinum testimonium, quia Deus neque mentiri potest, neque eum aliquid latet. Assumere autem Deum in testem dicitur iurare, quia quasi pro iure introductum est ut quod sub invocatione divini testimonii dicitur pro vero habeatur. Divinum autem testimonium quandoque inducitur ad asserendum praesentia vel praeterita, et hoc dicitur iuramentum assertorium. Quandoque autem inducitur divinum testimonium ad confirmandum aliquid futurum, et hoc dicitur iuramentum promissorium. Ad ea vero quae sunt necessaria et per rationem investiganda non inducitur iuramentum, derisibile enim videretur si quis in disputatione alicuius scientiae vellet propositum per iuramentum probare.

II-II q. 89 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliud est testimonio Dei uti iam dato, quod fit cum aliquis auctoritatem sacrae Scripturae inducit, et aliud est testimonium Dei implorare ut exhibendum, quod fit in iuramento.

II-II q. 89 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod dicitur aliquis reddere iuramenta Deo ex hoc quod implet illud quod iurat. Vel quia in hoc ipso quod invocat Deum testem, recognoscit eum habere omnium cognitionem et infallibilem veritatem.

K třetímu se musí říci, že se někdy svědectví vzývá na to, aby vzývaný svědek zjevil pravdu o tom, co se říká. Bůh pak dvojmo zjevuje, zda je pravdou, co se praví. Jedním způsobem jednoduše zjevuje pravdu: buď vnitřním vnuknutím nebo také odhalením skutečnosti, když totiž přivede na veřejnost to, co bylo skryté. Jiným způsobem potrestáním lháře: a tu je zároveň soudcem i svědkem, když potrestáním lháře zjeví lež.

A proto je dvojí způsob přísahy. Jeden totiž skrze jednoduché dovolávání: jako když někdo řekne, 'Bůh je mi svědkem', nebo 'Před Bohem to pravím', nebo 'Při Bohu', což je totéž, jak praví Augustin. - Jiný způsob přísahati jest skrze zaklínání: když totiž někdo svolává trest na sebe nebo na něco sobě patřícího, není-li pravdou, co praví.

LXXXIX.2. Zda je dovoleno přísahati.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že není dovoleno přísahati.

Není totiž nic dovoleno, co se zakazuje v Božím zákoně. Ale přísaha se zakazuje Mat. 5: "Já pravím vám, abyste vůbec nepřísahali"; a Jak. 5 se praví: "Především, bratři moji, nepřísahejte." Tedy přísaha je nedovolená.

Mimo to, co je ze zla, to se zdá býti nedovolené: protože, jak se praví Mat. 7, ,,špatný strom nemůže dávati dobré ovoce". Ale přísaha je ze zla: praví se totiž Mat. 5: "Buď pak vaše řeč, Ano, Ano: Ne, Ne. Co pak toto přesahuje, ze zla jest." Tedy přísaha jest nedovolená.

Mimo to požadovati znamení božské prozřetelnosti jest pokoušeti, což je zcela nedovolené, podle onoho Deut. 6: "Nebudeš pokoušeti Pána Boha svého." Ale ten, kdo přísahá, zdá se požadovati znamení božské prozřetelnosti, když žádá Boží svědectví, které je skrze nějaký zřejmý účinek. Tedy se zdá, že přísaha je zcela nedovolená.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 6: "Pána Boha svého se budeš báti a při jeho jméně budeš přísahati."

Odpovídám: Musí se říci, že nic nebrání, aby něco bylo o sobě dobré, ale stává se zlem tomu, jenž toho neužívá vhodně: jako přijmouti Eucharistii je dobrem a přece, kdo přijímá nehodně, "soud si jí a pije" jak se praví I. Kor. 11. Tak tedy v projednávaném se musí říci, že přísaha o sobě jest dovolená a počestná. Což je patrné z původu a cíle. A to z původu, protože přísaha byla zavedena z víry, kterou lidé věří, že Bůh má neomylnou pravdu a všeobecnou znalost všeho a prozřetelnost. Z cíle pak, protože se přísaha uvádí na ospravedlnění lidí a na skončení sporů, jak se praví Žid. 6.

Ale přísaha se stává zlem někomu z toho, že jí špatně užívá, to jest bez nutnosti a náležité ostražitosti. Zdá se totiž míti k Bohu malou úctu, kdo jej uvádí za svědka z lehkého důvodu, čehož by se neodvážil ani u nějakého počestného člověka. Hrozí také nebezpečí křivé přísahy: protože člověk snadno chybí slovem, podle onoho Jak. 3: "Jestliže kdo slovem nenarazí, to je dokonalý muž." Pročež i Eccli. 23 se praví: "Tvá ústa nezvykejte přísahání; neboť je v něm mnoho pádů."

II-II q. 89 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod alicuius testimonium invocatur ad hoc quod testis invocatus veritatem manifestet circa ea quae dicuntur. Deus autem manifestat an verum sit quod dicitur, dupliciter. Uno modo, simpliciter revelando veritatem, vel per internam inspirationem; vel etiam per facti denudationem, dum scilicet producit in publicum ea quae erant occulta. Alio modo, per poenam mentientis, et tunc simul est iudex et testis, dum puniendo mendacem manifestat mendacium. Et ideo duplex est modus iurandi. Unus quidem per simplicem Dei contestationem, sicut cum aliquis dicit, est mihi Deus testis; vel, coram Deo loquor; vel, per Deum, quod idem est, ut dicit Augustinus. Alius modus iurandi est per execrationem, dum scilicet aliquis se, vel aliquid ad se pertinens, ad poenam obligat nisi sit verum quod dicitur.

2. Utrum juramentum sit licitum.

II-II q. 89 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit licitum iurare. Nihil enim quod prohibetur in lege divina est licitum. Sed iuramentum prohibetur Matth. V, *ego dico vobis, non iurare omnino*, et Iac. V dicitur, *ante omnia, fratres mei, nolite iurare*. Ergo iuramentum est illicitum.

II-II q. 89 a. 2 arg. 2

Praeterea, id quod est a malo videtur esse illicitum, quia, ut dicitur Matth. VII, non potest arbor mala fructus bonos facere. Sed iuramentum est a malo, dicitur enim Matth. V, *sit autem sermo vester, est, est; non, non. Quod autem his abundantius est a malo est*. Ergo iuramentum videtur esse illicitum.

II-II q. 89 a. 2 arg. 3

Praeterea, exquirere signum divinae providentiae est tentare Deum, quod est omnino illicitum, secundum illud Deut. VI, *non tentabis dominum Deum tuum*. Sed ille qui iurat videtur exquirere signum divinae providentiae, dum petit divinum testimonium, quod est per aliquem evidentem effectum. Ergo videtur quod iuramentum sit omnino illicitum.

II-II q. 89 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. VI, *dominum Deum tuum timebis, et per nomen eius iurabis*.

II-II q. 89 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse secundum se bonum quod tamen cedit in malum eius qui non utitur eo convenienter, sicut sumere Eucharistiam est bonum, et tamen qui indigne sumit sibi iudicium manducat et bibit, ut dicitur I ad Cor. XI. Sic ergo in proposito dicendum est quod iuramentum secundum se est licitum et honestum. Quod patet ex origine et ex fine. Ex origine quidem, quia iuramentum est introductum ex fide qua homines credunt Deum habere infallibilem veritatem et universalem omnium cognitionem et provisionem. Ex fine autem, quia iuramentum inducitur ad iustificandum homines, et ad finiendum controversias, ut dicitur ad Heb. VI. Sed iuramentum cedit in malum alicui ex eo quod male utitur eo, idest sine necessitate et cautela debita. Videtur enim parvam reverentiam habere ad Deum qui eum ex levi causa testem inducit, quod non praesumeret etiam de aliquo viro honesto. Imminet etiam periculum periurii, quia de facili homo in verbo delinquit, secundum illud Iac. III, *si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir*. Unde et Eccli. XXIII dicitur, *iurationi non assuescat os tuum, multi enim casus in illa*.

K prvnímu se tedy musí říci, že Jeronym, K Mat., praví: "Pozoruj, že Spasitel nezakázal přísahati při Bohu, nýbrž při nebi a zemi. Víme totiž, že Židé měli tento špatný zvyk, přísahati při živlech." - Ale tato odpověď nedostačuje: protože Jakub přidává: "ani jakoukoli jinou přísahou."

A proto se musí říci, že, jak praví Augustin, v knize O lži, že "Apoštol, přísahaje ve svých listech, ukazuje; jak se má bráti, co bylo řečeno, 'Pravím vám, abyste vůbec nepřísahali': aby se totiž přísaháním nedošlo k pohotovosti přísahati, z pohotovosti ke zvyku, ze zvyku aby se neupadlo do křivé přísahy. A proto se shledává, že přísahal pouze písemně, kde ostražitější uvažování nemá ukvapenost jazyka."

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, v knize O řeči Páně na Hoře, "jsi-li nucen přísahati, věz, že to pochází z nuceni slabostí těch, jimž něco tvrdíš, a ta slabost je zajisté zlo. Proto neřekl, 'Co více jest, zlo jest'; neboť ty nekonáš zlo, když dobře užíváš přísahání, abys druhému dokázal, co užitečně dokazuješ; nýbrž, ‚ze zla jest', toho totiž, jehož slabostí jsi nucen přísahati."

K třetímu se musí říci, že ten, kdo přísahá, nepokouší Boha: protože nevzývá pomoc Boží bez užitku a nutnosti; a mimo to se nevydává nějakému nebezpečí, kdyby Bůh nyní nechtěl vydati svědectví. Vydá však jistě svědectví v budoucnosti, až "osvítí tajnosti temnot a zjeví úradky srdcí", jak se praví I. Kor. 4. A to svědectví nebude chyběti žádnému přísahajícímu, ať pro něj, nebo proti němu.

LXXXIX.3. Zda se vhodně stanoví trojí doprovod přísahy, spravedlnost, soud a pravda.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně stanoví trojí doprovod přísahy, spravedlnost, soud a pravda. Nemají se totiž vypočítávati jako rozličná ta, která jsou jedno v druhém obsažena. Ale jedno z těchto tří je obsaženo v druhém: protože pravda je částí spravedlnosti, podle Tullia; soud pak je úkonem spravedlnosti, jak jsme svrchu měli. Tedy nevhodně se jmenuje trojí doprovod přísahy.

Mimo to mnohá jiná se vyžadují k přísaze: totiž zbožnost a víra, kterou věříme, že Bůh všechno ví a nemůže lháti. Tedy se zdá, že není dostatečně vypočítáván doprovod přísahy.

Mimo to se musí toto trojí požadovati při každém lidském skutku: nic se totiž nemá díti proti spravedlnosti nebo pravdě nebo bez soudu, podle onoho I. Tim. 5: "Nic nečiňte bez předsudku", to jest bez předchozího soudu. Tedy to trojí nemá spíše provázeti přísahu než jiné lidské skutky.

Avšak proti jest, co se praví Jerem. 4: "Budeš přísahati, ‚Živ je Pán', v pravdě, v soudu a ve spravedlnosti": což vykládaje Jeronym, praví: "Jest uvážiti, že přísaha má tento doprovod, totiž pravdu, soud a spravedlnost."

Odpovídám: 'Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, přísaha není dobrem než tomu, kdo dobře užívá přísahy. K dobrému pak užívání přísahy se vyžaduje dvojí. A to nejprve, aby někdo přísahal nikoli lehkovážně, nýbrž z nutné příčiny a rozvážně. A na to se vyžaduje soud, totiž rozvážnosti se strany přísahajícího. - Za druhé, vzhledem k tomu, co se přísahou dotvrzuje: aby totiž nebylo ani nesprávné, ani nebylo něčím nedovoleným. A na to se vyžaduje pravda, skrze kterou někdo přísahou dotvrzuje, co je pravdivé; a spravedlnost, skrze kterou dotvrzuje, co je dovolené.

Soudu pak postrádá přísaha neobezřetná; pravdy pak přísaha lživá; spravedlnosti pak přísaha nařestná čili nedovolená.

K prvnímu se tedy musí říci, že soud se zde nebéře za vykonávání spravedlnosti, nýbrž za soud rozvážnosti, jak bylo řečeno. A také pravda se zde nebéře, pokud je částí spravedlnosti, nýbrž pokud jest nějakou okolností mluvení.

K druhému se musí říci, že zbožnost a víra a všechna taková, která se vyžadují k náležitému způsobu přísahání, rozumí se v soudu. Jiná pak dvě patří k věci, o které se přísahá, jak bylo řečeno. Ačkoli by se mohlo říci, že spravedlnost patří k příčině, pro kterou se přísahá.

K třetímu se musí říci, že v přísaze jest veliké nebezpečí: jak pro velikost Boha, jehož svědectví se vzývá, tak také pro vratkost lidského jazyka, jehož slova se přísahou dotvrzují. A proto se tato spíše vyžadují k přísaze než k jiným lidským skutkům.

LXXXIX.4. Zda přísahati jest úkonem náboženství čili latrie.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že přísaha není úkonem náboženství čili latrie. Úkony latrie jsou totiž ohledně některých posvátných a božských. Ale přísah se používá v lidských rozepřích, jak praví Apoštol, Žid. 6. Tedy přísahati není úkonem náboženství nebo latrie.

Mimo to do náboženství náleží přinášeti Bohu poctu, jak praví Tullius. Ale ten, kdo přísahá, nic Bohu nepřináší, nýbrž Boha uvádí za svědka. Tedy přísahati není úkon náboženství nebo latrie.

Mimo to cílem náboženství čili latrie je prokazovati Bohu úctu. To však není cílem přísahy, nýbrž spíše nějaké slovo potvrdití. Tedy přísahati není úkon náboženství.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 6: "Pána Boha svého se budeš báti a pouze jemu budeš sloužiti a skrze jeho jméno budeš přísahati." Mluví tam však o službě latrie. Tedy přísahati jest úkon latrie.

Odpovídám: Musí se říci, že jak je patrné z řečeného, ten, *dominus, in veritate, in iudicio et in iustitia*, quod exponens Hieronymus dicit, *animadvertendum est quod iusiurandum hos habet comites, scilicet veritatem, iudicium et iustitiam*.

3. Utrum justitia, judicium, et veritas sint comites juramenti.

II-II q. 89 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur tres comites iuramenti iustitia, iudicium et veritas. Ea enim quorum unum includitur in altero non sunt connumeranda tanquam diversa. Sed horum trium unum includitur in altero, quia veritas pars iustitiae est, secundum Tullium; iudicium autem est actus iustitiae, ut supra habitum est. Ergo inconvenienter numerantur tres comites iuramenti.

II-II q. 89 a. 3 arg. 2

Praeterea, multa alia requiruntur ad iuramentum, scilicet devotio, et fides, per quam credamus Deum omnia scire et mentiri non posse. Ergo videtur quod insufficienter enumerentur tres comites iuramenti.

II-II q. 89 a. 3 arg. 3

Praeterea, haec tria in quolibet opere humano inquirenda sunt, nihil enim debet fieri contra iustitiam aut veritatem, aut sine iudicio, secundum illud I ad Tim. V, *nihil facias sine praeiudicio*, idest sine praecedenti iudicio. Ergo haec tria non magis debent associari iuramento quam aliis humanis actibus.

II-II q. 89 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ierem. IV, *iurabis, vivit*

II-II q. 89 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, iuramentum non est bonum nisi ei qui bene utitur iuramento. Ad bonum autem usum iuramenti duo requiruntur. Primo quidem, quod aliquis non leviter, sed ex necessaria causa et discrete iuret. Et quantum ad hoc, requiritur iudicium, scilicet discretionis ex parte iurantis. Secundo, quantum ad id quod per iuramentum confirmatur, ut scilicet neque sit falsum, neque sit aliquid illicitum. Et quantum ad hoc, requiritur veritas, per quam aliquis iuramento confirmat quod verum est; et iustitia, per quam confirmat quod licitum est. Iudicio autem caret iuramentum incautum; veritate autem iuramentum mendax; iustitia autem iuramentum iniquum sive illicitum.

II-II q. 89 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod iudicium non sumitur hic pro executione iustitiae, sed pro iudicio discretionis, ut dictum est. Neque etiam veritas hic accipitur secundum quod est pars iustitiae, sed secundum quod est quaedam conditio locutionis.

II-II q. 89 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod et devotio et fides, et omnia huiusmodi quae exiguntur ad debitum modum iurandi, intelliguntur in iudicio. Alia enim duo pertinent ad rem de qua iuratur, ut dictum est. Quamvis posset dici quod iustitia pertinet ad causam pro qua iuratur.

II-II q. 89 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod in iuramento est magnum periculum, tum propter Dei magnitudinem, cuius testimonium invocatur; tum etiam propter labilitatem linguae humanae, cuius verba iuramento confirmantur. Et ideo huiusmodi magis requiruntur ad iuramentum quam ad alios humanos actus.

4. Utrum juramentum sit actus latriae.

II-II q. 89 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iuramentum non sit actus religionis sive latriae. Actus enim latriae sunt circa aliqua sacra et divina. Sed iuramenta adhibentur circa controversias humanas, ut apostolus dicit, ad Heb. VI. Ergo iurare non est actus religionis seu latriae.

II-II q. 89 a. 4 arg. 2

Praeterea, ad religionem pertinet cultum Deo offerre, ut Tullius dicit. Sed ille qui iurat nihil Deo offert, sed Deum inducit in testem. Ergo iurare non est actus religionis.

II-II q. 89 a. 4 arg. 3

Praeterea, finis religionis seu latriae est reverentiam Deo exhibere. Hoc autem non est finis iuramenti, sed potius aliquod verbum confirmare. Ergo iurare non est actus religionis.

II-II q. 89 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. VI, *dominum Deum tuum timebis, et ipsi soli servies, ac per nomen illius iurabis*. Loquitur autem ibi de servitute latriae. Ergo iurare est actus latriae.

II-II q. 89 a. 4 co.

kdo přísahá, vyzývá Boží svědectví k potvrzení toho, co praví. Nic se však nepotvrzuje než skrze to, co je jistější a mocnější. A proto právě v tom, že člověk při Bohu přísahá, uznává Boha mocnějším, že totiž jeho pravda je nezvratná a poznání všeobecné a tak nějakým způsobem prokazuje Bohu čest. Pročež i Apoštol praví, Žid. 6, že "lidé přísahají skrze větší sebe". A Jeronym praví, K Mat. 5, k onomu ‚Já však velím přísahati', že "kdo přísahá, bud uctívá nebo miluje toho, při kom přísahá". Filosof rovněž praví, v I. Metafys., že "přísaha je velmi čestná". Prokazovati však úctu Bohu náleží do nábožnosti čili latrie. Z čehož jest jasné, že přísaha jest úkonem nábožnosti čili latrie.

K prvnímu se tedy musí říci, že v přísaze se pozoruje dvojí: totiž svědectví, které se uvádí, a to je božské; a to, nač se uvádí svědectví nebo vyžaduje nutně uvedení svědectví, a to je lidské. Náleží tedy přísaha do nábožnosti z důvodu prvního, nikoliv však z důvodu druhého.

K druhému se musí říci, že právě tím, že někdo béře Boha za svědka na způsob přísahy, uznává jej vyšším, což náleží k úctě a cti Boží; a tak něco Bohu přináší, totiž úctu a čest.

K třetímu se musí říci, že všechno, co konáme, musíme konati k uctění Boha. A proto nic nebrání, jestliže právě v tom, že zamýšlíme ujistiti člověka, vzdáváme Bohu úctu. Tak totiž musíme konati něco k uctění Boha, aby z toho vzešel užitek bližnímu, protože i Bůh jedná ke své slávě a k našemu užitku.

LXXXIX.5. Zda je třeba žádati a pěstovati přísahu, jakožto užitečnou a dobrou.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že je třeba žádati a pěstovati přísahu, jakožto užitečnou a dobrou. Jako totiž slib jest úkonem latrie, tak i přísaha. Avšak konati něco ze slibu je chvalnější a záslužnější, protože slib jest úkonem latrie, jak bylo shora řečeno. Tedy stejným důvodem je chvalnější konati nebo říkati něco s přísahou. A tak je přísaha žádoucí, jakožto dobrá o sobě

Mimo to praví Jeronym, K Mat., že "kdo přísahá, uctívá nebo miluje toho, při kom přísahá". Ale ctíti nebo milovati Boha je žádoucí, jakožto dobré o sobě. Tedy i přísaha.

Mimo to přísaha je zařízena k potvrzení nebo ujištění. Ale že člověk svůj výrok potvrzuje, je dobré. Tedy přísaha je žádoucí, jakožto dobrá.

Avšak proti jest, co se praví Eccli. 23: "Muž mnoho přísahající bude naplněn nepravostí." A Augustin praví, v knize O lži, že "nauka Páně o zákazu přísahy byla dána proto, abys, pokud je na tobě, s jakýmsi potěšením netoužil po přísaze, jakožto po nějakém dobru".

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, ille qui iurat invocat divinum testimonium ad confirmandum ea quae dicit. Nihil autem confirmatur nisi per aliquid quod certius est et potius. Et ideo in hoc ipso quod homo per Deum iurat, profitetur Deum potiorem, utpote cuius veritas est indefectibilis et cognitio universalis, et sic aliquo modo Deo reverentiam exhibet. Unde et apostolus dicit, ad Heb. VI, quod *homines per maiores se iurant*. Et Hieronymus dicit, super Matth., quod *qui iurat, aut veneratur aut diligit eum per quem iurat*. Philosophus etiam dicit, in I Metaphys., quod iuramentum est honorabilissimum. Exhibere autem reverentiam Deo pertinet ad religionem sive latriam. Unde manifestum est quod iuramentum est actus religionis sive latriae.

II-II q. 89 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in iuramento duo considerantur, scilicet testimonium quod inducitur, et hoc est divinum; et id super quo inducitur testimonium, vel quod facit necessitatem testimonium inducendi, et hoc est humanum. Pertinet ergo iuramentum ad religionem ratione primi, non autem ratione secundi.

II-II q. 89 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod in hoc ipso quod aliquis assumit Deum in testem per modum iuramenti, profitetur eum maiorem, quod pertinet ad Dei reverentiam. Et sic aliquid offert Deo, scilicet reverentiam et honorem.

II-II q. 89 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnia quae facimus debemus in Dei reverentiam facere. Et ideo nihil prohibet si in hoc ipso quod intendimus hominem certificare, Deo reverentiam exhibeamus. Sic enim debemus aliquid in Dei reverentiam facere ut ex hoc utilitas proximis proveniat, quia etiam Deus operatur ad suam gloriam et nostram utilitatem.

5. Utrum juramentum sit appetendum, et frequentandum tamquam utile, et bonum.

II-II q. 89 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod iuramentum sit appetendum et frequentandum, tanquam utile et bonum. Sicut enim votum est actus latriae, ita et iuramentum. Sed facere aliquid ex voto est laudabilius et magis meritorium quia votum est actus latriae, ut supra dictum est. Ergo, pari ratione, facere vel dicere aliquid cum iuramento est laudabilius. Et sic iuramentum est appetendum tanquam per se bonum.

II-II q. 89 a. 5 arg. 2

Praeterea, Hieronymus dicit, super Matth., quod *qui iurat, veneratur aut diligit eum per quem iurat*. Sed venerari aut diligere Deum est appetendum tanquam per se bonum. Ergo et iuramentum.

II-II q. 89 a. 5 arg. 3

Praeterea, iuramentum ordinatur ad confirmationem seu certificationem. Sed quod homo suum dictum confirmet, bonum est. Ergo iuramentum est appetendum tanquam bonum.

II-II q. 89 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XXIII, *vir multum iurans replebitur iniquitate*. Et Augustinus dicit, in libro de mendacio, quod praeceptum domini de prohibitione iuramenti *ad hoc positum est ut, quantum in te est, non affectes, non, quasi pro bono, cum aliqua delectatione*

Odpovídám: Musí se říci, že to, co se nevyhledává než na podporu nějaké slabosti nebo nedostatku, nepočítá se k těm, jež jsou o sobě žádoucí, nýbrž k těm, jež jsou potřebná, jak je patrné u léku, který se vyhledává na úlevu nemoci. Přísaha se však vyhledává na pomoc nějakému nedostatku, že totiž jeden člověk druhému nevěří. A proto nelze přísahu míti za něco, co je o sobě žádoucí, nýbrž za něco, čeho potřebuj;, tento život, čehož nenáležitě užívá, kdokoli toho užívá přes hranice nutnosti. Pročež praví Augustin, v knize o Řeči Páně na Hoře: "Kdo chápeš, že má býti přísaha ne při dobrých," to jest, o sobě žádoucích, "nýbrž při nutných, kroť se, co můžeš, abys jí neužíval, leč když donutí nezbytnost."

K prvnímu se tedy musí říci, že jiný důvod jest u slibu a jiný u přísahy. Neboť slibem zařizujeme něco k uctění Boha, takže se tím stává úkonem nábožnosti. Avšak v přísaze naopak uctění Božího jména se béře na potvrzení slíbeného. A proto, co se přísahou potvrzuje, to se proto nestává úkonem nábožnosti, neboť podle cíle mravní skutky nabývají druhu.

K druhému se musí říci, že ten, kdo přísahá, užívá sice uctívání nebo milování toho, při kom přísahá, nezařizuje však přísahu k uctívání nebo milování toho, při kom přísahá, nýbrž k něčemu jinému, co je nezbytností přítomného života.

K třetímu se musí říci, že, jako lék je užitečný k uzdravení, a přece čím je silnější, tím větší škodu přivádí, jestliže se béře nenáležitě, tak také přísaha je sice užitečná k potvrzení, avšak čím je hodnější úcty, tím je nebezpečnější, jestliže se děje nenáležitě. Neboť, jak se praví Eccli. 23: "Pochybí-li," to jest oklame bratra, "vina jeho bude na něm; a jestliže zatají," totiž z přetvářky přísahaje nepravdu, "hřeší dvojnásobně," protože totiž "předstíraná správnost je dvojí nepravost"; "a bude-li marně přísahati", to jest bez náležité příčiny a nutnosti, "nebude ospravedlněn".

LXXXIX.6. Zda je dovoleno přísahati při tvorech.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že není dovoleno přísahati při tvorech. Praví se totiž Mat. 5: "Já velím vám nepřísahati vůbec: ani při nebi, ani při zemi, ani při Jerusalemu, ani při své hlavě;" což vykládaje Jeronym praví: "Uvaž, že zde nezakázal Spasitel přísahati při Bohu, nýbrž při nebi a zemi", atd.

Mimo to trest nenáleží než vině. Ale přísahajícímu při tvorech se určuje trest: praví se totiž XXII., ot. 1.: "Duchovního, přísahajícího při tvoru, se vidělo velmi ostře pokárati; setrvá-li v nešesti, vyobcovati." Tedy je nedovolené přísahati při tvorech.

Mimo to přísaha jest úkonem latriae, jak bylo řečeno. Ale uctívání latrii nenáleží nějakému tvoru, jak je patrné Řím. *appetas iusiurandum*.

II-II q. 89 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod id quod non quaeritur nisi ad subveniendum alicui defectui, non numeratur inter ea quae sunt per se appetenda, sed inter ea quae sunt necessaria, sicut patet de medicina, quae quaeritur ad subveniendum infirmitati. Iuramentum autem quaeritur ad subveniendum alicui defectui, quo scilicet unus homo alteri discredit. Et ideo iuramentum est habendum non inter ea quae sunt per se appetenda, sed inter ea quae sunt huic vitae necessaria, quibus indebite utitur quicumque eis utitur ultra terminos necessitatis. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *qui intelligit non in bonis, idest per se appetendis, sed in necessariis iurationem habendam, refrenat se quantum potest, ut non ea utatur nisi necessitas cogat*.

II-II q. 89 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod alia ratio est de voto, et de iuramento. Nam per votum aliquid in Dei reverentiam ordinamus, unde ex hoc ipso fit religionis actus. Sed in iuramento e converso reverentia divini nominis assumitur ad promissi confirmationem. Et ideo illud quod iuramento confirmatur non propter hoc fit religionis actus, quia secundum finem morales actus species sortiuntur.

II-II q. 89 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui iurat utitur quidem veneratione aut dilectione eius per quem iurat, non autem ordinat iuramentum ad venerandum aut diligendum eum per quem iurat, sed ad aliquid aliud quod est necessarium praesenti vitae.

II-II q. 89 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod sicut medicina est utilis ad sanandum, et tamen quanto est virtuosior, tanto maius nocumentum inducit si non debite sumatur; ita etiam iuramentum utile quidem est ad confirmationem, tamen quanto est magis venerandum, tanto est magis periculosum nisi debite inducatur. Quia, ut dicitur Eccli. XXIII, si frustraverit, idest deceperit fratrem, delictum illius supra ipsum erit; et si dissimulaverit, quasi per simulationem iurando falsum, delinquit dupliciter (quia scilicet simulata aequitas est duplex iniquitas); et si in vanum iuraverit, idest sine debita causa et necessitate, non iustificabitur.

6. Utrum liceat jurare per creaturam.

II-II q. 89 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non liceat per creaturas iurare. Dicitur enim Matth. V, *ego dico vobis, non iurare omnino, neque per caelum, neque per terram, neque per Ierosolymam, neque per caput tuum*, quod exponens Hieronymus dicit, *considera quod hic salvator non per Deum iurare prohibuerit, sed per caelum et terram,* et cetera.

II-II q. 89 a. 6 arg. 2

Praeterea, poena non debetur nisi culpae. Sed iuranti per creaturas adhibetur poena, dicitur enim XXII, qu. I, *clericum per creaturam iurantem acerrime obiurgandum, si perstiterit in vitio, excommunicandum placuit*. Ergo illicitum est per creaturas iurare.

II-II q. 89 a. 6 arg. 3

Praeterea, iuramentum est actus latriae, sicut dictum est.

1. Tedy není dovoleno přísahati při nějakém tvoru.

Avšak proti jest, že Joseř přísahal "při zdraví Faraonově", jak se čte v Gen. 42. Podle obyčeje se přísahá také při evangeliu a při ostatních a při svatých.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, dvojí je přísaha. A to, jedna, která je skrze prosté dosvědčení, pokud se totiž vzývá Boží svědectví. A tato přísaha se opírá o Boží pravdu, jakož i víra. Avšak víra, a to o sobě a hlavně, jest o Bohu, jenž je pravda sama; druhotně pak o tvorech, v nichž se pravda Boží obráží, jak jsme měli shora. - A podobně přísaha se vztahuje hlavně na samého Boha, jehož svědectví se vyzývá; druhotně pak se berou k přísaze některá stvoření, nikoli o sobě, nýbrž, pokud se v nich projevuje Boží pravda; jako přísaháme při evangeliu, to jest při Bohu, jehož pravda se projevuje v evangeliu; a při svatých, kteří tuto pravdu věřili a zachovávali.

Jiný pak způsob přísahy je zaklínání. Při této přísaze se uvádí nějaké stvoření, aby na něm byl vykonán soud Boží. A tak člověk přísahává při své hlavě nebo při svém synu nebo při nějaké jiné věci, kterou miluje. Tak i Apoštol přísahal II. Kor. 1, řka: "Boha volám za svědka na svou duši."

Že pak Joseř přísahal při zdraví Faraonově, lze rozuměti obojím způsobem: buď na způsob zaklínání jako by zdraví Faraonovo odevzdával Bohu, nebo na způsob dosvědčení, jako by dosvědčoval pravdu Boží spravedlnosti, na jejíž konání jsou ustanoveni vládcové země.

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán tak zakázal přísahati při tvorech, že se jím vzdává božské uctívání. Proto Jeronym tamtéž dodává, že "židé, přísahajíce při andělích", a ostatních takových, "ctívali tvory Boží poctou".

A z téhož důvodu se podle kánonů trestá duchovní, přísahající při tvoru, že to náleží k rouhání nevěry. Pročež v následující hlavě se praví: "Jestliže někdo přísahá při vlasu Božím nebo hlavě, nebo jiným způsobem užije proti Bohu rouhání, jestliže je v církevním řádu, budiž ho zbaven."

A z toho je patrná odpověď k druhému.

K třetímu se musí říci, že uctívání latrií se prokazuje tomu, jehož svědectví se vyzývá přísahou. A proto se přikazuje Exodu 23: "Při jménu cizích bohů nebudeš přísahati." Neprokazuje se však uctívání latrií tvorům, kterých se v přísaze užije podle řečených způsobů.

LXXXIX.7. Zda přísaha má moc závaznou.

Při sedmé se zdá, že přísaha nemá moci závazné. Uvádí se totiž přísaha na potvrzení pravdy toho, co se praví. Ale když někdo praví něco o budoucím, pravdu dí, i když se nestane, co praví; jako Pavel, ač nepřišel do Korintu, jak řekl, přece nelhal, jak se patrné II. Kor. 1. Tedy se zdá, že přísaha není závazná.

Mimo to ctnost není protivou ctnosti, jak se praví v Predikamentech. Ale přísaha je úkonem ctnosti, jak bylo

Sed cultus latriae non debetur alicui creaturae, ut patet Rom. I. Ergo non licet iurare per aliquam creaturam.

II-II q. 89 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Ioseph iuravit per salutem Pharaonis, ut legitur Gen. XLII. Ex consuetudine etiam iuratur per Evangelium, et per reliquias, et per sanctos.

II-II q. 89 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est iuramentum. Unum quidem quod fit per simplicem contestationem, inquantum scilicet Dei testimonium invocatur. Et hoc iuramentum innititur divinae veritati, sicut et fides. Fides autem est per se quidem et principaliter de Deo, qui est ipsa veritas; secundario autem de creaturis, in quibus veritas Dei relucet, ut supra habitum est. Et similiter iuramentum principaliter refertur ad ipsum Deum, cuius testimonium invocatur, secundario autem assumuntur ad iuramentum aliquae creaturae non secundum se, sed inquantum in eis divina veritas manifestatur; sicut iuramus per Evangelium, idest per Deum, cuius veritas in Evangelio manifestatur; et per sanctos, qui hanc veritatem crediderunt et observaverunt. Alius autem modus iurandi est per execrationem. Et in hoc iuramento inducitur creatura aliqua ut in qua divinum iudicium exerceatur. Et sic solet homo iurare per caput suum, vel per filium suum, aut per aliquam aliam rem quam diligit. Sicut et apostolus iuravit, II ad Cor. I, dicens, *ego testem Deum invoco in animam meam*. Quod autem Ioseph per salutem Pharaonis iuravit, utroque modo potest intelligi, vel per modum execrationis, quasi salutem Pharaonis obligaverit Deo; vel per modum contestationis, quasi contestando veritatem divinae iustitiae, ad cuius executionem principes terrae constituuntur.

II-II q. 89 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dominus prohibuit iurare per creaturas ita quod eis adhibeatur reverentia divina. Unde Hieronymus ibidem subdit quod Iudaei, per Angelos, et cetera huiusmodi, iurantes, creaturas venerabantur Dei honore. Et eadem ratione punitur secundum canones clericus per creaturam iurans, quod ad blasphemiam infidelitatis pertinet. Unde in sequenti capitulo dicitur, *si quis per capillum Dei vel caput iuraverit, vel alio modo blasphemia contra Deum usus fuerit, si in ecclesiastico ordine est, deponatur*.

II-II q. 89 a. 6 ad 2

Et per hoc patet responsio ad secundum.

II-II q. 89 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod cultus latriae adhibetur ei cuius testimonium iurando invocatur. Et ideo praecipitur Exod. XXIII, per nomen externorum deorum non iurabitis. Non autem exhibetur cultus latriae creaturis quae in iuramento assumuntur secundum modos praedictos.

7. Utrum juramentum sit obligatorium.

II-II q. 89 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod iuramentum non habeat vim obligandi. Inducitur enim iuramentum ad confirmandum veritatem eius quod dicitur. Sed quando aliquis dicit aliquid de futuro, verum dicit etiam si non eveniat quod dicit, sicut Paulus, quamvis non iverit Corinthum, sicut dixerat, non tamen est mentitus, ut patet II Cor. I. Ergo videtur quod iuramentum non sit obligatorium.

II-II q. 89 a. 7 arg. 2

řečeno. Někdy však by byla proti ctnosti nebo nějak na závadu, kdyby někdo zachovával, co přísahal; jako když někdo přísahá, že učiní nějaký hřích, nebo když přísahá, že zanechá nějakého skutku ctnostného. Tedy přísaha není vždy závazná.

Mimo to mnohdy někdo nechtě je donucen k tomu, aby pod přísahou něco slíbil. Ale "takoví byli od Římských Velekněžů zbaveni závazků přísahy", jak máme v Extra, O přísaze, hlava, Avšak v této otázce, atd. Tedy přísaha není vždy závazná.

Mimo to nikdo nemůže býti zavázán ke dvěma protilehlým. Ale mnohdy je protilehlé, co zamýšlí přísahající a co zamýšlí ten, jemuž se přísaha dává. Tedy přísaha nemůže býti vždy závazná.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 5: "Splniš Pánu přísahy své."

Odpovídám: Musí se říci, že závaznost se vztahuje na něco, co jest vykonati nebo opominouti. Pročež se nezdá přihlížeti ku přísaze tvrdící, která je o přítomném nebo minulém, ani také ku přísaze o těch, která mají nastati skrze jiné příčiny, jako kdyby někdo přísahaje tvrdil, že zítra bude déšť, nýbrž jen v těch, která mají nastati skrze toho, kdo přísahá. Jako pak přísaha tvrdící, která jest o minulém nebo přítomném, musí míti pravdu, tak také i přísaha o těch, která my máme učiniti v budoucnu. A proto obojí přísaha má jakousi závaznost, avšak různě. Neboť v přísaze, která jest o minulém nebo přítomném, závaznost není ohledně věci, která již byla nebo je, nýbrž ohledně samého úkonu přísahy, aby totiž odpřísáhl to, co je již pravdou, nebo bylo. Ale v přísaze, která se poskytuje o těch, která se mají nastati od nás, připadá závaznost naopak na věc, kterou někdo potvrdil přísahou. Je totiž každý povinen učiniti, aby bylo pravdivým to co přísahal. Jinak chybí přísaze pravda.

Jestliže však je věc taková, že nebyla v jeho moci, chybí přísaze soud obezřetnosti; leč snad, co mu bylo možné, když přísahal, stalo se mu nemožným nějakou příhodou; jako když někdo přísahal, že zaplatí peníze, a pak mu byly násilím nebo krádeží odňaty. Tehdy totiž se zdá omluven od vykonání toho, co přísahal, ač je povinen vykonati, co na něm jest, jak i shora o závaznosti slibu jsme řekli.

Jestli však je sice možné učiniti, ale státi se nesmí, buď že je o sobě zlem, nebo že překáží dobru, tehdy přísaze chybí spravedlnost. A proto přísahu nelze zachovati v tom případě, když je hříchem nebo překážkou dobru; podle obojího z nich totiž "zvrátí se v horší výsledek".

Tak tedy se musí říci, že kdokoliv přísahá, že něco vykoná, je zavázán to vykonati, aby se naplnila pravda; jestli totiž jsou tu i druzí dva průvodci, totiž soud a spravedlnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že jinak jest u jednoduchého slova a jinak u přísahy, v níž se žádá Boží svědectví. Stačí totiž ku pravdivosti slova, aby někdo řekl to, co si umiňuje vykonati, protože to jest již pravdou ve své příčině, totiž v předsevzetí činitelově. Ale přísahy se nesmí užívati, leč ve věci, o které je někdo pevně jistý. A

Praeterea, virtus non est virtuti contraria, ut dicitur in praedicamentis. Sed iuramentum est actus virtutis, ut dictum est. Quandoque autem esset contra virtutem, aut in aliquod eius impedimentum, si quis servaret id quod iuravit, sicut cum aliquis iurat se facere aliquod peccatum, vel cum iurat desistere ab aliquo opere virtutis. Ergo iuramentum non semper est obligatorium.

II-II q. 89 a. 7 arg. 3

Praeterea, quandoque aliquis invitus compellitur ad hoc quod sub iuramento aliquid promittat. Sed *tales a iuramenti nexibus sunt per Romanos pontifices absoluti*, ut habetur extra, de iureiurando, cap. verum in ea quaestione et cetera. Ergo iuramentum non semper est obligatorium.

II-II q. 89 a. 7 arg. 4

Praeterea, nullus potest obligari ad duo opposita. Sed quandoque oppositum est quod intendit iurans, et quod intendit ille cui iuramentum praestatur. Ergo iuramentum non potest semper esse obligatorium.

II-II q. 89 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. V, *reddes domino iuramenta tua*.

II-II q. 89 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod obligatio refertur ad aliquid quod est faciendum vel dimittendum. Unde non videtur respicere iuramentum assertorium, quod est de praesenti vel de praeterito; neque etiam iuramentum de his quae sunt per alias causas fienda, sicut si quis iuramento assereret quod cras pluvia esset futura; sed solum in his quae sunt fienda per illum qui iurat. Sicut autem iuramentum assertorium, quod est de praeterito vel de praesenti, debet habere veritatem, ita etiam et iuramentum de his quae sunt fienda a nobis in futurum. Et ideo utrumque iuramentum habet quandam obligationem, diversimode tamen. Quia in iuramento quod est de praeterito vel praesenti, obligatio est non respectu rei quae iam fuit vel est, sed respectu ipsius actus iurandi, ut scilicet iuret id quod iam verum est vel fuit. Sed in iuramento quod praestatur de his quae sunt fienda a nobis, obligatio cadit e converso super rem quam aliquis iuramento firmavit. Tenetur enim aliquis ut faciat verum esse id quod iuravit, alioquin deest veritas iuramento. Si autem est talis res quae in eius potestate non fuit, deest iuramento discretionis iudicium, nisi forte quod erat ei possibile quando iuravit, ei reddatur impossibile per aliquem eventum; puta cum aliquis iuravit se pecuniam soluturum, quae ei postmodum vi vel furto subtrahitur. Tunc enim videtur excusatus esse a faciendo quod iuravit, licet teneatur facere quod in se est, sicut etiam supra circa obligationem voti diximus. Si vero sit quidem possibile fieri, sed fieri non debeat, vel quia est per se malum, vel quia est boni impeditivum, tunc iuramento deest iustitia. Et ideo iuramentum non est servandum in eo casu quo est peccatum vel boni impeditivum, secundum enim utrumque horum vergit in deteriorem exitum. Sic ergo dicendum est quod quicumque iurat aliquid se facturum, obligatur ad id faciendum, ad hoc quod veritas impleatur, si tamen alii duo comites adsint, scilicet iudicium et iustitia.

II-II q. 89 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliud est de simplici verbo, aliud de iuramento, in quo divinum testimonium imploratur. Sufficit enim ad veritatem verbi quod aliquis dicat id quod proponit se facturum, quia hoc iam verum est proto, užívá- li se přísahy z úcty k Božímu svědectví, které se vyzývá, je vázán člověk učiniti podle své možnosti, aby bylo pravdou to, co přísahal; leč by se zvrátilo v horší výsledek, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že přísaha se může zvrátiti v horší výsledek dvojmo. Jedním způsobem, protože od samého počátku má horší výsledek. Buď že je o sobě zlem, jako když někdo přísahá, že spáchá cizoložství. Nebo že překáží většímu dobru, jako když někdo přísahá, že nevstoupí do řehole nebo, že se nestane duchovním nebo, že nepřijme představenství v případě, kdy je třeba, aby je přijal, nebo je-li co takového. Taková totiž přísaha je od počátku nedovolená, avšak odlišně. Neboť přísahá-li někdo, že učiní nějaký hřích, hřeší i přísaháním i hřeší zachováváním přísahy. Jestliže však někdo přísahá, že neučiní nějaké lepší dobro, které však není povinen učiniti, hřeší sice přísaháním, pokud klade překážku Duchu Svatému, jenž vnuká dobrá předsevzetí; nehřeší však zachováváním přísahy, nýbrž mnohem lépe činí, nezachová-li.

Jiným způsobem se zvrátí v horší výsledek pro něco, co se vynořilo nově, co nebylo předvídáno, jak je patrné v přísaze Herodově, jenž přísahal že dá tančící dívce, oč požádá. Tato přísaha totiž mohla býti od počátku dovolená, při rozumění náležité podmínky, totiž, bude-li žádati, co je slušno dáti; ale splnění přísahy bylo nedovolené. Proto Ambrož praví, v I. O povinnostech: , Je někdy proti povinnosti, splniti slíbené přísahou: jako Herodes, jenž povolil zavraždění Jana, aby neodepřel slíbené."

K třetímu se musí říci, že v přísaze, kterou někdo koná donucen, je dvojí závaznost. A to, jedna, kterou je zavázán člověku, kterému něco slibuje. A taková závaznost zaniká donucením, protože ten, kdo uvalil násilí, zasluhuje toho, aby mu slib nebyl zachován.

Jiná pak je závaznost, kterou se někdo zavázán Bohu, aby splnil, co při jeho jménu slíbil. A taková závaznost nezaniká na soudu svědomí, protože spíše musí nésti časnou škodu, než porušiti přísahu. Může však na soudu žádati, co zaplatil, nebo udati představenému, přes to, že přísahal opak; proto že taková přísaha by se zvrátila v horší výsledek, ježto by byla proti veřejné spravedlnosti. - Římští Velekněží však rozvázali lidi od takových přísah, ne jakožto rozhodujíce že takové přísahy nejsou závazné, nýbrž jakožto ze spravedlivé příčiny takové závazky uvolňujíce.

Ke čtvrtému se musí říci, že když není týž úmysl přísahajícího a toho, komu přísahá, pochází-li to ze lsti přísahajícího, jest zachovati přísahu podle zdravého rozumění toho, jemuž vykonal přísahu. Proto praví Isidor: "Ať kdo přísahá jakýmkoliv uměním slov, přece Bůh, jenž je svědkem svědomí, tak to béře, jak rozumí ten, jemuž se přísahá." A že se to rozumí o lstivé přísaze, je patrné z toho, co se dodává: "Dvojnásobně je vinen, kdo i jméno Boží bere nadarmo, i bližního jímá lstí." Jestliže však přísahající neužívá lsti, je vázán podle úmyslu přísahajícího. Pročež praví Řehoř, v XXVI. Moral.: "Lidské uši tak posuzují naše slova, jak navenek znějí; božské však soudy slyší navenek taková, jaká jsou v nitru pronášena."

in sua causa, scilicet in proposito facientis. Sed iuramentum adhiberi non debet nisi in re de qua aliquis firmiter certus est. Et ideo si iuramentum adhibeatur, propter reverentiam divini testimonii quod invocatur, obligatur homo ut faciat esse verum id quod iuravit, secundum suam possibilitatem, nisi in deteriorem exitum vergat, ut dictum est.

II-II q. 89 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod iuramentum potest vergere in deteriorem exitum dupliciter. Uno modo, quia ab ipso principio habet peiorem exitum. Vel quia est secundum se malum, sicut cum aliquis iurat se adulterium patraturum. Sive quia est maioris boni impeditivum, puta cum aliquis iurat se non intraturum religionem, vel quod non fiet clericus, aut quod non accipiet praelationem in casu in quo expedit eum accipere, vel si quid aliud est huiusmodi. Huiusmodi enim iuramentum a principio est illicitum, differenter tamen. Quia si quis iuret se facturum aliquod peccatum, et peccat iurando, et peccat iuramentum servando. Si quis autem iurat se non facturum aliquod melius bonum, quod tamen facere non tenetur, peccat quidem iurando, inquantum ponit obicem spiritui sancto, qui est boni propositi inspirator, non tamen peccat iuramentum servando, sed multo melius facit si non servet. Alio modo vergit in deteriorem exitum propter aliquid quod de novo emerserat, quod fuit impraemeditatum, sicut patet in iuramento Herodis, qui iuravit puellae saltanti se daturum quod petisset. Hoc enim iuramentum poterat esse a principio licitum, intellecta debita conditione, scilicet si peteret quod dare deceret, sed impletio iuramenti fuit illicita. Unde Ambrosius dicit, in I de officiis, *est contra officium nonnunquam promissum solvere sacramentum, sicut Herodes, qui necem Ioannis praestavit ne promissum negaret*.

II-II q. 89 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod in iuramento quod quis coactus facit, duplex est obligatio. Una quidem qua obligatur homini cui aliquid promittit. Et talis obligatio tollitur per coactionem, quia ille qui vim intulit hoc meretur, ut ei promissum non servetur. Alia autem est obligatio qua quis Deo obligatur ut impleat quod per nomen eius promisit. Et talis obligatio non tollitur in foro conscientiae, quia magis debet damnum temporale sustinere quam iuramentum violare. Potest tamen repetere in iudicio quod solvit, vel praelato denuntiare, non obstante si contrarium iuravit, quia tale iuramentum vergeret in deteriorem exitum, esset enim contra iustitiam publicam. Romani autem pontifices ab huiusmodi iuramentis homines absolverunt non quasi decernentes huiusmodi iuramenta non esse obligatoria, sed quasi huiusmodi obligationes ex iusta causa relaxantes.

II-II q. 89 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod quando non est eadem iurantis intentio et eius cui iurat, si hoc provenit ex dolo iurantis, debet iuramentum servari secundum sanum intellectum eius cui iuramentum praestatur. Unde Isidorus dicit, *quacumque arte verborum quis iuret, Deus tamen, qui conscientiae testis est, ita hoc accipit sicut ille cui iuratur intelligit*. Et quod hoc intelligatur de doloso iuramento, patet per id quod subditur, dupliciter reus fit *qui et nomen Dei in vanum assumit, et proximum dolo capit*. Si autem iurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem iurantis. Unde Gregorius dicit, XXVI Moral., *humanae aures talia verba nostra iudicant qualia foris sonant, divina vero iudicia talia foris audiunt qualia ex intimis proferuntur*.

LXXXIX.8. Zda je větší závaznost přísahy než slibu.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že větší je závaznost přísahy než slibu. Slib je totiž jednoduché přislíbení. Ale přísaha mimo přislíbení užívá božského svědectví. Tedy větší je závaznost přísahy než slibu.

Mimo to slabší je obvykle dotvrzováno silnějším. Ale slib bývá leckdy dotvrzován přísahou. Tedy přísaha je silnější než slib.

Mimo to závaznost slibu má příčinou rozvážení ducha, jak bylo shora řečeno. Závaznost však přísahy má příčinou Boží pravdou, jejíž svědectví se vyzývá. Ježto tedy Boží pravda přesahuje lidské rozvažování, zdá se, že závaznost přísahy je silnější než závaznost slibu.

Avšak proti, slibem se někdo zavazuje Bohu, přísahou však leckdy se zavazuje někdo člověku. Více však je zavázán člověk Bohu než člověku. Tedy větší je závaznost slibu než přísahy.

Odpovídám: Musí se říci, že obojí závaznost, totiž slibu a přísahy, má příčinu v něčem božském, jinak však a jinak. Neboť závaznost slibu má příčinu ve věrnosti, kterou dlužíme Bohu, abychom totiž jemu slíbené splnili. Závaznost však přísahy má příčinu v úctě, kterou jemu dlužíme, z níž jsme povinni učiniti pravdou to, co při jeho jménu přislibujeme. Každá pak nevěrnost obsahuje neúctu, ale nikoliv naopak; zdá se totiž největší neúctou nevěrnost poddaného vůči pánu. A proto slib ze svého pojmu je závaznější než přísaha.

K prvnímu se tedy musí říci, že slib je přislíbení ne jakékoli, nýbrž učiněné Bohu, jemuž býti nevěrným je nejtěžší.

K druhému se musí říci, že přísaha se nepřidává slibu, jako něco silnějšího, nýbrž aby "skrze dvě nehybné věci" bylo užito větší pevnosti.

K třetímu se musí říci, že rozvážení ducha dává pevnost slibu, pokud je se strany slibujícího; má však větší příčinu pevnosti se strany Boha, jemuž se podává slib.

LXXXIX.9. Zda může někdo prominouti přísahu.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že nikdo nemůže prominouti přísahu. Jako se totiž pravda vyžaduje ku přísaze tvrdící, která jest o minulém nebo přítomném, tak ku přísaze přislibující, která jest o budoucím. Ale nikdo nemůže dovoliti někomu, aby o přítomných nebo minulých přísahal proti pravdě. Tedy také nemůže nikdo prominouti, aby někdo učinil pravdou to, co s přísahou přislíbil pro budoucnost.

Mimo to přísaha přislibující se uvádí ve prospěch toho,

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

II-II q. 89 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod maior sit obligatio iuramenti quam voti. Votum enim est simplex promissio. Sed iuramentum supra promissionem adhibet divinum testimonium. Ergo maior est obligatio iuramenti quam voti.

II-II q. 89 a. 8 arg. 2

Praeterea, debilius solet per fortius confirmari. Sed votum interdum confirmatur iuramento. Ergo iuramentum est fortius quam votum.

II-II q. 89 a. 8 arg. 3

Praeterea, obligatio voti causatur ex animi deliberatione, ut supra dictum est. Obligatio autem iuramenti causatur ex divina veritate, cuius testimonium invocatur. Cum ergo veritas Dei excedat deliberationem humanam, videtur quod obligatio iuramenti sit fortior quam obligatio voti.

II-II q. 89 a. 8 s. c.

Sed contra, per votum obligatur aliquis Deo, per iuramentum obligatur interdum homini. Magis autem obligatur homo Deo quam homini. Ergo maior est obligatio voti quam iuramenti.

II-II q. 89 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod utraque obligatio, scilicet voti et iuramenti, causatur ex aliquo divino, aliter tamen et aliter. Nam obligatio voti causatur ex fidelitate quam Deo debemus, ut scilicet ei promissum solvamus. Obligatio autem iuramenti causatur ex reverentia quam debemus ei, ex qua tenemur quod verificemus id quod per nomen eius promittimus. Omnis autem infidelitas irreverentiam continet, sed non convertitur, videtur enim infidelitas subiecti ad dominum esse maxima irreverentia. Et ideo votum ex ratione sua magis est obligatorium quam iuramentum.

II-II q. 89 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod votum est promissio non quaecumque, sed Deo facta, cui infidelem esse gravissimum est.

II-II q. 89 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod iuramentum non adhibetur voto quasi aliquid firmius, sed ut per duas res immobiles maior firmitas adhibeatur.

II-II q. 89 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod deliberatio animi dat firmitatem voto quantum ex parte voventis est. Habet tamen maiorem firmitatis causam ex parte Dei, cui votum offertur.

9. Utrum in juramento possit dispensari.

II-II q. 89 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod nullus possit dispensare in iuramento. Sicut enim veritas requiritur ad iuramentum assertorium, quod est de praeterito vel praesenti, ita ad iuramentum promissorium, quod est de futuro. Sed nullus potest cum aliquo dispensare quod de praeteritis vel praesentibus iuret contra veritatem. Ergo etiam nullus potest dispensare quod non faciat aliquis esse verum id quod cum iuramento in futurum promisit.

II-II q. 89 a. 9 arg. 2

komu se děje přislíbení. Ale ten, jak se zdá, nemůže povoliti, protože je to proti Boží úctě. Tedy mnohem méně jiný může při ní promíjeti.

Mimo to slib může prominouti kterýkoliv biskup, vyjma některé sliby, které jsou vyhrazeny pouze papeži, jak jsme měli shora. Tedy, ze stejného důvodu, kdyby přísaha byla prominutelná, kterýkoliv biskup by mohl prominouti. To se však zdá býti proti právům. Nezdá se tedy, že by se mohla přísaha prominouti.

Avšak proti jest, že slib je závaznější než přísaha, jak bylo shora řečeno. Ale slib může býti prominut. Tedy i přísaha.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, nutnost promíjení, jak v zákoně, tak ve slibu, je proto, že to, co o sobě nebo všeobecně uvažováno je užitečné a počestné, podle nějakého zvláštního případu může býti nepočestné a škodlivé takže nemůže spadati ani pod zákon, ani pod slib. Avšak odporuje tomu, čeho dlužno dbáti v přísaze, aby něco bylo nepočestné nebo škodlivé: neboť je-li nepočestné, odporuje spravedlnosti, je-li škodlivé, odporuje soudu. A proto, ze stejného důvodu lze také přísahu prominouti.

K prvnímu se tedy musí říci, že prominutí, které se děje při přísaze, nedosahuje k tomu, aby se něco stalo proti přísaze; to je totiž nemožné, ježto zachování přísahy spadá pod příkaz Boží, který je neprominutelný. Ale tam dosahuje prominutí přísahy, aby to, co spadalo pod přísahu, nespadalo pod přísahu, ježto není náležité látky přísahy, jak jsme řekli shora i o slibu. Látka pak přísahy tvrdící, která je o minulém nebo přítomném, přešla již v jakousi nutnost a stala se nezměnitelnou, a proto se prominutí nevztahuje na látku; nýbrž vztahuje se na sám úkon přísahy; pročež takové prominutí by bylo přímo proti božskému příkazu. Ale látkou přísahy přislibující je něco budoucího, co se může měniti, tak totiž, že v nějakém případě může býti nedovolené nebo škodlivé, a v důsledku býti nenáležitou látkou přísahy. A proto lze prominouti přísahu přislibující, protože takové prominutí přihlíží k látce přísahy a neprotiví se Božímu příkazu o zachování přísahy.

K druhému se musí říci, že člověk může pod přísahou něco druhému přislíbiti dvojmo. Jedním způsobem jako přispívající k jeho užitku, třebas, když slíbí pod přísahou, že mu bude sloužiti, nebo dá peníze. A takového přislíbení může zbaviti ten, komu bylo přislíbení učiněno: myslí se totiž, že mu již splnil přislíbené, když mu učiní podle jeho vůle.

Jiným způsobem přislibuje někdo druhému, co náleží cti Boží nebo užitku jiných, třebas, když někdo pod přísahou přislíbí někomu, že vstoupí do řehole nebo že vykoná nějaký zbožný skutek. A tehdy ten, jemuž se přislibuje, nemůže osvoboditi přislíbivšího, protože přislíbení nebylo učiněno hlavně jemu, nýbrž Bohu; leč by byla snad vložena podmínka, totiž, uzná-li ten, jemuž přislibuje, nebo něco takového.

Praeterea, iuramentum promissorium inducitur ad utilitatem eius cui fit promissio. Sed ille, ut videtur, non potest relaxare, quia est contra divinam reverentiam. Ergo multo minus per aliquem potest super hoc dispensari.

II-II q. 89 a. 9 arg. 3

Praeterea, in voto quilibet episcopus potest dispensare, exceptis quibusdam votis quae soli Papae reservantur, ut supra habitum est. Ergo, pari ratione, in iuramento, si esset dispensabile, quilibet episcopus posset dispensare. Quod tamen videtur esse contra iura. Non ergo videtur quod in iuramento possit dispensari.

II-II q. 89 a. 9 s. c.

Sed contra est quod votum est maioris obligationis quam iuramentum, ut supra dictum est. Sed in voto potest dispensari. Ergo in iuramento.

II-II q. 89 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, necessitas dispensationis tam in lege quam in voto est propter hoc quod id quod in se, vel universaliter consideratum, est utile et honestum, secundum aliquem particularem eventum potest esse inhonestum et nocivum, quod non potest cadere nec sub lege nec sub voto. Quod autem aliquid sit inhonestum vel noxium, repugnat his quae debent attendi in iuramento, nam si sit inhonestum, repugnat iustitiae; si sit noxium, repugnat iudicio. Et ideo, pari ratione, etiam in iuramento dispensari potest.

II-II q. 89 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dispensatio quae fit in iuramento non se extendit ad hoc quod aliquid contra iuramentum fiat, hoc enim est impossibile, cum observatio iuramenti cadat sub praecepto divino, quod est indispensabile. Sed ad hoc se extendit dispensatio iuramenti ut id quod sub iuramento cadebat, sub iuramento non cadat, quasi non existens debita materia iuramenti, sicut et de voto supra diximus. Materia autem iuramenti assertorii, quod est de praeterito vel praesenti, in quandam necessitatem iam transiit, et immutabilis facta est, et ideo dispensatio non referretur ad materiam, sed referretur ad ipsum actum iuramenti; unde talis dispensatio directe esset contra praeceptum divinum. Sed materia iuramenti promissorii est aliquid futurum, quod variari potest, ita scilicet quod in aliquo eventu potest esse illicitum vel nocivum, et per consequens non esse debita materia iuramenti. Et ideo dispensari potest in iuramento promissorio, quia talis dispensatio respicit materiam iuramenti, et non contrariatur praecepto divino de iuramenti observatione.

II-II q. 89 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod homo potest alteri promittere aliquid sub iuramento dupliciter. Uno modo, quasi pertinens ad utilitatem ipsius, puta si sub iuramento promittat se serviturum ei, vel pecuniam daturum. Et a tali promissione potest absolvere ille cui promissio facta est, intelligitur enim iam ei solvisse promissum quando facit de eo secundum eius voluntatem. Alio modo promittit aliquis alteri quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem aliorum, puta si aliquis iuramento promittat alicui se intraturum religionem, vel aliquod opus pietatis facturum. Et tunc ille cui promittitur non potest absolvere promittentem, quia promissio non est facta ei principaliter, sed Deo, nisi forte sit interposita conditio, scilicet, si illi videbitur cui promittit, vel aliquid aliud tale.

K třetímu se musí říci, že někdy to, co spadá pod přísahu přislibující, zjevně odporuje spravedlnosti: buď že je to hříchem, jako když někdo přisahá, že udělá vraždu; nebo že je překážkou většího dobra, jako když někdo přisahá, že nevstoupí do řehole. A taková přísaha nepotřebuje prominutí; ale v prvním případě je povinen každý takovou přísahu nezachovati, v druhém případě pak je dovoleno i zachovati, i nezachovati, jak bylo shora řečeno.

Někdy pak se přislibuje pod přísahou něco, o čem je pochybnost, zda je dovolené nebo nedovolené, prospěšné či škodlivé, buď jednoduše nebo v některém případě. A v tomto případě může kterýkoliv biskup prominouti.

Někdy pak se pod přísahou přislibuje něco, co je zjevně dovolené a užitečné. A v takové přísaze se nezdá míti místo prominutí, nýbrž zaměnění, naskytuje-li se vykonání něčeho lepšího k obecnému užitku, což se zvláště zdá náležeti moci papežově, jenž má péči o všeobecnou Církev; nebo také naprosté uvolnění, které také všude náleží papeži ve všem, co náleží ke správě církevních věcí, nad nimiž má plnost moci; jako též každému náleží zrušiti přísahu, která byla učiněna od jemu poddaných ohledně těch, která podléhají jeho moci; jako otec může zrušiti přísahu dcery, a muž manželky, jak se praví Num. 30, jak také bylo shora řečeno o slibu.

LXXXIX.10. Zda přísaze překáží nějaká podmínka osoby nebo času.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že přísaze nepřekáží nějaká podmínka osoby nebo času. Přísaha se totiž uvádí na dotvrzení, jak je patrné z Apoštola, Žid. 6. Ale každému přísluší dotvrditi svůj výrok, a každého času. Tedy se zdá, že přísaze nepřekáží nějaká podmínka osoby nebo času.

Mimo to větší je přísahati při Bohu než při evangeliích; pročež praví Zlatoústý: "Nastane-li nějaký spor, zdá se konati málo, kdo přísahá při Bohu; kdo však přísahá při evangeliu, zdá se, že vykonal něco většího. Těm se musí říci: Pošetili, Písma byla učiněna k vůli Bohu, nikoliv Bůh k vůli Písmům." Ale osoby jakéhokoliv stavu a každé doby obvykle obecným úslovím přisahají při Bohu. Tedy mnohem více jest jim dovoleno přísahati při evangeliích.

Mimo to totéž nemá příčinami protivná, protože protivná mají příčiny protivné. Ale někteří jsou vylučováni z přísahy pro nedostatek osoby: jako děti před čtrnáctým rokem, a také ti, kteří byli jednou křivopřísežníky. Nezdá se tedy, že se brání některým přísahati buď pro hodnotu, jako duchovním, nebo také pro slavnostnost doby.

Mimo to žádný člověk, žijící na tomto světě, není takové hodnoty, jako andělé; praví se totiž Mat. 11, že "kdo je menší v království nebeském, větší jest než on, totiž Jan Křtitel, žijící dotud na světě. Ale andělu přísluší přísahati; praví se totiž Zjev. 10, že "anděl přísahal při žijícím na věky věkův". Tedy žádný člověk pro hodnotu nesmí býti omluven od přísahy.

II-II q. 89 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod quandoque illud quod cadit sub iuramento promissorio est manifeste repugnans iustitiae, vel quia est peccatum, sicut cum aliquis iurat se facturum homicidium; vel quia est maioris boni impeditivum, sicut cum aliquis iurat se non intraturum religionem. Et tale iuramentum dispensatione non indiget, sed in primo casu tenetur aliquis tale iuramentum non servare; in secundo autem casu licitum est et servare et non servare, ut supra dictum est. Quandoque vero aliquid sub iuramento promittitur de quo dubium est utrum sit licitum vel illicitum, proficuum vel nocivum, aut simpliciter aut in aliquo casu. Et in hoc potest quilibet episcopus dispensare quandoque vero sub iuramento promittitur aliquid quod est manifeste licitum et utile. Et in tali iuramento non videtur habere locum dispensatio, sed commutatio, si aliquid melius faciendum occurrat ad communem utilitatem, quod maxime videtur pertinere ad potestatem Papae, qui habet curam universalis Ecclesiae; vel etiam absoluta relaxatio, quod etiam ad Papam pertinet, in omnibus generaliter quae ad dispensationem rerum ecclesiasticarum pertinent, super quas habet plenitudinem potestatis; sicut et ad unumquemque pertinet irritare iuramentum quod a sibi subditis factum est circa ea quae eius potestati subduntur; sicut pater potest irritare iuramentum puellae et vir uxoris, ut dicitur Num. XXX, sicut et supra de voto dictum est.

10. Quibus, et quando liceat jurare.

II-II q. 89 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod iuramentum non impediatur per aliquam conditionem personae vel temporis. Iuramentum enim ad confirmationem inducitur, ut patet per apostolum, ad Heb. VI. Sed cuilibet convenit confirmare dictum suum, et quolibet tempore. Ergo videtur quod iuramentum non impediatur propter aliquam conditionem personae vel temporis.

II-II q. 89 a. 10 arg. 2

Praeterea, maius est iurare per Deum quam per Evangelia, unde Chrysostomus dicit, *si aliqua causa fuerit, modicum videtur facere qui iurat per Deum, qui autem iurat per Evangelium, maius aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est, stulti, Scripturae propter Deum factae sunt, non Deus propter Scripturas*. Sed cuiuslibet conditionis personae, et quolibet tempore, in communi locutione consueverunt iurare per Deum. Ergo multo magis licitum est eis iurare per Evangelia.

II-II q. 89 a. 10 arg. 3

Praeterea, idem non causatur ex contrariis causis, quia contrariae causae sunt contrariorum. Sed aliqui excluduntur a iuramento propter defectum personae, sicut pueri ante quatuordecim annos, et etiam illi qui semel fuerunt periuri. Non ergo videtur quod aliqui prohibeantur iurare vel propter dignitatem, sicut clerici; aut etiam propter temporis solemnitatem.

II-II q. 89 a. 10 arg. 4

Praeterea, nullus homo vivens in hoc mundo est tantae dignitatis sicut Angeli, dicitur enim Matth. XI quod *qui minor est in regno caelorum maior est illo*, scilicet Ioanne Baptista adhuc in mundo vivente. Sed Angelo convenit iurare, dicitur enim Apoc. X quod *Angelus iuravit per viventem in saecula saeculorum*. Ergo nullus homo propter

Avšak proti jest, co máme II. ot. 5.: "Kněz místo přísahy budiž tázán při svatém posvěcení." A ve XXII. ot. 5. se praví: "Nikdo z církevního řádu se neopovažuj kterémukoliv laikovi cokoliv přisahati na svatá evangelia."

Odpovídám: Musí se říci, že v přísaze jest uvážiti dvojí. A to, jedno se strany Boha, jehož svědectví se uvádí. A vzhledem k tomu náleží přísaze největší úcta. A proto jsou z přísahy vylučovány děti před lety dospělosti, které se nenutí k přísaze, protože ještě nemají dokonalé užívání rozumu, aby mohli s náležitou úctou vykonati přísahu; a také křivopřísežníci, kteří nejsou k přísaze připouštěni, protože z provinění se předpokládá, že neprokáží přísaze povinnou úctu. A proto také, aby se přísaze prokazovala povinná úcta, praví se XXII. ot. 5.: "Sluší se, aby ten, kdo se odvází ve svatých záležitostech přisahati, učinil to lačný, se vší počestností a bázní Boží."

Jiné pak jest uvážiti se strany člověka, jehož řeč se dotvrzuje přísahou. Nepotřebuje totiž řeč člověka dotvrzení, leč že se o něm pochybuje. To však ujímá hodnotě osoby, že se pochybuje o pravdivosti toho, co říká. A proto osobám veliké hodnoty nepřísluší přisahati. Proto se praví II, ot. 5. hlava. Jestliže některý kněz, že "kněží z lehkého důvodu nemají přisahati. Avšak při nějaké nutnosti nebo veliké užitečnosti jest jim dovoleno přisahati, a zvláště za duchovními záležitostmi." - Při těch také náleží konati přísahy ve slavné dny, ve které se mají pěstovati duchovní věci; nemají se však tehdy konati přísahy ve věcech časných, leč snad z velké nutnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že někteří jsou, kteří nemohou svůj výrok dotvrditi pro svůj nedostatek; a jsou někteří, jejichž výrok musí býti tak jistý, že nepotřebuje dotvrzení.

K druhému se musí říci, že přísaha, uvažována o sobě, tím je světější a více zavazuje čím větší je to, při čem se přisahá, jak praví Augustin, Publikolovi. A podle toho více je přisahati při Bohu než při evangeliích. Ale může býti naopak pro způsob přísahy, jako když přísaha, která se koná při evangeliích, děje se s jistým rozvážením a slavnostně, přísaha však, která se koná při Bohu, děje se všedně a bez rozvážení.

K třetímu se musí říci, že nic nebrání, aby bylo něco odňato příčinami protivnými na způsob nadbytku nebo nedostatku. A tím způsobem se brání některým přísahati, protože mají přílišnou vážnost, než aby se služela jejich přísaha; některým pak, protože mají příliš malou vážnost, než aby se dbalo jejich přísahy.

Ke čtvrtému se musí říci, že přísaha andělova se uvádí nikoliv pro jeho nedostatek, jakoby se jeho jednoduchému výroku nevěřilo, nýbrž aby se ukázalo, že to, co se praví, pochází z neomylného rozhodnutí Božího. Jako se také v Písmech někdy uvádí Bůh přísahající, aby se ukázala nepohnutelnost toho, co se praví, jak praví

dignitatem debet excusari a iuramento.

II-II q. 89 a. 10 s. c.

Sed contra est quod habetur II, qu. V, *presbyter, vice iuramenti, per sanctam consecrationem interrogetur*. Et XXII, qu. V, dicitur, *nullus ex ecclesiastico ordine cuiquam laico quidquam super sancta Evangelia iurare praesumat*.

II-II q. 89 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod in iuramento duo sunt consideranda. Unum quidem ex parte Dei, cuius testimonium inducitur. Et quantum ad hoc, debetur iuramento maxima reverentia. Et propter hoc a iuramento excluduntur et pueri ante annos pubertatis, qui non coguntur ad iurandum, quia nondum habent perfectum usum rationis, quo possint cum reverentia debita iuramentum praestare, et iterum periuri, qui ad iuramentum non admittuntur, quia ex retroactis praesumitur quod debitam reverentiam iuramento non exhibebunt. Et propter hoc etiam, ut iuramento debita reverentia exhibeatur, dicitur XXII, qu. V, *honestum est ut qui in sanctis audet iurare, hoc ieiunus faciat, cum omni honestate et timore Dei*. Aliud autem est considerandum ex parte hominis, cuius dictum iuramento confirmatur. Non enim indiget dictum hominis confirmatione nisi quia de eo dubitatur. Hoc autem derogat dignitati personae, ut dubitetur de veritate eorum quae dicit. Et ideo personis magnae dignitatis non convenit iurare. Propter quod dicitur II, qu. V, cap. si quis presbyter, quod *sacerdotes ex levi causa iurare non debent*. Tamen pro aliqua necessitate, vel magna utilitate, licitum est eis iurare, et praecipue pro spiritualibus negotiis. Pro quibus etiam iuramenta competit praestare in solemnibus diebus, quibus est spiritualibus rebus vacandum, non autem tunc sunt iuramenta praestanda pro rebus temporalibus, nisi forte ex magna necessitate.

II-II q. 89 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quidam sunt qui dictum suum confirmare non possunt propter eorum defectum, et quidam sunt quorum dictum adeo debet esse certum quod confirmatione non egeat.

II-II q. 89 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod iuramentum, secundum se consideratum, tanto sanctius est et magis obligat quanto maius est id per quod iuratur, ut Augustinus dicit, ad Publicolam. Et secundum hoc, maius est iurare per Deum quam per Evangelia. Sed potest esse e converso propter modum iurandi, utpote si iuramentum quod fit per Evangelia, fiat cum quadam deliberatione et solemnitate; iuramentum autem quod fit per Deum, fiat leviter et absque deliberatione.

II-II q. 89 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet aliquid tolli ex contrariis causis per modum superabundantiae et defectus. Et hoc modo aliqui impediuntur a iuramento quia sunt maioris auctoritatis quam quod eos iurare deceat, aliqui vero quia sunt minoris auctoritatis quam quod eorum iuramento stetur.

II-II q. 89 a. 10 ad 4

Ad quartum dicendum quod iuramentum Angeli inducitur non propter defectum ipsius, quasi non sit eius simplici dicto credendum, sed ad ostendendum id quod dicitur ex infallibili Dei dispositione procedere. Sicut etiam et Deus aliquando in Scripturis iurans inducitur, ad ostendendum

Apoštol, Žid. 6.

XC. O braní jména Božího na způsob zapřisahání.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Pak jest uvažovati o braní jména Božího na způsob zapřisahání.

A o tom jsou tři otázky:

1. Zda je dovoleno zapřisahati lidi.

2. Zda je dovoleno zapřisahati démony.

3. Zda je dovoleno zapřisahati nerozumové tvory.

XC.1. Zda je dovoleno zapřisahati lidi.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že není dovoleno zapřisahati člověka. Praví totiž Origenes, K Mat.: "Myslím, že muž, jenž chce žíti podle evangelia, nemá zapřisahati druhého. Jestliže totiž není dovoleno přísahati, vzhledem k evangelijnímu přikázání Kristovu, je známo, že ani zapřisahati druhého není dovoleno. Proto je zjevné, že Velekněz nedovoleně zapřisahal Ježíše při živém Bohu."

Mimo to, kdokoliv někoho zapřisahá, jakýmsi způsobem ho nutí. Ale není dovoleno nechtějícího druhého nutiti. Tedy se zdá, že není ani dovoleno někoho zapřisahati.

Mimo to zapřisahati je někoho vésti za přísahou. Ale vésti někoho za přísahou náleží představeným, kteří ukládají nižším přísahy. Tedy nižší nemohou zapřisahati své představené.

Avšak proti jest, že i Boha zapřisháme, skrze nějaké posvátné věci jej vzývajíce. Také Apoštol vyzývá věřící skrze milosrdenství Boží, jak je patrné z Řím. 12., což se zdá náležeti k jakémusi zapřisahání. Tedy je dovoleno jiné zapřisahati.

Odpovídám: Musí se říci, že ten, kdo přísahá přísahou přislibující, skrze úctu k Božímu jménu a uvádí ji na dotvrzení svého přislíbení, zavazuje se vykonati to, co přislibuje, což jest sebe nepohnutelně zařiditi k vykonání něčeho. Jako však může člověk sebe zařiditi k vykonání něčeho, tak také jiné: a to, vyšší prosbou, nižší pak rozkazem, jak je patrné ze shora řečeného. Když se tedy obojí zařízení dotvrzuje něčím božským, je to zapřisahání. Avšak liší se v tom, že člověk je pánem svých skutků, není však pánem těch, která mají býti vykonána od jiného. A proto sám sobě může uložiti nutnost vzýváním Božího jména; nemůže však tuto nutnost uložiti jiným, leč poddaným, které může nutiti z povinnosti vykonané přísahy. Jestliže tedy někdo vzýváním Božího jména nebo kterékoli svaté věci někomu sobě nepoddanému zamýšlí zapřisháním uložiti nutnost něco vykonati, jako ukládá sám sobě přísaháním, takové zapřisahání je nedovolené; neboť uchvacuje moc nad druhým, které nemá. Avšak pro nějakou nutnost nadřízení mohou své podřízené takovým způsobem zapřisahání zavázati. Jestliže však pouze zamýšlí skrze úctu k Božímu jménu nebo nějaké posvátné věci něčeho

immobilitatem eius quod dicitur, sicut apostolus dicit, ad Heb. VI.

90. De adjuratione, per quam assumitur nomen Divinum.

Prooemium

II-II q. 90 pr.

Deinde considerandum est de assumptione divini nominis per modum adiurationis. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum liceat adiurare homines. Secundo, utrum liceat adiurare Daemones. Tertio, utrum liceat adiurare irrationales creaturas.

1. Utrum liceat adjurare homines.

II-II q. 90 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non liceat hominem adiurare. Dicit enim Origenes, super Matth., *aestimo quoniam non oportet ut vir qui vult secundum Evangelium vivere, adiuret alterum. Si enim iurare non licet, quantum ad evangelicum Christi mandatum, notum est quia nec adiurare alterum licet. Propterea manifestum est quoniam princeps sacerdotum Iesum illicite adiuravit per Deum vivum*.

II-II q. 90 a. 1 arg. 2

Praeterea, quicumque adiurat aliquem, quodammodo ipsum compellit. Sed non licet alium invitum cogere. Ergo videtur quod nec liceat aliquem adiurare.

II-II q. 90 a. 1 arg. 3

Praeterea, adiurare est aliquem ad iurandum inducere. Sed inducere aliquem ad iurandum est superiorum, qui inferioribus iuramenta imponunt. Ergo inferiores superiores suos non possunt adiurare.

II-II q. 90 a. 1 s. c.

Sed contra est quod etiam Deum obsecramus per aliqua sacra eum obtestantes. Apostolus etiam fideles obsecrat per misericordia Dei, ut patet Rom. XII, quod videtur ad quandam adiurationem pertinere. Ergo licitum est alios adiurare.

II-II q. 90 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod ille qui iurat iuramento promissorio, per reverentiam divini nominis, quod ad confirmationem suae promissionis inducit, seipsum obligat ad faciendum quod promittit, quod est seipsum immobiliter ordinare ad aliquid agendum. Sicut autem homo seipsum ordinare potest ad aliquid agendum, ita etiam et alios, superiores quidem deprecando, inferiores autem imperando, ut ex supradictis patet. Cum igitur utraque ordinatio per aliquod divinum confirmatur, est adiuratio. In hoc tamen differt, quod homo est suorum actuum dominus, non autem est dominus eorum quae sunt ab alio agenda. Et ideo sibi ipsi potest necessitatem imponere per divini nominis invocationem, non autem hanc necessitatem potest aliis imponere, nisi subditis, quos potest ex debito praestiti iuramenti compellere. Si igitur aliquis per invocationem divini nominis, vel cuiuscumque rei sacrae, alicui non sibi subdito adiurando necessitatem agendi aliquid imponere intendat, sicut imponit sibi ipsi iurando, talis adiuratio illicita est, quia usurpat potestatem in alium quam non habet. Tamen propter aliquam necessitatem superiores suos

od jiného dosáhnouti bez ukládání nezbytnosti, takové zapřisahání je dovolené vůči komukoliv.

K prvnímu se tedy musí říci, že Origenes mluví o zapřisahání, kterým někdo někomu zamýšlí uložiti nutnost, jako ukládá sám sobě přísaháním; tak totiž se Velekněz opovážil zapřisahati Pána Ježíše Krista.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o zapřisahání, které ukládá nutnost.

K třetímu se musí říci, že zapřisahati není někoho vésti za přísahou, nýbrž skrze něco podobného přísaze, kterou sám koná, jiného vyzývati k vykonání něčeho. Zapřisahání však užíváme jinak u člověka a jinak u Boha. Neboť zapřisaháním zamýšlíme změniti vůli člověka skrze úctu k posvátné věci; to však nezamýšlíme u Boha, jehož vůle je nezměnitelná; že však od Boha skrze jeho věčnou vůli něco obdržíme, není z našich zásluh, nýbrž z jeho dobroty.

XC.2. Zda je dovoleno zapřisahati démony.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že není dovoleno zapřisahati démony. Praví totiž Origenes, K Mat.: "Není dle moci, dané od Spasitele, zapřisahati démony, neboť je to židovské." Nesmíme však následovati obřadů Židů, nýbrž spíše užívati moci, dané od Krista. Tedy není dovoleno zapřisahati démony.

Mimo to mnozí černokněžníci zařikáváními vzývají démony skrze něco božského, což jest zapřisahati. Je-li tudíž dovoleno zapřisahati démony, je dovoleno užívat černokněžnických zaříkávání, což je patrně nesprávné. Tedy i první.

Mimo to, kdokoliv někoho zapřisahá, tím již činí s ním nějaké společenství. Ale není dovoleno činiti společenství s démony, podle onoho I. Kor. 10.: "Nechci, abyste byli společníky démonů." Tedy není dovoleno zapřisahati démony.

Avšak proti jest, co se praví Marka posl.: "Ve jménu mém budou vymítati démony." Ale to jest zapřisahati, přiváděti jiného ke konání něčeho pro jméno Boží. Tedy je dovoleno zapřisahati démony.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, je dvojí způsob zapřisahání: a to, jeden na způsob prošení nebo přivedení pro úctu k něčemu posvátnému; jiný pak na způsob nucení. Prvním pak způsobem není dovoleno zapřisahati démony, protože onen způsob zapřisahání zdá se náležeti jakési blahovolnosti nebo přátelství, kterého nelze užívati vůči démonům. - Druhého pak způsobu zaříkávání, který je nucením, je nám dovoleno k něčemu užívati, a k něčemu není dovoleno. Démoni totiž na dobu tohoto života dělají naše protivníky: jejich však skutky nepodléhají našemu rozhodování, nýbrž rozhodování Božímu a svatých andělů; neboť, jak praví Augustin, ve

inferiores tali genere adiurationis constringere possunt. Si vero intendat solummodo per reverentiam divini nominis, vel alicuius rei sacrae, aliquid ab alio obtinere absque necessitatis impositione, talis adiuratio licita est respectu quorumlibet.

II-II q. 90 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Origenes loquitur de adiuratione qua aliquis alicui necessitatem imponere intendit, sicut imponit sibi ipsi iurando, sic enim princeps sacerdotum praesumpsit dominum Iesum Christum adiurare.

II-II q. 90 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa ratio procedit de adiuratione quae necessitatem imponit.

II-II q. 90 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod adiurare non est aliquem ad iurandum inducere, sed per quandam similitudinem iuramenti a se inducti, alium ad aliquid agendum provocare. Aliter tamen adiuratione utimur ad hominem, et aliter ad Deum. Nam adiurando hominis voluntatem per reverentiam rei sacrae immutare intendimus, quod quidem non intendimus circa Deum, cuius voluntas est immutabilis; sed quod a Deo per aeternam eius voluntatem aliquid obtineamus, non est ex meritis nostris, sed ex eius bonitate.

2. Utrum liceat adjurare daemones.

II-II q. 90 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat Daemones adiurare. Dicit enim Origenes, super Matth., *non est secundum potestatem datam a salvatore adiurare Daemonia, Iudaicum enim est hoc*. Non autem debemus Iudaeorum ritus imitari, sed potius uti potestate a Christo data. Ergo non est licitum Daemones adiurare.

II-II q. 90 a. 2 arg. 2

Praeterea, multi nigromanticis incantationibus Daemones per aliquid divinum invocant, quod est adiurare. Si igitur licitum est Daemones adiurare, licitum est nigromanticis incantationibus uti. Quod patet esse falsum. Ergo et primum.

II-II q. 90 a. 2 arg. 3

Praeterea, quicumque adiurat aliquem, ex hoc ipso aliquam societatem cum ipso facit. Sed non licet cum Daemonibus societatem facere, secundum illud I Cor. X, *nolo vos socios fieri Daemoniorum*. Ergo non licet Daemones adiurare.

II-II q. 90 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Marc. ult., *in nomine meo Daemonia eiicient*. Sed inducere alium ad aliquid agendum propter nomen divinum, hoc est adiurare. Ergo licitum est Daemones adiurare.

II-II q. 90 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, duplex est adiurandi modus, unus quidem per modum deprecationis vel inductionis ob reverentiam alicuius sacri; alius autem per modum compulsionis. Primo autem modo non licet Daemones adiurare, quia ille modus adiurandi videtur ad quandam benevolentiam vel amicitiam pertinere, qua non licet ad Daemones uti. Secundo autem adiurationis modo, qui est per compulsionem, licet nobis ad aliquid uti, et ad aliquid non licet. Daemones enim in cursu huius vitae nobis adversarii constituuntur, non autem eorum actus nostrae dispositioni subduntur, sed dispositioni divinae et

III. O Troj.: "Duch zběh je řízen duchem spravedlivým." Můžeme tedy zaháněti démony, jakožto nepřátele, zapřisahajíce skrze moc Božího jména, aby nám neškodili buď duchovně nebo tělesně, podle moci, dané od Krista, podle onoho Luk. 10: "Hle, dal jsem vám moc šlapati po hadech a štírech a po veškeré moci nepřítele, a nic vám neuškodí." Není však dovoleno je zapřisahati, bychom se od nich něčemu naučili, nebo abychom něčeho od nich dosáhli, protože by to znamenalo míti s nimi nějaké společenství; leč by snad z nějakého vnuknutí nebo zjevení Božího někteří svatí na některé účinky užívali činnosti démonů, jak se čte o blaženém Jakubovi, že dal k sobě přivésti Hermogena pomocí démonů.

K prvnímu se tedy musí říci, že Origenes mluví o zapřisahání, které se neděje rozkazem na způsob nucení, nýbrž spíše na způsob jakéhosi blahovolného uprošování.

K druhému se musí říci, že černokněžníci užívají zapřisahání a vyzývání démonů, aby od nich něčeho dosáhli nebo zvěděli; a to je nedovolené, jak bylo řečeno. Proto praví Zlatoústý, Mark. 1, vykládaje ono slovo Páně, které řekl nečistému duchu, 'Umlkni a vyjdi z člověka': "Spasitelné poučení se nám tu dává, abychom nevěřili démonům, jakkoliv ohlašují pravdu."

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o zapřisahání, kterým se žádá pomoc démonů k vykonání nebo poznání něčeho, neboť to se zdá náležeti k jakémusi společenství. Ale když někdo zapřisháním zapuzuje ďábly, to jest od jejich společenství odchází.

XC.3. Zda je dovoleno zapřisahati nerozumového tvora.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že není dovoleno zapřisahati nerozumového tvora. Zapřisahání se totiž děje řečí. Ale nadarmo směřuje řeč k tomu, kdo. nerozumí, jako je nerozumový tvor. Tedy je zbytečné a nedovolené zapřisahati nerozumového tvora.

Mimo to, tomu se zdá náležeti zapřisahání, komu náleží přísahání. Ale přísahání nenáleží nerozumovému tvoru. Tedy se zdá, že vůči němu není dovoleno užívati zapřisahání.

Mimo to je dvojí způsob zapřisahání, jak je patrné ze shora řečeného. A to, jeden na způsob uprošování, kterého nemůžeme užívati vůči nerozumovému tvoru, který není pánem svého skutku. Jiné pak je zapřisahání na způsob nucení, kterého rovněž, jak se zdá, nemůžeme užíti vůči němu, protože my nemáme vlády nad nerozumovými tvory, nýbrž pouze ten, o němž se praví Mat. 8: "Neboť větry a moře ho poslouchají." Tedy žádným způsobem, jak se zdá, není dovoleno užívati zapřisahání vůči nerozumovým tvorům.

Avšak proti jest, že o Šimonu a Judovi se čte, že "zapřisahal i draky a jim přikázali, aby odešli na pusté

sanctorum Angelorum; quia, ut Augustinus dicit, in III de Trin., *spiritus desertor regitur per spiritum iustum*. Possumus ergo Daemones, adiurando, per virtutem divini nominis tanquam inimicos repellere, ne nobis noceant vel spiritualiter vel corporaliter, secundum potestatem datam a Christo, secundum illud Luc. X, *ecce, dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes et scorpiones, et supra omnem virtutem inimici, et nihil vobis nocebit*. Non tamen licitum est eos adiurare ad aliquid ab eis addiscendum, vel etiam ad aliquid per eos obtinendum, quia hoc pertineret ad aliquam societatem cum ipsis habendam, nisi forte ex speciali instinctu vel revelatione divina, aliqui sancti ad aliquos effectus Daemonum operatione utantur; sicut legitur de beato Iacobo quod per Daemones fecit Hermogenem ad se adduci.

II-II q. 90 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Origenes loquitur de adiuratione quae non fit protestative per modum compulsionis, sed magis per modum cuiusdam benevolae deprecationis.

II-II q. 90 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod nigromantici utuntur adiurationibus et invocationibus Daemonum ad aliquid ab eis adipiscendum vel addiscendum, et hoc est illicitum, ut dictum est. Unde Chrysostomus dicit, Marc. I, exponens illud verbum domini, quod spiritui immundo dixit, *obmutesce, et exi de homine, salutiferum hic nobis dogma datur, ne credamus Daemonibus, quantumcumque denuntient veritatem*.

II-II q. 90 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de adiuratione qua imploratur auxilium Daemonum ad aliquid agendum vel cognoscendum, hoc enim videtur ad quandam societatem pertinere. Sed quod aliquis adiurando Daemones repellat, hoc est ab eorum societate recedere.

3. Utrum liceat adkjurare irrationales creaturas.

II-II q. 90 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non liceat adiurare irrationalem creaturam. Adiuratio enim fit per locutionem. Sed frustra sermo dirigitur ad eum qui non intelligit, qualis est irrationalis creatura. Ergo vanum est et illicitum irrationalem creaturam adiurare.

II-II q. 90 a. 3 arg. 2

Praeterea, ad eum videtur competere adiuratio ad quem pertinet iuratio. Sed iuratio non pertinet ad creaturam irrationalem. Ergo videtur quod ad eam non liceat adiuratione uti.

II-II q. 90 a. 3 arg. 3

Praeterea, duplex est adiurationis modus, ut ex supradictis patet. Unus quidem per modum deprecationis, quo non possumus uti ad irrationalem creaturam, quae non est domina sui actus. Alia autem est adiuratio per modum compulsionis, qua etiam, ut videtur, ad eam uti non possumus; quia non est nostrum creaturis irrationalibus imperare, sed solum illius de quo dicitur, Matth. VIII, quia venti et mare obediunt ei. Ergo nullo modo, ut videtur, licet uti adiuratione ad irrationales creaturas.

II-II q. 90 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Simon et Iudas leguntur adiurasse

místo".

Odpovídám: Musí se říci, že nerozumoví tvorové jsou od jiného vedeni k vlastním skutkům. Tatáž však činnost je toho, co je vedeno a hýbáno, a toho, co vede a hýbá, jako pohyb šípu je také jakási činnost lučištníkova. A proto činnost nerozumového tvora nepřipisuje se pouze jemu, nýbrž hlavně Bohu, z jehož ustanovení se všechno hýbe. Patří také ďáblu, jenž z dopuštění Božího užívá některých nerozumových tvorů, aby škodil lidem.

Tak tedy zapřisahání, kterého někdo užívá vůči nerozumovému tvoru, lze rozuměti dvojmo: Jedním způsobem, že se zapřisahání vztahuje k samému nerozumovému tvoru o sobě. A tak je marné zapřisahati nerozumového tvora. Jiným způsobem, že se vztahuje k tomu, kým je nerozumový tvor veden a hýbán. A tak dvojmo se zapřisahá nerozumový tvor. A to, jedním způsobem na způsob uprošování, směřujícího k Bohu, což náleží těm, kteří vzýváním Boha konají zázraky. Jiným způsobem na způsob nucení, které se vztahuje k ďáblu, jenž na naši škodu užívá nerozumových tvorů. A takový je způsob zapřisahání v církevních exorcismech, jimiž se vylučuje moc démonů z nerozumových tvorů. Zapřisahati však démony voláním jich na pomoc není dovoleno.

A tím je patrna odpověď na námitky.

XCI. *O braní jména Božího na vzývání chválou.*

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest uvažovati o braní Božího jména na vzývání modlitbou nebo chválou. O modlitbě pak již bylo řečeno. Proto zbývá nyní mluviti o chvále.

O té jsou dvě otázky:

1. Zda má býti Bůh chválen ústy.
2. Zda se má ve chválách Božích užívati zpěvů.

XCI.1. Zda se má Bůh chváliti ústy.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Bůh se nemá chváliti ústy. Praví totiž Filosof, v I. Ethic.: "Nejlepším nenáleží chvála, nýbrž něco většího a lepšího." Ale Bůh je nad všechno nejlepší. Tedy Bohu nenáleží chvála, nýbrž něco většího než chvála. Proto Eccli. 43 se praví, že Bůh "je větší než všechna chvála".

Mimo to chvála Boží náleží k jeho uctívání: je totiž úkonem nábožnosti. Ale Bůh se uctívá více myslí než ústy; pročež Pán, Mat. 15, proti některým uvádí ono Isai: "Tento lid mne ctí ústy, ale jeho srdce je daleko ode mne." Tedy chvála Boží spočívá více v srdci než v ústech.

Mimo to lidé jsou proto chváleni ústy, aby byli povzbuzeni k lepšímu. Jako totiž zlí svou chválou se pyšní, tak dobří jsou chválami povzbuzováni k lepšímu, pročež se praví Přísl. 27: "Jako se tříbí ve výhni stříbro, tak se tříbí člověk v ústech chválících." Ale Bůh slovy lidí není povzbuzován k lepšímu, jak proto, že je dracones, et eis praecepisse ut in desertum locum discederent.

II-II q. 90 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod creaturae irrationales ab alio aguntur ad proprias operationes. Eadem autem actio est eius quod agitur et movetur, et eius quod agit et movet, sicut motus sagittae est etiam quaedam operatio sagittantis. Et ideo operatio irrationalis creaturae non solum ipsi attribuitur, sed principaliter Deo, cuius dispositione omnia moventur. Pertinet etiam ad Diabolum, qui, permissione divina, utitur aliquibus irrationalibus creaturis ad nocendum hominibus. Sic ergo adiuratio qua quis utitur ad irrationalem creaturam, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut adiuratio referatur ad ipsam creaturam irrationalem secundum se. Et sic vanum esset irrationalem creaturam adiurare. Alio modo, ut referatur ad eum a quo irrationalis creatura agitur et movetur. Et sic dupliciter adiuratur irrationalis creatura. Uno quidem modo, per modum deprecationis ad Deum directae, quod pertinet ad eos qui divina invocatione miracula faciunt. Alio modo, per modum compulsionis, quae refertur ad Diabolum, qui in nocumentum nostrum utitur irrationabilibus creaturis, et talis est modus adiurandi in Ecclesiae exorcismis, per quos Daemonum potestas excluditur ab irrationalibus creaturis. Adiurare autem Daemones ab eis auxilium implorando, non licet.

II-II q. 90 a. 3 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

91. De laude Dei.

Prooemium

II-II q. 91 pr.

Deinde considerandum est de assumptione divini nominis ad invocandum per orationem vel laudem. Et de oratione quidem iam dictum est. Unde nunc de laude restat dicendum. Circa quam quaeruntur duo. Primo, utrum Deus sit ore laudandus. Secundo, utrum in laudibus Dei sint cantus adhibendi.

1. Utrum Deus sit ore laudandus.

II-II q. 91 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit ore laudandus. Dicit enim philosophus, in I Ethic., *optimorum non est laus, sed maius aliquid et melius*. Sed Deus est super omnia optima. Ergo Deo non debetur laus, sed aliquid maius laude. Unde et Eccli. XLIII dicitur quod Deus maior est omni laude.

II-II q. 91 a. 1 arg. 2

Praeterea, laus Dei ad cultum ipsius pertinet, est enim religionis actus. Sed Deus mente colitur magis quam ore, unde dominus, Matth. XV, contra quosdam inducit illud Isaiae, *populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*. Ergo laus Dei magis consistit in corde quam in ore.

II-II q. 91 a. 1 arg. 3

Praeterea, homines ad hoc ore laudantur ut ad meliora provocentur. Sicut enim mali ex suis laudibus superbiunt, ita boni ex suis laudibus ad meliora provocantur, unde dicitur Prov. XXVII, *quomodo probatur in conflatorio argentum, sic probatur homo ore laudantium*. Sed Deus per

nezměnitelný, tak proto, že je nejvýš dobrý a nemá, čím by rostl. Tedy Bůh nemá býti chválen ústy.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu: "Rty jásajícími budou chváliti ústa má."

Odpovídám: Musí se říci, že slov užíváme z jiného důvodu k Bohu a z jiného důvodu k člověku. Neboť k člověku užíváme slov, abychom mu vyjádřili svými slovy pojem svého srdce, jejž nemůže poznati. A proto chvály úst užíváme vůči člověku, buď aby on nebo jiný poznal, že máme dobré mínění o chváleném, abychom tím i toho, jenž je chválen, povzbudili k lepšímu, i jiné, u kterých je chválen, přivedli k dobrému mínění a úctě a následování jeho.

Ale k Bohu neužíváme sice slov, abychom jemu, jenž prohlédá srdce, projevovali své pojmy, nýbrž abychom sebe i jiné slyšící přivedli k jeho uctívání. A proto je nutná chvála úst, ne sice pro Boha, nýbrž pro samého chválícího, jehož cit Bohu je roznícen z jeho chvály, podle onoho Žalmu: "Obětuj chvály bude mou poctou a tou cestou mu ukáži spásu Boží." A pokud člověk Boží chválou vystupuje citem k Bohu, potud je tím odtahován od toho, co je proti Bohu, podle onoho Isai.: 43: "Svou chválou tě připoutám, abys nezahynul." - Přispívá také chvála úst k tomu, aby jiných cit byl povznášen k Bohu. Pročež se praví v Žalmu: "Chvála jeho vždy v mých ústech." A pak se dodává: "Nechť slyší tiší a radují se. Velebte Pána se mnou."

K prvnímu se tedy musí říci, že o Bohu můžeme mluviti dvojmo: jedním způsobem, co do jeho bytnosti. A tak, ježto je nepochopitelný a nevýslovný, je větší nad všechnu chválu. Je mu však povinná v tomto ohledu úcta a čest latrie. Pročež se praví v žalmu 64, podle překladu Jeronymova v jeho hebrejském žaltáři: "Před tebou mlčí chvála, Hospodine," vzhledem k prvnímu a: "Tobě bude dáno slíbené," vzhledem k druhému. - Jiným způsobem, podle účinků jeho, které jsou zařízeny k našemu užitku. A podle toho náleží chvála Bohu. Pročež se praví Isai. 63: "Budu pamětliv smilování Páně; chvály Páně za všechno, co nám Pán dal." A Diviš praví, I. hl. O Bož. Jmén.: "Shledáš, že každý svatý hymnus theologů", to jest božská chvála, "rozděluje blaženým vycházením thearchie", to jest božství, "jména Boží vyznáváním a chválou."

K druhému se musí říci, že chvála úst je neužitečná chválícímu, jestliže je bez chvály srdce. Tehdy totiž mluví Bohu chválu, když velikosti jeho děl přemítá s citem. Uplatní se však vnější chvála úst ke vzbuzení vnitřního citu chválícího a k povzbuzení jiných ke chvále Boží, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že Boha nechválíme na jeho užitek, nýbrž pro náš užitek, jak bylo řečeno.

XCI.2. Zda se mají bráti zpěvy ke chvále Boží.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že zpěvy se nemají bráti ke chvále Boží. Praví totiž Apoštol, Kolos. 3: verba hominum non provocatur ad meliora, tum quia immutabilis est; tum quia summe bonus est, et non habet quo crescat. Ergo Deus non est laudandus ore.

II-II q. 91 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalm., *labiis exultationis laudabit os meum*.

II-II q. 91 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod verbis alia ratione utimur ad Deum, et alia ratione ad hominem. Ad hominem enim utimur verbis ut conceptum nostri cordis, quem non potest cognoscere, verbis nostris ei exprimamus. Et ideo laude oris ad hominem utimur ut vel ei vel aliis innotescat quod bonam opinionem de laudato habemus, ut per hoc et ipsum qui laudatur ad meliora provocemus; et alios, apud quos laudatur, in bonam opinionem et reverentiam et imitationem ipsius inducamus. Sed ad Deum verbis utimur non quidem ut ei, qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nos ipsos et alios audientes ad eius reverentiam inducamus. Et ideo necessaria est laus oris, non quidem propter Deum, sed propter ipsum laudantem, cuius affectus excitatur in Deum ex laude ipsius, secundum illud Psalm., *sacrificium laudis honorificabit me, et illic iter quo ostendam illi salutare Dei*. Et inquantum homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum, intantum per hoc retrahitur ab his quae sunt contra Deum, secundum illud Isaiae XLVIII, *laude mea infrenabo te, ne intereas*. Proficit etiam laus oris ad hoc quod aliorum affectus provocetur in Deum. Unde dicitur in Psalm., *semper laus eius in ore meo*, et postea subditur, *audiant mansueti, et laetentur. Magnificate dominum mecum*.

II-II q. 91 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod de Deo dupliciter possumus loqui. Uno modo, quantum ad eius essentiam. Et sic, cum sit incomprehensibilis et ineffabilis, maior est omni laude. Debetur autem ei secundum hanc comparationem reverentia et latriae honor. Unde in Psalterio Hieronymi dicitur, tibi silet laus, Deus, quantum ad primum; et, tibi reddetur votum, quantum ad secundum. Alio modo, secundum effectus ipsius, qui in nostram utilitatem ordinantur. Et secundum hoc debetur Deo laus. Unde dicitur Isaiae LXIII, *miserationum domini recordabor, laudem domini super omnibus quae reddidit nobis dominus*. Et Dionysius dicit, I cap. de Div. Nom., omnem sanctum theologorum hymnum, idest divinam laudem, invenies ad bonos thearchiae, idest divinitatis, *processus manifestative et laudative Dei nominationes dividentem*.

II-II q. 91 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod laus oris inutilis est laudanti si sit sine laude cordis, quod loquitur Deo laudem dum magnalia eius operum recogitat cum affectu. Valet tamen exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis, et ad provocandum alios ad Dei laudem, sicut dictum est.

II-II q. 91 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deum non laudamus propter utilitatem suam, sed propter utilitatem nostram, ut dictum est.

2. Utrum in laudibus Dei sint cantus adhibendi.

II-II q. 91 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod cantus non sint

"Poučujíce a povzbuzujíce se žalmy a hymny a duchovními písněmi." Ale nic nemáme bráti k uctívání Boha mimo to, čemu nás učí vážnost Písma. Tedy se zdá, že nemáme užívati při božských chválách písní tělesných, nýbrž pouze duchovních.

Mimo to Jeronym, K onomu Efes. 5 ‚Zpěvy a žalmy v srdcích vašich Pánu', praví: "Slyšte to mladí, slyšte vy, kteří máte povinnost zpívati ve chrámě: Bohu se nezpívá hlasem, nýbrž srdcem; a nemá se po způsobu tragédů mazati lékem hrdlo a krk, takže se slyší ve chrámě divadelní nápěvy a písně." Nemají se tedy ke chválám Božím bráti zpěvy.

Mimo to chváliti Boha náleží malým i velkým podle onoho Zjev. 19: "Chválu rcete Bohu našemu všichni svatí jeho a kdo se ho bojíte, malí i velcí." Ale velkým, kteří jsou v církvi, se nesluší zpívati. Praví totiž Řehoř, v Regist. kn. 4: "Přítomným rozhodnutím ustanovuji, že při tomto stolci služebníci svatého oltáře nemají zpívati." Tedy zpěvy nejsou vhodné božským chválám.

Mimo to ve Starém zákoně byl chválen Bůh hudebními nástroji a lidskými zpěvy, podle onoho Žalmu: "Chvalte Hospodina na citeře, na harfě desetistrunné mu hrejte, zpívejte mu novou píseň." Ale hudebních nástrojů, jako citer a harf neužívá Církev k božským chválám, aby se nezdála židovštěti. Tedy z téhož důvodu se nemají ani zpěvy bráti k božským chválám.

Mimo to přednější je chvála mysli než chvála úst. Ale chvále mysli překáží zpěvy, jak tím, že pozornost zpívajících je odváděna od uvažování toho, co zpívají, když si hledí zpěvu, tak také tím, že to, co se zpívá, je méně srozumitelné jiným, než když se vyslovuje- beze zpěvu. Tedy zpěvy se nemají bráti k božským chválám.

Avšak proti jest, že blažený Ambrož ustanovil zpěvy v milánské Církvi, jak vypravuje Augustin, v IX. Vyzn.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, chvála hlasem je nutná na to, aby cit člověka byl povzbuzen k Bohu. A proto, cokoliv může býti k tomu užitečné, béře se vhodně k božským chválám. Je pak jasné, že podle různých zvukových složení duše lidské jsou různě laděny, jak je patrné z Filosofa, v VIII. Polit. a z Boetia, v úvodě Hudby. A proto zdravě bylo ustanoveno, aby k božským chválám byly brány zpěvy, aby duše slabých byly více povzbuzovány ke zbožnosti. Proto praví Augustin, v X. Vyzn.: "Jsem pohnut schvalovati zvyk zpívání v Církvi, aby sluchovým potěšením slabší duch povstal k citu zbožnosti." A o sobě praví, v IX. Vyzn.: "Plakal jsem při hymnech a zpěvech tvých, jsa mocně pohnut hlasy libě pějící Církve tvé."

K prvnímu se tedy musí říci, že duchovními zpěvy lze assumendi ad laudem divinam. Dicit enim apostolus, ad Coloss. III, *docentes et commonentes vosmetipsos in Psalmis et hymnis et canticis spiritualibus*. Sed nihil assumere debemus in divinum cultum praeter ea quae nobis auctoritate Scripturae traduntur. Ergo videtur quod non debemus uti in divinis laudibus canticis corporalibus, sed solum spiritualibus.

II-II q. 91 a. 2 arg. 2

Praeterea, Hieronymus, super illud ad Ephes. V, *cantantes et psallentes in cordibus vestris domino*, dicit, *audiant haec adolescentuli quibus in Ecclesia est psallendi officium, Deo non voce, sed corde cantandum, nec in tragoediarum modum guttur et fauces medicamine liniendae sunt, ut in Ecclesia theatrales moduli audiantur et cantica*. Non ergo in laudes Dei sunt cantus assumendi.

II-II q. 91 a. 2 arg. 3

Praeterea, laudare Deum convenit parvis et magnis, secundum illud Apoc. XIX, *laudem dicite Deo nostro, omnes servi eius et qui timetis illum, pusilli et magni*. Sed maiores qui sunt in Ecclesia non decet cantare, dicit enim Gregorius, et habetur in decretis, dist. XCII, cap. *in sancta Romana Ecclesia, praesenti decreto constituo ut in sede hac sacri altaris ministri cantare non debeant*. Ergo cantus non conveniunt divinis laudibus.

II-II q. 91 a. 2 arg. 4

Praeterea, in veteri lege laudabatur Deus in musicis instrumentis et humanis cantibus, secundum illud Psalm., *confitemini domino in cithara; in Psalterio decem chordarum psallite illi; cantate ei canticum novum*. Sed instrumenta musica, sicut citharas et Psalteria, non assumit Ecclesia in divinas laudes, ne videatur iudaizare. Ergo, pari ratione, nec cantus in divinas laudes sunt assumendi.

II-II q. 91 a. 2 arg. 5

Praeterea, principalior est laus mentis quam laus oris. Sed laus mentis impeditur per cantus, tum quia cantantium intentio abstrahitur a consideratione eorum quae cantant, dum circa cantum student; tum etiam quia ea quae cantantur minus ab aliis intelligi possunt quam si sine cantu proferrentur. Ergo cantus non sunt divinis laudibus adhibendi.

II-II q. 91 a. 2 s. c.

Sed contra est quod beatus Ambrosius in Ecclesia Mediolanensi cantus instituit, ut Augustinus refert, in IX Confess.

II-II q. 91 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, laus vocalis ad hoc necessaria est ut affectus hominis provocetur in Deum. Et ideo quaecumque ad hoc utilia esse possunt, in divinas laudes congruenter assumuntur. Manifestum est autem quod secundum diversas melodias sonorum animi hominum diversimode disponuntur, ut patet per philosophum, in VIII Polit., et per Boetium, in prologo musicae. Et ideo salubriter fuit institutum ut in divinas laudes cantus assumerentur, ut animi infirmorum magis provocarentur ad devotionem. Unde Augustinus dicit, in X Confess., *adducor cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmorum animus in affectum pietatis assurgat*. Et de seipso dicit, in IX Confess., *flevi in hymnis et canticis tuis, suave sonantis Ecclesiae tuae vocibus commotus acriter*.

II-II q. 91 a. 2 ad 1

nazývati nejen ty, které se pějí niterně duchem, nýbrž i které se navenek zpívají ústy, pokud těmito zpěvy se vyvolává duchovní zbožnost.

K druhému se musí říci, že Jeronym nehaní jednoduše zpěv, nýbrž kárá ty, kteří v kostele zpívají způsobem divadelním, nikoliv k vzbuzení zbožnosti, nýbrž aby dosáhli okázalosti nebo potěšení. Proto praví Augustin, v X. Vyzn.: "Když se mi stane, že mně dojímá více zpěv než věc, která se zpívá, vyznávám, že trestuhodně hřeším. A tu bych raději neslyšel zpívajícího."

K třetímu se musí říci, že ušlechtilejší způsob je povzbuditi lidi ke zbožnosti vyučováním a kázáním než zpěvem. A proto jáhni a představení, jimž náleží kázáním a poučováním povzbuzovati duše lidí k Bohu, nemají se zabývati zpěvy, aby tím nebyli odváděni od důležitějšího. Pročež tamtéž praví Řehoř: "Velmi zasluhuje pokárání zvyk, že postavení v řádu jáhnů se věnují provádění zpěvů, kdežto by jim náleželo vykonávati povinnost kazatelskou a obstarávání almužen."

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví Filosof, v VIII. Polit.: "Ani píšťal, ani nějakého jiného umělého nástroje, jako citery a čehokoli jiného takového, nemá se užívati při vyučování, nýbrž cokoliv činí posluchače dobrými." Takové hudební nástroje totiž spíše ducha vedou k potěšení, než aby se jimi vytvářelo uvnitř dobré uzpůsobení. Ve Starém zákoně však se užívalo takových nástrojů jak proto, že lid byl spíše tvrdý a tělesný, takže potřeboval povzbuzování takovými nástroji, jakož i přislíbení pozemských, tak také protože takové hmotné nástroje něco znázorňovaly.

K pátému se musí říci, že zpěvem, kterého někdo úmyslně užívá na potěšení, odvádí se duch od uvažování toho, co se zpívá. Ale zpívá-li někdo ze zbožnosti, pozorněji uvažuje, co se říká, jednak, protože déle prodlévá u téhož, jednak, protože, jak praví Augustin, v X. Vyzn., "všechny city ducha našeho mají vlastní způsoby podle libé rozmanitosti hlasu a zpěvu, jejichž skrytou příbuzností se povzbuzují. Týž důvod jest o naslouchajících, z nichž někteří, ač nechápou, co se zpívá, přece chápou, proč se zpívá, totiž k Boží chvále, a to dostačí na vzbuzení zbožnosti.

XCII. O pověře.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest uvažovati o nešestech, protilehlých nábožnosti. A nejprve o těch, které se shodují s nábožnosti v tom, že prokazují božskou poctu; za druhé o nešestech, majících zjevnou protivu k nábožnosti, že pohrdají těmi, která náležejí k božské poctě. První pak z nich náleží k pověře, druhé k nenábožnosti. Pročež jest nejprve uvažovati o samé pověře a jejích částech; pak o

Ad primum ergo dicendum quod cantica spiritualia possunt dici non solum ea quae interius canuntur in spiritu, sed etiam ea quae exterius ore cantantur, inquantum per huiusmodi cantica spiritualis devotio provocatur.

II-II q. 91 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Hieronymus non vituperat simpliciter cantum, sed reprehendit eos qui in Ecclesia cantant more theatrico, non propter devotionem excitandam, sed propter ostentationem vel delectationem provocandam. Unde Augustinus dicit, in X Confess., *cum mihi accidit ut me amplius cantus quam res quae canitur moveat, poenaliter me peccare confiteor, et tunc mallem non audire cantantem*.

II-II q. 91 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam et praedicationem quam per cantum. Et ideo diaconi et praelati, quibus competit per praedicationem et doctrinam animos hominum provocare in Deum, non debent cantibus insistere, ne per hoc a maioribus retrahantur. Unde ibidem Gregorius dicit, *consuetudo est valde reprehensibilis ut in diaconatus ordine constituti modulationi vocis inserviant, quos ad praedicationis officium et eleemosynarum studium vacare congruebat*.

II-II q. 91 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VIII Polit., *neque fistulas ad disciplinam est adducendum, neque aliquod aliud artificiale organum, puta citharam et si quid tale alterum est, sed quaecumque faciunt auditores bonos*. Huiusmodi enim musica instrumenta magis animum movent ad delectationem quam per ea formetur interius bona dispositio. In veteri autem testamento usus erat talium instrumentorum, tum quia populus erat magis durus et carnalis, unde erat per huiusmodi instrumenta provocandus, sicut et per promissiones terrenas. Tum etiam quia huiusmodi instrumenta corporalia aliquid figurabant.

II-II q. 91 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod per cantum quo quis studiose ad delectandum utitur, abstrahitur animus a consideratione eorum quae cantantur. Sed si aliquis cantet propter devotionem, attentius considerat quae dicuntur, tum quia diutius moratur super eodem; tum quia, ut Augustinus dicit, in X Confess., *omnes affectus spiritus nostri pro sua diversitate habent proprios modos in voce atque cantu, quorum occulta familiaritate excitantur*. Et eadem est ratio de audientibus, in quibus, etsi aliquando non intelligant quae cantantur, intelligunt tamen propter quid cantantur, scilicet ad laudem Dei; et hoc sufficit ad devotionem excitandam.

92. De superstitione, quae opponitur religioni.

Prooemium

II-II q. 92 pr.

Deinde considerandum est de vitiis religioni oppositis. Et primo, de illis quae cum religione conveniunt in hoc quod exhibent cultum divinum; secundo, de vitiis manifestam contrarietatem ad religionem habentibus, per contemptum eorum quae ad cultum divinum pertinent. Primum autem horum pertinet ad superstitionem; secundum ad irreligiositatem. Unde primo considerandum est de ipsa

nenábožnosti a jejích částech.

O prvním jsou dvě otázky:

1. Zda pověra je nešest protilehlá nábožnosti.
2. Zda má více částí či druhů.

XCII.1. Zda pověra je nešest protilehlá nábožnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že pověra není nešest protilehlá nábožnosti. Jedno totiž protilehlé se neklade do výměru druhého. Ale nábožnost se klade do výměru pověry. Praví se totiž, že pověra je "nábožnost nad míru zachovávaná", jak je patrné z Glossy, Kolos. 2, k onomu, ‚Což má ráz moudrosti v pověře'. Tedy pověra není nešestí protilehlou nábožnosti.

Mimo to praví Isidor, v knize Etymol.: "Pověrčivými, praví Cicero, byli nazváni ti, kteří se celé dny modlili a obětovali, aby byli pověřeni dětmi." Ale to se také může dáti podle uctívání pravou nábožností. Tedy pověra není nešestí protilehlou nábožnosti.

Mimo to pověra zdá se obnášeti jakýsi nadbytek. Ale nábožnost nemůže míti nadbytku, protože, jak bylo shora řečeno, podle ní nenastává odevzdání Bohu, rovnající se tomu, co jsme povinni. Tedy pověra není nešest protilehlá nábožnosti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O deseti strunách: "Dotkneš se první struny, kterou se ctí jeden Bůh, a padá zvíře pověry." Ale uctívání jednoho Boha náleží nábožnosti. Tedy pověra je protilehlá nábožnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, nábožnost je mravní ctnost. Každá ctnost mravní však spočívá ve středu, jak jsme měli shora. A proto dvojí nešest je protilehlá mravní ctnosti: jedna totiž podle nadbytku, druhá pak podle nedostatku. Nastává pak překročení středu ctnosti nejen podle okolnosti, která se nazývá kolik, nýbrž i podle jiných okolností. Proto u některých ctnosti, jako u velkodušnosti a velkoleposti nešest přesahuje střed ctnosti, ne že tíhne k většímu než ctnost, nýbrž snad k menšímu; přesahuje však střed ctnosti, pokud činí něco, komu nemá, nebo kdy nemá, a podobně v jiných takových, jak je patrné z Filosofa, ve IV. Ethic. Tak tedy pověra je nešest, protilehlá nábožnosti podle nadbytku, ne že více poskytuje v uctívání Boha, než pravá nábožnost, nýbrž že vzdává božskou poctu buď komu nemá, nebo tím způsobem, jakým nemá.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako dobro se říká metaforicky o zlých, když pravíme že lotr je dobrý, tak také jmen ctností někdy se přeneseně užívá o zlých, jako opatrnost se mnohdy klade za vychytralost, podle onoho Luk. 16: "Synové tohoto světa jsou opatrnější než synové světla." A tím způsobem se praví, že pověra je nábožnost.

K druhému se musí říci, že jiné jest etymologie jména a jiné je význam jména. Etymologie se pozoruje podle

superstitione, et de partibus eius; deinde de irreligiositate et partibus eius. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum superstitio sit vitium religioni contrarium. Secundo, utrum habeat plures partes seu species.

1. Utrum superstitio sit vitium religioni contrarium.

II-II q. 92 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod superstitio non sit vitium religioni contrarium. Unum enim contrariorum non ponitur in definitione alterius. Sed religio ponitur in definitione superstitionis, dicitur enim superstitio esse religio supra modum servata, ut patet in Glossa ad Coloss. II, super illud, *quae sunt rationem habentia sapientiae in superstitione*. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

II-II q. 92 a. 1 arg. 2

Praeterea, Isidorus dicit, in libro Etymol., *superstitiosos ait Cicero appellatos qui totos dies precabantur et immolabant ut sui sibi liberi superstites fierent*. Sed hoc etiam fieri potest secundum verae religionis cultum. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

II-II q. 92 a. 1 arg. 3

Praeterea, superstitio quendam excessum importare videtur. Sed religio non potest habere excessum, quia sicut supra dictum est, secundum eam non contingit aequale Deo reddere eius quod debemus. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

II-II q. 92 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de decem chordis, *tangis primam chordam, qua colitur unus Deus, et cecidit bestia superstitionis*. Sed cultus unius Dei pertinet ad religionem. Ergo superstitio religioni opponitur.

II-II q. 92 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, ut supra habitum est. Et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur, unum quidem secundum excessum; aliud autem secundum defectum. Contingit autem excedere medium virtutis non solum secundum circumstantiam quae dicitur quantum, sed etiam secundum alias circumstantias. Unde in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate et magnificentia, vitium excedit virtutis medium non quia ad maius aliquid tendat quam virtus, sed forte ad minus, transcendit tamen virtutis medium, inquantum facit aliquid cui non debet, vel quando non debet, et similiter secundum alia huiusmodi; ut patet per philosophum, in IV Ethic. Sic igitur superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum, non quia plus exhibeat in cultum divinum quam vera religio, sed quia exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet.

II-II q. 92 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sicut bonum metaphorice dicitur in malis, prout dicimus bonum latronem, ita etiam nomina virtutum quandoque transumptive accipiuntur in malis, sicut prudentia quandoque ponitur pro astutia, secundum illud Luc. XVI, *filii huius saeculi prudentiores filiis lucis sunt*. Et per hunc modum superstitio dicitur esse religio.

II-II q. 92 a. 1 ad 2

toho, od čeho se dává jméno za význam; význam pak jména však se pozoruje podle toho, na jehož označení se jméno dává. A ta jsou mnohdy různá; neboť jméno lapis se dává od ublížení noze - neznamená to však; jinak by bylo železo kamenem, ježto porušuje nohu. Podobně také jméno pověra nemusí znamenati to, od čeho bylo jméno dáno.

K třetímu se musí říci, že nábožnost nemůže míti nadbytek podle naprosté velikosti. Může však míti nadbytek podle velikosti poměrné, pokud totiž v uctívání Boha se dělá něco, co se dělati nemá.

XCII.2. Zda jsou různé druhy pověry.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nejsou různé druhy pověry. Neboť podle Filosofa, v I. Topic., „říká-li se jedno z protilehlých mnohonásobně, i druhé". Ale nábožnost, které je protilehlá pověra, nemá různé druhy, nýbrž všechny její úkony se vztahují na jeden druh. Tedy ani pověra nemá různé druhy.

Mimo to protilehlá jsou o témž. Ale nábožnost, které je protilehlá pověra, je o těch, kterými jsme zařízeni k Bohu, jak jsme měli shora. Nemůže se tedy brátí druh pověry, která je protilehlá nábožnosti, podle nějakých věštění lidských příhod, nebo podle nějakých pozorování lidských skutků.

Mimo to praví Glossa k onomu Kolos 2, ‚Což má ráz moudrosti v pověře': "to jest v předstírané nábožnosti". Tedy i předstírání se musí stanoviti za druh pověry.

Avšak proti jest, že Augustin, ve II. O křest. nauce, označuje různé druhy pověry.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, chybná nábožnost spočívá v tom, že se přestupuje střed ctnosti v nějakých okolnostech. Avšak, jak bylo shora řečeno, nemění každá různost porušených okolností druh hříchu, nýbrž pouze, když se vztahují na různé předměty nebo různé cíle, neboť podle toho mravní skutky nabývají druhu, jak jsme měli shora. Rozlišuje se tedy druh pověry nejprve se strany předmětu. Může se totiž božská pocta podávati buď komu se má prokazovati, totiž pravému Bohu, způsobem však nenáležitým, a to je první druh pověry. - Nebo tomu, komu se nemá prokazovati, totiž nějakému tvoru. A to je jiný rod pověry, který se dělí na mnoho druhů, podle různých cílů božské pocty.

Je totiž božská pocta zařízena nejprve ke vzdávání úcty Bohu. A podle toho prvním druhem tohoto rodu je idololatrie, která božskou úctu nenáležitě vzdává tvoru. - Za druhé je zařízena k tomu, aby člověk byl poučován od Boha, jejž uctívá. A k tomu náleží pověra věštecká-, která se radí ďáblů skrze nějaké smlouvy s nimi učiněné, mlčky nebo výslovně. - Za třetí je zařízeno uctívání Boha k nějakému řízení lidských skutků podle ustanovení Boha,

Ad secundum dicendum quod aliud est etymologia nominis, et aliud est significatio nominis. Etymologia attenditur secundum id a quo imponitur nomen ad significandum, nominis vero significatio attenditur secundum id ad quod significandum nomen imponitur. Quae quandoque diversa sunt, nomen enim lapidis imponitur a laesione pedis, non tamen hoc significat; alioquin ferrum, cum pedem laedat, lapis esset. Similiter etiam nomen superstitionis non oportet quod significet illud a quo nomen est impositum.

II-II q. 92 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod religio non potest habere excessum secundum quantitatem absolutam. Potest tamen habere excessum secundum quantitatem proportionis, prout scilicet in cultu divino fit aliquid quod fieri non debet.

2. Utrum superstitio habeat plures partes, seu species.

II-II q. 92 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint diversae superstitionis species. Quia secundum philosophum, in I Topic., *si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum*. Sed religio, cui superstitio opponitur, non habet diversas species, sed omnes eius actus ad unam speciem referuntur. Ergo nec superstitio habet diversas species.

II-II q. 92 a. 2 arg. 2

Praeterea, opposita sunt circa idem. Sed religio, cui opponitur superstitio, est circa ea quibus ordinamur in Deum, ut supra habitum est. Non ergo species superstitionis, quae opponitur religioni, potest attendi secundum aliquas divinationes humanorum eventuum, vel secundum aliquas observationes humanorum actuum.

II-II q. 92 a. 2 arg. 3

Praeterea, Coloss. II, super illud, *quae sunt rationem habentia sapientiae in superstitione*, dicit Glossa, idest, in simulata religione. Ergo etiam simulatio debet poni species superstitionis.

II-II q. 92 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, in II de Doct. Christ., diversas species superstitionis assignat.

II-II q. 92 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, vitium religionis consistit in hoc quod transcenditur virtutis medium secundum aliquas circumstantias. Ut autem supra dictum est, non quaelibet circumstantiarum corruptarum diversitas variat peccati speciem, sed solum quando referuntur ad diversa obiecta vel diversos fines, secundum hoc enim morales actus speciem sortiuntur, ut supra habitum est. Diversificatur ergo superstitionis species, primo quidem, ex parte obiecti. Potest enim divinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamen indebito, et haec est prima superstitionis species. Vel ei cui non debet exhiberi, scilicet cuicumque creaturae. Et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur, secundum diversos fines divini cultus ordinatur enim, primo, divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam. Et secundum hoc, prima species huius generis est idololatria, quae divinam reverentiam indebite exhibet creaturae. Secundo, ordinatur ad hoc quod homo instruatur a Deo, quem colit. Et ad hoc pertinet superstitio divinativa, quae Daemones consulit per aliqua pacta cum eis inita,

jenž je ctěn. A k tomu náleží pověra nějakých obyčejů.

A těch tří se dotýká Augustin, ve II. O křest. nauce, řka, že "pověrečné je, cokoliv je ustanoveno od lidí k dělání a ctění model". A to patří k prvnímu. A pak dodává: "nebo k poradám nebo smlouvám, libovolným nebo ujednaným s démony", což náleží k druhému. A zanedlouho dodává: "K tomuto druhu náležejí všechny pásky" atd., což náleží k třetímu.

K prvnímu se tedy musí říci, že jak praví Diviš, ve IV. hl. O Bož. Jmén., "dobro nastává z jedné a nedotčené příčiny; zlo však z jednotlivých nedostatků". A proto jedné ctnosti je více neřestí protilehlých, jak jsme měli shora. Slovo Filosofovo však má pravdu v protilehlých, u kterých je týž důvod mnohosti.

K druhému se musí říci, že věštění a obyčeje některé náležejí k pověře, pokud závisí na nějaké činnosti démonů. A tak náležejí k nějakým smlouvám s nimi uzavřeným.

K třetímu se musí říci, že předstíraná nábožnost tam sluje, "když se dává jméno nábožnosti lidskému podání", jak následuje v Glosse. Proto tato předstíraná nábožnost není nic jiného nežli pocta, podávaná pravému Bohu způsobem nenáležitým, jako kdyby někdo v době milosti chtěl ctíti Boha podle obřadu Starého zákona. A o tom mluví Glossa.

XCIII. O pověře nenáležité pocty pravého Boha.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Pak jest uvažovati o druzích pověry. A nejdříve o pověře nenáležité pocty pravého Boha; za druhé o pověře idololatrie; za třetí o pověře věštění; za čtvrté o pověře obyčejů.

O prvním jsou dvě otázky:

1. Zda v poctě pravého Boha může býti něco zhoubného.
2. Zda tam může býti něco zbytečného.

XCIII.1. Zda v poctě pravého Boha může býti něco zhoubného.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v poctě pravého Boha nemůže býti něco zhoubného. Praví se totiž Joel. 2: "Každý, kdokoliv bude vzývati jméno Páně, bude spasen." Ale kdokoliv ctí Boha jakýmkoli způsobem, vzývá jeho jméno. Tedy každé uctívání Boha přináší spásu. Žádné tedy není zhoubné.

Mimo to, týž Bůh je, který je ctěn spravedlivými v kterémkoliv věku světa. Ale před zákonem spravedliví bez smrtelného hříchu, ctili Boha, jakkoliv se jim líbilo; pročež i Jakub vlastním slibem se zavázal k zvláštní poctě, jak máme Gen. 28. Tedy ani nyní není žádná pocta Boha zhoubná.

Mimo to nic zhoubného se v Církvi nestrpí. Trpí však tacita vel expressa. Tertio, ordinatur divinus cultus ad quandam directionem humanorum actuum secundum instituta Dei, qui colitur. Et ad hoc pertinet superstitio quarundam observationum. Et haec tria tangit Augustinus, in II de Doct. Christ., dicens *superstitiosum esse quidquid institutum ab hominibus est ad facienda et colenda idola pertinens*, et hoc pertinet ad primum. Et postea subdit, *vel ad consultationes et pacta quaedam significationum cum Daemonibus placita atque foederata*, quod pertinet ad secundum. Et post pauca subdit, ad hoc genus pertinent omnes ligaturae, etc., quod pertinet ad tertium.

II-II q. 92 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *bonum contingit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus*. Et ideo uni virtuti plura vitia opponuntur, ut supra habitum est. Verbum autem philosophi veritatem habet in oppositis in quibus est eadem ratio multiplicationis.

II-II q. 92 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod divinationes et observationes aliquae pertinent ad superstitionem inquantum dependent ex aliquibus operationibus Daemonum. Et sic pertinent ad quaedam pacta cum ipsis inita.

II-II q. 92 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod simulata religio ibi dicitur *quando traditioni humanae nomen religionis applicatur*, prout in Glossa sequitur. Unde ista simulata religio nihil est aliud quam cultus Deo vero exhibitus modo indebito, sicut si aliquis tempore gratiae vellet colere Deum secundum veteris legis ritum. Et de hoc ad litteram loquitur Glossa.

93. De speciebus superstitionis : et primo quantum ad indebitum cultum veri Dei.

Prooemium

II-II q. 93 pr.

Deinde considerandum est de speciebus superstitionis. Et primo, de superstitione indebiti cultus veri Dei; secundo, de superstitione idololatriae; tertio, de superstitione divinationum; quarto, de superstitione observationum. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum in cultu Dei veri possit esse aliquid perniciosum. Secundo, utrum possit ibi esse aliquid superfluum.

1. Utrum in cultus veri Dei possit esse aliquid perniciosum.

II-II q. 93 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in cultu veri Dei non possit esse aliquid perniciosum. Dicitur enim Ioel II, *omnis quicumque invocaverit nomen domini, salvus erit*. Sed quicumque colit Deum quocumque modo, invocat nomen eius. Ergo omnis cultus Dei confert salutem. Nullus ergo est perniciosus.

II-II q. 93 a. 1 arg. 2

Praeterea, idem Deus est qui colitur a iustis quacumque mundi aetate. Sed ante legem datam, iusti, absque peccato mortali, colebant Deum qualitercumque eis placebat, unde et Iacob proprio voto se obligavit ad specialem cultum, ut habetur Gen. XXVIII. Ergo etiam modo nullus Dei cultus est perniciosus.

II-II q. 93 a. 1 arg. 3

Církev různé obřady uctívání Boha, pročež píše Řehoř Augustinovi, biskupu Anglů, předkládajícímu, že jsou různé zvyky kostelů při složení mší: "Rozhoduji, abys pečlivě vybral, cokoli najdeš, jak v římských, tak v galských anebo v kterýchkoli kostelích, co by se více mohlo líbiti všemohoucímu Bohu." Tedy žádný způsob pocty Boží není zhoubný.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v listě Jeronymovi, a máme to v Glosse, Galat. 2, že zákonná, zachovávaná po rozhlášení pravdy evangelia, jsou smrtonosná. A přece zákonná náležejí k poctě Boží. Tedy v poctě Boží může býti něco smrtonosným.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, v knize Proti lži, nejzhoubnější je lež, která se děje v těch, která náležejí ke křesťanské nábožnosti. Je to však lež, když někdo navenek naznačuje protivu pravdy. Jako však se naznačuje něco slovem, tak také se něco naznačuje skutkem; a v takovém naznačování skutkem spočívá vnější pocta nábožnosti, jak je patrné ze shora řečeného. A proto naznačuje- li se vnější poctou něco nesprávného, bude to pocta zhoubná.

To pak se přihází dvojmo. A to, jedním způsobem se strany věci naznačované, s níž nesouhlasí naznačování poctou. A tímto způsobem v době Nového zákona, po dokonání tajemství Kristových, je zhoubné užívati obřadů Starého zákona, kterými byla naznačována budoucí tajemství Kristova: jako by bylo také zhoubné, kdyby někdo slovem vyznával, že Kristus bude trpěti.

Jiným způsobem může nastati nesprávnost ve vnější poctě se strany uctívajícího, a to zvláště v uctívání společném, které se vzdává skrze služebníky v osobě celé Církve. Jako by totiž klamal, kdo by něco předkládal jako něčí zástupce, co by mu nebylo svěřeno, tak upadne v nešest klamání, kdo jako zástupce Církve vzdává Bohu poctu proti způsobu božskou mocí od Církve stanovenému a v Církvi obvyklému. Proto praví Ambrož: "Nehoden je, kdo jinak slaví tajemství, než jak Kristus ustanovil." A proto také Glossa praví, Kolos. 2, že pověra je, "když se lidskému podání dává jméno nábožnosti".

K prvnímu se tedy musí říci, že, ježto Bůh je pravda, ti vzývají Boha, kdo ho uctívají v duchu a v pravdě, jak se praví Jan. 4. A proto pocta, obsahující nesprávnost, nenáleží vlastně k vzývání Boha, které spasí.

K druhému se musí říci, že před dobou zákona spravedliví vnitřním vnukáním byli poučováni o způsobu uctívání Boha a druzí jich následovali. Potom pak vnějšími příkazy o tom byli lidé poučeni, a těch nedbati je zhoubné.

K třetímu se musí říci, že různé zvyky Církve v božské poctě v ničem neodporují pravdě. A proto se musejí zachovávati, a nedbati jich je nedovolené.

XCIII.2. Zda v poctě Boha může býti něco zbytečného.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v poctě Boží nemůže býti něco zbytečného. Praví se totiž Eccli 43: "Oslavujte Pána, jak můžete, ještě bude vyšší." Avšak Praeterea, nihil perniciosum in Ecclesia sustinetur. Sustinet autem Ecclesia diversos ritus colendi Deum, unde Gregorius scribit Augustino episcopo Anglorum, proponenti quod sunt diversae Ecclesiarum consuetudines in Missarum celebratione, mihi, inquit, placet ut, sive in Romanis *sive in Galliarum sive in qualibet Ecclesia aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicite eligas*. Ergo nullus modus colendi Deum est perniciosus.

II-II q. 93 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in epistola ad Hieron., et habetur in Glossa, Galat. II, quod legalia observata post veritatem Evangelii divulgatam, sunt mortifera. Et tamen legalia ad cultum Dei pertinent. Ergo in cultu Dei potest esse aliquid mortiferum.

II-II q. 93 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro contra mendacium, mendacium maxime perniciosum est quod fit in his quae ad Christianam religionem pertinent. Est autem mendacium cum aliquis exterius significat contrarium veritati. Sicut autem significatur aliquid verbo, ita etiam significatur aliquid facto, et in tali significatione facti consistit exterior religionis cultus, ut ex supradictis patet. Et ideo si per cultum exteriorem aliquid falsum significetur, erit cultus perniciosus. Hoc autem contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte rei significatae, a qua discordat significatio cultus. Et hoc modo, tempore novae legis, peractis iam Christi mysteriis, perniciosum est uti caeremoniis veteris legis, quibus Christi mysteria significabantur futura, sicut etiam perniciosum esset si quis verbo confiteretur Christum esse passurum. Alio modo potest contingere falsitas in exteriori cultu ex parte colentis, et hoc praecipue in cultu communi, qui per ministros exhibetur in persona totius Ecclesiae. Sicut enim falsarius esset qui aliqua proponeret ex parte alicuius quae non essent ei commissa, ita vitium falsitatis incurrit qui ex parte Ecclesiae cultum exhibet Deo contra modum divina auctoritate ab Ecclesia constitutum et in Ecclesia consuetum. Unde Ambrosius dicit, *indignus est qui aliter celebrat mysterium quam Christus tradidit*. Et propter hoc etiam Glossa dicit, Coloss. II, quod *superstitio est quando traditioni humanae nomen religionis applicatur*.

II-II q. 93 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum Deus sit veritas, illi invocant Deum qui in spiritu et veritate eum colunt, ut dicitur Ioan. IV. Et ideo cultus continens falsitatem non pertinet proprie ad Dei invocationem quae salvat.

II-II q. 93 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ante tempus legis, iusti per interiorem instinctum instruebantur de modo colendi Deum, quos alii sequebantur. Postmodum vero exterioribus praeceptis circa hoc homines sunt instructi, quae praeterire pestiferum est.

II-II q. 93 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod diversae consuetudines Ecclesiae in cultu divino in nullo veritati repugnant. Et ideo sunt servandae; et eas praeterire illicitum est.

2. Utrum possit ibi esse aliquid superfluum.

II-II q. 93 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in cultu Dei non

pocta Boží je zařízena k oslavování Boha. Tedy nic zbytečného v ní nemůže býti.

Mimo to vnější pocta je jakési vyznání pocty vnitřní, kterou "se Bůh ctí věrou, nadějí a láskou", jak praví Augustin v Enchirid. Ale ve víře, naději a lásce nemůže býti nic zbytečného. Tedy ani v božské poctě.

Mimo to k božské poctě náleží, abychom Bohu podávali to, co jsme od něho přijali. Ale všechna svá dobra jsme přijali od Boha. Činíme-li tedy vše, cokoli můžeme, k uctívání Boha, nic nebude zbytečné v božské poctě.

Avšak proti jest, co praví Augustin, ve II. O křest. nauce, že "dobrý a pravý křesťan i ve svatých písmech odmítá pověrečné výmysly". - Ale svatými písmy se ukazuje uctívání Boha. Tedy i v poctě božské může býti pověra z nějaké zbytečnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že něco se nazývá zbytečným dvojmo: Jedním způsobem podle velikosti naprosté. A podle toho nemůže býti zbytečného v poctě Boží, protože nic nemůže činiti člověk, co by nebylo méně než to, co je Bohu povinen.

Jiným způsobem může býti něco zbytečného podle velikosti poměrné, protože totiž to není přiměřené cíli. Cílem však božské pocty je, aby člověk dal slávu Bohu a jemu se podrobil myslí i tělem. A proto cokoliv člověk činí, co náleží ke slávě Boží a k tomu, aby mysl člověka byla podrobena Bohu, a také tělo spořádaným krocením dychtivostí, podle nařízení Božího a církevního a zvyklosti těch, se kterými člověk žije, není zbytečnosti v božské poctě.

Jestliže však je něco, co samo o sobě nenáleží ke slávě Boží, ani k tomu, aby mysl člověka spěla k Bohu, nebo též aby se tělesné dychtivosti spořádaně krotily, nebo také když je to mimo Boží a církevní ustanovení, nebo proti obecnému zvyku, který podle Augustina jest míti za zákon, všechno toto se musí pokládati za zbytečné a pověrečné, protože, záležejíc jen ve vnějším, nenáleží k vnitřnímu uctívání Boha. Pročež Augustin, v knize O pravé nábož., co se praví Luk. 17: "Království Boží je ve vás", uvádí proti pověrčivým, kteří totiž hlavní péči věnují vnějším.

K prvnímu se tedy musí říci, že v samé oslavě Boha jest obsaženo, že to, co se děje, náleží ke slávě Boží. Čímž je vyloučena pověrečná zbytečnost.

K druhému se musí říci, že věrou, nadějí a láskou se duše podrobuje Bohu. Proto v nich nemůže býti nic zbytečného. Jinak je však u vnějších skutků, které mnohdy k tomu nenáležejí.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o zbytečném, co do jeho velikosti naprosté.

possit esse aliquid superfluum. Dicitur enim Eccli. XLIII, *glorificantes Deum quantumcumque potueritis, supervalebit adhuc*. Sed cultus divinus ordinatur ad Deum glorificandum. Ergo nihil superfluum in eo esse potest.

II-II q. 93 a. 2 arg. 2

Praeterea, exterior cultus est professio quaedam cultus interioris quo Deus colitur fide, spe et caritate; ut Augustinus dicit, in Enchirid. Sed in fide, spe et caritate non potest esse aliquid superfluum. Ergo etiam neque in divino cultu.

II-II q. 93 a. 2 arg. 3

Praeterea, ad divinum cultum pertinet ut ea Deo exhibeamus quae a Deo accepimus. Sed omnia bona nostra a Deo accepimus. Ergo si totum quidquid possumus facimus ad Dei reverentiam, nihil erit superfluum in divino cultu.

II-II q. 93 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., quod *bonus verusque Christianus etiam in litteris sacris superstitiosa figmenta repudiat*. Sed per sacras litteras Deus colendus ostenditur. Ergo etiam in cultu divino potest esse superstitio ex aliqua superfluitate.

II-II q. 93 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur superfluum dupliciter. Uno modo, secundum quantitatem absolutam. Et secundum hoc non potest esse superfluum in divino cultu, quia nihil potest homo facere quod non sit minus eo quod Deo debet. Alio modo potest esse aliquid superfluum secundum quantitatem proportionis, quia scilicet non est fini proportionatum. Finis autem divini cultus est ut homo Deo det gloriam, et ei se subiiciat mente et corpore. Et ideo quidquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, et ad hoc quod mens hominis Deo subiiciatur, et etiam corpus per moderatam refrenationem concupiscentiarum, secundum Dei et Ecclesiae ordinationem, et consuetudinem eorum quibus homo convivit, non est superfluum in divino cultu. Si autem aliquid sit quod quantum est de se non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc quod mens hominis feratur in Deum, aut quod carnis concupiscentiae moderate refrenantur; aut etiam si sit praeter Dei et Ecclesiae institutionem, vel contra consuetudinem communem (quae secundum Augustinum, pro lege habenda est). Totum hoc reputandum est superfluum et superstitiosum, quia, in exterioribus solum consistens, ad interiorem Dei cultum non pertinet. Unde Augustinus, in libro de vera Relig., inducit quod dicitur Luc. XVII, *regnum Dei intra vos est*, contra superstitiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impendunt.

II-II q. 93 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in ipsa Dei glorificatione implicatur quod id quod fit pertineat ad Dei gloriam. Per quod excluditur superstitionis superfluitas.

II-II q. 93 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod per fidem, spem et caritatem anima subiicitur Deo. Unde in eis non potest esse aliquid superfluum. Aliud autem est de exterioribus actibus, qui quandoque ad haec non pertinent.

II-II q. 93 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de superfluo quantum ad quantitatem absolutam.

XCIV. O modloslužbě.

Předmluva

Pak jest uvažovati o modloslužbě.

A o tom jsou čtyři otázky:

I. Zda modloslužba je druh pověry.

2. Zda je hříchem.

3. Zda je nejtěžším hříchem.

4. O příčině tohoto hříchu.

Zda pak s modloslužebníky můžeme obcovat, bylo řečeno shora, když se jednalo o nevěře.

XCIV.1. Zda se klade správně modloslužba jako druh pověry.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že modloslužba se neklade správně jako druh pověry. Jako totiž kacíři jsou nevěřící, tak také modláři. Ale kacířství je druh nevěry, jak jsme měli shora. Tedy i modloslužba, nikoliv však pověry.

Mimo to latrie náleží k ctnosti nábožnosti, jíž je protilehlá pověra. Ale modloslužba zdá se slouti jednoznačně službou s tou, která náleží k pravé nábožnosti: jako se totiž jednoznačně říká žádost nepravé blaženosti a žádost pravé blaženosti, tak uctívání nepravých bohů, které sluje modloslužba zdá se jednoznačně řečeno s poctou pravého Boha, která je latrií pravé nábožnosti. Tedy modloslužba není druhem pověr.

Mimo to, co nic není, nemůže druhem nějakého rodu. Ale zdá se; že modloslužba není nic. Praví totiž Apoštol, I. Kor. 8: "Víme. že modla nic není na světě." A níže. hl. 10: "Co tedy? Pravím, že modlám obětované je něco, nebo že modla je něco?" Jako by řekl, Nikoliv. Obětovati však modlám je vlastni modloslužbě Tedy modloslužba, ježto nic není, nemůže byti druhem pověry.

Mimo to k pověře náleží vzdávati poctu božskou, komu nenáleží. Ale božská pocta, jako nenáleží modlám, tak ani jiným tvorům. Proto Řím. 1 jsou někteří káráni proto, že "ctili a sloužili spíše tvorům než tvůrci". Tedy nevhodně se nazývá takový druh pověry službou modlám, nýbrž měla by se spíše nazývati službou tvoru.

Avšak proti jest, co se praví Skut. 17, že, když Pavel očekával Silu a Timothea v Athénách, "bouřil se jeho duch v něm, když viděl město oddané modloslužbě". A pak řekl: "Mužové athenští, ze všeho vidím vás jako pověrčivé." Tedy modloslužba náleží k pověře.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, k pověře náleží překročiti náležitou míru uctívání Boha. To však zvláště nastává, když se božská pocta vzdává, komu se nemá vzdávati. "Já se však vzdávati jen nejvyššímu, nestvořenému Bohu, jak jsme měli shora, když se jednalo o nábožnosti. A proto vzdávání božské pocty kterémukoliv tvoru jest pověrčivé.

Taková však božská pocta, jako byla vzdávána tvoru od

94. De idololatria.

Prooemium

II-II q. 94 pr.

Deinde considerandum est de idololatria. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum idololatria sit species superstitionis. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, utrum sit gravissimum peccatorum. Quarto, de causa huius peccati. Utrum autem cum idololatris sit communicandum, dictum est supra, cum de infidelitate ageretur.

1. Utrum idololatria sit species superstitionis.

II-II q. 94 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod idololatria non recte ponatur species superstitionis. Sicut enim haeretici sunt infideles, ita et idololatrae. Sed haeresis est species infidelitatis, ut supra habitum est. Ergo et idololatria, non autem superstitionis.

II-II q. 94 a. 1 arg. 2

Praeterea, latria pertinet ad virtutem religionis, cui opponitur superstitio. Sed idololatria videtur univoce dici latria cum ea quae ad veram religionem pertinet, sicut enim appetitus falsae beatitudinis univoce dicitur cum appetitu verae beatitudinis, ita cultus falsorum deorum, qui dicitur idololatria, univoce videtur dici cum cultu veri Dei, qui est latria verae religionis. Ergo idololatria non est species superstitionis.

II-II q. 94 a. 1 arg. 3

Praeterea, id quod nihil est non potest esse alicuius generis species. Sed idololatria nihil esse videtur. Dicit enim apostolus, I ad Cor. VIII, scimus quia nihil est idolum in mundo, et infra, X, quid ergo? Dico *quod idolis immolatum sit aliquid? Aut quod idolum sit aliquid?* Quasi dicat, non. Immolare autem idolis proprie ad idololatriam pertinet. Ergo idololatria, quasi nihil existens, non potest esse superstitionis species.

II-II q. 94 a. 1 arg. 4

Praeterea, ad superstitionem pertinet exhibere cultum divinum cui non debetur. Sed cultus divinus, sicut non debetur idolis, ita nec aliis creaturis, unde Rom. I quidam vituperantur de hoc quod *coluerunt et servierunt potius creaturis quam creatori*. Ergo inconvenienter huiusmodi superstitionis species idololatria nominatur, sed deberet potius nominari latria creaturae.

II-II q. 94 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Act. XVII dicitur quod *Paulus cum Athenis expectaret, incitabatur spiritus eius in ipso, videns idololatriae deditam civitatem*, et postea dixit, viri Athenienses, per omnia quasi superstitiosos vos iudico. Ergo idololatria ad superstitionem pertinet.

II-II q. 94 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad superstitionem pertinet excedere debitum modum divini cultus. Quod quidem praecipue fit quando divinus cultus exhibetur cui non debet exhiberi. Debet autem exhiberi soli summo Deo increato, ut supra habitum est, cum de religione ageretur. Et ideo, cuicumque creaturae divinus cultus exhibeatur, superstitiosum est. Huiusmodi autem

smyslných pomocí nějakých smyslových znamení, jako obětí, her a jiných takových, tak také byla vzdávána tvoru, znázorněnému nějakou smyslovou podobou nebo útvarem, což sluje modla. Různě pak se vzdávala božská pocta modlám. Někteří totiž jistým nekalým uměním sestrojovali jakési obrazy, které mocí démonů měly nějaké jisté účinky; pročež myslili, že v samých obrazích je něco božského, a v důsledku že jim náleží božská pocta. To byla domněnka Hermeta Trimegista, jak praví Augustin, v VIII. O Městě Božím. Jiní však nevzdávali poctu božství samým obrazům, nýbrž tvorům, jichž byly zobrazením. A toho obojího se dotýká Apoštol, Řím 1. Neboť o prvním praví: "Zaměnili slávu neporušitelného Boha v podobu obrazu porušného člověka a ptáků a čtvernožců a hady." O druhém pak dodává: "Ctili a sloužili spíše tvoru než tvůrci."

Jejich mínění pak bylo trojí. Někteří totiž mínili, že někteří lidé byli bohy a uctívali je v jejich obrazech, jako Jova, Merkuria a jiné takové. - Někteří však mínili, že celý svět je jeden Bůh, nikoliv pro tělesnou podstatu, nýbrž pro duši, jíž věřili, že je Bůh, pravíce, že Bůh není nic jiného než duše, hýbáním a rozumem spravující svět; jako i člověk sluje moudrým pro duši, nikoliv pro tělo. Pročež mysleli, že celému světu a všem jeho částem jest vzdávati poctu božskou, nebi, vzduchu, vodě a všem takovým částem. A na ně vztahovali jména a obrazy svých bohů, jak pravil Varro a vypravuje Augustin v VII. O Městě Božím. - Jiní pak, totiž platonici, tvrdili, že jest jeden Bůh, příčina všeho; za ním pak tvrdili, že jsou jakési podstaty duchové, stvořené nejvyšším Bohem, které nazývali bohy, podílem totiž božství, my však je nazýváme anděly. Po nich pak kladli duše nebeských těles, a pod nimi démony, a říkali, že jsou to jacísi vzdušní živočichové; a pod těmito kladli duše lidí, a věřili, že jsou hrány do společnosti bohů nebo ďáblů za zásluhy ctnosti. A všem těm vzdávali poctu božství, jak vypravuje Augustin, v VIII. o Městě Božím.

Říkali pak, že tato dvě poslední mínění náležejí k fysické theologu, kterou filosofové zkoumali ve světě a vyučovali ve školách. Jiné pak, o poctě lidí, prý náleží k theologu bajkové, která byla podle výmyslů básníků představována v divadlech. Jiné pak mínění o obrazích prý náleží k bohověděbo občanské, která byla konána kněžími ve chrámech.

Všechno toto však patřilo k pověře modloslužby. Pročež praví Augustin, ve II. o křesť. nauce: "Pověrečné je. cokoliv bylo ustanoveno od lidí pro zhotovování a uctívání model. nebo ctění tvora nebo nějaké části tvora jako Boha.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako nábožnost není věrou, nýbrž osvědčováním víry skrze nějaká vnější znamení. tak pověra je nějaké osvědčování nevěry skrze vnější poctu. A toto osvědčování pak se označuje jménem modloslužby, nikoliv však jménem kacířství, nýbrž pouze nesprávného mínění. A proto kacířství je druh nevěry, kdežto modloslužba je druh pověry.

K druhému se mu musí říci, že jméno latrie lze bráti dvojmo. Jedním totiž způsobem může znamenati lidský cultus divinus, sicut creaturis sensibilibus exhibebatur per aliqua sensibilia signa, puta sacrificia, ludos et alia huiusmodi; ita etiam exhibebatur creaturae repraesentatae per aliquam sensibilem formam seu figuram, quae idolum dicitur. Diversimode tamen cultus divinus idolis exhibebatur. Quidam enim per quandam nefariam artem imagines quasdam construebant quae virtute Daemonum aliquos certos effectus habebant, unde putabant in ipsis imaginibus esse aliquid divinitatis; et quod per consequens divinus cultus eis deberetur. Et haec fuit opinio Hermetis Trimegisti; ut Augustinus dicit, in VIII de Civ. Dei. Alii vero non exhibebant cultum divinitatis ipsis imaginibus, sed creaturis quarum erant imagines. Et utrumque horum tangit apostolus, ad Rom. I. Nam quantum ad primum, dicit, *mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum et quadrupedum et serpentum*. Quantum autem ad secundum, subdit, *coluerunt et servierunt potius creaturae quam creatori*. Horum tamen fuit triplex opinio. Quidam enim aestimabant quosdam homines deos fuisse, quos per eorum imagines colebant, sicut Iovem, Mercurium, et alios huiusmodi. Quidam vero aestimabant totum mundum esse unum Deum, non propter corporalem substantiam, sed propter animam, quam Deum esse credebant, dicentes Deum nihil aliud esse quam animam motu et ratione mundum gubernantem; sicut et homo dicitur sapiens propter animam, non propter corpus. Unde putabant toti mundo, et omnibus partibus eius, esse cultum divinitatis exhibendum, caelo, aeri, aquae, et omnibus huiusmodi. Et ad haec referebant nomina et imagines suorum deorum, sicut Varro dicebat, et narrat Augustinus, VII de Civ. Dei. Alii vero, scilicet Platonici, posuerunt unum esse summum Deum, causam omnium; post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales a summo Deo creatas, quas deos nominabant, participatione scilicet divinitatis, nos autem eos Angelos dicimus; post quos ponebant animas caelestium corporum; et sub his Daemones, quos dicebant esse aerea quaedam animalia; et sub his ponebant animas hominum, quas per virtutis meritum ad deorum vel Daemonum societatem assumi credebant. Et omnibus his cultum divinitatis exhibebant, ut Augustinus narrat, in XVIII de Civ. Dei. Has autem duas ultimas opiniones dicebant pertinere ad physicam theologiam, quam philosophi considerabant in mundo, et docebant in scholis. Aliam vero, de cultu hominum, dicebant pertinere ad theologiam fabularem, quae secundum figmenta poetarum repraesentabatur in theatris. Aliam vero opinionem, de imaginibus, dicebant pertinere ad civilem theologiam, quae per pontifices celebrabatur in templis. Omnia autem haec ad superstitionem idololatriae pertinebant. Unde Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., *superstitiosum est quidquid institutum ab hominibus est ad facienda et colenda idola pertinens, vel ad colendam sicut Deum creaturam partemve ullam creaturae*.

II-II q. 94 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sicut religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa, ita superstitio est quaedam infidelitatis protestatio per exteriorem cultum. Quam quidem protestationem nomen idololatriae significat, non autem nomen haeresis, sed solum falsam opinionem. Et ideo haeresis est species infidelitatis, sed idololatria est species superstitionis.

II-II q. 94 a. 1 ad 2

skutek, náležející k poctě božské. A podle toho se nerůzní význam tohoto jména latrie, čemukoli se vzdává, protože to, čemu se vzdává, nespadá podle toho pod její výměr. A podle toho se jednoznačně říká latrie, pokud náleží k pravé nábožnosti, i pokud náleží k modloslužbě: jako placení daně se říká jednoznačně, ať se odevzdává pravému králi nebo nepravému. Jiným způsobem se béře latrie, pokud je totéž, co nábožnost. Tak, ježto je ctnosti, náleží k jejímu pojmu, aby se pocta božská vzdávala tomu, komu se má vzdávati. A podle toho se říká latrie stejnojmenně o latrii pravé nábožnosti a o modloslužbě, jako opatrnost se říká stejnojmenně o opatrnosti, která je ctnosti, i o opatrnosti, která je tělesná.

K třetímu se musí říci. že Apoštol rozumí, že modla nic není na světě. protože ony obrazy, které sluly modly, nebyly oduševněné, nebo mající nějakou moc božství, jak tvrdil Hermes. jako by byly něco složeného z ducha a těla. A podobně je rozuměti, že modlám obětované nic není, protože takovým obětováním obětní maso ani nenabývalo nějakého posvěcení, jak se domnívali pohané, ani nějaké nečistoty. jak mysleli židé.

Ke čtvrtému se musí říci, že, podle obecného zvyku, kterým pohané ctili jakékoliv tvory v nějakých obrazech, dáno bylo toto jméno modloslužby, aby se označilo jakékoli uctívání tvora, i kdyby se dělo bez obrazů.

XCIV.2. Zda modloslužba je hřích.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že modloslužba není hřích. Nic totiž není hřích, co bere pravá víra k poctě Boží. Ale pravá víra bere některé obrazy k poctě Boží, neboť i na stánku byly obrazy cherubů, jak čteme Exod. 25; a do kostela se dávají nějaké obrazy, kterým se věřící uklánějí. Tedy modloslužba, podle níž je klanění modlám, není hřích.

Mimo to, kterémukoliv vyššímu se má prokazovati úcta. Ale andělé a duše svatých jsou vyšší nás. Tedy, prokazuje-li se jim úcta nějakou poctou oběti nebo něčeho podobného, nebude to hřích.

Mimo to nejvyšší Bůh se má ctíti vnitřní poctou mysli, podle onoho Jan.: "Bohu se dlužno klaněti v duchu a pravdě." A Augustin praví, v Enchyrid., že "Bůh se ctí věrou, nadějí a láskou." Může se však přihoditi, že někdo zevně ctí modly, uvnitř však neustupuje od pravé víry. Zdá se tedy, že bez úhony božské pocty mohl by někdo zevně ctíti modly.

Avšak proti jest, co se praví Exod. 20: "Nebudeš se jim klaněti"; totiž zevně, "ani je ctíti" Totiž vnitřně, jak vykládá Glossa, a mluví o sochách a obrazích. Tedy je hříchem, vzdávati modlám vnější nebo vnitřní poctu.

Ad secundum dicendum quod nomen latriae dupliciter accipi potest. Uno modo potest significare humanum actum ad cultum Dei pertinentem. Et secundum hoc, non variatur significatio huius nominis latria, cuicumque exhibeatur, quia illud cui exhibetur non cadet, secundum hoc, in eius definitione. Et secundum hoc latria univoce dicetur secundum quod pertinet ad veram religionem, et secundum quod pertinet ad idololatriam, sicut solutio tributi univoce dicitur sive exhibeatur vero regi, sive falso. Alio modo accipitur latria prout est idem religioni. Et sic, cum sit virtus, de ratione eius est quod cultus divinus exhibeatur ei cui debet exhiberi. Et secundum hoc latria aequivoce dicetur de latria verae religionis, et de idololatria, sicut prudentia aequivoce dicitur de prudentia quae est virtus, et de prudentia quae est carnis.

II-II q. 94 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod apostolus intelligit nihil esse in mundo quia imagines illae quae idola dicebantur, non erant animatae aut aliquam virtutem divinitatis habentes, sicut Hermes ponebat, quasi esset aliquid compositum ex spiritu et corpore. Et similiter intelligendum est quod idolis immolatum non est aliquid, quia per huiusmodi immolationem carnes immolatitiae neque aliquam sanctificationem consequebantur, ut gentiles putabant; neque aliquam immunditiam, ut putabant Iudaei.

II-II q. 94 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod ex communi consuetudine qua creaturas quascumque colebant gentiles sub quibusdam imaginibus, impositum est hoc nomen idololatria ad significandum quemcumque cultum creaturae, et etiam si sine imaginibus fieret.

2. Utrum idololatria sit peccatum.

II-II q. 94 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod idololatria non sit peccatum. Nihil enim est peccatum quod vera fides in cultum Dei assumit. Sed vera fides imagines quasdam assumit ad divinum cultum, nam et in tabernaculo erant imagines Cherubin, ut legitur Exod. XXV; et in Ecclesia quaedam imagines ponuntur quas fideles adorant. Ergo idololatria, secundum quam idola adorantur, non est peccatum.

II-II q. 94 a. 2 arg. 2

Praeterea, cuilibet superiori est reverentia exhibenda. Sed Angeli et animae sanctorum sunt nobis superiores. Ergo, si eis exhibeatur reverentia per aliquem cultum vel sacrificiorum vel aliquorum huiusmodi, non erit peccatum.

II-II q. 94 a. 2 arg. 3

Praeterea, summus Deus interiori cultu mentis est colendus, secundum illud Ioan. IV, Deum oportet adorare in spiritu et veritate. Et Augustinus dicit, in Enchirid., quod Deus colitur fide, spe et caritate. Potest autem contingere quod aliquis exterius idola colat, interius tamen a vera fide non discedat. Ergo videtur quod sine praeiudicio divini cultus possit aliquis exterius idola colere.

II-II q. 94 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Exod. XX dicitur, non adorabis ea, scilicet exterius, neque coles, scilicet interius, ut Glossa exponit et loquitur de sculptilibus et imaginibus. Ergo peccatum est idolis exteriorem vel interiorem cultum exhibere.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom někteří dvojmo bloudili. Někteří totiž mysleli, že přinášeti oběť a jiná, náležející k latrii, nejen nejvyššímu Bohu, nýbrž i jiným shora řečeným. je povinné a o sobě dobré, poněvadž kterékoliv vyšší přirozenosti považovali za povinnou božskou poctu, jakožto Bohu bližší. - Ale to se praví nerozumně. Neboť, i když všechny vyšší máme ctíti, není povinna přece tatáž čest všem, nýbrž něco zvláštního náleží nejvyššímu Bohu jenž zvláštním způsobem všechny převyšuje; a to je pocta latrie.

- Ani nelze říci, jak někteří mysleli, že tyto viditelné oděti náležejí jiným bohům, onomu však nejvyššímu Bohu. jakožto lepšímu, lepší, totiž služby čisté mysli, protože, jak praví Augustin, v X. O Městě Božím, "vnější oběti jsou tak znameními vnitřních, jako znějící slova jsou znameními věcí. Pročež, jako modlitbou a chválou vysíláme znamenající slova k tomu, jemuž v srdci obětujeme věci samy, které znamenáme; tak vězme obětujíce, že jinému nelze podávati oběť než tomu, jemuž máme býti v srdcích svých sami neviditelnou obětí."

Jiní pak se domnívali, že vnější pocta latrie se nemá vzdávati modlám, jakožto o sobě dobrá nebo vhodná, ale jako souhlasná s lidovým zvykem, jak Augustin, v VI. O Městě Božím, uvádí Seneku, říkoucího: "Tak se budeme klaněti, abychom pamatovali, že taková pocta náleží více zvyku než věci." A v knize O pravém náboženství praví Augustin, že "nelze náboženství hledati u filosofů, kteří tytéž posvátnosti drželi s lidem, a o přirozenosti svých bohů a o nejvyšším dobru rozmanitá a protichůdná mínění ve školách hlásali". A tento blud následovali také někteří kacíři, tvrdíce, že není nebezpečné, jestliže kdo v době pronásledování polapen, navenek uctívá modly, jen když zachová víru v mysli. - Ale to se jeví zřejmě nesprávným. Neboť, ježto vnější pocta je znamením vnitřní pocty, jako je zhoubnou lží, jestliže kdo tvrdí slovy opak toho, co pravou věrou drží v srdci, tak také je zhoubnou nesprávností, jestliže kdo vnější poctu vzdává něčemu proti tomu, co cítí v mysli. Proto praví Augustin proti Senekovi, v VI. O Městě Božím, že "tím završení hodněji ctil modly, že to. co lživě konal, tak konal, že se lid domníval, že to koná opravdově".

K prvnímu se tedy musí říci, že ani ve stánku neboli chrámu Starého zákona, ani nyní v kostele nejsou pořizovány obrazy, aby se jim vzdávala pocta latrie, nýbrž, aby něco naznačovaly : aby takovými obrazy se vtiskla a posilovala v mysli lidu víra o vznešenosti andělů a svatých. - Jinak však jest s obrazem Krista, jemuž k vůli božství náleží latrie, jak bude řečeno v Třetím.

K druhému a třetímu je patrná odpověď z toho, co bylo řečeno.

XCIV.3. Zda je modloslužba velmi těžký hřích.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že modloslužba není velmi těžký hřích. Nejhorší totiž je protilehlé nejlepšímu, jak se praví v VIII. Ethic. Ale vnitřní pocta, která záleží ve víře, naději a lásce, je lepší než vnější pocta. Tedy nevěra, zoufalství a nenávist Boha, které jsou protilehlé

II-II q. 94 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc aliqui dupliciter erraverunt. Quidam enim putaverunt quod offerre sacrificium et alia ad latriam pertinentia non solum summo Deo, sed etiam aliis supra dictis, est debitum et per se bonum, eo quod superiori cuilibet naturae divinam reverentiam exhibendam putant, quasi Deo propinquiori. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nam etsi omnes superiores revereri debeamus, non tamen eadem reverentia omnibus debetur, sed aliquid speciale debetur summo Deo, qui singulari ratione omnes excellit, et hic est latriae cultus. Nec potest dici, sicut quidam putaverunt, *haec visibilia sacrificia diis aliis congruere, illi vero summo Deo, tanquam meliori, meliora, scilicet purae mentis officia*, quia, ut Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca, sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces cui res ipsas in corde quas significamus offerimus, ita, sacrificantes, non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus quam ei cuius in cordibus nostris invisibile sacrificium nos ipsi esse debemus*. Alii vero aestimaverunt latriae cultum exteriorem non esse idolis exhibendum tanquam per se bonum aut opportunum, sed tanquam vulgari consuetudini consonum, ut Augustinus, in VI de Civ. Dei, introducit Senecam dicentem, *sic, inquit, adorabimus ut meminerimus huiusmodi cultum magis ad morem quam ad rem pertinere*. Et in libro de vera Relig. Augustinus dicit *non esse religionem a philosophis quaerendam, qui eadem sacra recipiebant cum populis, et de suorum deorum natura ac summo bono diversas contrariasque sententias in scholis personabant*. Et hunc etiam errorem secuti sunt quidam haeretici asserentes non esse perniciosum si quis, persecutionis tempore deprehensus, exterius idola colat, dum tamen fidem servat in mente. Sed hoc apparet manifeste falsum. Nam cum exterior cultus sit signum interioris cultus, sicut est perniciosum mendacium si quis verbis asserat contrarium eius quod per veram fidem tenet in corde, ita etiam est perniciosa falsitas si quis exteriorem cultum exhibeat alicui contra id quod sentit in mente. Unde Augustinus dicit contra Senecam, in VI de Civ. Dei, quod eo damnabilius colebat idola, quo illa quae mendaciter *agebat sic ageret ut cum populo veraciter agere existimaretur*.

II-II q. 94 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod neque in veteris legis tabernaculo seu templo, neque etiam nunc in Ecclesia imagines instituuntur ut eis cultus latriae exhibeatur, sed ad quandam significationem, ut per huiusmodi imagines mentibus hominum imprimatur et confirmetur fides de excellentia Angelorum et sanctorum. Secus autem est de imagine Christi, cui, ratione deitatis, latria debetur, ut dicetur in tertio.

II-II q. 94 a. 2 ad 2

Ad secundum et tertium patet responsio per ea quae dicta sunt.

3. Utrum sit gravissimum peccatorum.

II-II q. 94 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod idololatria non sit gravissimum peccatorum. Pessimum enim optimo opponitur, ut dicitur in VIII Ethic. Sed cultus interior, qui consistit in fide, spe et caritate, est melior quam cultus vnitřní poctě, jsou těžší hříchy než modlářství, které je protilehlé vnější poctě.

Mimo to, tím je nějaký hřích těžší, čím více je proti Bohu. Ale zdá se někdo přiměji jednati proti Bohu rouháním nebo napadáním víry, než vzdáváním pocty božské jinému, což náleží k modloslužbě. Tedy rouhání nebo napadání víry je těžší hřích než modloslužba.

Mimo to se zdají menší zla trestána většími zly. Ale hřích modloslužby je trestán hříchem proti přirozenosti, jak se praví Řím. 1. Tedy hřích proti přirozenosti je těžší než hřích modloslužby.

Mimo to Augustin praví, ve XX. Proti Faustovi: "Ani vás, totiž manichejské, nenazýváme pohany nebo pohanským rozkolem, nýbrž že máte s nimi nějakou podobnost tím, že uctíváte mnoho bohů; avšak že jste v tom daleko horší než oni, že oni uctívají ta, která jsou, ale nemají býti uctívána jako bohové, kdežto vy uctíváte ta, která vůbec nejsou." Tedy neřest kacířské nepravosti je těžší než modloslužba.

Mimo to, k onomu Gal. 4, ,.Tak se obracíte znovu k slabým a bídným prvkům`, praví Glossa Jeronymova: "Zachovávání zákona, jemuž byli tehdy oddáni, bylo hříchem, téměř rovným službě modlám, kterou konali před obrácením." Není tedy hřích modloslužby nejtěžší.

Avšak proti jest, co praví Glossa, Levit. 15, o nečistotě ženy, trpící krvotokem: "Každý hřích je nečistotou duše, ale modlářství nejvíce."

Odpovídám: Musí se říci, že tíži nějakého hříchu lze bráti dvojmo: Jedním způsobem, se strany samého hříchu. A tak je hřích modloslužby nejtěžší. Jako se totiž v pozemském státě jeví nejtěžším, když někdo královskou úctu vzdává jinému než pravému králi, tak totiž, že, pokud na něm jest, porušuje celý řád státu, tak ve hříších, které se páší proti Bohu, jež přece jsou největší, nejtěžším se zdá, když někdo úctu božskou vzdává tvoru, protože, pokud jest na něm, dělá jiného bohem na světě, zmenšuje prvenství Boha.

Jiným způsobem lze viděti tíži hříchu se strany hřešícího; jako se praví, že je těžší hřích toho, kdo hřeší vědomě, než toho, kdo hřeší nevědomky. A podle toho nic nepřekáží, aby tíže hřešili kacíři, kteří vědomě porušují víru, kterou přijali, než modláři, hřešící nevědomky. A podobně také některé jiné hříchy mohou býti většími, pro větší pohrdání hřešícího.

K prvnímu se tedy musí říci, že modloslužba předpokládá vnitřní nevěru a přidává navenek nenáležitou poctu. Jestliže však je pouze vnější modlářství bez vnitřní nevěry, přidává se vina nepravdivosti, jak bylo dříve řečeno.

exterior. Ergo infidelitas, desperatio et odium Dei, quae opponuntur cultui interiori, sunt graviora peccata quam idololatria, quae opponitur cultui exteriori.

II-II q. 94 a. 3 arg. 2

Praeterea, tanto aliquod peccatum est gravius quanto magis est contra Deum. Sed directius videtur aliquis contra Deum agere blasphemando, vel fidem impugnando, quam cultum Dei alii exhibendo, quod pertinet ad idololatriam. Ergo blasphemia vel impugnatio fidei est gravius peccatum quam idololatria.

II-II q. 94 a. 3 arg. 3

Praeterea, minora mala maioribus malis puniri videntur. Sed peccatum idololatriae punitum est peccato contra naturam, ut dicitur Rom. I. Ergo peccatum contra naturam est gravius peccato idololatriae.

II-II q. 94 a. 3 arg. 4

Praeterea, Augustinus dicit, XX contra Faust., *neque vos, scilicet Manichaeos, Paganos dicimus, aut schisma Paganorum, sed habere cum eis quandam similitudinem, eo quod multos colatis deos. Verum vos esse eis longe deteriores, quod illi ea colunt quae sunt, sed pro diis colenda non sunt; vos autem ea colitis quae omnino non sunt*. Ergo vitium haereticae pravitatis est gravius quam idololatria.

II-II q. 94 a. 3 arg. 5

Praeterea, super illud Gal. IV, *quomodo convertimini iterum ad infirma et egena elementa?* Dicit Glossa Hieronymi, *legis observantia, cui dediti tunc erant, erat peccatum paene par servituti idolorum, cui ante conversionem vacaverant*. Non ergo peccatum idololatriae est gravissimum.

II-II q. 94 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Levit. XV, super illud quod dicitur de immunditia mulieris patientis fluxum sanguinis, dicit Glossa, *omne peccatum est immunditia animae, sed idololatria maxime*.

II-II q. 94 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod gravitas alicuius peccati potest attendi dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius peccati. Et sic peccatum idololatriae est gravissimum. Sicut enim in terrena republica gravissimum esse videtur quod aliquis honorem regium alteri impendat quam vero regi, quia quantum in se est, totum reipublicae perturbat ordinem; ita in peccatis quae contra Deum committuntur, quae tamen sunt maxima, gravissimum esse videtur quod aliquis honorem divinum creaturae impendat, quia quantum est in se, facit alium Deum in mundo, minuens principatum divinum. Alio modo potest attendi gravitas peccati ex parte peccantis, sicut dicitur esse gravius peccatum eius qui peccat scienter quam eius qui peccat ignoranter. Et secundum hoc nihil prohibet gravius peccare haereticos, qui scienter corrumpunt fidem quam acceperunt, quam idololatras ignoranter peccantes. Et similiter etiam aliqua alia peccata possunt esse maiora propter maiorem contemptum peccantis.

II-II q. 94 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod idololatria praesupponit interiorem infidelitatem, et adiicit exterius indebitum cultum. Si vero sit exterior tantum idololatria absque interiori infidelitate, additur culpa falsitatis, ut prius dictum est.

K druhému se musí říci, že modloslužba zahrnuje velké rouhání, pokud se odnímá Bohu jedinečnost vlády. A víru napadá modlářství skutkem.

K třetímu se musí říci, že protože v pojmu trestu jest, aby byl proti vůli, hřích, kterým se jiný trestá, musí býti zjevnější, aby tím člověk sám sobě a jiným se stal odpornějším; netřeba však, aby byl těžší. A podle toho hřích, který je proti přirozenosti, je menší než hřích modloslužby. Ale, protože je zjevnější, klade se jako vhodný trest hříchu modloslužby; aby° totiž, jako člověk hříchem modloslužby převrací řád božské úcty, tak hříchem proti povaze vlastní přirozenosti trpěl zahanbující převrácenost.

Ke čtvrtému se musí říci, že blud manichejský také co do rodu hříchu je těžší než hřích jiných modloslužebníků, protože více ubírají božské úctě, kladouce dva bohy protichůdné a mnohé marnosti a bajky o Bohu vymýšlejíce. Jinak však je s jinými kacíři, kteří jednoho Boha vyznávají a pouze jej uctívají.

K pátému se musí říci, že zachovávání zákona v čase milosti není zcela rovné modloslužbě podle rodu hříchu, ale skoro rovné, protože obojí je druh morové pověry.

XCIV.4. Zda příčina modloslužby byla se strany člověka.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že příčina modloslužby nebyla se strany člověka. ' člověku totiž není nic než bud přirozenost nebo ctnost nebo vina. Ale příčina modloslužby nemohla býti se strany přirozenosti člověka, nýbrž spíše přirozený rozum člověka praví, že jest jeden Bůh, že se nemá vzdávati božská pocta mrtvým, ani věcem neživým. Podobně nemá také modloslužba příčinu ani v člověku se strany ctnosti, protože nemůže dobrý strom přinášeti špatné ovoce, jak se praví Mat. 7. Ani také se strany viny, protože, jak se praví Moudr. 14, "Uctívání zlopověstných model je příčinou a začátkem a koncem každého zla". Tedy modloslužba nemá příčiny se strany člověka.

Mimo to, čeho příčina je se strany člověka, to se shledá u lidí každého času. Nebyla však vždy modloslužba, nýbrž se čte, že byla vynalezena ve druhém věku, buď od Nimroda, který, jak se praví, nutil lidi klaněti se ohni, nebo od Nina, který zařídil klanění obrazu svého otce Bela; u Řeků pak, jak vypravuje Isiodor, VIII. Etymol., Prometheus první vytvořil obrazy lidí z hlíny. Židé pak praví, že Ismael první vytvořil modlu z hlíny; také v šestém věku přestala modloslužba z velké části. Tedy modloslužba neměla příčinu se strany člověka.

Mimo to praví Augustin, v XXI. O Městě Božím: "Ani prvně nemohli věděti, leč poučeni jimi," totiž ďábly, "co kdo z nich žádá, -čeho se hrozí, jakým jménem se přivolá nebo přinutí; odtud vznikla magická umění a znalci jich." Zdá se však býti týž důvod u modloslužby. Tedy příčina modloslužby není se strany lidí.

II-II q. 94 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod idololatria includit magnam blasphemiam, inquantum Deo subtrahitur dominii singularitas. Et fidem opere impugnat idololatria.

II-II q. 94 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod quia de ratione poenae est quod sit contra voluntatem, peccatum per quod aliud punitur oportet esse magis manifestum, ut ex hoc homo sibi ipsi et aliis detestabilis reddatur, non autem oportet quod sit gravius. Et secundum hoc, peccatum contra naturam minus est quam peccatum idololatriae, sed quia est manifestius, ponitur quasi conveniens poena peccati idololatriae, ut scilicet, sicut homo per idololatriam pervertit ordinem divini honoris, ita per peccatum contra naturam propriae naturae confusibilem perversitatem patiatur.

II-II q. 94 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod haeresis Manichaeorum, etiam quantum ad genus peccati, gravior est quam peccatum aliorum idololatrarum, quia magis derogant divino honori, ponentes duos deos contrarios, et multa vana fabulosa de Deo fingentes. Secus autem est de aliis haereticis, qui unum Deum confitentur et eum solum colunt.

II-II q. 94 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod observatio legis tempore gratiae non est omnino aequalis idololatriae secundum genus peccati, sed paene aequalis, quia utrumque est species pestiferae superstitionis.

4. Utrum causa idololatriae sit ex parte hominis.

II-II q. 94 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod causa idololatriae non fuerit ex parte hominis. In homine enim nihil est nisi vel natura, vel virtus, vel culpa. Sed causa idololatriae non potuit esse ex parte naturae hominis, quin potius naturalis ratio hominis dictat quod sit unus Deus, et quod non sit mortuis cultus divinus exhibendus, neque rebus inanimatis. Similiter etiam nec idololatria habet causam in homine ex parte virtutis, quia *non potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth. VII. Neque etiam ex parte culpae, quia, ut dicitur Sap. XIV, *infandorum idolorum cultura omnis mali causa est, et initium et finis*. Ergo idololatria non habet causam ex parte hominis.

II-II q. 94 a. 4 arg. 2

Praeterea, ea quae ex parte hominis causantur, omni tempore in hominibus inveniuntur. Non autem semper fuit idololatria, sed in secunda aetate legitur esse adinventa, vel a Nemrod, qui, ut dicitur, cogebat homines ignem adorare; vel a Nino, qui imaginem patris sui Beli adorari fecit. Apud Graecos autem, ut Isidorus refert, *Prometheus primus simulacra hominum de luto finxit. Iudaei vero dicunt quod Ismael primus simulacra de luto fecit*. Cessavit etiam in sexta aetate idololatria ex magna parte. Ergo idololatria non habuit causam ex parte hominis.

II-II q. 94 a. 4 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, XXI de Civ. Dei, neque potuit primum, nisi illis, scilicet Daemonibus, *docentibus, disci quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine, quo cogatur, unde magicae artes, earumque artifices extiterunt*. Eadem autem ratio videtur esse de idololatria. Ergo idololatriae causa non est ex parte

Avšak proti jest, co se praví Moudr. 14: "Marnivost lidská je vynalezla na okrsku zemském," totiž modly.

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí příčina modloslužby. Jedna totiž přípravná. A ta byla se strany lidí, a to trojmo. Nejprve totiž z nezřízenosti citu, pokud totiž lidé nějakému člověku, buď příliš milujíce nebo příliš ctíce, udělili božskou poctu. A tato příčina se naznačuje Moudr. 14: "Prudkým žalem trápený otec hned udělal si obraz odňatého syna; a nyní toho, jenž tehdy umřel jako člověk, začal uctívati jako Boha." A tamtéž se také dodává, že lidé "citu nebo králům sloužíce, nesdělitelné jméno", totiž božství, "kamenům a dřevům dávali".

Za druhé proto, že člověka přirozeně těší znázornění, jak praví Filosof, ve své Poetice. A proto na počátku nevzdělaní lidé, vidouce obrazy lidí, pečlivostí umělců výrazně vytvořené, dali jim poctu božství. Pročež se praví Moudr. 13: "Jestli který umělý řemeslník vysekne rovně dřevo z lesa a dovedností svého umění je utváří a připodobní obrazu člověka, konaje slib, zvídá o svém statku, o dětech a sňatcích."

Za třetí z neznalosti pravého Boha, jehož vznešenost lidé neuvažujíce, některým tvorům pro krásu nebo sílu vzdávali poctu božství. Pročež se praví Moudr. 13: , Ani pozorujíce díla, nenalezli, kdo jest umělcem. Ale buď oheň nebo vítr nebo tekutý vzduch nebo okruh hvězd nebo obrovskou vodu nebo slunce nebo měsíc měli za bohy, spravující svět."

Jiná pak příčina modloslužby byla dokonávající, se strany démonů, kteří se dávali bloudícími lidmi uctívati v modlách, dávajíce odpovědi a něco činíce, co se zdálo lidem zázračné. Pročež se též v Žalmu praví: "Všichni bohové pohanů démoni."

K prvnímu se tedy musí říci, že přípravnou příčinou modloslužby byla se strany člověka chyba přirozenosti buď nevědomostí v rozumu, nebo nezřízeností citu, jak bylo řečeno.

- Praví se však že modloslužba je příčinou, počátkem a koncem každého hříchu. protože není žádného rodu hříchu, který by někdy nezplodila modloslužba, buď přímo k němu uvádějíc na způsob příčiny, nebo poskytujíc příležitost na způsob začátku, nebo na způsob cíle, pokud některých hříchů se užívalo k uctívání model, jako zabíjení lidí a mrzačení údů a jiných takových. A přece mohou předcházeti modloslužbě některé hříchy, které člověka k ní připravují.

K druhému se musí říci, že v prvním věku nebylo modloslužby, pro paměť nedávného stvoření světa, z níž ještě vládla v mysli lidí znalost jednoho Boha. - V šestém věku pak byla vyloučena modloslužba naukou a mocí Kristovou, jenž zvítězil nad ďáblem.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o dokonané příčině modloslužby.

hominum.

II-II q. 94 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Sap. XIV, *supervacuitas hominum haec*, scilicet idola, *adinvenit in orbe terrarum*.

II-II q. 94 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod idololatriae est duplex causa. Una quidem dispositiva. Et haec fuit ex parte hominum. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ex inordinatione affectus, prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes vel nimis venerantes, honorem divinum ei impenderunt. Et haec causa assignatur Sap. XIV, *acerbo luctu dolens pater cito sibi rapti filii fecit imaginem; et illum qui tunc, quasi homo, mortuus fuerat, tanquam Deum colere coepit*. Et ibidem etiam subditur quod *homines, aut affectui aut regibus deservientes, incommunicabile nomen*, scilicet divinitatis, lignis et lapidibus imposuerunt. Secundo, propter hoc quod homo naturaliter de repraesentatione delectatur, ut philosophus dicit, in poetria sua. Et ideo homines rudes a principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressive factas, divinitatis cultum eis impenderunt. Unde dicitur Sap. XIII, *si quis artifex faber de silva lignum rectum secuerit; et per scientiam suae artis figuret illud et assimilet imagini hominis, de substantia sua, et filiis et nuptiis, votum faciens, inquirit*. Tertio, propter ignorantiam veri Dei, cuius excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulchritudinem seu virtutem, divinitatis cultum exhibuerunt. Unde dicitur Sap. XIII, *neque, operibus attendentes, agnoverunt quis esset artifex. Sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem, aut lunam, rectores orbis terrarum, deos putaverunt*. Alia autem causa idololatriae fuit consummativa, ex parte Daemonum, qui se colendos hominibus errantibus exhiberunt in idolis, dando responsa et aliqua quae videbantur hominibus mirabilia faciendo. Unde et in Psalm. dicitur, *omnes dii gentium Daemonia*.

II-II q. 94 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod causa dispositiva idololatriae fuit, ex parte hominis, naturae defectus vel per ignorantiam intellectus vel per deordinationem affectus, ut dictum est. Et hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatria esse causa, initium et finis omnis peccati, quia non est aliquod genus peccati quod interdum idololatria non producat, vel expresse inducendo, per modum causae; vel occasionem praebendo, per modum initii; vel per modum finis, inquantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum, sicut occisiones hominum et mutilationes membrorum, et alia huiusmodi. Et tamen aliqua peccata possunt idololatriam praecedere, quae ad ipsam hominem disponunt.

II-II q. 94 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod in prima aetate non fuit idololatria propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigebat cognitio unius Dei in mente hominum. In sexta autem aetate idololatria est exclusa per doctrinam et virtutem Christi, qui de Diabolo triumphavit.

II-II q. 94 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de causa consummativa idololatriae.

XCV. O věštecké pověře.

Předmluva

Pak jest uvažovati o věštecké pověře.

A o tom jest osm otázek.

1. Zda věštění je. hřích.
2. Zda je druh pověry.
3. O druzích věštění.
4. O věštění, jež nastává skrze démony.
5. O věštění, jež nastává skrze hvězdy.
6. O věštění, jež nastává skrze sny.
7. O věštění, jež nastává skrze ptačí hlas a jiná taková pozorování.
8. O věštění, jež nastává skrze losy.

XCV.1. Zda věštění je hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že věštění není hřích. Věštění se totiž nazývá od vědění božských. Než ta, která jsou zvěděna božsky, náležejí spíše k posvěcení než k hříchu. Tedy se zdá. že věštění není hřích.

Mimo to praví Augustin, v knize O svob. rozhod.: "Kdo se odváží říci, že učení je zlo?" A opět: "Žádným způsobem bych neřekl, že nějaké rozumění by mohlo býti zlé." Ale některá umění jsou věštecká, jak je patrné z Filosofa, v knize O paměti. Zdá se také samo věštění náležeti k nějakému rozumění pravdy. Tedy se zdá, že věštění není hřích.

Mimo to přirozená náklonnost není k nějakému zlu, protože přirozenost nenaklání než k podobnému sobě Ale z přirozené náklonnosti jsou lidé nutkáni předvídati budoucí události, což náleží k věštění. Tedy věštění není hřích.

Avšak proti ,jest, co se praví Deut. 18: "Nebudiž, kdo by se radil pythonů, ani věštců." A v Dekretech, XXVI, se praví: "Kdo požadují věštby, propadnou pravidlům pětiletí, podle určených stupňů pokání."

Odpovídám: Musí se říci, že ve jméně věštění se rozumí nějaké předpovídání budoucnosti. Budoucnost však lze předvídati dvojmo: a to, jedním způsobem v jejích příčinách; jiným způsobem samu o sobě Příčiny pak budoucnosti se mají trojmo. Některé totiž působí z nutnosti a vždy své účinky. A takové budoucí účinky lze s jistotou předvídati a předpovídati z pozorování jejich příčin: jako hvězdáři předpovídají budoucí zatmění. - Některé pak příčiny působí své účinky nikoliv z nutnosti a vždy, nýbrž většinou a zřídka selhávají. A z takových příčin lze předvídati budoucí účinky, ne sice s jistotou, nýbrž nějakým dohadem: jako hvězdáři z pozorování hvězd mohou něco předvídati a předpovědět o deštích a suchu, a lékaři o zdraví nebo smrti.

Některé pak jsou příčiny, jež, uvažují-li se o sobě, mají se k obojímu: což se jeví zvláště u rozumových mohutností, které se mají k protilehlým, podle Filosofa. A takové účinky nebo také, jestli které účinky nastávají náhodou z přírodních příčin, nelze z pozorování příčin předvídati.

95. De divinationibus.

Prooemium

II-II q. 95 pr.

Deinde considerandum est de superstitione divinativa. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum divinatio sit peccatum. Secundo, utrum sit species superstitionis. Tertio, de speciebus divinationis. Quarto, de divinatione quae fit per Daemones. Quinto, de divinatione quae fit per astra. Sexto, de divinatione quae fit per somnia. Septimo, de divinatione quae fit per auguria et alias huiusmodi observationes. Octavo, de divinatione quae fit per sortes.

1. Utrum divinatio sit peccatum.

II-II q. 95 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod divinatio non sit peccatum. Divinatio enim ab aliquo divino nominatur. Sed ea quae sunt divina magis ad sanctitatem pertinent quam ad peccatum. Ergo videtur quod divinatio non est peccatum.

II-II q. 95 a. 1 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Lib. Arbit., *quis audeat dicere disciplinam esse malum?* Et iterum, *nullo modo dixerim aliquam intelligentiam malam esse posse*. Sed aliquae artes sunt divinativae, ut patet per philosophum, in libro de memoria. Videtur etiam ipsa divinatio ad aliquam intelligentiam veritatis pertinere. Ergo videtur quod divinatio non sit peccatum.

II-II q. 95 a. 1 arg. 3

Praeterea, naturalis inclinatio non est ad aliquod malum, quia natura non inclinat nisi ad simile sibi. Sed ex naturali inclinatione homines sollicitantur praenoscere futuros eventus, quod pertinet ad divinationem. Ergo divinatio non est peccatum.

II-II q. 95 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. XVIII, *non sit qui Pythones consulat, neque divinos*. Et in decretis, XXVI, qu. V, dicitur, *qui divinationes expetunt, sub regulis quinquennii iaceant, secundum gradus poenitentiae definitos*.

II-II q. 95 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod in nomine divinationis intelligitur quaedam praenuntiatio futurorum. Futura autem dupliciter praenosci possunt, uno quidem modo, in suis causis; alio modo, in seipsis. Causae autem futurorum tripliciter se habent. Quaedam enim producunt ex necessitate et semper suos effectus. Et huiusmodi effectus futuri per certitudinem praenosci possunt et praenuntiari ex consideratione suarum causarum, sicut astrologi praenuntiant eclipses futuras. Quaedam vero causae producunt suos effectus non ex necessitate et semper, sed ut in pluribus, raro tamen deficiunt. Et per huiusmodi causas possunt praenosci futuri effectus, non quidem per certitudinem, sed per quandam coniecturam, sicut astrologi per considerationem stellarum quaedam praenoscere et praenuntiare possunt de pluviis et siccitatibus, et medici de sanitate vel morte. Quaedam vero causae sunt quae, si secundum se considerentur, se habent ad utrumlibet, quod praecipue videtur de potentiis rationalibus, quae se habent protože jejich příčiny nemají sklon určený k takovým účinkům. A proto takové účinky nelze předvídati, nepozorují-li se o sobě Lidé však takové účinky mohou pozorovati o sobě pouze když jsou přítomny, jako když vidí člověk Sokrata běžeti nebo choditi. Ale pozorovati taková o sobě, než nastala, je vlastní Bohu, jenž jediný ve své věčnosti vidí jako přítomná ta, která jsou budoucí, jak jsme měli v První; pročež se praví Isai. 41: "Oznamte, co nastane v budoucnosti, a zvíme, že vy jste bohové." Jestli se tedy kdo opováží jakýmkoliv způsobem taková budoucí předvídati nebo předpovídati, nemaje Božího zjevení, zjevně si uchvacuje, co je Boží. A z toho někteří slují věštci; pročež praví Isidor, v knize Etymol.: "Nazváni věštci, jako vědění Božího plní; předstírají totiž naplnění sebe božstvím, a jakousi podvodnou chytrostí hádají lidem budoucnost."

Věštění tedy se nenazývá, když někdo předpovídá to, co z nutnosti přichází nebo většinou, což lze předvídati lidským rozumem. Ani také, když někdo jiná budoucí náhodná poznává zjevením Božím: tu totiž on nevěští, to jest nedomává se vědění božského, nýbrž spíše vědění božské přijímá. Pouze tehdy však sluje věštícím, když si nenáležitým způsobem uchvacuje předpovídání budoucích událostí. To však jest uznaně hřích. Proto věštění je vždy hřích. A proto praví Jeronym K Micheášovi, že "věštění se vždy bere ve špatném smyslu".

K prvnímu se tedy musí říci, že věštění se nejmenuje dle spořádaného sdělení něčeho božského, nýbrž dle nenáležitého uchvacování, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že některá umění jsou na předvídání budoucích událostí, které přicházejí z nutnosti nebo často, což nenáleží k věštění. Ale na poznávání jiných budoucích událostí není nějakých pravých umění nebo věd, nýbrž klamné a planě. zavedené podvodností ďábelskou, jak praví Augustin, v XXI. O Městě Božím.

K třetímu se musí říci, že člověk má přirozenou náklonnost k poznávání budoucnosti dle lidského způsobu, nikoliv však dle nenáležitého způsobu věštění.

XCV.2. Zda věštění je druh pověry.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že věštění není druh pověry. Neboť totéž nemůže býti druhem různých rodů. Ale věštění zdá se býti druhem zvědavosti, jak praví Augustin, v knize O pravém náb. Tedy se zdá, že není druhem pověry.

Mimo to, jako nábožnost je uctívání náležité, tak pověra je uctívání nenáležité. Ale věštění se nezdá náležeti k nějakému nenáležitému uctívání. Tedy věštění nenáleží k pověře.

Mimo to pověra je protilehlá nábožnosti. Ale v pravé

ad opposita, secundum philosophum. Et tales effectus, vel etiam si qui effectus ut in paucioribus casu accidunt ex naturalibus causis, per considerationem causarum praenosci non possunt, quia eorum causae non habent inclinationem determinatam ad huiusmodi effectus. Et ideo effectus huiusmodi praenosci non possunt nisi in seipsis considerentur. Homines autem in seipsis huiusmodi effectus considerare possunt solum dum sunt praesentes, sicut cum homo videt Socratem currere vel ambulare. Sed considerare huiusmodi in seipsis antequam fiant, est Dei proprium, qui solus in sua aeternitate videt ea quae futura sunt quasi praesentia, ut in primo habitum est, unde dicitur Isaiae XLI, *annuntiate quae futura sunt in futurum, et sciemus quoniam dii estis vos*. Si quis ergo huiusmodi futura praenoscere aut praenuntiare quocumque modo praesumpserit, nisi Deo revelante, manifeste usurpat sibi quod Dei est. Et ex hoc aliqui divini dicuntur, unde dicit Isidorus, in libro Etymol., *divini dicti quasi Deo pleni, divinitate enim se plenos simulant, et astutia quadam fraudulentiae hominibus futura coniectant*. Divinatio ergo non dicitur si quis praenuntiet ea quae ex necessario eveniunt vel ut in pluribus, quae humana ratione praenosci possunt. Neque etiam si quis futura alia contingentia, Deo revelante, cognoscat, tunc enim non ipse divinat, idest, quod divinum est facit, sed magis quod divinum est suscipit. Tunc autem solum dicitur divinare quando sibi indebito modo usurpat praenuntiationem futurorum eventuum. Hoc autem constat esse peccatum. Unde divinatio semper est peccatum. Et propter hoc Hieronymus dicit, super Michaeam, quod *divinatio semper in malam partem accipitur*.

II-II q. 95 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod divinatio non dicitur ab ordinata participatione alicuius divini, sed ab indebita usurpatione, ut dictum est.

II-II q. 95 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod artes quaedam sunt ad praecognoscendum futuros eventus qui ex necessitate vel frequenter proveniunt, quod ad divinationem non pertinet. Sed ad alios futuros eventus cognoscendos non sunt aliquae verae artes seu disciplinae, sed fallaces et vanae, ex deceptione Daemonum introductae; ut dicit Augustinus, in XXI de Civ. Dei.

II-II q. 95 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod homo habet naturalem inclinationem ad cognoscendum futura secundum modum humanum, non autem secundum indebitum divinationis modum.

2. Utrum sit species superstitionis.

II-II q. 95 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod divinatio non sit species superstitionis. Idem enim non potest esse species diversorum generum. Sed divinatio videtur esse species curiositatis; ut Augustinus dicit, in libro de vera Relig. Ergo videtur quod non sit species superstitionis.

II-II q. 95 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut religio est cultus debitus, ita superstitio est cultus indebitus. Sed divinatio non videtur ad aliquem cultum indebitum pertinere. Ergo divinatio non pertinet ad superstitionem.

II-II q. 95 a. 2 arg. 3

nábožnosti se nenachází nic odpovídajícího věštění jako protiva. Tedy věštění není druh pověry.

Avšak proti jest, co praví Origenes, v Periarchon: "Jest nějaká činnost démonů při posluhování předvídáním, která se zdá nějakými uměními zachycována od těch, kteří se oddali démonům. někdy skrze losy někdy skrze ptačí hlasy, někdy pozorováním stínů. Nepochybuji pak, že všechno toto se děje činností démonů." Ale, jak praví Augustin, ve II. O křest. nauce, cokoliv pochází ze společenství démonů a lidí, je pověrečné. Tedy věštění je druh pověry.

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo shora řečeno, pověra obnáší nenáležité uctívání božství. K poctě Boží však náleží něco dvojmo. Jedním způsobem, když se něco Bohu obětuje, ať oběť, nebo dar, nebo něco takového. Jiným způsobem, když se něco božského béře, jak bylo řečeno shora o přísaze. A proto k pověře náleží nejen, když se přináší démonům oběť modloslužbou, nýbrž také, když někdo béře pomoc démonů, aby něco vykonal nebo poznal. Každé věštění však pochází z činnosti démonů, buď že jsou výslovně démoni vzýváni, aby odhalili budoucí, nebo že se démoni vměšují do planých zkoumání budoucnosti, aby naplnili mysl lidí marnost ; o kteréžto marnosti praví se v Žalmu: "Neshlédl na marnost a nesprávná blouznění." Planým pak zkoumáním budoucnosti jest, když se někdo pokouší předvídati budoucnost, z čeho předvídati nelze. Z čehož jest jasné, že věštění je druh pověry.

K prvnímu se tedy musí říci, že věštění náleží k zvědavosti co do zamýšleného cíle, kterým je předvídání budoucích. Ale náleží k pověře co do způsobu jednání.

K druhému se musí říci. že takové věštění náleží k uctívání démonů, pokud někdo užívá nějaké smlouvy, mlčky nebo výslovně vyjádřené s démony.

K třetímu se musí říci, že v Novém zákoně mysl člověka je zdržována od starostlivosti o časná, a proto není v Novém zákoně nějaké zařízení k předvídání budoucích událostí ohledně časných věcí. Ve Starém zákoně však, který sliboval pozemská, byly dotazy ohledně budoucích, náležející k náboženství; pročež se praví Isai. 8: "A když vám řeknou: Tažte se pythonů a věštců, kteří mumlají svá zaříkání", dodává jako odpovědi "Což nemá lid žádati od Boha svého vidění o živých a mrtvých?" - Byli však také v Novém zákoně někteří, mající ducha proroctví, kteří mnohé předpověděli o budoucích událostech.

XCV.3. Zda lze vymeziti více druhů věštění.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nelze vymezovati více druhů věštění. Neboť kde jest jeden způsob hřešení, nezdá se býti více druhů hříchu. Ale v každém věštění je jediný způsob hřešení, že totiž užívá někdo smlouvy s démony k poznávání budoucích. Tedy nejsou různé druhy věštění.

Praeterea, superstitio religioni opponitur. Sed in vera religione non invenitur aliquid divinationi per contrarium respondens. Ergo divinatio non est species superstitionis.

II-II q. 95 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Origenes dicit, in periarchon, *est quaedam operatio Daemonum in ministerio praescientiae, quae artibus quibusdam ab his qui se Daemonibus mancipaverunt, nunc per sortes, nunc per auguria, nunc ex contemplatione umbrarum comprehendi videtur. Haec autem omnia operatione Daemonum fieri non dubito*. Sed sicut Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., quidquid procedit ex societate Daemonum et hominum superstitiosum est. Ergo divinatio est species superstitionis.

II-II q. 95 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, superstitio importat indebitum cultum divinitatis. Ad cultum autem Dei pertinet aliquid dupliciter. Uno modo, cum aliquid Deo offertur, vel sacrificium, vel oblatio, vel aliquid huiusmodi. Alio modo, cum aliquid divinum assumitur, sicut dictum est supra de iuramento. Et ideo ad superstitionem pertinet non solum cum sacrificium Daemonibus offertur per idololatriam, sed etiam cum aliquis assumit auxilium Daemonum ad aliquid faciendum vel cognoscendum. Omnis autem divinatio ex operatione Daemonum provenit, vel quia expresse Daemones invocantur ad futura manifestanda; vel quia Daemones se ingerunt vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate; de qua vanitate in Psalm. dicitur, *non respexit in vanitates et insanias falsas*. Vana autem inquisitio futurorum est quando aliquis futurum praenoscere tentat unde praenosci non potest. Unde manifestum est quod divinatio species superstitionis est.

II-II q. 95 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod divinatio pertinet ad curiositatem quantum ad finem intentum, qui est praecognitio futurorum. Sed pertinet ad superstitionem quantum ad modum operationis.

II-II q. 95 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod huiusmodi divinatio pertinet ad cultum Daemonum, inquantum aliquis utitur quodam pacto tacito vel expresso cum Daemonibus.

II-II q. 95 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod in nova lege mens hominis arcetur a temporalium sollicitudine, et ideo non est in nova lege aliquid institutum ad praecognitionem eventuum futurorum de temporalibus rebus. In veteri autem lege, quae promittebat terrena, erant consultationes de futuris ad religionem pertinentes, unde dicitur Isaiae VIII, *et cum dixerint ad vos, quaerite a Pythonibus et a divinis, qui strident incantationibus suis*, subdit, quasi responsionem, *numquid non populus a Deo suo requiret visionem pro vivis et mortuis?* Fuerunt tamen in novo testamento etiam aliqui prophetiae spiritum habentes, qui multa de futuris eventibus praedixerunt.

3. De speciebus divinationis.

II-II q. 95 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit determinare plures divinationis species. Ubi enim est una ratio peccandi, non videntur esse plures peccati species. Sed in omni divinatione est una ratio peccandi, quia scilicet utitur aliquis pacto Daemonum ad cognoscendum futura. Ergo

Mimo to lidský skutek dostává druh od cíle, jak jsme měli shora. Ale každé věštění je zřízeno k jednomu cíli, totiž k předpovídání budoucích. Tedy všechna věštění jsou jednoho druhu.

Mimo to znamení nerozlišují druh hříchu; ať totiž někdo utrhá slovy nebo písmem nebo pokynem, je týž druh hříchu. Ale věštění se nezdají odlišná než podle různých znamení, z nichž se béře předvídání budoucích. Tedy nejsou různé druhy věštění.

Avšak proti jest, že Isidor, v knize Etymol., vypočítává různé druhy věštění.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, každé věštění užívá k předvědění budoucí události nějaké rady nebo pomoci démonů. A buď výslovně vyprošuje; nebo bez prosby člověka se tajně démon vmísí, a předpovídá nějaká budoucí, která jsou lidem neznáma, jim však známa způsoby, o kterých bylo řečeno v První. Démoni pak, výslovně vzýváni, obvykle budoucí předpovídají mnohonásobně. Někdy totiž jakýmisi šalebnými zjeveními se vloudivše do zraku a sluchu lidí, aby předpovídali budoucí. A tento druh se nazývá mámení, protože oči lidí jsou omámeny. - Někdy pak skrze sny. A to se nazývá věštění sny. - Někdy pak zjevením nebo mluvením některých mrtvých. A tento druh se nazývá nigromantie, protože, jak praví Isidor, v knize Etymol.: "nigrum sluje řecky mrtvý, mantia věštění; protože po jistých zaříkáváních s použitím krve zdají se vzkříšení mrtví věštiti i odpovídati na otázky." - Někdy pak předpovídají budoucí skrze živé lidi, jak je patrné u posedlých. A to je věštění skrze pythony; a, jak praví Isidor, "pythoni byli nazváni podle Pythonského Apollona, jenž byl nazýván původcem věštění." - Někdy pak předpovídají budoucí skrze nějaké obrazce nebo znamení, které se objeví na neživých věcech.

Jestliže pak se objeví na nějakém pozemském tělese, třebas na dřevě nebo na hlazeném kameni, říká se geomantie; jestliže však na vodě, hydromantie; jestli pak ve vzduchu. aeromantie; jestli v ohni, pyromantie; jestli na vnitřnostech zvířat, obětovaných na oltářích démonů, aruspicium.

Věštění pak, které se děje bez výslovného vzývání démon, dělí se na dva rody. První z nich je, když k předvídání budoucích pozorujeme něco v poloze nějakých věcí. Jestliže tedy někdo se snaží poznati budoucnost z pozorování polohy a pohybu hvězd, to náleží astrologtim, kteří se také nazývají geneatici pro pozorování dnů narození. - Jestliže pak z pohybů nebo hlasů ptáků nebo kterýchkoliv živočichů, nebo z kýchání lidí nebo ze škubání údů, to náleží všeobecně k auguriu, což se říká od švitoření ptáků, jako auspicium od pohledu na ptáky, z nichž první náleží uším, druhé očím; u ptáků se totiž taková obyčejně pozorují. - Jestliže však takové pozorování se děje na lidských slovech, z jiného úmyslu řečených, která někdo překrucuje na budoucnost, kterou chce předvídati, to se nazývá omen. A, jak praví Maximus Valerius, "pozorování znamení je nějakou smlouvou spojeno s náboženstvím. Neboť se věří, že nikoli nahodilým pohybem. nýbrž božskou prozřetelností divinationis non sunt diversae species.

II-II q. 95 a. 3 arg. 2

Praeterea, actus humanus speciem sortitur ex fine, ut supra habitum est. Sed omnis divinatio ordinatur ad unum finem, scilicet ad praenuntiationem futurorum. Ergo omnis divinatio est unius speciei.

II-II q. 95 a. 3 arg. 3

Praeterea, signa non diversificant speciem peccati, sive enim aliquis detrahat verbis, vel scripto vel nutu, est eadem peccati species. Sed divinationes non videntur differre nisi secundum diversa signa ex quibus accipitur praecognitio futurorum. Ergo non sunt diversae divinationis species.

II-II q. 95 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Isidorus, in libro Etymol., enumerat diversas species divinationis.

II-II q. 95 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, omnis divinatio utitur ad praecognitionem futuri eventus aliquo Daemonum consilio et auxilio. Quod quidem vel expresse imploratur, vel praeter petitionem hominis, se occulte Daemon ingerit ad praenuntiandum quaedam futura quae hominibus sunt ignota, eis autem cognita per modos de quibus in primo dictum est. Daemones autem expresse invocati solent futura praenuntiare multipliciter. Quandoque quidem praestigiosis quibusdam apparitionibus se aspectui et auditui hominum ingerentes ad praenuntiandum futura. Et haec species vocatur praestigium, ex eo quod oculi hominum praestringuntur. Quandoque autem per somnia. Et haec vocatur divinatio somniorum. Quandoque vero per mortuorum aliquorum apparitionem vel locutionem. Et haec species vocatur nigromantia, quia, ut Isidorus dicit, in libro Etymol., *nigrum Graece mortuus, mantia divinatio nuncupatur, quia quibusdam praecantationibus, adhibito sanguine, videntur resuscitati mortui divinare et ad interrogata respondere*. Quandoque vero futura praenuntiant per homines vivos, sicut in arreptitiis patet. Et haec est divinatio per Pythones, et ut Isidorus dicit, *Pythones a Python Apolline sunt dicti, qui dicebatur esse auctor divinandi*. Quandoque vero futura praenuntiant per aliquas figuras vel signa quae in rebus inanimatis apparent. Quae quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, puta in ligno vel ferro aut lapide polito, vocatur geomantia; si autem in aqua, hydromantia; si autem in aere, aeromantia; si autem in igne, pyromantia; si autem in visceribus animalium immolatorum in aris Daemonum, vocatur aruspicium. Divinatio autem quae fit absque expressa Daemonum invocatione, in duo genera dividitur. Quorum primum est cum ad praenoscendum futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum. Et si quidem aliquis conetur futura praenoscere ex consideratione situs et motus siderum, hoc pertinet ad astrologos; qui et geneatici dicuntur, propter natalium considerationes dierum. Si vero per motus vel voces avium, seu quorumcumque animalium; sive per sternutationes hominum, vel membrorum saltus; hoc pertinet generaliter ad augurium, quod dicitur a garritu avium, sicut auspicium ab inspectione avium, quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos; in avibus enim huiusmodi praecipue considerari solent. Si vero huiusmodi consideratio fiat circa verba hominum alia intentione dicta, quae quis retorquet ad futurum quod vult praenoscere, hoc vocatur omen. Et sic ut maximus Valerius dicit, *ominum observatio aliquo*

povstalo, co učinil: jako, když Římané uvažovali, zda se mají na jiné místo odstěhovati, náhodou v té chvíli jeden setník zvolal: Praporečníku, zaraz prapor: zde nejlépe zůstaneme; a uslyševše přijali tento hlas za znamení, zanechávajíce porad o odchodu." - Jestliže však se pozorují nějaké polohy obrazců na nějakých tělesech se jevící zraku, bude to jiný druh věštění. Neboť z pozorování rýh na ruce sluje chiromantie-, jakožto věštění ruky: chiros totiž řecky sluje ruka. Věštění pak z nějakých obrazců jevících se na lopatce nějakého zvířete, je spatulimantie.

K druhému pak rodu věštění, které je bez výslovného vzývání démonů, náleží věštění, které povstává z pozorování něčeho, co vzniká z toho, co lidé konají vážně k vyzkoumání něčeho skrytého: buď prodlužováním bodů (což náleží k umění geomantie), nebo pozorováním obrazců, které vznikají z roztaveného olova, lítého do vody, nebo z nějakých listků, popsaných nebo nepopsaných, tajně položených, a pozoruje se, kdo který vezme; nebo také z předložených nestejných stébel, kdo z nich si vezme větší nebo menší; nebo také z vrhání kostek, kdo hodí více bodů; nebo také když se pozoruje, co se naskytne otevřevšímu knihu. Což vše má jméno losování,

Tak tudíž je patrně. že jsou tři rody věštění. Z nich první je ze zjevného vzývání démonů, což náleží černokněžníkům. Druhý pak je z pouhého pozorování polohy nebo pohybu druhé věci, což náleží augurům. Třetí jest, když konáme něco, aby se nám zjevilo něco skrytého, což náleží k losování. Pod každým však z těchto je obsaženo mnohé, jak je patrné z řečeného.

K prvnímu se tedy musí říci, že ve všech řečených je tentýž všeobecný způsob hřešení, ale nikoliv týž zvláštní. Neboť mnohem těžší je vzývati démony, než konati něco, co je příhodné vměšování démonů.

K druhému se musí říci, že poznání budoucích nebo skrytých je poslední cíl, z něhož se béře všeobecný pojem věštění.

Avšak rozlišují se různé druhy podle vlastních předmětů nebo látek, pokud totiž v různých věcech se pozoruje poznávání budoucích.

K třetímu se musí říci, že věci, kterých věštící dbají, jsou od nich pozorovány ne jako znamení, jimiž vyjadřují, co již vědí, jak se přihází při nactiutrhání, nýbrž jako prameny poznání. Je však zjevné, že různost původů různí druh, také ve vědách důkazných.

XCV.4. Zda je nedovolené věštění, které se děje vzýváním démonů.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že věštění, které se děje vzýváním démonů, není nedovolené. Neboť Kristus nepáchal nic nedovoleného, podle onoho I. Petr. 2: "Jenž hříchu neučinil." Ale Pán se tázal démona: „Jaké je tvé jméno?", jenž odpověděl: „Legie: neboť je nás mnoho", jak máme Mark. 5. Tedy se zdá, že je dovoleno tázat se démonů na něco skrytého.

contractu religioni innexa est. Quoniam non fortuito motu, sed divina providentia constare creditur quae fecit, ut, Romanis deliberantibus utrum ad alium locum migrarent, forte eo tempore centurio quidam exclamavit, signifer, statue signum, hic optime manebimus; quam vocem auditam pro omine acceperunt, transeundi consilium omittentes. Si autem considerentur aliquae dispositiones figurarum in aliquibus corporibus visui occurrentes, erit alia divinationis species. Nam ex lineamentis manus consideratis divinatio sumpta chiromantia vocatur, quasi divinatio manus, chiros enim Graece dicitur manus. Divinatio vero ex quibusdam figuris in spatula alicuius animalis apparentibus, spatulimantia vocatur. Ad secundum autem divinationis genus quae est sine expressa Daemonum invocatione, pertinet divinatio quae fit ex consideratione eorum quae eveniunt ex quibusdam quae ab hominibus serio fiunt ad aliquid occultum inquirendum, sive per protractionem punctorum (quod pertinet ad artem geomantiae); sive per considerationem figurarum quae proveniunt ex plumbo liquefacto in aquam proiecto; sive ex quibusdam cedulis, scriptis vel non scriptis, in occulto repositis, dum consideratur quis quam accipiat; vel etiam ex festucis inaequalibus propositis, quis maiorem vel minorem accipiat; vel etiam ex taxillorum proiectione, quis plura puncta proiiciat; vel etiam dum consideratur quid aperienti librum occurrat. Quae omnia sortium nomen habent. Sic igitur patet triplex esse divinationis genus. Quorum primum est per manifestam Daemonum invocationem, quod pertinet ad nigromanticos. Secundum autem est per solam considerationem dispositionis vel motus alterius rei, quod pertinet ad augures. Tertium est dum facimus aliquid ut nobis manifestetur aliquid occultum, quod pertinet ad sortes. Sub quolibet autem horum multa continentur, ut patet ex dictis.

II-II q. 95 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in omnibus praedictis est eadem ratio generalis peccandi, sed non eadem specialis. Multo enim gravius est Daemones invocare quam aliqua facere quibus dignum sit ut se Daemones ingerant.

II-II q. 95 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod cognitio futurorum vel occultorum est ultimus finis, ex quo sumitur generalis ratio divinationis. Distinguuntur autem diversae species secundum propria obiecta sive materias, prout scilicet in diversis rebus occultorum cognitio consideratur.

II-II q. 95 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod res quas divinantes attendunt considerantur ab eis non sicut signa quibus exprimant quod iam sciunt, sicut accidit in detractione, sed sicut principia cognoscendi. Manifestum est autem quod diversitas principiorum diversificat speciem, etiam in scientiis demonstrativis.

4. Utrum divinatio quae fit per daemonessit licita.

II-II q. 95 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod divinatio quae fit per invocationes Daemonum non sit illicita. Christus enim nihil illicitum commisit, secundum illud I Pet. II, qui peccatum non fecit. Sed dominus a Daemone interrogavit, quod tibi nomen est? Qui respondit, legio, multi enim sumus, ut habetur Marc. V. Ergo videtur quod liceat a

Mimo to duše svatých nevyhoví nedovoleně se tážícím. Ale Saulovi, tážícímu se na výsledek budoucí války ženy, mající ducha věšteckého, zjevil se Samuel a předpověděl mu budoucí výsledek, jak se čte v I. Král. 28. Tedy věštění, které se děje dotazováním démonů, není nedovolené.

Mimo to zdá se býti dovolené, od někoho vědoucího zvídati pravdu, kterou je užitečné věděti. Ale někdy jest užitečné věděti některá skrytá, která lze zvěděti od démonů, jak je patrné při hledání ukradených. Tedy věštění, které se děje vzýváním démonů, není nedovolené.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 18: "Nenalezniž se u tebe, kdo by zvídal od duchů nebo se radil pythonů."

Odpovídám: Musí se říci, že každé věštění, které se děje vzýváním démonů. je nedovolené ze dvou důvodů. Z nich první se béře se strany původu věštění, kterým totiž je smlouva, výslovně uzavřená s démonem právě vzýváním démona. A to je zcela nedovolené. Pročež se proti některým praví Isai. 28: "Řekli jste: Uzavřeli jsme úmluvy se smrtí, s peklem jsme učinili smlouvu." A bylo by to ještě těžší. kdyby se dávala vzývanému démonu obět nebo pocta.

Druhý důvod se béře se strany budoucí události. Démon totiž, jenž zamýšlí zkázu lidí, takovými svými odpověďmi. i když někdy řekne pravdu, zamýšlí navyknouti lidi na to,. aby mu věřili, a tak zamýšlí přivésti je do něčeho, co je škodlivé lidské spáse. Pročež Athanáš, vykládaje to, co máme Luk. 4, ‚Okřikl jej, řka: 'Umlkni', praví: "Ačkoli démon vyznával pravdu, přece jeho řeč Kristus umlčel, aby spolu s pravdou nešířil také svou nepravost. Aby nás také navykl nestarati se o takové, i když se zdají mluviti pravdu: neboť je zločinem, abychom byli poučováni od ďábla, když máme božské Písmo."

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Beda. Luk. 8. "netáže se Pán jako nevědoucí, nýbrž aby vyznáním moru, který snášel, zazářila větší milostivost moci uzdravujícího." Jiné však je, žádati něco od démona, samovolně přisedšího, což je někdy dovoleno pro užitek druhých, nejvíce, když Boží mocí může býti donucen pověděti pravdu; a jiné je vzývati démona k získání od něho poznání skrytých.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, Simpliciánovi, "není nesmyslem, věřiti, že nějakým řízením bylo dopuštěno, že, nikoli vládou magického umění nebo moci, nýbrž skrytým řízením, kterého neznala pythonka, ani Saul, zjevil se duch spravedlivého zrakům krále, ranit jej Božím ortelem. Nebo nebyl vpravdě duch Samuelův vyburcován ze svého odpočinku, nýbrž nějaký přízrak a klam obrazotvornosti, učinění piklemi ďáblovými; Písmo jej nazývá Samuelem, jako se dávají obrazům jména jejich předmětů."

K třetímu se musí říci, že žádný časný užitek nelze přirovnati k duchovní škodě spásy, která hrozí ze zkoumání skrytých skrze vzývání démonů.

Daemonibus aliquid occultum interrogare.

II-II q. 95 a. 4 arg. 2

Praeterea, sanctorum animae non favent illicite interrogantibus. Sed Sauli interroganti de eventu futuri belli a muliere habente spiritum Pythonis, apparuit Samuel, et ei futurum eventum praedixit, ut legitur I Reg. XXVIII. Ergo divinatio quae fit per interrogationem a Daemonibus non est illicita.

II-II q. 95 a. 4 arg. 3

Praeterea, licitum esse videtur veritatem ab aliquo sciente inquirere, quam utile est scire. Sed quandoque utile est scire aliqua occulta quae per Daemones sciri possunt, sicut apparet in inventione furtorum. Ergo divinatio quae fit per invocationem Daemonum non est illicita.

II-II q. 95 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. XVIII, *non inveniatur in te qui ariolos sciscitetur, neque Pythones consulat*.

II-II q. 95 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod omnis divinatio quae fit per invocationes Daemonum est illicita, duplici ratione. Quarum prima sumitur ex parte principii divinationis, quod scilicet est pactum expresse cum Daemone initum per ipsam Daemonis invocationem. Et hoc est omnino illicitum. Unde contra quosdam dicitur Isaiae XXVIII, *dixistis, percussimus foedus cum morte, et cum Inferno fecimus pactum*. Et adhuc gravius esset si sacrificium vel reverentia Daemoni invocato exhiberetur. Secunda ratio sumitur ex parte futuri eventus. Daemon enim, qui intendit perditionem hominum, ex huiusmodi suis responsis, etiam si aliquando vera dicat, intendit homines assuefacere ad hoc quod ei credatur, et sic intendit perducere in aliquid quod sit saluti humanae nocivum. Unde Athanasius, exponens id quod habetur Luc. IV, increpavit illum, dicens, obmutesce, dicit, *quamvis vera fateretur Daemon, compescebat tamen Christus eius sermonem, ne simul cum veritate etiam suam iniquitatem promulget. Ut nos etiam assuefaciat ne curemus de talibus, etsi vera loqui videantur, nefas enim est ut, cum adsit nobis Scriptura divina, a Diabolo instruamur*.

II-II q. 95 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Beda dicit, Luc. VIII, *non velut inscius dominus inquirit, sed ut, confessa peste quam tolerabat, virtus curantis gratior emicaret*. Aliud autem est quaerere aliquid a Daemone sponte occurrente, quod quandoque licet propter utilitatem aliorum, maxime quando virtute divina potest compelli ad vera dicendum, et aliud est Daemonem invocare ad cognitionem occultorum acquirendum ab ipso.

II-II q. 95 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad Simplicianum, *non est absurdum credere aliqua dispensatione permissum fuisse ut, non dominante arte magica vel potentia, sed dispensatione occulta, quae pythonissam et Saulem latebat, se ostenderet spiritus iusti aspectibus regis, divina eum sententia percussurus. Vel, non vere spiritus Samuelis a requie sua excitatus est, sed aliquod phantasma et illusio imaginaria, Diaboli machinationibus facta, quam Scriptura Samuelem appellat, sicut solent imagines rerum suarum nominibus appellari*.

II-II q. 95 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod nulla utilitas temporalis potest comparari detrimento spiritualis salutis, quod imminet ex

XCV.5. Zda je nedovolené věštění, které se děje skrze hvězdy.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že věštění, které se děje skrze hvězdy, není nedovolené. Je totiž dovoleno z pozorování příčin předpovídati účinky, jako lékaři ze stavu nemoci předpovídají smrt. Ale nebeská tělesa jsou příčinou toho, co se děje na tomto světě, jak také praví Diviš, v V, hl. O Bož. Jmén. Tedy věštění, které se děje skrze hvězdy, není nedovolené.

Mimo to lidské vědění béře vznik ze zkušeností, jak je patrné z Filosofa, na začátku Metafys. Ale po mnohých zkušenostech někteří seznali, že z pozorování hvězd lze některá budoucí předvídati. Tedy se nezdá nedovolené užívati takového věštění.

Mimo to se praví, že věštění je nedovolené, pokud se zakládá na smlouvě, uzavřené s démony. Ale ta není ve věštění, které se děje skrze hvězdy, nýbrž se pouze pozoruje sestavení tvorů Božích. Tedy se zdá, že takové věštění není nedovolené.

Avšak proti jest, co praví Augustin, ve IV. Vyzn.: "Oněch planetářů, které nazývají matematiky, nepřestával jsem se raditi, jako by to nebyla žádná obět' jim, a jako by se nevysílaly žádné prosby k nějakému duchu, aby věštil. To však křesťanská a pravá zbožnost odmítá a zavrhuje."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, věštění, které vychází z mínění nepravdivého nebo marného, vměšuje se činnost démonova, aby zmátl duchy lidí marností nebo nepravdou. Marného pak nebo nepravdivého mínění někdo užívá, jestliže z pozorování hvězd chce předvídati budoucí, která z nich nelze předvídati. Je tedy uvážiti, co z budoucnosti lze předvídati z pozorování nebeských těles. O těch pak, která přicházejí z nutnosti, je zjevné, že se mohou předvídati z pozorování hvězd: jako hvězdáři předpovídají budoucí zatmění. Avšak o předvídání budoucích událostí z pozorování hvězd různí různé řekli.

Byli totiž, kteří pravili, že hvězdy spíše znamenají než činí to, co se z jejich pozorování předpovídá. Ale to se nerozumně praví. Neboť každé tělesné znamení buď je účinkem toho, čeho je znamením, jako kouř znamená oheň, od něhož vzniká; nebo pochází od téže příčiny, a tak, když znamená příčinu, v důsledku znamená účinek, jako duha někdy znamená jasno, pokud její příčina je příčinou jasna. Nelze však říci, že postavení a pohyb nebeských těles jsou účinky budoucích událostí. Nemohou se také uvésti na nějakou vyšší příčinu společnou, která by byla tělesná. Mohou se však uvésti na jednu společnou příčinu, kterou je Boží prozřetelnost: ale jiným způsobem jsou od Boží prozřetelnosti upravovány pohyb a poloha nebeských těles, a jiným způsobem události budoucích nahodilých: protože ony jsou upravovány podle povahy nutnosti, aby vždy tímže způsobem nadešly, tyto však podle povahy nahodilosti, aby se přiházely měnivě.

Proto nemůže býti, aby se z pozorování hvězd bralo

inquisitione occultorum per Daemonum invocationem.

5. Utrum divinatio quae fit per astra sit licita.

II-II q. 95 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod divinatio quae fit per astra non sit illicita. Licitum enim est ex consideratione causarum praenuntiare effectus, sicut medici ex dispositione aegritudinis praenuntiant mortem. Sed corpora caelestia sunt causa eorum quae fiunt in hoc mundo, ut etiam Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Ergo divinatio quae fit per astra non est illicita.

II-II q. 95 a. 5 arg. 2

Praeterea, scientia humana ex experimentis originem sumit, ut patet per philosophum, in principio Metaphys. Sed per multa experimenta aliqui compererunt ex consideratione siderum aliqua futura posse praenosci. Ergo non videtur esse illicitum tali divinatione uti.

II-II q. 95 a. 5 arg. 3

Praeterea, divinatio dicitur esse illicita inquantum innititur pacto cum Daemonibus inito. Sed hoc non fit in divinatione quae fit per astra, sed solum consideratur dispositio creaturarum Dei. Ergo videtur quod huiusmodi divinatio non sit illicita.

II-II q. 95 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in IV Confess., *illos planetarios quos mathematicos vocant, consulere non desistebam, quod quasi nullum esset eis sacrificium, et nullae preces ad aliquem spiritum ob divinationem dirigerentur. Quod tamen Christiana et vera pietas expellit et damnat*.

II-II q. 95 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, divinationi quae ex opinione falsa vel vana procedit, ingerit se operatio Daemonis, ut hominum animos implicet vanitati aut falsitati. Vana autem aut falsa opinione utitur si quis ex consideratione stellarum futura velit praecognoscere quae per ea praecognosci non possunt. Est igitur considerandum quid per caelestium corporum inspectionem de futuris possit praenosci. Et de his quidem quae ex necessitate eveniunt, manifestum est quod per considerationem stellarum possunt praenosci, sicut astrologi praenuntiant eclipses futuras. Circa praecognitionem vero futurorum eventuum ex consideratione stellarum, diversi diversa dixerunt. Fuerunt enim qui dicerent quod stellae significant potius quam faciant ea quae ex earum consideratione praenuntiantur. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Omne enim corporale signum vel est effectus eius cuius est signum, sicut fumus significat ignem, a quo causatur, vel procedit ab eadem causa, et sic, dum significat causam, per consequens significat effectum, sicut iris quandoque significat serenitatem, inquantum causa eius est causa serenitatis. Non autem potest dici quod dispositiones caelestium corporum et motus sint effectus futurorum eventuum. Nec iterum possunt reduci in aliquam superiorem causam communem quae sit corporalis. Possunt autem reduci in unam causam communem quae est providentia divina, sed alia ratione disponuntur a divina providentia motus et situs caelestium corporum, et alia ratione eventus contingentium futurorum; quia illa disponuntur secundum rationem necessitatis, ut semper eodem modo proveniant; haec autem secundum rationem

předvídání budoucích, leč jak se z příčin předvídají účinky. Dvojí účinky však jsou odňaty příčinnosti nebeských těles. A to, nejprve všechny účinky, přiházející se případkově, ať ve věcech lidských ať ve věcech přírodních. Neboť, jak se dokazuje v VI. Metafys., jsoucno případkové nemá příčiny, a hlavně přírodní, jakou je síla nebeských těles. Neboť, co nastává případkově, není ani jsoucno vlastně, ani jedno: jako že pádem kamene nastane zemětřesení, nebo že člověk, kopaje hrob, nalezne poklad; neboť ta a taková, nejsou jedno, nýbrž jednoduše mnohá. Činnost však přírody vždy se končí u nějakého jednoho, jako též vychází od jednoho původu, jímž je tvar přírodní věci.

Za druhé pak jsou odňaty příčinnosti nebeských těles úkony svobodného rozhodování, jež je mohoucnost vůle a rozumu. Rozum totiž, nebo um není těleso, ani úkon tělesného ústrojí, a v důsledku ani vůle, která je v rozumu, jak je patrné z Filosofa, ve III. O duši. Žádné však těleso nemůže tisknouti do věci nehmotné. Pročež je nemožné, aby nebeská tělesa přímo tiskla do rozumu a vůle, neboť to by bylo tvrzení, že rozum se neliší od smyslu; což Aristoteles, v knize O duši, přičítá těm, kteří pravili, že "taková vůle je v lidech, jakou ve dne zavádí Otec mužů a bohů", totiž slunce nebo nebesa. Proto nebeská tělesa nemohou býti příčinou o sobě skutků svobodného rozhodování. Mohou však k tomu nakláněti uzpůsobováním, pokud tisknou do lidského těla, a v důsledku do smyslových sil, které jsou úkony tělesných ústrojí, která nakláněji k lidským skutkům. Poněvadž však smyslové síly poslouchají rozumu, jak je patrné z Filosofa, ve III. O duši, žádná nutnost se tím neukládá svobodnému rozhodování, nýbrž člověk může jednati skrze rozum proti nakláněnímu nebeskými tělesy

Jestliže tedy někdo užívá pozorování hvězd k předvídání budoucích příležitostných nebo náhodných událostí, nebo také k poznání s jistotou budoucích činů lidí, bude to vycházeti z nepravdivého a marného mínění. A tak se vměšuje činnost démonova. Pročež bude věštění pověrečné a nedovolené. - Jestliže však někdo užívá pozorování hvězd k předzvědění budoucích, která jsou zapříčiněna nebeskými tělesy, jako sucha a déště a jiná podobná, nebude věštění nedovolené, ani pověrečné.

A podle toho je patrná odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že se dvojmo přihází to, že hvězdáři z pozorování hvězd často pravdu předpovídají. A to. jedním způsobem, že mnoho lidí sleduje tělesné vášně a proto jejich skutky jsou většinou uzpůsobovány podle naklánění nebeskými tělesy, řídcí však jsou, totiž pouze moudří, kteří rozumem řídí takovéto sklony. A proto hvězdáři v mnohém předpovídají pravdu, a zvláště v společnostních událostech, které závisí na množství.

Jiným způsobem pro démony, kteří se vměšují. Pročež praví Augustin, ve II. Ke Gen. Slov.: "Jest uznati, že, když matematici řeknou pravdu, že mluví z nějakého nejskrytějšího nutkání, které lidské mysli nevědouce zakoušejí. Když pak se to děje na klamání lidí, je dílem duchů nečistých a svůdčích, jimž se připouští znalost některých pravd o časných věcech." Z toho uzavírá: "Pročež dobrý křesťan se musí varovati jak matematiků,

contingentiae, ut variabiliter contingant. Unde non potest esse quod ex inspectione siderum accipiatur praecognitio futurorum nisi sicut ex causis praecognoscuntur effectus. Duplices autem effectus subtrahuntur causalitati caelestium corporum. Primo quidem, omnes effectus per accidens contingentes, sive in rebus humanis sive in rebus naturalibus. Quia, ut probatur in VI Metaphys., ens per accidens non habet causam, et praecipue naturalem, cuiusmodi est virtus caelestium corporum. Quia quod per accidens fit neque est ens proprie neque unum, sicut quod, lapide cadente, fiat terraemotus, vel quod, homine fodiente sepulcrum, inveniatur thesaurus; haec enim, et huiusmodi, non sunt unum, sed simpliciter multa. Operatio autem naturae semper terminatur ad aliquid unum, sicut et procedit ab uno principio, quod est forma rei naturalis. Secundo autem, subtrahuntur causalitati caelestium corporum actus liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Intellectus enim, sive ratio, non est corpus nec actus organi corporei; et per consequens nec voluntas, quae est in ratione, ut patet per philosophum, in III de anima. Nullum autem corpus potest imprimere in rem incorpoream. Unde impossibile est quod corpora caelestia directe imprimant in intellectum et voluntatem, hoc enim esset ponere intellectum non differre a sensu; quod Aristoteles, in libro de anima, imponit his qui dicebant quod talis voluntas *est in hominibus qualem in die inducit pater virorum deorumque*, scilicet sol vel caelum. Unde corpora caelestia non possunt esse per se causa operum liberi arbitrii. Possunt tamen ad hoc dispositive inclinare, inquantum imprimunt in corpus humanum, et per consequens in vires sensitivas, quae sunt actus corporalium organorum, quae inclinant ad humanos actus. Quia tamen vires sensitivae obediunt rationi, ut patet per philosophum, in III de anima et in I Ethic., nulla necessitas ex hoc libero arbitrio imponitur, sed contra inclinationem caelestium corporum homo potest per rationem operari. Si quis ergo considerationae astrorum utatur ad praecognoscendos futuros casuales vel fortuitos eventus, aut etiam ad cognoscendum per certitudinem futura opera hominum, procedet hoc ex falsa et vana opinione. Et sic operatio Daemonis se immiscet. Unde erit divinatio superstitiosa et illicita. Si vero aliquis utatur consideratione astrorum ad praecognoscendum futura quae ex caelestibus causantur corporibus, puta siccitates et pluvias et alia huiusmodi, non erit illicita divinatio nec superstitiosa.

II-II q. 95 a. 5 ad 1

Et secundum hoc patet responsio ad primum.

II-II q. 95 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc quod astrologi ex consideratione astrorum frequenter vera praenuntiant, contingit dupliciter. Uno quidem modo, quia plures hominum passiones corporales sequuntur, et ideo actus eorum disponuntur, ut in pluribus, secundum inclinationem caelestium corporum, pauci autem sunt, idest soli sapientes, qui ratione huiusmodi inclinationes moderentur. Et ideo astrologi in multis vera praenuntiant, et praecipue in communibus eventibus, qui dependent ex multitudine. Alio modo, propter Daemones se immiscentes. Unde Augustinus dicit, in II super Gen. ad Litt., *fatendum est, quando a mathematicis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanae mentes patiuntur. Quod cum ad decipiendos homines fit, spirituum immundorum et seductorum operatio est, quibus quaedam vera de*

tak jakýchkoliv bezbožně věštících, a zvláště říkajících pravdu, aby duši, přidružením démonů podvedenou, nelapili nějakou smlouvou společnostní."

A z toho je patrná odpověď k třetímu.

XCV.6. Zda je nedovolené věštění, které se děje skrze sny.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že věštění, které se děje skrze sny, není nedovolené. Neboť užívati poučení Božího není nedovolené. Ale ve snách jsou lidé poučováni Bohem; praví se totiž Job. 33: "Skrze sen v nočním vidění, když padne na lidi spánek, a spí na lůžku, tehdy otvírá uši mužů, a vzdělávaje je, poučuje naukou", totiž Bůh. Tedy užívati věštění, které je pomocí snů, není nedovolené.

Mimo to, kdo vykládají sny, ti užívají vlastně věštění sny. Ale čteme, že svatí mužové vykládají sny, jako Josef vykládá sny faraonova číšníka a mistra pekařů, jak čteme Gen. 10, a sen faraonův, jak čteme Gen. 41; a Daniel vyložil sen krále babylonského, jak máme Dan. 2 a 4. Tedy věštění sny není nedovolené.

Mimo to, co obyčejně lidé zakoušejí, je nerozumné popírati. Ale všichni zakoušejí, že sny jsou nějakým znamením budoucnosti. Tedy je marné popírati, že sny mají sílu věštění. Tedy je dovoleno jich dbáti.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 18: "Nebudiž shledán u tebe, kdo pozoruje sny."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, věštění, které se opírá o nepravdivé mínění, je pověrečné a nedovolené. A proto třeba uvážiti, co je pravdivé ohledně předvídání budoucnosti ze snů. Jsou pak sny někdy příčinou budoucích událostí, jako když mysl někoho, znepokojena tím, co vidí ve snách, přivádí se k tomu, aby něco vykonala nebo opominula. - Někdy pak jsou sny znamením nějakých budoucích událostí, pokud se uvádějí na nějakou příčinu„ společnou snům a budoucím událostem. Podle toho ponejvíce nastává předvídání budoucnosti ze snů. Je tedy uvážiti co je příčinou snů, a zda může býti příčinou budoucích událostí. nebo je může znáti.

Musí se tedy věděti, že příčina snů je někdy uvnitř, někdy pak venku. Vnitřní pak příčina snů je dvojí. A to, jedna duševní, pokud totiž napadají obrazotvornosti člověka ve spánku ta, u nichž dlelo jeho myšlení a cit při bdění. A taková příčina snů není příčinou budoucích událostí. Proto takové sny se mají případkově k budoucím událostem; a jestliže někdy se potkají, bude nahodile. - Někdy pak vnitřní příčina snů je tělesná. Neboť z vnitřního uzpůsobení těla se tvoří nějaký pohyb v obrazotvornosti, vhodný takovému uzpůsobení: jako v člověku, v němž oplývají studené šťávy, přijde ve snách že je ve vodě nebo sněhu. A proto praví lékaři, že se má *temporalibus rebus nosse permittitur*. Unde concludit, *quapropter bono Christiano sive mathematici, sive quilibet impie divinantium, et maxime dicentes vera, cavendi sunt, ne consortio Daemoniorum animam deceptam pacto quodam societatis irretiant*.

II-II q. 95 a. 5 ad 3

Et per hoc patet responsio ad tertium.

6. Utrum divinatio quae fit per somnia sit licita.

II-II q. 95 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod divinatio quae fit per somnia non sit illicita. Uti enim instructione divina non est illicitum. Sed in somniis homines instruuntur a Deo, dicitur enim Iob XXXIII, *per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines et dormiunt in lectulo, tunc aperit*, scilicet Deus, aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina. Ergo uti divinatione quae est per somnia non est illicitum.

II-II q. 95 a. 6 arg. 2

Praeterea, illi qui interpretantur somnia, proprie utuntur divinatione somniorum. Sed sancti viri leguntur somnia interpretari, sicut Ioseph interpretatur somnia pincernae Pharaonis et magistri pistorum, ut legitur Gen. XL, et somnium Pharaonis, ut legitur Gen. XLI; et Daniel interpretatus est somnium regis Babylonis, ut habetur Dan. II et IV. Ergo divinatio somniorum non est illicita.

II-II q. 95 a. 6 arg. 3

Praeterea, illud quod communiter homines experiuntur, irrationabile est negare. Sed omnes experiuntur somnia habere aliquam significationem futurorum. Ergo vanum est negare somnia habere vim divinationis. Ergo licitum est eis intendere.

II-II q. 95 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. XVIII, *non inveniatur in te qui observet somnia*.

II-II q. 95 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, divinatio quae innititur falsae opinioni est superstitiosa et illicita. Ideo considerare oportet quid sit verum circa praecognitionem futurorum de somniis sunt autem somnia futurorum eventuum quandoque quidem causa, puta cum mens alicuius, sollicita ex his quae videt in somniis, inducitur ad aliquid faciendum vel vitandum. Quandoque vero somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, inquantum reducuntur in aliquam causam communem somniis et futuris eventibus. Secundum hoc plurimum praecognitiones futurorum ex somniis fiunt. Est ergo considerandum quae sit causa somniorum; et an possit esse causa futurorum eventuum; vel ea possit cognoscere. Sciendum est ergo quod somniorum causa quandoque quidem est interius, quandoque autem exterius. Interior autem somniorum causa est duplex. Una quidem animalis, inquantum scilicet ea occurrunt hominis phantasiae in dormiendo circa quae eius cogitatio et affectio fuit immorata in vigilando. Et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum. Unde huiusmodi somnia per accidens se habent ad futuros eventus, et si quandoque simul concurrant, erit casuale. Quandoque vero causa intrinseca somniorum est corporalis. Nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia conveniens tali dispositioni, sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrit in somniis

dbáti snů pro poznání vnitřních stavů.

Podobně pak je dvojí příčina vnější snů: totiž tělesná a duchovní. Tělesná totiž, pokud obrazotvornost spícího je měněna buď od obklopujícího vzduchu nebo od vlivu nebeského tělesa, takže se spícímu objeví nějaké představy, shodné s uzpůsobením nebes. - Duchovní příčina pak je někdy od Boha, jenž službou andělů zjevuje ve snách něco lidem; podle onoho Num. 12: "Bude-li mezi vámi nějaký prorok Páně, ve vidění se mu zjevím nebo skrze sen promluvím k němu." Někdy však činností démonů se objeví spícím nějaké obrazy, z nichž někdy odhalují něco budoucího těm, s nimiž mají nedovolené smlouvy.

Tak tedy se musí říci, že, nebude nedovoleným věštěním, užije-li kdo snů k předvědění budoucnosti, pokud sny vycházejí ze zjevení Božího nebo z příčiny přirozené vnitřní nebo vnější, pokud může dosahovati síla takové příčiny. Jestliže však takové věštění je zapříčiněno zjevením démony, s nimiž jsou smlouvy výslovně protože jsou k tomu vyzýváni, nebo mlčky, protože se takové věštění vztahuje k čemu se nemůže vztahovati, bude věštění nedovolené a pověrečné.

A z toho je patrná odpověď na námitky.

XCV.7. Zda je dovolené věštění, které je pomocí ptačích hlasů, znamení a jiných takových pozorování vnějších věcí.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že věštění, které je pomocí ptačích hlasů a znamení a jiných takových pozorování vnějších věcí, není nedovoleně. Kdyby totiž bylo nedovolené, svatí mužové by ho neužívali. Ale o Josefovi se čte, že se zabýval věštěním. Čte se totiž Gen. 44, že správce Josefův řekl: "Číše, kterou jste ukradli, je ta, ze které pije můj pán a v ní pěstuje věštbu"; a on pak řekl svým bratřím: "Zda nevíte, že mi není podobného ve znalosti věštecké?" Tedy užívati takového věštění není nedovolené.

Mimo to ptáci přirozeně poznávají něco o událostech budoucích časů, podle onoho Jerem 8: "Jestřáb na nebesích zná svůj čas; hrdlička a vlaštovka a čáp zachovávají čas svého příchodu." Ale přirozené poznání je neomylné a od Boha. Tedy užívati poznání ptačího k předvídání budoucnosti, což jest augurium, nezdá se býti nedovolené.

Mimo to Gedeon se klade do počtu svatých, jak je patrné Žid. 11. Ale Gedeon užil znamení, poněvadž naslouchal vypravování a vykládání jistého snu, jak se čte Soudc. 7. A podobně Eliezer, služebník Abrahamův, jak se čte Gen. 24. Tedy se zdá, že takové věštění není nedovolené.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 18: "Nebudiž shledán u tebe, kdo by pozoroval let ptáků."

Odpovídám: Musí se říci, že je zjevné, že pohyb nebo křik ptáků nebo jakákoliv taková uzpůsobení, pozorovaná ve věcech, nejsou příčinou budoucích událostí. Pročež z quod sit in aqua vel nive. Et propter haec medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones. Causa autem somniorum exterior similiter est duplex, scilicet corporalis, et spiritualis. Corporalis quidem, inquantum imaginatio dormientis immutatur vel ab aere continenti vel ex impressione caelestis corporis, ut sic dormienti aliquae phantasiae appareant conformes caelestium dispositioni. Spiritualis autem causa est quandoque quidem a Deo, qui ministerio Angelorum aliqua hominibus revelat in somniis, secundum illud Num. XII, *si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum*. Quandoque vero operatione Daemonum aliquae phantasiae dormientibus apparent, ex quibus quandoque aliqua futura revelant his qui cum eis habent pacta illicita. Sic ergo dicendum quod si quis utatur somniis ad praecognoscenda futura secundum quod somnia procedunt ex revelatione divina; vel ex causa naturali, intrinseca sive extrinseca, quantum se potest virtus talis causae extendere, non erit illicita divinatio. Si autem huiusmodi divinatio causetur ex revelatione Daemonum cum quibus pacta habentur expressa, quia ad hoc invocantur; vel tacita, quia huiusmodi divinatio extenditur ad quod se non potest extendere, erit divinatio illicita et superstitiosa.

II-II q. 95 a. 6 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

7. Utrum divinationes quae fiunt per auguria et alias huiusmodi observantias sint licitae.

II-II q. 95 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod divinatio quae est per auguria et omina et alias huiusmodi observationes exteriorum rerum, non sit illicita. Si enim esset illicita, sancti viri ea non uterentur. Sed de Ioseph legitur quod auguriis intendebat, legitur enim Gen. XLIV quod dispensator Ioseph dixit, *scyphus quem furati estis ipse est in quo bibit dominus meus, et in quo augurari solet*; et ipse postea dixit fratribus suis, *an ignoratis quod non sit similis mei in augurandi scientia?* Ergo uti tali divinatione non est illicitum.

II-II q. 95 a. 7 arg. 2

Praeterea, aves aliqua circa futuros temporum eventus naturaliter cognoscunt, secundum illud Ierem. VIII, *milvus in caelo cognovit tempus suum, turtur et hirundo et ciconia custodierunt tempus adventus sui*. Sed naturalis cognitio est infallibilis, et a Deo. Ergo uti cognitione avium ad praenoscendum futura, quod est augurari, non videtur esse illicitum.

II-II q. 95 a. 7 arg. 3

Praeterea, Gedeon in numero sanctorum ponitur, ut patet Heb. XI. Sed Gedeon usus fuit omine ex hoc quod audivit recitationem et interpretationem cuiusdam somnii, ut legitur Iudic. VII. Et similiter Eliezer, servus Abrahae, ut legitur Gen. XXIV. Ergo videtur quod talis divinatio non sit illicita.

II-II q. 95 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. XVIII, *non inveniatur in te qui observet auguria*.

II-II q. 95 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod motus vel garritus avium, vel

nich nelze poznati budoucnost jako z příčin. Zbývá tedy, že poznají-li se z nich některá budoucí, bude to, pokud jsou účinky nějakých příčin, které také mají příčinnost nebo předvídání budoucích událostí.

Příčinou však činností pouhých živočichů je pud nějaký, kterým jsou hýbáni na způsob přirozenosti, neboť nejsou pány svých činů. Tento pud pak může vycházeti z dvojí. příčiny. A to, jedním způsobem z příčiny tělesné. Ježto totiž pouzí živočichové nemají než smyslovou duši, jejíž všechny mohutnosti jsou úkony tělesných ústrojí, podléhá jejich duše uzpůsobení obklopujících těles, a především nebeských. A proto nic nebrání, aby některé jejich skutky byly znameními budoucnosti, pokud se srovnávají s úpravou nebeských těles a obklopujícího vzduchu, ze které pocházejí některé budoucí události. - V tom však dlužno uvažovati dvojí. A to, první, aby se takové činnosti nevztahovaly než na předvídání budoucích, která jsou zapříčiněna pohyby nebeských těles, jak bylo shora řečeno. Za druhé. aby se nevztahovaly než na ta, která se mohou nějak týkati těchto živočichů. Nabývají totiž skrze nebeská tělesa jakéhosi přirozeného poznání a pudu k tomu, co je nutné jejich životu, jako jsou změny, které nastávají dešti a větry a jinými takovými.

Jiným způsobem takový pud je působen od příčiny duchovní. Totiž buď od Boha, jak je patrné u holubice, sestoupivší na Krista, a na havranu, který živil Eliáše, a na rybě, která pohltila a vyvrhla Jonáše. Nebo také od démonů, kteří užívají takových činností pouhých živočichů, aby zapletli duše v marná mínění.

A tentýž způsob zdá se býti ve všech jiných takových, mimo ve znameních. Neboť lidská slova, která se berou za znamení, nejsou podrobena postavením hvězd. Jsou však sestavována dle Boží prozřetelností a někdy dle působení démonů.

Tak se tudíž musí říci, že každé takové věštění, jestliže zasahuje za to, co může zasáhnouti podle řádu přírody nebo Boží prozřetelnosti, je pověrečné a nedovolené.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co Josef řekl, že není nikoho jemu podobného ve znalosti věštecké, podle Augustina řekl žertem, nikoliv vážně, vztahuje to snad na to, co si lid o něm myslel. A tak také mluvil jeho správce.

K druhému se musí říci, že onen výrok mluví o ptačím poznání vzhledem k tomu, co se jich týká. A k předvídání toho pozorovati jejich hlasy a pohyby není nedovolené: třebas, když někdo z toho, že vrána často kráká; předpovídá, že brzy nastane déšť.

K třetímu se musí říci, že Gedeon pozoroval vypravování a výklad snu, bera je za znamení, jakožto zařízená ke svému poučení od Boží prozřetelnosti. A podobně Eliezer naslouchal slovům dívky, předeslav modlitbu k Bohu.

XCV.8. Zda je nedovolené věštění losováním.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že věštění losováním není nedovolené. Neboť k onomu Žalm., ‚V ruce tvé los quaecumque dispositiones huiusmodi in rebus consideratae, manifestum est quod non sunt causa futurorum eventuum, unde ex eis futura cognosci non possunt sicut ex causis. Relinquitur ergo quod si ex eis aliqua futura cognoscantur, hoc erit inquantum sunt effectus aliquarum causarum quae etiam sunt causantes vel praecognoscentes futuros eventus. Causa autem operationum brutorum animalium est instinctus quidam quo moventur in modum naturae, non enim habent dominium sui actus. Hic autem instinctus ex duplici causa potest procedere. Uno quidem modo, ex causa corporali. Cum enim bruta animalia non habeant nisi animam sensitivam, cuius omnes potentiae sunt actus corporalium organorum, subiacet eorum anima dispositioni continentium corporum, et primordialiter caelestium. Et ideo nihil prohibet aliquas eorum operationes esse futurorum signa, inquantum conformantur dispositionibus corporum caelestium et aeris continentis, ex qua proveniunt aliqui futuri eventus. In hoc tamen duo considerari oportet. Primum quidem, ut huiusmodi operationes non extendantur nisi ad praecognoscenda futura quae causantur per motus caelestium corporum, ut supra dictum est. Secundo, ut non extendantur nisi ad ea quae aliqualiter possunt ad huiusmodi animalia pertinere. Consequuntur enim per caelestia corpora cognitionem quandam naturalem et instinctum ad ea quae eorum vitae sunt necessaria, sicut sunt immutationes quae fiunt per pluvias et ventos, et alia huiusmodi. Alio modo instinctus huiusmodi causantur ex causa spirituali. Scilicet vel ex Deo, ut patet in columba super Christum descendente, et in corvo qui pavit Eliam, et in cete qui absorbuit et eiecit Ionam. Vel etiam ex Daemonibus, qui utuntur huiusmodi operationibus brutorum animalium ad implicandas animas vanis opinionibus. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis accipiuntur pro omine, non subduntur dispositioni stellarum. Huiusmodi, praeterquam de ominibus. Quia verba humana, quae disponuntur tamen secundum divinam providentiam; et quandoque secundum Daemonum operationem. Sic igitur dicendum quod omnis huiusmodi divinatio, si extendatur ultra id ad quod potest pertingere secundum ordinem naturae vel divinae providentiae, est superstitiosa et illicita.

II-II q. 95 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod Ioseph dixit, non esse aliquem sibi similem in scientia augurandi, secundum Augustinum, ioco dixit, non serio, referens forte hoc ad id quod vulgus de eo opinabatur. Et sic etiam dispensator eius locutus est.

II-II q. 95 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa auctoritas loquitur de cognitione avium respectu eorum quae ad eas pertinent. Et ad haec praecognoscenda considerare earum voces et motus non est illicitum, puta si quis ex hoc quod cornicula frequenter crocitat, praedicat pluviam cito esse futuram.

II-II q. 95 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod Gedeon observavit recitationem et expositionem somnii accipiens ea pro omine, quasi ordinata ad sui instructionem a divina providentia. Et similiter Eliezer attendit verba puellae, oratione praemissa ad Deum.

8. Utrum divinatio quae fit per sortes sit licita.

II-II q. 95 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod divinatio sortium

můj', praví Augustinova Glossa: "Los není něco zlého, nýbrž věc, naznačující vůli Boží v lidském pochybování.

Mimo to, co čteme, že bylo svatými v Písmech zachováno, to se nezdá býti nedovolené. Ale shledáváme, že svatí mužové, jak ve Starém, tak v Novém zákoně, užívali losování. Čteme totiž. Josue 7, že Josue z příkazu Páně rozsudkem losů potrestal Achara, jenž uzmul z prokletého. Saul také losováním poznal, že jeho syn Jonathan jedl med, jak máme I. Král. 14. Také Jonáš, utíkaje před tváří Páně, losem lapen. byl vržen do moře, jak se čte Jonáš 1. Také Zachariáš "losem vyšel, aby kladl kadidlo", jak čteme Luk. 1. Také Matěj byl od apoštolů losem vyvolen k apoštolátu, jak čteme Skut. 1. Tedy se zdá, že věštění losováním není nedovolené.

Mimo to boj zápasníků, který se nazývá monomachia, to jest zápas jednotlivců, a soudy ohněm a vodou, které se slují lidové, zdají se náležeti k losování, protože takto se vyzvídá něco skrytého. Ale taková se nezdají nedovolena, protože se čte, že i David podstoupil s Filišťanem zápas jednotlivců, jak čteme I. Král. 17. Tedy se zdá, že věštění losováním není nedovolené.

Avšak proti jest, co se praví v Dekretech, XXVI, ot. 5: ‚Rozhodujeme, že losy, jimiž ve svých krajích všechno rozhodujete, jež otcové zavrhli, nejsou než věštění a čáry. Proto chceme naprosté zavrhování a nechceme, aby dále byly mezi křesťany jmenovány; a aby nebyly provozovány, bráníme zákazem anathematu."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, losováním vlastně sluje, když se něco koná, aby se pozorováním jeho výsledku poznalo něco skrytého. A jestliže se hledá soudem losů, čeho se má komu dostati, ať je to držení věci. nebo čest, nebo hodnost, nebo trest, nebo nějaký skutek. nazývá se losováním rozdělujícím. Jestliže však se hledá, co třeba konati, je losování poradné. Jestliže se však hledá, co je. budoucí, nazývá se losováním věšteckým. Skutky lidí však, které se vyžadují k losování, nejsou podrobeny' postavení hvězd, ani také jejich výsledky. Proto, užívá-li kdo losování s tím úmyslem, aby takovéto lidské skutky, které se vyžadují k losování, podle postavení hvězd dosáhly účinku, je to mínění marné a nepravdivé a v důsledku nepostrádající vměšování démonů. Z toho bude takové věštění pověrečné a nedovolené.

Odstraněním pak této příčiny nastává nutnost, aby se očekával výsledek losovacích úkonů buď z náhody nebo od řízení nějaké duchovní příčiny. Jestli pak z náhody, což může míti místo pouze při rozdělovacím losování, nezdá se míti leda snad chybu marnosti: jako když někteří, nemohouce něco svorně rozděliti, chtějí užívati losů k rozdělení, jako ponechávajíce náhodě, kterou část kdo dostane.

Jestliže však z duchovní příčiny se očekává soud losů, někdy se očekává od démonů, jak se čte u Ezech. 21, že "král babylonský stanul na rozcestí, na začátku dvou cest, míchaje šípy: tázal se model, radil se vnitřnosti". A takové losování je nedovolené a dle kánonů zakázané.

Někdy však se očekává od Boha; podle onoho Přísl. 16: non sit illicita. Quia super illud Psalm., *in manibus tuis sortes meae*, dicit Glossa Augustini, *sors non est aliquid mali, sed res, in humana dubitatione, divinam indicans voluntatem*.

II-II q. 95 a. 8 arg. 2

Praeterea, ea quae a sanctis in Scripturis observata leguntur non videntur esse illicita. Sed sancti viri, tam in veteri quam in novo testamento, inveniuntur sortibus usi esse. Legitur enim Iosue VII, quod Iosue, ex praecepto domini, iudicio sortium punivit Achar, qui de anathemate surripuerat. Saul etiam sorte deprehendit filium suum Ionatham mel comedisse, ut habetur I Reg. XIV. Ionas etiam, a facie domini fugiens, sorte deprehensus, est in mare deiectus, ut legitur Ionae I. Zacharias etiam sorte exiit ut incensum poneret, ut legitur Luc. I. Matthias etiam est sorte ab apostolis in apostolatum electus, ut legitur Act. I. Ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

II-II q. 95 a. 8 arg. 3

Praeterea, pugna pugilum quae monomachia dicitur, idest singularis concertatio, et iudicia ignis et aquae, quae dicuntur vulgaria, videntur ad sortes pertinere, cum per huiusmodi aliqua exquirantur occulta. Sed huiusmodi non videntur esse illicita, quia et David legitur cum Philisthaeo singulare iniisse certamen, ut legitur I Reg. XVII. Ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

II-II q. 95 a. 8 s. c.

Sed contra est quod in decretis, XXVI, qu. V, dicitur, *sortes quibus cuncta vos vestris discriminatis provinciis, quas patres damnaverunt, nihil aliud quam divinationes et maleficia decernimus. Quamobrem volumus omnino illas damnari, et ultra inter Christianos nolumus nominari, et ne exerceantur, anathematis interdicto prohibemus*.

II-II q. 95 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sortes proprie dicuntur cum aliquid fit ut, eius eventu considerato, aliquid occultum innotescat. Et si quidem quaeratur iudicio sortium quid cui sit exhibendum, sive illud sit res possessa, sive sit honor seu dignitas, seu poena, aut actio aliqua, vocatur sors divisoria. Si autem inquiratur quid agere oporteat, vocatur sors consultoria. Si vero quaeratur quid sit futurum, vocatur sors divinatoria. Actus autem hominum, qui requiruntur ad sortes, non subduntur dispositioni stellarum, nec etiam eventus ipsorum. Unde si quis ea intentione sortibus utatur quasi huiusmodi actus humani, qui requiruntur ad sortes, secundum dispositionem stellarum sortiantur effectum, vana et falsa est opinio, et per consequens non carens Daemonum ingestione. Ex quo talis divinatio erit superstitiosa et illicita. Hac autem causa remota, necesse est quod sortialium actuum expectetur eventus vel ex fortuna, vel ex aliqua spirituali causa dirigente. Et si quidem ex fortuna, quod locum habere potest solum in divisoria sorte, non videtur habere nisi forte vitium vanitatis sicut si aliqui non valentes aliquid concorditer dividere, velint sortibus ad divisionem uti, quasi fortunae exponentes quis quam partem accipiat. Si vero ex spirituali causa expectetur sortium iudicium, quandoque quidem expectatur ex Daemonibus, sicut legitur Ezech. XXI, quod *rex Babylonis stetit in bivio, in capite duarum viarum, commiscens sagittas, interrogavit idola, exta consuluit*. Et tales sortes sunt illicitae, et secundum canones prohibentur. Quandoque vero expectatur a Deo, secundum illud Prov. XVI. *Sortes mittuntur in sinum, sed a*

"Losy jsou metány za ňadra, ale od Pána pořádány." A takové losování o sobě není zlem, jak praví Augustin. Může však v to čtvermo vpadnouti hřích. A to, nejprve, kdo se uchyluje k losům bez jakékoliv nutnosti: to se totiž zdá náležeti k pokoušení Boha. Pročež praví Ambrož, K Lukášovi:

Koho volí los, nebyl posouzen lidmi." - Za druhé, jestli kdo, i v nutnosti, bez úcty užívá losů. Proto, Ke Skutkům Apošt. praví Beda: „Jestliže někteří, dohnáni nějakou nutností, považují za nutné, po vzoru apoštolů Boha se poraditi, vizte, že sami apoštolové to učinili, až svolali shromáždění bratří a vyslali k Bohu modlitby." - Za třetí, obracejí-li se Boží slova na pozemské záležitosti. Pročež praví Augustin, K dotazům Januariovým: "Těm, kteří ze stránek evangelia čtou losování, ačkoliv je žádoucnější, aby to spíše činili, než chodili o radu k démonům, přece se mně nelíbí tento zvyk, chtíti Boží slova obraceti na světské záležitosti a na marnost tohoto života." -- Za čtvrté, když při církevních volbách. které mají býti z vnuknutí Ducha Svatého, někteří užívají losování. Proto, jak praví Beda, Ke Skutkům Apošt., "Matěj, před Letnicemi vysvěcený, je hledán losem", protože totiž ještě nebyla plnost Ducha Svatého rozlita v Církvi: "sedm jáhnů však potom bylo zřízeno nikoliv losováním, nýbrž volbou učedníků". Jinak však je u časných hodností, které jsou zařízeny k pořádání pozemských; při jejich volbě lidé užívají většinou losování, jakož i při rozdělování časných věcí.

Jestliže však naléhá nutnost, je dovoleno s náležitou uctivostí vyžadovati losováním Boží soud. Pročež praví Augustin, v listě Honoratovi: "Je-li mezi Božími služebníky rozpor, kteří z nich v době pronásledování zůstanou, aby nebyla opuštěna církev útěkem všech, a kteří z nich utekou, aby nebyla smrt všech. Nelze-li tento rozpor jinak ukončiti, dle mého názoru mají býti vybráni losem, kdo zůstanou a kdo utekou." A v I. O křesť. nauce praví: "Kdyby ti nadbývalo něčeho, co dlužno dáti tomu, kdo nemá, a nelze dáti dvěma, kdyby ti přišli dva, z nichž žádný by druhého nepřevyšoval buď potřebností nebo nějakým svazkem s tebou, nic spravedlivějšího bys neučinil, než losem vybrati, komu se dá, co nelze dáti oběma."

A z toho je patrna odpověď k prvnímu a druhému.

K třetímu se musí říci, že soud žhavým železem nebo vřelou vodou je sice zařízen ke zkoumání nějakého skrytého hříchu skrze něco, co dělá člověk, a tak se shoduje s losováním; pokud se však očekává nějaký zázračný účinek od Boha, přesahuje obecný pojem losování. Proto se takový soud stává nedovoleným:-jak proto, že je zařízen k soudění skrytých, která jsou vyhrazena soudu Božímu, tak také, protože takový soud není ustanoven Božím právem. Proto II. ot. 5. v dekretu papeže Štěpána se praví: "Vynucovati na někom vyznání výslechem žhavým železem nebo vřelou vodou nekáží posvátné kánony; a co není ustanoveno naukou svatých Otců, toho se neopovažuj pověrečný vynález. Náš úřad má svěřen soud přečinů, uveřejněných dobrovolným vyznáním nebo potvrzením svědků, maje před očima báseň Boží. Skryté však a neznámé jest ponechati tomu, jenž jediný zná srdce synů lidských." -- A tentýž důvod zdá se býti při úmluvě soubojů, leda že je bližší obecnému pojmu losování, pokud se nečeká zde zázračný *domino temperantur*. Et talis sors secundum se non est malum, ut Augustinus dicit. Potest tamen in hoc quadrupliciter peccatum incidere. Primo quidem, si absque ulla necessitate ad sortes recurratur, hoc enim videtur ad Dei tentationem pertinere. Unde Ambrosius dicit, super Lucam, *qui sorte eligitur, humano iudicio non comprehenditur*. Secundo, si quis, etiam in necessitate, absque reverentia sortibus utatur. Unde, super actus Apost., dicit Beda, *si qui, necessitate aliqua compulsi, Deum putant sortibus, exemplo apostolorum, esse consulendum, videant hoc ipsos apostolos non nisi collecto fratrum coetu, et precibus ad Deum fusis, egisse*. Tertio, si divina oracula ad terrena negotia convertantur. Unde Augustinus dicit, ad inquisitiones Ianuarii, *his qui de paginis evangelicis sortes legunt, etsi optandum sit ut id potius faciant quam ad Daemonia consulenda concurrant, tamen ista mihi displicet consuetudo, ad negotia saecularia et ad vitae huius vanitatem divina oracula velle convertere*. Quarto, si in electionibus ecclesiasticis, quae ex spiritus sancti inspiratione fieri debent, aliqui sortibus utantur. Unde, sicut Beda dicit, super actus Apost., Matthias, ante Pentecosten ordinatus, sorte quaeritur, quia scilicet nondum erat plenitudo spiritus sancti in Ecclesia effusa, *septem autem diaconi postea non sorte, sed electione discipulorum sunt ordinati*. Secus autem est in temporalibus dignitatibus, quae ad terrena disponenda ordinantur; in quarum electione plerumque homines sortibus utuntur, sicut et in temporalium rerum divisione. Si vero necessitas immineat, licitum est, cum debita reverentia, sortibus divinum iudicium implorare. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Honoratum, *si inter Dei ministros sit disceptatio qui eorum persecutionis tempore maneant, ne fuga omnium, et qui eorum fugiant, ne morte omnium deseratur Ecclesia, si haec disceptatio aliter non potuerit terminari, quantum mihi videtur, qui maneant et qui fugiant sorte legendi sunt*. Et in I de Doct. Christ. dicit, *si tibi abundaret aliquid, quod oporteret dari ei qui non haberet, nec duobus dari potuisset; si tibi occurrerent duo, quorum neuter alium vel indigentia vel erga te aliqua necessitate superaret; nihil iustius faceres quam ut sorte legeres cui dandum esset quod dari utrique non posset*.

II-II q. 95 a. 8 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum et secundum.

II-II q. 95 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod iudicium ferri candentis vel aquae ferventis ordinatur quidem ad alicuius peccati occulti inquisitionem per aliquid quod ab homine fit, et in hoc convenit cum sortibus, inquantum tamen expectatur aliquis miraculosus effectus a Deo, excedit communem sortium rationem. Unde huiusmodi iudicium illicitum redditur, tum quia ordinatur ad iudicandum occulta, quae divino iudicio reservantur; tum etiam quia huiusmodi iudicium non est auctoritate divina sancitum. Unde II, qu. V, in decreto Stephani Papae, dicitur, *ferri candentis vel aquae ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet, sacri non censent canones, et quod sanctorum patrum documento sancitum non est, superstitiosa adinventione non est praesumendum. Spontanea enim confessione vel testium approbatione publicata delicta, habito prae oculis Dei timore, concessa sunt nostro regimini iudicare. Occulta vero et incognita illi sunt relinquenda qui solus novit corda filiorum hominum*. Et eadem ratio videtur esse de lege

účinek; leč snad když zápasníci jsou velmi nestejné síly nebo umění.

XCVI. O pověře čarování.

Předmluva

Dělí se na čtyři články. Pak jest uvažovati o pověře čarování.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. O čarách k získání vědy, které se konají v umění zvídavém.

2. O čarách, které jsou zařízeny ke změně nějakých těles.

3. O čarách, které jsou zařízeny k získávání dohadů štěstí nebo neštěstí.

4. O věšení svatých slov na krk.

XCVI.1. Zda je nedovolené užívati čar umění zvídavého.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že užívati čar umění zvídavého není nedovolené. Dvojmo je totiž něco nedovolené: Jedním způsobem podle rodu díla, jako vražda nebo krádež; jiným způsobem z toho, že je zařízeno ke špatnému cíli, jako když dá někdo almužnu pro marnou slávu. Ale to, čím se čaruje v umění zvídavém, není podle rodu skutku nedovolené: neboť jsou to nějaké posty a modlitby k Bohu. Také jsou zařízeny k dobrému cíli, totiž k získání vědění. Tedy užívati takových čar není nedovolené.

Mimo to I. Dan. se čte, že mládencům zdrželivým "dal Bůh poznání a vědění v každé knize a moudrosti". Ale čáry umění zvídavého jsou s nějakými posty a jistými zdrželivostmi. Tedy se zdá, že Bůh dopřává účinku onomu umění. Není tedy nedovoleno užívati ho.

Mimo to proto se zdá býti nezřízeným zvídati od démonů budoucnost, že jí neznají, ježto je to vlastní Bohu, jak bylo řečeno. Ale pravdy věd démoni znají, protože vědy jsou o tom, co je z nutnosti a vždy; což podléhá lidskému poznávání a mnohem více démonů, kteří jsou bystřejší, jak praví Augustin. Tedy se nezdá býti hříchem, užívati umění zvídavého, i kdyby dosahovalo výsledku skrze démony.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 18: "Nebudiž shledán u tebe, kdo by hledal u mrtvých pravdu"; neboť to vyhledávání se opírá o pomoc démonů. Ale skrze čáry umění zvídavého se vyhledává poznání pravdy skrze nějaké smlouvy, uzavřené s démony o znameních. Tedy užívati umění zvídavého není dovoleno.

Odpovídám: Musí se říci, že umění zvídavé je nedovolené a neúčinné. Je pak nedovolené, protože k získání vědění užívá něčeho, co o sobě nemá moci příčiny vědění: jako pozorování nějakých útvarů a pronášení nějakých neznámých slov, a jiných takových. A proto takové umění neužívá jich jako příčin, nýbrž jako znamení. Nikoliv však jako znamení Bohem ustanovených, jako jsou svátostná znamení. Pročež zbývá, že jsou to zbytečná znamení a v důsledku patřící "k nějakým smlouvám o

duellorum, nisi quod plus accedit ad communem rationem sortium, inquantum non expectatur ibi miraculosus effectus; nisi forte quando pugiles sunt valde impares virtute vel arte.

96. De superstitionibus observantiarum.

Prooemium

II-II q. 96 pr.

Deinde considerandum est de superstitionibus observantiarum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, de observantiis ad scientiam acquirendam, quae traduntur in arte notoria. Secundo, de observantiis quae ordinantur ad aliqua corpora immutanda. Tertio, de observantiis quae ordinantur ad coniecturas sumendas fortuniorum vel infortuniorum. Quarto, de suspensionibus sacrorum verborum ad collum.

1. Utrum uti observantiis puta artis notoriae ad scientiam acquirendam sit licitum.

II-II q. 96 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod uti observantiis artis notoriae non sit illicitum. Dupliciter enim est aliquid illicitum, uno modo, secundum genus operis, sicut homicidium vel furtum; alio modo, ex eo quod ordinatur ad malum finem, sicut cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Sed ea quae observantur in arte notoria secundum genus operis non sunt illicita, sunt enim quaedam ieiunia et orationes ad Deum. Ordinantur etiam ad bonum finem, scilicet ad scientiam acquirendam. Ergo uti huiusmodi observationibus non est illicitum.

II-II q. 96 a. 1 arg. 2

Praeterea, Dan. I legitur quod pueris abstinentibus *dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia*. Sed observantiae artis notoriae sunt secundum aliqua ieiunia et abstinentias quasdam. Ergo videtur quod divinitus sortiatur ars illa effectum. Non ergo illicitum est ea uti.

II-II q. 96 a. 1 arg. 3

Praeterea, ideo videtur esse inordinatum a Daemonibus inquirere de futuris quia ea non cognoscunt, sed hoc est proprium Dei, ut dictum est. Sed veritates scientiarum Daemones sciunt, quia scientiae sunt de his quae sunt ex necessitate et semper, quae subiacent humanae cognitioni, et multo magis Daemonum, qui sunt perspicaciores, ut Augustinus dicit. Ergo non videtur esse peccatum uti arte notoria, etiam si per Daemones sortiatur effectum.

II-II q. 96 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. XVIII, *non inveniatur in te qui quaerat a mortuis veritatem*, quae quidem inquisitio innititur auxilio Daemonum. Sed per observantias artis notoriae inquiritur cognitio veritatis per quaedam pacta significationum cum Daemonibus inita. Ergo uti arte notoria non est licitum.

II-II q. 96 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod ars notoria et illicita est, et inefficax. Illicita quidem est, quia utitur quibusdam ad scientiam acquirendam quae non habent secundum se virtutem causandi scientiam, sicut inspectione quarundam figurarum, et prolatione quorundam ignotorum verborum, et aliis huiusmodi. Et ideo huiusmodi ars non utitur his ut causis, sed ut signis. Non autem ut signis divinitus institutis, sicut sunt sacramentalia signa. Unde relinquitur

znameních, ujedaných a potvrzených s démony".

Tedy umění zvídavé musí křesťan zcela odmítati a jemu vyhýbati, jako též jiným "kejklířským a škodlivým uměním pověry", jak praví Augustin, ve II. O křest. nauce.

Je také toto umění neúčinné k získání vědy. Ježto se totiž takovým uměním nezamýšlí získaní vědění způsobem člověku přirozeným, totiž vyhledáváním a učením, je důsledek, že tento účinek buď se očekává od Boha nebo od démonů. Jisté pak je, že někteří měli moudrost a vědění vlitím od Boha; jak se čte o Šalomounovi, III. Král. 3, a II. Paral. 1. Pán také praví svým učedníkům, Luk. 21: "Já vám dám ústa a moudrost, které nebudou moci odolati a odporovati žádní vaši protivníci." Ale tento dar není dáván komukoli, nebo na jisté čáry, nýbrž dle rozhodnutí Ducha Svatého; podle onoho I. Kor. 22: "Jinému totiž je dána skrze Ducha řeč moudrosti, jinému řeč vědění podle téhož Ducha." A potom se dodává: "Toto vše působí jeden a týž Duch, rozděluje jednotlivým, jak chce."

Démonům však nepřísluší osvěcovati rozum, jak jsme měli v První Části tohoto díla. Získání vědění a moudrosti děje se však osvěcováním rozumu. A proto nikdo nikdy neziskal vědění od démonů. Pročež praví Augustin, v X. O Městě Božím, že "Porfyrius vyznává, že theurgickým zasvěcováním", za působení démonů, "rozumové duši se nedostává žádného očištění, které ji činí schopnou viděti svého Boha a spatřiti ta, která jsou pravdivá", jakými jsou všechna teoremata věd. - Mohli by však démoni, mluvící lidem slovy, vyjádřiti některé vědecké poznatky, ale to se nehledá v umění zvídavém.

K prvnímu se tedy musí říci, že získati vědění je dobro, ale získati je nenáležitým způsobem není dobro. A tento cíl sleduje umění zvídavé.

K druhému se musí říci, že oni mládenci nebyli zdrželiví podle marných čar umění zvídavého, nýbrž podle závazku Božího zákona, nechtějíce poskvrnění pokrmy pohanů. A proto zásluhou poslušnosti dosáhli od Boha vědění; podle onoho Žalmu: "Nad starce jsem rozuměl, protože jsem dbal tvých přikázání."

K třetímu se musí říci, že vyhledávati poznání budoucnosti od démonů nejen je hřích proto, že oni budoucí neznají, nýbrž pro vykonané spolčení s nimi, které také v projednávaném má místo.

XCVI.2. Zda jsou nedovolené čáry zařízené ke změnění těl, třebas ke zdraví nebo něčemu takovému.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že jsou dovolené čáry, zařízené ke změnění těl, jako ke zdraví nebo něčemu takovému. Neboť je dovoleno užívati přirozených sil tělesných k zavedení vlastních účinků. Věci přirozené však mají jisté skryté síly, jichž důvod nemůže býti od člověka označen, jako že kámen přitahuje železo, a mnohá jiná, která vypočítává Augustin, v XXI. O Městě Božím. Tedy se zdá, že užívati těchto věcí ke změnám těl není nedovolené.

quod sint supervacua signa, et per consequens pertinentia ad pacta quaedam significationum cum Daemonibus placita atque foederata. Et ideo ars notoria penitus est repudianda et fugienda Christiano, sicut et aliae artes nugatoriae vel noxiae superstitionis, ut Augustinus dicit, in II de Doct. Christ. Est etiam huiusmodi ars ineffícax ad scientiam acquirendam. Cum enim per huiusmodi artem non intendatur acquisitio scientiae per modum homini connaturalem, scilicet adinveniendo vel addiscendo, consequens est quod iste effectus vel expectetur a Deo, vel a Daemonibus. Certum est autem aliquos a Deo sapientiam et scientiam per infusionem habuisse, sicut de Salomone legitur, III Reg. III, et II Paral. I. Dominus etiam discipulis suis dicit, Luc. XXI, *ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri*. Sed hoc donum non datur quibuscumque, aut cum certa observatione, sed secundum arbitrium spiritus sancti, secundum illud I ad Cor. XII, *alii quidem datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eundem spiritum*; et postea subditur, *haec omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult*. Ad Daemones autem non pertinet illuminare intellectum, ut habitum est in prima huius operis parte. Acquisitio autem scientiae et sapientiae fit per illuminationem intellectus. Et ideo nullus unquam per Daemones scientiam acquisivit. Unde Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *Porphyrium fateri quod theurgicis teletis, in operationibus Daemonum, intellectuali animae nihil purgationis accidit quod eam facit idoneam ad videndum Deum suum, et perspicienda ea quae vera sunt*, qualia sunt omnia scientiarum theoremata. Possent tamen Daemones, verbis hominibus colloquentes, exprimere aliqua scientiarum documenta, sed hoc non quaeritur per artem notoriam.

II-II q. 96 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod acquirere scientiam bonum est, sed acquirere eam modo indebito non est bonum. Et hunc finem intendit ars notoria.

II-II q. 96 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod pueri illi non abstinebant secundum vanam observantiam artis notoriae, sed secundum auctoritatem legis divinae, nolentes inquinari cibis gentilium. Et ideo merito obedientiae consecuti sunt a Deo scientiam, secundum illud Psalm., *super senes intellexi, quia mandata tua quaesivi*.

II-II q. 96 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod exquirere cognitionem futurorum a Daemonibus non solum est peccatum propter hoc quod ipsi futura non cognoscunt, sed propter societatem cum eis initam, quae etiam in proposito locum habet.

2. Utrum uti observantiis ad immutationem corporum puta ad sanitatem et huiusmodi sit licitum.

II-II q. 96 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod observationes ordinatae ad corporum immutationem, puta ad sanitatem vel ad aliquid huiusmodi, sint licitae. Licitum enim est uti naturalibus virtutibus corporum ad proprios effectus inducendos. Res autem naturales habent quasdam virtutes occultas, quarum ratio ab homine assignari non potest, sicut quod adamas trahit ferrum, et multa alia quae Augustinus enumerat, XXI de Civ. Dei. Ergo videtur quod uti

Mimo to jako přírodní tělesa jsou poddána tělesům nebeským, tak také tělesa umělá. Ale přirozená tělesa nabývají jistých skrytých sil, sledujících druh, z vlivu nebeských těles. Tedy i umělá tělesa, třebas obrazy, nabývají jisté skryté síly od nebeských těles k působení nějakých účinků. Tedy užívati jich a jiných takových není nedovolené.

Mimo to také démoni mohou mnohonásobně přeměňovati tělesa, jak praví Augustin, ve III. O Troj. Ale jejich síla jest od Boha. Tedy je dovoleno užívati jejich síly ke konání některých takových změn.

Avšak proti jest, co praví Augustin, ve II. O Křest. nauce, že náleží k pověře "úsilí magických umění, úvazky a léky, které zavrhuje též léčení lékařské, ať v zařízkáváních, či v nějakých značkách, které nazývají charaktery, či v zavěšování a poznamenávání kterýmikoli věcmi".

Odpovídám: Musí se říci, že v těch, která se konají k zavedení nějakých tělesných účinků, jest uvážiti, zda jeví přirozenou schopnost, působiti takové účinky. Tak totiž nebude nedovolené: neboť je dovoleno přirozených příčin užívati k vlastním účinkům.-Jestliže však nejeví přirozenou schopnost působiti takové účinky, je důsledek, že se jich neužívá k působení těch účinků jako příčin, nýbrž pouze jako znamení. A tak náležejí ke smlouvám značkovým, uzavřeným s démony. Proto praví Augustin, v XXI. O Městě Božím: "Vábení jsou démoni stvořeními, která nestvořili oni, nýbrž Bůh, těšícími různě dle své různosti, nikoliv jako živočichové pokrmy, nýbrž jako duchové znameními, která vyhovují zálibě každého, různými druhy kamenů, bylin, stromů, zvířat, básní, obřadů."

K prvnímu se tedy musí říci, že použije-li se jednoduše přírodních věcí k zavedení nějakých účinků, k nimž se jim přičítá přirozená síla. není to pověrečné ani nedovolené. Jestliže se však připojují nějaké charaktery nebo nějaká jména nebo jakékoliv různé jiné. čáry, které zjevně nemají přirozeně účinnosti, bude pověrečné a nedovolené.

K druhému se musí říci, že přirozené síly přírodních těles sledují jejich podstatné tvary, kterých nabývají z vlivu nebeských těles, a proto z vlivu těchže nabývají jistých činných sil. Ale tvary umělých těles pocházejí z pojetí umělcova, a ježto nejsou nic jiného než složení, řád a útvar, jak se praví v I. Fysic., nemohou míti přirozenou sílu k činnosti. A odtud jest, že nenabývají žádné síly z vlivu nebeských těles, pokud jsou umělá, nýbrž pouze podle přirozené látky: Nesprávné je tedy, co mínil Porfyrius, jak praví Augustin, v X. O Městě Božím, že "bylinami, kameny, zvířaty a nějakými určitými zvuky a hlasy, některými obraty a útvary, pozorováním pohybů hvězd při obratu nebe, vytvářeny jsou na zemi od lidí síly, přihodné vykonání různých účinků hvězd", jakoby účinky magických umění vycházely ze síly nebeských těles. Ale, jak tamtéž Augustin dodává, "to celé náleží démonům, šálícím duše jim poddané". Proto také obrazce, které

huiusmodi rebus ad corpora immutanda non sit illicitum.

II-II q. 96 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut corpora naturalia subduntur corporibus caelestibus, ita etiam corpora artificialia. Sed corpora naturalia sortiuntur quasdam virtutes occultas, speciem consequentes, ex impressione caelestium corporum. Ergo etiam corpora artificialia, puta imagines, sortiuntur aliquam virtutem occultam a corporibus caelestibus ad aliquos effectus causandos. Ergo uti eis, et aliis huiusmodi, non est illicitum.

II-II q. 96 a. 2 arg. 3

Praeterea, Daemones etiam multipliciter possunt corpora transmutare, ut dicit Augustinus, III de Trin. Sed eorum virtus a Deo est. Ergo licet uti eorum virtute ad aliquas huiusmodi immutationes faciendas.

II-II q. 96 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., quod *ad superstitionem pertinent molimina magicarum artium, et ligaturae, et remedia quae medicorum quoque medicina condemnat, sive in praecantationibus, sive in quibusdam notis, quas characteres vocant, sive in quibuscumque rebus suspendendis atque insignandis*.

II-II q. 96 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod in his quae fiunt ad aliquos effectus corporales inducendos, considerandum est utrum naturaliter videantur posse tales effectus causare. Sic enim non erit illicitum, licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus. Si autem naturaliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est quod non adhibeantur ad hos effectus causandos tanquam causae, sed solum quasi signa. Et sic pertinent ad pacta significationum cum Daemonibus inita. Unde Augustinus dicit, XXI de Civ. Dei, *illiciuntur Daemones per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit, delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis, quae cuiusque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum*.

II-II q. 96 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod si simpliciter adhibeantur res naturales ad aliquos effectus producendos ad quos putantur naturalem habere virtutem, non est superstitiosum neque illicitum. Si vero adiungantur vel characteres aliqui, vel aliqua nomina, vel aliae quaecumque variae observationes, quae manifestum est naturaliter efficaciam non habere, erit superstitiosum et illicitum.

II-II q. 96 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas sortiuntur ex impressione caelestium corporum, et ideo ex eorundem impressione sortiuntur quasdam virtutes activas. Sed corporum artificialium formae procedunt ex conceptione artificis, et cum nihil aliud sint quam compositio, ordo et figura, ut dicitur in I Physic., non possunt habere naturalem virtutem ad agendum. Et inde est quod ex impressione caelestium corporum nullam virtutem sortiuntur inquantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem. Falsum est ergo quod Porphyrio videbatur, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei, *herbis et lapidibus et animantibus, et sonis certis quibusdam ac vocibus, et figurationibus atque figmentis quibusdam etiam observatis in caeli conversione motibus siderum, fabricari*

nazývají astronomickými, mají účinek z působení démonů. Známkou pak toho je, že je nutné na ně vepsati jakési charaktery, které přirozeně nic nepůsobí: neboť obrazec není původem přírodní činnosti. Ale v tom se liší astronomické obrazce od nigromantických, že v nigromantických jsou výslovná vzývání a nějaká kouzla, takže náležejí k výslovným smlouvám, uzavřeným s démony; ale v jiných obrazech jsou jakési tiché smlouvy skrze nějaké značky obrazců nebo znamení.

K třetímu se musí říci, že k panství Boží velebnosti, jemuž jsou poddání démoni, náleží, aby jich Bůh užíval, k čemukoli chce. Ale člověku není svěřena moc nad démony, aby jich mohl dovoleně užívati k čemukoli chce, nýbrž je mu nařízen boj proti démonům. Proto žádným způsobem není dovoleno člověku užívati pomoci démonů skrze smlouvy tiché nebo výslovné.

XCVI.3. Zda jsou nedovolené čáry, které jsou zařízeny k předvídání nějakých štěstí nebo neštěstí.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že čáry, které jsou zařízeny k předvídání nějakých štěstí nebo neštěstí nejsou nedovolené. Neboť mezi jinými neštěstími člověka jsou také nemoci. Ale nemocem u lidí předcházejí nějaká znamení, kterých také lékaři dbají. Tedy dbáti takových znamení nezdá se býti nedovolené.

Mimo to nerozumné je popírati to, co téměř obecně všichni zakoušejí. Ale téměř všichni zakoušejí, že nějaké doby nebo místa nebo slyšená slova nebo potkání lidí či zvířat nebo úkony zkroucené nebo nezřízené, jsou nějakou předzvěstí budoucího dobra nebo zla. Tedy dbáti jich nezdá se býti nedovolené.

Mimo to lidské skutky a události jsou spravovány Boží prozřetelností podle jistého řádu, k němuž se zdá náležeti, aby předchozí byly znameními následujících. Pročež, co se přihodilo starým Otcům, to je znamením toho, co se na nás naplnilo, jak je patrné z Apoštola, I. Kor. 10. Pozorovati však řád, vycházející z Boží prozřetelnosti, není nedovoleno. Tedy pozorovati taková znamení nezdá se býti nedovoleno.

Avšak proti jest, co praví Augustin, ve II. O křest. nauce, že "ke smlouvám, uzavřeným s démony náleží tisice planých pozorování: třebas, když poskočí nějaký úd, když spolujdoucím přátelům přijde do cesty kámen nebo pes nebo chlapec; šlápnouti na práh, když někdo prochází svým domem; vrátiti se do lůžka, když někdo při obouvání kýchl; vrátiti se domů, když vycházeje zakopne; když je šat prokousán od rejsků, bátí se spíše pověrčivé budoucího zla, než želeti přítomné škody.

in terra ab hominibus potestates idoneas siderum variis effectibus exequendis, quasi effectus magicarum artium ex virtute caelestium corporum provenirent. Sed sic ut Augustinus ibidem subdit, *totum hoc ad Daemones pertinet, ludificatores animarum sibi subditarum*. Unde etiam imagines quas astronomicas vocant, ex operatione Daemonum habent effectum. Cuius signum est quod necesse est eis inscribi quosdam characteres, qui naturaliter ad nihil operantur, non enim est figura actionis naturalis principium. Sed in hoc distant astronomicae imagines a nigromanticis, quod in nigromanticis fiunt expressae invocationes et praestigia quaedam, unde pertinent ad expressa pacta cum Daemonibus inita, sed in aliis imaginibus sunt quaedam tacita pacta per quaedam figurarum seu characterum signa.

II-II q. 96 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ad dominium pertinet divinae maiestatis, cui Daemones subsunt, ut eis utatur Deus ad quodcumque voluerit. Sed homini non est potestas super Daemones commissa, ut eis licite uti possit ad quodcumque voluerit, sed est ei contra Daemones bellum indictum. Unde nullo modo licet homini Daemonum auxilio uti per pacta tacita vel expressa.

3. Utrum uti observantiis ad praecognoscendum aliqua fortunia vel infortunia sit licitum.

II-II q. 96 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod observationes quae ordinantur ad praecognoscenda aliqua fortunia vel infortunia, non sunt illicita. Inter alia enim infortunia hominum sunt etiam infirmitates. Sed infirmitates in hominibus quaedam signa praecedunt, quae etiam a medicis observantur. Ergo observare huiusmodi significationes non videtur esse illicitum.

II-II q. 96 a. 3 arg. 2

Praeterea, irrationabile est negare illud quod quasi communiter omnes experiuntur. Sed quasi omnes experiuntur quod aliqua tempora vel loca, vel verba audita, vel occursus hominum seu animalium, aut distorti aut inordinati actus, aliquod praesagium habent boni vel mali futuri. Ergo observare ista non videtur esse illicitum.

II-II q. 96 a. 3 arg. 3

Praeterea, actus hominum et eventus ex divina providentia disponuntur secundum ordinem quendam, ad quem pertinere videtur quod praecedentia sint subsequentium signa. Unde ea quae antiquis patribus contigerunt signa sunt eorum quae in nobis complentur, ut patet per apostolum, I ad Cor. X. Observare autem ordinem ex divina providentia procedentem non est illicitum. Ergo observare huiusmodi praesagia non videtur esse illicitum.

II-II q. 96 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., quod *ad pacta cum Daemonibus inita pertinent millia inanium observationum, puta si membrum aliquod salierit; si iunctim ambulantibus amicis lapis aut canis aut puer medius intervenerit; limen calcare cum ante domum suam aliquis transit; redire ad lectum si quis, dum se calceat, sternutaverit; redire domum si procedens offenderit; cum vestis a soricibus roditur, plus timere superstitionem mali futuri quam praesens damnum dolere*.

Odpovídám: Musí se říci, že všichni lidé dbají takových pozorování, ne jako nějakých příčin, nýbrž jako nějakých znamení budoucích událostí dobrých nebo zlých. Nepozorují se však jako znamení daná Bohem, protože nejsou zavedena mocí Boží, nýbrž spíše z lidské marnosti za součinnosti zloby démonů, kteří usilují duše lidu zaplésti v takové marnosti. A proto je jasné, že všechny takové čáry jsou pověrečné a nedovolené. A zdají se býti nějakými zbytky modloslužby, podle niž se pozorovaly lety' ptáků a některé dny' příznivé a jiné nepříznivé (což jaksi náleží k věštění, které se děje skrze hvězdy, podle nichž se rozlišují dny): leda že takové čáry jsou bez odůvodňování a umění, pročež jsou spíše marné a pověrčivé.

K prvnímu se tedy' musí říci, že v nás předcházejí příčiny nemoci, z nichž pocházejí nějaká znamení budoucích nemocí, která jsou dovoleně pozorována lékaři. Proto též, když někdo předzvěst budoucích událostí pozoruje z jejich příčiny, nebude nedovolené; jako když služebník se bojí ran, vida hněv pánův. A podobně by také mohlo býti, kdyby se někdo obával poškození nějakého dítěte z uhrančivého oka, o čemž bylo řečeno v První Knize. Ten však není v takových čarách.

K druhému se musí říci, že stalo se náhodou, že na počátku v těchto čarách lidé zkusili něco pravdivého. Ale pak, když lidé začínají v takové čáry zaplétati svého ducha, mnoho nastává při takových čarách klamáním démony, aby, zapleteni v tyto čáry, stávali se lidé zvědavějšími a tím více se kladli do mnohonásobných léček zhoubného bludu, jak praví Augustin, ve II. O křest'. nauce.

K třetímu se musí říci, že v lidu židovském, z něhož se měl naroditi Kristus, nejen slova, nýbrž i skutky byly prorocké, jak praví Augustin, Proti Faustovi. A proto je dovoleno ony skutky vzíti k našemu poučení, jako znameními Bohem danými. Není však vše konané Boží prozřetelnosti tak zařízeno, aby bylo znamením budoucího. Proto důkaz neplatí.

XCVI.4. Zda je nedovolené věšeti božská slova na krk.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že věšeti božská slova na krk není nedovoleno. Neboť božská slova nejsou méně účinná, když jsou psána, než když jsou pronášena. Ale je dovoleno nějaká svatá slova říkati na nějaké účinky, třebas na uzdravení nemocných, jako Otčenáš, Zdrávas Maria, nebo jakkoli se vzývá jméno Páně; podle onoho Mark. posl.: "Ve jménu mém budou vymítati démony, novými jazyky mluviti, hady bráti." Tedy se zdá, že je dovoleno nějaké posvátné nápisy zavěšovati na krk jako lék proti nemoci nebo jakémukoliv poškození.

Mimo to posvátná slova nepůsobí méně ,na těla lidí než na těla hadů a jiných živočichů. Ale některá zařízání mají účinnost na potlačení hadů nebo k vyléčení některých

II-II q. 96 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod homines omnes huiusmodi observationes attendunt non ut quasdam causas, sed ut quaedam signa futurorum eventuum bonorum vel malorum. Non autem observantur sicut signa a Deo tradita, cum non sint introducta ex auctoritate divina, sed magis ex vanitate humana, cooperante Daemonum malitia, qui nituntur animos hominum huiusmodi vanitatibus implicare. Et ideo manifestum est omnes huiusmodi observantias esse superstitiosas et illicitas. Et videntur esse quaedam reliquiae idololatriae, secundum quam observabantur auguria, et quidam dies Fausti vel infausti (quod quodammodo pertinet ad divinationem quae fit per astra, secundum quae diversificantur dies), nisi quod huiusmodi observationes sunt sine ratione et arte; unde sunt magis vanae et superstitiosae.

II-II q. 96 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod infirmitatum causae praecedunt in nobis, ex quibus aliqua signa procedunt futurorum morborum, quae licite a medicis observantur. Unde et si quis praesagium futurorum eventuum consideret ex sua causa, non erit illicitum, sicut si servus timeat flagella videns domini iram. Et simile etiam esse posset si quis timeret nocumentum alicui puero ex oculo fascinante, de quo dictum est in primo libro. Sic autem non est in huiusmodi observationibus.

II-II q. 96 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc quod a principio in istis observationibus aliquid veri homines experti sunt, casu accidit. Sed postmodum, cum homines incipiunt huiusmodi observantiis suum animum implicare, multa secundum huiusmodi observationes eveniunt per deceptionem Daemonum, *ut his observationibus homines implicati curiosiores fiant, et sese magis inserant multiplicibus laqueis perniciosi erroris*, ut Augustinus dicit, II de Doct. Christ.

II-II q. 96 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod in populo Iudaeorum, ex quo Christus erat nasciturus, non solum dicta, sed etiam facta fuerunt prophetica, ut Augustinus dicit, contra Faustum. Et ideo licitum est illa facta assumere ad nostram instructionem, sicut signis divinitus datis. Non autem omnia quae aguntur per divinam providentiam sic ordinantur ut sint futurorum signa. Unde ratio non sequitur.

4. Utrum uti suspensionibus sacrorum verborum adcollumsit licitum.

II-II q. 96 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod suspendere divina verba ad collum non sit illicitum. Non enim divina verba minoris sunt efficaciae cum scribuntur quam cum proferuntur. Sed licet aliqua sacra verba dicere ad aliquos effectus, puta ad sanandum infirmos, sicut, pater noster, ave Maria, vel qualitercumque nomen domini invocetur, secundum illud Marci ult., *in nomine meo Daemonia eiicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent*. Ergo videtur quod licitum sit aliqua sacra scripta collo suspendere in remedium infirmitatis vel cuiuscumque nocumenti.

II-II q. 96 a. 4 arg. 2

Praeterea, verba sacra non minus operantur in corporibus hominum quam in corporibus serpentum et aliorum jiných živočichů; proto se praví v Žalmu: "Jak hada hluchého a zavírajícího uši své, jenž neuslyší hlasu zaříkávačů, a traviče, moudře zaříkávajícího." Tedy je dovoleno zavěšiti posvátná slova na léčení lidí.

Mimo to slovo Boží nemá méně svatosti než ostatky svatých; pročež praví Augustin, že "slovo Boží není méně než tělo Kristovo". Ale ostatky svatých smí člověk zavěsiti na krk nebo jakkoliv nositi na svou ochranu. Tedy ze stejného důvodu smí člověk bráti na svou ochranu slovem nebo písmem slova Písma svatého.

Avšak proti jest, co praví Zlatoústý, K Mat.: "Někteří nějakou část evangelia napsanou nosí na krku. Ale zdaž se každodenně nečte evangelium v kostele a neslyší ode všech? Komu tedy do sluchu uložená evangelia nic neprospívají, jak jej mohou spasiti pověšená na krk? Kde je potom síla evangelia? V útvarech písmen či v rozumění smyslům? Jestliže v útvarech, dobře věšíš na krk. Jestliže v rozumění, tedy lépe prospějí uložená v srdci, než visící na krku."

Odpovídám: Musí se říci, že ve všech zaříkáváních nebo písmech zavěšených zdá se třeba dvojí obezřetnosti. A to nejprve, co je to, co se pronáší nebo píše. Protože, je-li něco náležející k vzývání démonů, je zjevně pověrčivé a nedovolené. - Podobné také zdá se třeba obezřetnosti, obsahuje-li neznámá slova, aby se pod nimi neskrývalo něco nedovoleného. Proto praví Zlatoústý, K Mat., že "za příkladem fariseů, zvětšujících své třásně, nyní mnozí některá vyrábějí a píší a uvazují některá hebrejská jména andělů, která nerozumějící považují za zastrašující". - Dlužno také dbáti obezřetnosti, aby neobsahovalo nějakou nesprávnost. Protože tak by se nemohl účinek toho očekávati od Boha, jenž není svědkem nesprávnosti.

Dále, za druhé třeba obezřetnosti, aby tam se slovy svatými nebyly obsaženy nějaké marnosti: třebas nějaké vepsané znaky mimo znamení kříže. Nebo stojí-li naděje na způsobu psaní nebo vázání nebo na kterékoli takové marnosti která k uctění Boha nepatří. Protože to by se posuzovalo jako pověrčivé.

Jinak však je dovoleno. Proto v Dekretech se praví, XXVI ot. 5. hl. ‚Není dovoleno křest'anům', atd.: "Ani při sbírkách bylin, které jsou léčivé, není dovoleno dbáti nějakých čarování nebo zaříkávání, leč toliko s božským symbolem nebo modlitbou Páně, aby byl cten toliko Stvořitel všeho a Bůh."

K prvnímu se tedy musí říci, že také je dovoleno pronášeti božská slova nebo vzývati božské jméno, jestliže se přihlíží pouze ke cti Boha, od něhož se očekává účinek; přihlíží-li se však k marnému zachovávání něčeho jiného, bude nedovolené.

K druhému se musí říci, že také v zaříkávání hadů nebo kterýchkoliv živočichů, přihlíží-li se pouze k posvátným slovům a k Boží moci, není nedovolené. Ale obyčejně taková zaříkávání mají nedovolené čáry a skrze démony dosahují účinku, a zvláště u hadů, protože had byl prvním nástrojem démonovým k oklamání člověka. Proto praví Glossa tamtéž: "Musí se poznamenati, že se nechválí v

animalium. Sed incantationes quaedam efficaciam habent ad reprimendum serpentes, vel ad sanandum quaedam alia animalia, unde dicitur in Psalm., *sicut aspidis surdae et obturantis aures suas, quae non exaudiet vocem incantantium, et venefici incantantis sapienter*. Ergo licet suspendere sacra verba ad remedium hominum.

II-II q. 96 a. 4 arg. 3

Praeterea, verbum Dei non est minoris sanctitatis quam sanctorum reliquiae, unde Augustinus dicit quod *non minus est verbum Dei quam corpus Christi*. Sed reliquias sanctorum licet homini collo suspendere, vel qualitercumque portare, ad suam protectionem. Ergo, pari ratione, licet homini verbo vel scripto verba sacrae Scripturae ad suam tutelam assumere.

II-II q. 96 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Chrysostomus dicit, super Matth., *quidam aliquam partem Evangelii scriptam circa collum portant. Sed nonne quotidie Evangelium in Ecclesia legitur, et auditur ab omnibus? Cui ergo in auribus posita Evangelia nihil prosunt, quomodo eum possunt circa collum suspensa salvare? Deinde, ubi est virtus Evangelii? In figuris litterarum, an in intellectu sensuum? Si in figuris, bene circa collum suspendis. Si in intellectu, ergo melius in corde posita prosunt quam circa collum suspensa*.

II-II q. 96 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod in omnibus incantationibus vel Scripturis suspensis duo cavenda videntur. Primo quidem, quid sit quod profertur vel scribitur. Quia si est aliquid ad invocationes Daemonum pertinens, manifeste est superstitiosum et illicitum. Similiter etiam videtur esse cavendum, si contineat ignota nomina, ne sub illis aliquid illicitum lateat. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., quod, *Pharisaeorum magnificantium fimbrias suas exemplo, nunc multi aliqua nomina Hebraica Angelorum confingunt et scribunt et alligant, quae non intelligentibus metuenda videntur*. Est etiam cavendum ne aliquid falsitatis contineat. Quia sic eius effectus non posset expectari a Deo, qui non est testis falsitatis deinde, secundo, cavendum est ne cum verbis sacris contineantur ibi aliqua vana, puta aliqui characteres inscripti, praeter signum crucis. Aut si spes habeatur in modo scribendi aut ligandi, aut in quacumque huiusmodi vanitate quae ad divinam reverentiam non pertineat. Quia hoc iudicaretur superstitiosum. Alias autem est licitum. Unde in decretis dicitur, XXVI, qu. V, cap. non liceat Christianis etc., *nec in collectionibus herbarum quae medicinales sunt aliquas observationes aut incantationes liceat attendere, nisi tantum cum symbolo divino aut oratione dominica, ut tantum creator omnium et Deus honoretur*.

II-II q. 96 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod etiam proferre divina verba, aut invocare divinum nomen, si respectus habeatur ad solam Dei reverentiam, a qua expectatur effectus, licitum erit, si vero habeatur respectus ad aliquid aliud vane observatum, erit illicitum.

II-II q. 96 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam in incantationibus serpentum vel quorumcumque animalium, si respectus habeatur solum ad verba sacra et ad virtutem divinam, non erit illicitum. Sed plerumque tales praecantationes habent illicitas observantias, et per Daemones sortiuntur effectum, et praecipue in serpentibus, quia serpens fuit primum Písmě vše, cokoli se dává v Písmě za podobenství, jak je patrné na nespravedlivém soudci, jenž prosící vdovu sotva vyslechl."

K třetímu se musí říci, že je také týž důvod při nošení ostatků. Neboť, nosí-li se z důvěry v Boha a svaté, jichž jsou ostatky, není nedovolené; kdyby se však při tom dbalo nějaké marnosti, třebas, aby schránka byla trojúhelníková, nebo něčeho jiného takového, co by nenáleželo k úctě Boží a svatých, bylo by pověrčivé a nedovolené.

Ke čtvrtému se musí říci, že Zlatoústý myslí, když se přihlíží více k napsaným útvarům než ke smyslu slov.

XCVII. O pokoušení Boha.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o nešestech, protilehlých náboženství pro nedostatek náboženství, které jsou zjevnou protivou náboženství, pročež jsou obsaženy v nenáboženství. Takové jsou však ty, které náležejí k pohrdání nebo neúctě vůči Bohu a posvátným věcem. Nejprve tedy jest uvažovati o nešestech, které náležejí přímo k neuctivosti vůči Bohu; za druhé o těch, které náležejí k neúctě vůči věcem svatým.

O prvním přichází v úvahu pokoušení, kterým se Bůh pokouší; a křivá přísaha, kterou se bere neuctivě jméno Boží. O prvním jsou čtyři otázky:

1. V čem spočívá pokoušení Boha.
2. Zda je hříchem.
3. Které ctnosti odporuje.
4. O srovnání jeho s jinými hříchy.

XCVII.1. Zda pokoušení Boha spočívá v nějakých skutcích, v nichž se očekává účinek pouze Boží pomocí.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že pokoušení Boha nespočívá v nějakých skutcích, v nichž se očekává účinek pouze Boží moci. Neboť, jako je pokoušen Bůh člověkem, tak také je člověk pokoušen od Boha, i od člověka, i od démona. Ale neočekává se vždy nějaký účinek moci člověka, když je pokoušen. Tedy ani tím není Bůh pokoušen, že se očekává účinek pouze jeho moci.

Mimo to všichni ti, kteří skrze vzývání Božího jména konají zázraky, očekávají nějaký účinek pouze Boží moci. Kdyby tedy v takových skutcích spočívalo pokoušení Boha, kdokoliv koná zázraky, pokoušel by Boha.

Mimo to se zdá, že k dokonalosti člověka náleží, aby, pominuv lidskou pomoc, pouze v Boha skládal svou naději. Pročež Ambrož, k onomu Luk. 9 ‚Nic neberte na cestu', atd.: "Označuje se příkazy evangelijními, jaký má býti, kdo zvěstuje království Boží: to jest, aby nehledal podpory světské pomoci, a zcela se drže víry, byl přesvědčen, že, čím méně bude těchto hledat, tím více

Daemonis instrumentum ad hominem decipiendum. Unde dicit Glossa, ibidem, *notandum quia non laudatur a Scriptura undecumque datur in Scriptura similitudo, ut patet de iniquo iudice qui rogantem viduam vix audivit*.

II-II q. 96 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod eadem etiam ratio est de portatione reliquiarum. Quia si portentur ex fiducia Dei et sanctorum quorum sunt reliquiae, non erit illicitum, si autem circa hoc attenderetur aliquid aliud vanum, puta quod vas esset triangulare, aut aliquid aliud huiusmodi quod non pertineret ad reverentiam Dei et sanctorum, esset superstitiosum et illicitum.

II-II q. 96 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod Chrysostomus loquitur quando respectus habetur magis ad figuras scriptas quam ad intellectum verborum.

97. De tentatione qua Deus tentatur.

Prooemium

II-II q. 97 pr.

Deinde considerandum est de vitiis religioni oppositis per religionis defectum, quae manifestam contrarietatem ad religionem habent, unde sub irreligiositate continentur. Huiusmodi autem sunt ea quae pertinent ad contemptum sive irreverentiam Dei et rerum sacrarum. Primo ergo considerandum est de vitiis quae pertinent directe ad irreverentiam Dei; secundo, de his quae pertinent ad irreverentiam rerum sacrarum. Circa primum, considerandum occurrit et de tentatione qua Deus tentatur; et de periurio, quo nomen Dei irreverenter assumitur. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, in quo consistit Dei tentatio. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, cui virtuti opponatur. Quarto, de comparatione eius ad alia peccata.

1. In quo consistat Dei tentatio.

II-II q. 97 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod tentatio Dei non consistat in aliquibus factis in quibus solius divinae potestatis expectatur effectus. Sicut enim tentatur Deus ab homine, ita etiam homo tentatur et a Deo, et ab homine, et a Daemone. Sed non quandocumque homo tentatur, expectatur aliquis effectus potestatis ipsius. Ergo neque etiam per hoc Deus tentatur quod expectatur solus effectus potestatis ipsius.

II-II q. 97 a. 1 arg. 2

Praeterea, omnes illi qui per invocationem divini nominis miracula operantur, expectant aliquem effectum solius potestatis divinae. Si igitur in factis huiusmodi consisteret divina tentatio quicumque miracula faciunt Deum tentarent.

II-II q. 97 a. 1 arg. 3

Praeterea, ad perfectionem hominis pertinere videtur ut, praetermissis humanis subsidiis, in solo Deo spem ponat. Unde Ambrosius, super illud Luc. IX, nihil tuleritis in via etc., *qualis debeat esse qui evangelizat regnum Dei, praeceptis evangelicis designatur, hoc est, ut subsidii saecularis adminicula non requirat, fideique totus*

může dosáhnouti." A blažená Agatha řekla: "Tělesného léku svému tělu jsem nikdy' neposkytla, nýbrž mám Pána Ježíše Krista, jenž pouhým slovem obnovuje všechno." Ale pokoušení Boha nespočívá v tom, co náleží k dokonalosti. Tedy pokoušení nespočívá v takových skutcích, v nichž se očekává pouze Boží pomoc.

Avšak proti jest, co praví Augustin, ve XXII Proti Faustovi, že "Kristus, jenž dokazoval Boží moc, uče a usvědčuje veřejně a nedovoluje, aby zuřivost nepřátel nad ním něco zmohla; týž však utíkaje a skrývaje se, poučoval lidskou slabost, aby se neodvažovala pokoušeti Boha, když má něco vykonati, aby unikla tomu, čeho třeba se stříci". Z čehož se zdá, že pokoušení Boha spočívá v tom, že opomíjí člověk vykonati, co může, aby unikl nebezpečím, přihlížeje pouze k pomoci Boží.

Odpovídám: Musí se říci, že pokoušeti je vlastně podrobiti zkoušce toho, kdo je pokoušen. Podrobujeme pak zkoušce někoho i slovy i skutky. Slovy totiž, abychom vyzkoušeli, zda ví, co se tážeme, nebo to může nebo chce splniti. Skutky pak, když tím, co koníme, zkoumáme opatrnost druhého nebo vůli nebo moc. - To obojí pak se přihází dvojmo: A to, jedním způsobem zjevně, jako když se někdo přizná, že zkouší, jako Samson, Soudc.14, předložil Filištinským hádanku, aby je zkoušel. Jiným pak způsobem úkladně a skrytě, jako fariseové pokoušeli Krista, jak čteme Mat. 22. - Ještě někdy zase výslovně, třebas když někdo slovem nebo skutkem zamýšlí vykonati s někým zkoušku. Někdy pak dle výkladu, když totiž, ačkoli to nezamýšlí, aby vykonal zkoušku, koná nebo praví to, co se nezdá k ničemu jinému zařiditelné než k vykonání zkoušky.

Tak tedy člověk pokouší Boha někdy slovy, někdy skutky. Slovy pak mluvíme k Bohu modlitbou. Proto ve své prosbě někdo výslovně pokouší Boha, když s tím úmyslem něco od Boha žádá, aby vyzkoumal Boží vědění, moc nebo vůli. - Skutky pak někdo výslovně pokouší Boha, když tím, co koná, zamýšlí vykonati-zkoušku Boží moci, nebo dobroty nebo moudrosti. - Ale jako dle výkladu pokouší Boha, kdo, ač nezamýšlí vykonati zkoušku Boha, přece prosí nebo koná něco k ničemu jinému užitečného než ke zkoušení Boží moci, nebo dobroty či poznání. Jako když někdo uvede koně v běh, aby unikl nepřátelům, to není podrobení koně zkoušce; ale uvede-li koně v běh bez nějaké užitečnosti, to se nezdá nic jiného, než konati zkoušku rychlosti koňovy; a totéž je se všemi jinými věcmi. Když tedy pro nějaký užitek nebo nutnost se svěřuje někdo Boží pomoci ve svých prosbách nebo skutcích, to není pokoušeti Boha: praví se totiž II. Paralip. 20: "Když nevíme, co máme konati, to jediné nám zbývá, abychom své zraky obrátili k tobě." Když se to však děje bez nutnosti a užitečnosti, to jest dle výkladu pokoušeti Boha. Proto k onomu Deut. 6 ,Nebudeš pokoušeti Pána Boha svého', praví Glossa: "Boha pokouší, kdo, maje něco konati, bez důvodu se vydává nebezpečí, zkoušeje, zda může býti vysvobozen od Boha."

K prvnímu se tedy musí říci, že člověk někdy i skutky je zkoušen, zda může nebo ví nebo chce takovými skutky poskytnout pomoc nebo překážku.

inhaerens putet, quo minus ista requiret, magis posse suppetere. Et beata Agatha dixit, *medicinam carnalem corpori meo nunquam exhibui, sed habeo dominum Iesum Christum, qui solo sermone restaurat universa*. Sed Dei tentatio non consistit in eo quod ad perfectionem pertinet. Ergo tentatio non consistit in huiusmodi factis in quibus expectatur solum Dei auxilium.

II-II q. 97 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XXII contra Faustum, quod *Christus, qui palam docendo et arguendo et tamen inimicorum rabiem valere in se aliquid non sinendo, Dei demonstrabat potestatem; idem tamen, fugiendo et latendo, hominis instruebat infirmitatem, ne Deum tentare audeat quando habet quod faciat ut quod cavere oportet evadat*. Ex quo videtur in hoc tentationem Dei consistere, quando praetermittit homo facere quod potest ad pericula evadenda, respiciens solum ad auxilium divinum.

II-II q. 97 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod tentare proprie est experimentum sumere de eo qui tentatur. Sumimus autem experimentum de aliquo et verbis et factis. Verbis quidem, ut experiamur an sciat quod quaerimus, vel possit aut velit illud implere. Factis autem, cum per ea quae facimus exploramus alterius prudentiam, vel voluntatem, vel potestatem. Utrumque autem horum contingit dupliciter. Uno quidem modo, aperte, sicut cum quis tentatorem se profitetur; sicut Samson, Iudic. XIV, proposuit Philisthaeis problema ad eos tentandum. Alio vero modo, insidiose et occulte, sicut Pharisaei tentaverunt Christum, ut legitur Matth. XXII. Rursus, quandoque quidem expresse, puta cum quis dicto vel facto intendit experimentum sumere de aliquo. Quandoque vero interpretative, quando scilicet, etsi hoc non intendat ut experimentum sumat, id tamen agit vel dicit quod ad nihil aliud videtur ordinabile nisi ad experimentum sumendum. Sic igitur homo Deum tentat quandoque verbis, quandoque factis. Verbis quidem Deo colloquimur orando. Unde in sua petitione aliquis expresse Deum tentat quando ea intentione aliquid a Deo postulat ut exploret Dei scientiam, potestatem vel voluntatem. Factis autem expresse aliquis Deum tentat quando per ea quae facit intendit experimentum sumere divinae potestatis, seu pietatis aut sapientiae. Sed quasi interpretative Deum tentat qui, etsi non intendat experimentum de Deo sumere, aliquid tamen vel petit vel facit ad nihil aliud utile nisi ad probandum Dei potestatem vel bonitatem, seu cognitionem. Sicut, cum aliquis equum currere facit ut evadat hostes, hoc non est experimentum de equo sumere, sed si equum currere faciat absque aliqua utilitate, hoc nihil aliud esse videtur quam experimentum sumere de equi velocitate, et idem est in omnibus aliis rebus. Quando ergo propter aliquam necessitatem seu utilitatem committit se aliquis divino auxilio in suis petitionibus vel factis, hoc non est Deum tentare, dicitur enim II Paralip. XX, *cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te*. Quando vero hoc agitur absque necessitate et utilitate, hoc est interpretative tentare Deum. Unde super illud Deut. VI, non tentabis dominum Deum tuum, dicit Glossa, *Deum tentat qui, habens quid faciat, sine ratione se committit periculo, experiens utrum possit liberari a Deo*.

II-II q. 97 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo etiam quandoque factis tentatur utrum possit vel sciat vel velit huiusmodi

K druhému se musí říci, že svatí, konajíce svými modlitbami zázraky, nějakou nutností nebo užitečností jsou pohnuti prositi o účinek Boží moci.

K třetímu se musí říci, že kazatelé království Božího z velké užitečnosti a nutnosti opomíjejí pozemské podpory, aby se svobodněji věnovali slovu Božímu. A proto, opírají-li se pouze o Boha, nepokoušejí tím Boha. Ale kdyby bez užitečnosti nebo nutnosti nedbali lidské podpory, pokoušeli by Boha. Pročež i Augustin praví, XXII. Proti Faustovi, že "Pavel neuprchl, jako by nevěřil v Boha, nýbrž aby nepokoušel Boha, kdyby prchnouti nechtěl, když prchnouti mohl".

Blažená Agatha však zakusila na sobě Boží blahovůli, že buď netrpěla nemocemi, pro které by potřebovala tělesného léku, nebo hned cítila účinek uzdravení Bohem.

XCVII.2. Zda pokoušeti Boha je hřích.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pokoušeti Boha není hřích. Bůh totiž nepřikázal nějaký hřích. Přikázal však, aby lidé ho zkoušeli, což jest pokoušeti ho. Praví se totiž Malach. 3: "Noste všechny desátky do mé stodoly, aby byly pokrmem v domě mém; a zkuste mne v tom, praví Pán, nezotvírám-li vám stavidla nebeská." Tedy se zdá, že pokoušeti Boha není hřích.

Mimo to, jako se někdo zkouší na tom, aby se získala zkušenost o jeho vědění nebo moci, tak také též o jeho dobrotě nebo vůli. Ale je dovoleno, aby někdo získával zkušenost o Boží dobrotě nebo také vůli. Praví se totiž v Žalmu: "Zkoušejte a vizte, jak vlídný je Pán." A Řím. 12: "Abyste zkusili, jaká je vůle Boží, co totiž je dobré a příjemné a dokonalé." Tedy pokoušeti Boha není hřích.

Mimo to nikdo není kárán v Písmě za to, že ustává od hříchu, nýbrž spíše když se dopouští hříchu. Avšak Achaz je kárán, že Hospodinu, pravícímu: "Požádej znamení od Pána Boha svého," odpověděl: "Nebudu žádati a nebudu pokoušeti Pána." A bylo mu řečeno: "Zda je vám málo obtěžovati lidi, že i Boha mého obtěžujete?", jak se praví Isai. 7. O Abrahamovi pak se čte Gen. 15., že řekl Pánu: ,;Odkud mohu věděti, že bude mým majetkem?" totiž země zaslíbená Bohem. Podobně také Gedeon žádal znamení od Boha o slíbeném vítězství, jak se čte Soudc. 6. Těm však se to nevytýká. Tedy pokoušeti Boha není hřích.

Avšak proti jest, že je zakázáno v zákoně Božím. Praví se totiž Deut. 6: "Nebudeš pokoušeti Pána Boha svého."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, pokoušeti je získávati zkušenost. Nikdo však nezískává zkušenost o tom, o čem je jistý. A proto každé pokoušení pochází z nějaké nevědomosti nebo pochybnosti, buď toho, kdo zkouší, jako když někdo zkouší nějakou věc, aby poznal její vlastnost; nebo jiných, jako když někdo zkouší ně jakou věc, aby jiným ukázal, kterýmžto způsobem pravíme, že Bůh nás zkouší. Nevědomost však nebo factis auxilium vel impedimentum praestare.

II-II q. 97 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod sancti suis precibus miracula facientes, ex aliqua necessitate vel utilitate moventur ad petendum divinae potestatis effectum.

II-II q. 97 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod praedicatores regni Dei ex magna utilitate et necessitate subsidia temporalia praetermittunt, ut verbo Dei expeditius vacent. Et ideo si soli Deo innitantur, non ex hoc tentant Deum. Sed si absque utilitate vel necessitate humana subsidia desererent, tentarent Deum. Unde et Augustinus dicit, XXII contra Faustum, quod *Paulus non fugit quasi non credendo in Deum, sed ne Deum tentaret si fugere noluisset, cum sic fugere potuisset*. Beata vero Agatha experta erat erga se divinam benevolentiam, ut vel infirmitates non pateretur, pro quibus corporali medicina indigeret, vel statim sentiret divinae sanationis effectum.

2. Utrum tentare Deum sit peccatum.

II-II q. 97 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tentare Deum non sit peccatum. Deus enim non praecipit aliquod peccatum. Praecipit autem ut homines eum probent, quod est eum tentare, dicitur enim Malach. III, *inferte omnem decimam in horreum meum, ut sit cibus in domo mea, et probate me super hoc, dicit dominus, si non aperuero vobis cataractas caeli*. Ergo videtur quod tentare Deum non sit peccatum.

II-II q. 97 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut aliquis tentatur ad hoc quod experientia sumatur de scientia vel potentia eius, ita etiam et de bonitate vel voluntate ipsius. Sed licitum est quod aliquis experimentum sumat divinae bonitatis, seu etiam voluntatis, dicitur enim in Psalm., *gustate, et videte quoniam suavis est dominus*; et Rom. XII, *ut probetis quae sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta*. Ergo tentare Deum non est peccatum.

II-II q. 97 a. 2 arg. 3

Praeterea, nullus vituperatur in Scriptura ex eo quod a peccato cessat, sed magis si peccatum committat. Vituperatur autem Achaz quia domino dicenti, pete tibi signum a domino Deo tuo, respondit, non petam, et non tentabo dominum, dictum est enim ei, numquid parum *vobis est molestos esse hominibus, quia molesti estis et Deo meo?* Ut dicitur Isaiae VII. De Abraham autem legitur Gen. XV, quod dixit ad dominum, unde scire possum quod possessurus sim eam, scilicet terram repromissam a Deo? Similiter etiam Gedeon signum a domino petiit de victoria repromissa, ut legitur Iudic. VI. Qui tamen ex hoc non reprehenduntur. Ergo tentare Deum non est peccatum.

II-II q. 97 a. 2 s. c.

Sed contra est quod prohibetur lege Dei. Dicitur enim Deut. VI, *non tentabis dominum Deum tuum*.

II-II q. 97 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, tentare est experimentum sumere. Nullus autem experimentum sumit de eo de quo est certus. Et ideo omnis tentatio ex aliqua ignorantia vel dubitatione procedit, vel eius qui tentat, sicut cum quis experimentum de re aliqua sumit ut eius qualitatem cognoscat; sive aliorum, sicut cum quis

pochybnost o těch, která náleží k Boží dokonalosti, je hřích. Pročež jest zjevné, že pokoušeti Boha proto, aby pokoušející poznal Boží moc, je hřích.

Jestliže však někdo proto zkouší některá, která náleží k Boží dokonalosti, ne aby sám poznal, nýbrž aby jiným dokázal, to není pokoušeti Boha, když je tu spravedlivá potřeba nebo svatá užitečnost a jiná, jež se tu mají sbíhati. Neboť tak apoštolé žádali od Pána, aby ve jménu Ježíše Krista nastávala znamení, jak se praví Skut. 4; totiž na to, aby moc Kristova se zjevila nevěřícím.

K prvnímu se tedy musí říci, že odevzdati desátky bylo přikázáno v zákoně, jak jsme měli shora, pročež mělo nutnost ze závazku příkazu, i užitečnost, která se tu udává: aby byly pokrmem v domě Páně. Proto odevzdávajíce desátky nepokoušeli Boha. Co se tam pak přidává, "a zkoušejte mě", nemá se rozuměti příčinně, jako by na to měli odváděti desátky, aby zkoušeli, zda jim Bůh otevře nebeská stavidla, nýbrž důsledkově, že totiž, odevzdají-li desátky, zakusí dobrodiní, která jim poskytne Bůh.

K druhému se musí říci, že je dvojí poznání Boží dobroty a vůle. A to, jedno badavé. A vzhledem k tomu není dovoleno pochybovati ani zkoušeti, zda Boží vůle je dobrá nebo zda Bůh je vlídný. - Jiné pak je poznání Boží dobroty nebo vůle účinkové nebo zkušenostní, když někdo zakouší na sobě chuť Boží sladkosti a dobrotivosti Boží vůle; jak praví o Hierotheovi Diviš, ve II. hl. O Bož. Jmén., že "poznal božská z pociťování jich". A tím způsobem jsme napomínáni, abychom zkoušeli vůli Boží a okoušeli jeho vlídnost.

K třetímu se musí říci, že Bůh chtěl dáti znamení králi Achazovi, nikoliv pouze jemu, nýbrž celému lidu pro poučení. A proto je kárán jakožto překážející obecnému dobru a spáse, že nechtěl žádati znamení. A nebyl by žádáním pokoušel Boha; jednak proto, že by byl žádal na rozkaz Boží, jednak proto, že to patřilo k obecnému prospěchu. - Abraham pak žádal znamení z vnuknutí Božího, a proto nehřešil. Gedeon však patrně žádal znamení ze slabosti víry, a proto není omluven z hříchu, jak tam praví Glossa; jako také Zachariáš hřešil, pravě andělu, Luk. I: "Odkud to poznám?" Proto také byl pro tuto nedůvěřivost potrestán.

Je však třeba vědět, že dvojmo někdo žádá znamení od Boha. Jedním způsobem na vyzkoumání Boží moci nebo pravdivosti jeho výroku. A to o sobě náleží do pokoušení Boha. Jiným způsobem na to, aby se použil, co se líbí Bohu ohledně nějakého skutku. A to žádným způsobem nenáleží do pokoušení Boha.

XCVII.3. Zda pokoušení Boha je protilehlé ctnosti náboženství.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že pokoušení Boha není protilehlé ctnosti náboženství. Pokoušení Boha má totiž ráz hříchu tím, že člověk pochybuje o Bohu, jak bylo řečeno. Ale pochybovati o Bohu náleží do hříchu nevěry, který je protilehlý víře. Tedy pokoušení Boha je více protilehlé víře než náboženství.

experimentum de aliquo sumit ut aliis ostendat, per quem modum Deus dicitur nos tentare. Ignorare autem vel dubitare de his quae pertinent ad Dei perfectionem est peccatum. Unde manifestum est quod tentare Deum ad hoc quod ipse tentans cognoscat Dei virtutem, est peccatum. Si quis autem ad hoc experimentum sumat eorum quae ad divinam perfectionem pertinent, non ut ipse cognoscat, sed ut aliis demonstret, hoc non est tentare Deum, cum subsit iusta necessitas seu pia utilitas, et alia quae ad hoc concurrere debent. Sic enim apostoli petiverunt a domino ut in nomine Iesu Christi fierent signa, ut dicitur Act. IV, ad hoc scilicet quod virtus Christi infidelibus manifestaretur.

II-II q. 97 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod solutio decimarum praecepta erat in lege, ut supra habitum est. Unde habebat necessitatem ex obligatione praecepti; et utilitatem quae ibi dicitur, ut sit cibus in domo Dei. Unde solvendo decimas non tentabant Deum. Quod autem ibi subditur, et probate me, non est intelligendum causaliter, quasi ad hoc solvere deberent decimas ut probarent si Deus non aperiret eis cataractas caeli, sed consecutive, quia scilicet, si decimas solverent, experimento probaturi erant beneficia quae eis Deus conferret.

II-II q. 97 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis. Una quidem speculativa. Et quantum ad hanc, non licet dubitare nec probare utrum Dei voluntas sit bona, vel utrum Deus sit suavis. Alia autem est cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis, sicut de Hierotheo dicit Dionysius, II cap. de Div. Nom., quod didicit divina ex compassione ad ipsa. Et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem et gustemus eius suavitatem.

II-II q. 97 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deus volebat signum dare regi Achaz non pro ipso solum, sed pro totius populi instructione. Et ideo reprehenditur, quasi impeditor communis salutis, quod signum petere nolebat. Nec petendo tentasset Deum. Tum quia ex mandato Dei petiisset. Tum quia hoc pertinebat ad utilitatem communem. Abraham vero signum petiit ex instinctu divino. Et ideo non peccavit. Gedeon vero signum ex debilitate fidei petiisse videtur, et ideo a peccato non excusatur, sicut Glossa ibidem dicit. Sicut et Zacharias peccavit dicens, Luc. I, ad Angelum, unde hoc sciam? Unde et propter incredulitatem punitus fuit. Sciendum tamen quod dupliciter aliquis signum petit a Deo. Uno modo, ad explorandum divinam potestatem, aut veritatem dicti eius. Et hoc de se pertinet ad Dei tentationem. Alio modo, ad hoc quod instruatur quid sit circa aliquod factum placitum Deo. Et hoc nullo modo pertinet ad Dei tentationem.

3. Cui virtuti opponatur: utrum scilicet religioni.

II-II q. 97 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tentatio Dei non opponatur virtuti religionis. Tentatio enim Dei habet rationem peccati ex hoc quod homo de Deo dubitat, sicut dictum est sed dubitare de Deo pertinet ad peccatum infidelitatis, quod opponitur fidei. Ergo tentatio Dei magis

Mimo to se praví Eccli. 18: "Před modlitbou připrav svou duši a nebuď jako člověk, který pokouší Boha;" kdež praví Glossa: "Jenž," totiž pokoušeje Boha, "se modlí, čemu naučil, ale neční, co přikázal." Ale to náleží do opovážlivosti, která je protilehlá naději. Tedy se zdá, že pokoušení Boha je hřích protilehlý naději.

Mimo to, k onomu Žalmu, ‚Pokoušeli Boha ve svých srdcích', praví Glossa, že pokoušeti Boha je žádati lstivě, takže ve slovech je prostota, ač je v srdci zloba. Ale lest odporuje ctnosti pravdivosti. Tedy pokoušení Boha není protilehlé nábožnosti, nýbrž pravdivosti.

Avšak proti jest, že, jak máme ze zmíněné Glossy, pokoušeti Boha jest nezřízeně žádati. Ale náležitým způsobem žádati jest úkon nábožnosti, jak jsme měli shora. Tedy pokoušení Boha je hřích protilehlý nábožnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je ze shora řečeného patrné, cílem nábožnosti je vzdávati Bohu úctu. Proto všechno to, co přímo naleží do neúcty k Bohu, je protilehlé nábožnosti. Je však zjevné, že pokoušeti někoho náleží do neúcty k němu: nikdo totiž se neopováží pokoušeti toho, o jehož vznešenosti má jistotu. Pročež je zjevné, že pokoušeti Boha je hřích protilehlý nábožnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo shora řečeno, k nábožnosti náleží vyznávati víru skrze nějaká znamení, náležející k uctívání Boha. A proto k bezbožnosti náleží, že z nejistoty víry člověk koná něco, co náleží do neúcty k Bohu, jako je pokoušeti Boha. A proto je to druh bezbožnosti.

K druhému se musí říci, že ten, kdo před modlitbou nepřipraví svou duši odpuštěním, má-li proti někomu něco, nebo jinak se nepřipraví ke zbožnosti, neční, co na něm jest, aby byl vyslyšen od Boha; a proto dle výkladu pokouší Boha. A třebaže takovéto vykládané pokoušení zdá se pocházeti z opovážlivosti nebo nerozvážnosti, přece právě to náleží k neúctě k Bohu, že člověk opovážlivě a bez náležité pečlivosti se má v těch. která náleží Bohu. Praví se totiž, I. Petr. 5: "Pokořte se pod mocnou rukou Boží." A II. Tim. 2: "Bedlivě dbej představovati se Bohu osvědčen." Pročež také takové pokoušení je druh bezbožnosti.

K třetímu se musí říci, že ve srovnání s Bohem, jenž zná taje srdce, neříká se, že někdo lstivě žádá, ale vzhledem k lidem. Proto lest se má případkově k pokoušení Boha. A proto pokoušení Boha nemusí býti přímo protilehlé pravdivosti.

XCVII.4. Zda pokoušení Boha je těžší hřích než pověra.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že pokoušení Boha je těžší hřích než pověra. Větší trest se totiž uvaluje za větší hřích. Ale více byl na Židech potrestán hřích pokoušení Boha než hřích modloslužby, který je přece přední mezi pověrami, protože za hřích modloslužby bylo opponitur fidei quam religioni.

II-II q. 97 a. 3 arg. 2

Praeterea, Eccli. XVIII dicitur, *ante orationem praepara animam tuam, et noli esse quasi homo qui tentat Deum*, ubi dicit interlinearis qui, scilicet tentans Deum, *orat quod docuit, sed non facit quod iussit*. Sed hoc pertinet ad praesumptionem, quae opponitur spei. Ergo videtur quod tentatio Dei sit peccatum oppositum spei.

II-II q. 97 a. 3 arg. 3

Praeterea, super illud Psalm., et tentaverunt Deum in cordibus suis, dicit Glossa quod *tentare Deum est dolose postulare, ut in verbis sit simplicitas, cum sit in corde malitia*. Sed dolus opponitur virtuti veritatis. Ergo tentatio Dei non opponitur religioni, sed veritati.

II-II q. 97 a. 3 s. c.

Sed contra est quod, sicut ex praedicta Glossa habetur, tentare Deum est inordinate postulare. Sed debito modo postulare est actus religionis, ut supra habitum est. Ergo tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

II-II q. 97 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, finis religionis est Deo reverentiam exhibere. Unde omnia illa quae directe pertinent ad irreverentiam Dei, religioni opponuntur. Manifestum est autem quod tentare aliquem ad irreverentiam eius pertinet, nullus enim praesumit tentare eum de cuius excellentia certus est. Unde manifestum est quod tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

II-II q. 97 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad religionem pertinet protestari fidem per aliqua signa ad divinam reverentiam pertinentia. Et ideo ad irreligiositatem pertinet quod ex incertitudine fidei homo aliqua faciat quae ad divinam irreverentiam pertinent, cuiusmodi est tentare Deum. Et ideo est irreligiositatis species.

II-II q. 97 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui ante orationem suam animam non praeparat, dimittendo si quid adversum aliquem habet, vel alias se ad devotionem non disponendo, non facit quod in se est ut exaudiatur a Deo. Et ideo quasi interpretative tentat Deum. Et quamvis huiusmodi interpretativa tentatio videatur ex praesumptione seu indiscretione provenire, tamen hoc ipsum ad irreverentiam Dei pertinet ut homo praesumptuose et sine debita diligentia se habeat in his quae ad Deum pertinent, dicitur enim I Pet. V, *humiliamini sub potenti manu Dei*; et II ad Tim. II, *sollicite cura teipsum probabilem exhibere Deo*. Unde etiam huiusmodi tentatio irreligiositatis species est.

II-II q. 97 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod in comparatione ad Deum, qui novit cordis abscondita, non dicitur aliquis dolose postulare, sed per respectum ad homines. Unde dolus per accidens se habet ad tentationem Dei. Et propter hoc non oportet quod tentatio Dei directe opponatur veritati.

4. Utrum tentare Deum sit gravius peccatum quam superstitio.

II-II q. 97 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tentatio Dei sit gravius peccatum quam superstitio. Maior enim poena pro maiori peccato infertur. Sed gravius est punitum in Iudaeis peccatum tentationis Dei quam peccatum idololatriae, quod

usmrceno z nich tři tisíce lidí, jak čteme v Exod. 32; za hřích pokoušení však všichni vesměs zahynuli na poušti, nevkročivše do zaslíbené země, podle onoho Žalmu: "Pokoušeli mne otcové vaši;" a potom se dodává: "Jimž jsem přisahal ve svém hněvu: že nevkročí do odpočinku mého." Tedy pokoušeti Boha je těžší hřích než pověra.

Mimo to nějaký hřích zdá se býti těžší, čím více je protilehlý ctnosti. Ale bezbožnost, jejíž druh je pokoušení Boha, je více protilehlá ctnosti nábožnosti než pověra, která má nějakou podobnost s ní. Tedy pokoušení Boha je těžší hřích než pověra.

Mimo to zdá se býti větší hřích neuctivě se chovati k rodičům, nežli vzdávati jiným úctu, povinnou rodičům. Ale Bůh má býti ctěn od nás jako Otec všech, jak se praví u Malach. 1. Tedy větším hřích em zdá se pokoušení Boha, kterým se chováme neuctivě k Bohu, než modloslužba, kterou se tvoru vzdává úcta, povinná Bohu.

Avšak proti jest, co k onomu Deut. 17, ‚Když budou nalezeni u tebe', atd., praví Glossa: "Zákon nejvíce zavrhuje blud a modloslužbu: největší totiž zločin je čest Tvůrcovu vzdávati tvoru."

Odpovídám: Musí se říci, že u hříchů, které odporují nábožnosti, tím je nějaký těžší, čím více odporuje uctění Boha. Tomu však méně odporuje, když někdo o božské vznešenosti pochybuje, než když s jistotou myslí opak. Jako totiž více je nevěřící, kdo je v bludu utvrzen, než kdo o pravdě víry pochybuje, tak také více jedná proti uctění Boha, kdo svým činem projevuje blud proti Boží vznešenosti, než kdo projevuje pochybnost. Pověrčivý však projevuje blud, jak je patrné z řečeného, kdežto ten, kdo pokouší Boha slovy nebo skutky, projevuje pochybování o Boží vznešenosti, jak bylo řečeno. A proto těžší je hřích pověry než hřích pokoušení Boha.

K prvnímu se tedy musí říci, že hřích modloslužby nebyl potrestán oním trestem, jakožto dostatečným, nýbrž pro budoucnost byl uchován těžší trest za onen hřích. Praví se totiž v Exod. 32: "Já pak v den pomsty navštívím tento jejich hřích."

K druhému se musí říci, že pověra má podobnost s nábožností co do hmotného skutku, který vykonává jako nábožnost. Ale co do cíle, více jí odporuje než pokoušení Boha, protože více náleží k zneuctění Boha, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že v pojmu Boží vznešenosti ‚jest. že je zvláštní a nesdělitelná. A proto totéž je, proti uctění Boha něco konati, a božskou poctu někomu udělovati. Není však podobný důvod při uctívání rodičů, které může býti bez viny jiným udělováno.

tamen est praecipuum inter superstitiones, quia pro peccato idololatriae interfecti sunt ex eis tria millia hominum, ut legitur Exodi XXXII; pro peccato autem tentationis universaliter omnes in deserto perierunt, terram promissionis non intrantes, secundum illud Psalm., *tentaverunt me patres vestri*; et postea sequitur, *quibus iuravi in ira mea si introibunt in requiem meam*. Ergo tentare Deum est gravius peccatum quam superstitio.

II-II q. 97 a. 4 arg. 2

Praeterea, tanto aliquod peccatum videtur esse gravius quanto magis virtuti opponitur. Sed irreligiositas, cuius species est tentatio Dei, magis opponitur virtuti religionis quam superstitio, quae habet aliquam similitudinem cum ipsa. Ergo tentatio Dei est gravius peccatum quam superstitio.

II-II q. 97 a. 4 arg. 3

Praeterea, maius peccatum esse videtur irreverenter se habere ad parentes quam reverentiam parentibus debitam aliis exhibere. Sed Deus est honorandus a nobis sicut omnium pater, sicut dicitur Malach. I. Ergo maius peccatum esse videtur tentatio Dei, per quam irreverenter nos habemus ad Deum, quam idololatria, per quam reverentia Deo debita exhibetur creaturae.

II-II q. 97 a. 4 s. c.

Sed contra est quod super illud Deut. XVII, cum reperti fuerint apud te etc., dicit Glossa, *lex errorem et idololatriam maxime detestatur, maximum enim scelus est honorem creatoris impendere creaturae*.

II-II q. 97 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod in peccatis quae religioni adversantur tanto aliquid gravius est quanto magis divinae reverentiae adversatur. Cui quidem minus adversatur quod aliquis de divina excellentia dubitet quam quod contrarium per certitudinem sentiat. Sicut enim magis est infidelis qui in errore confirmatus est quam qui de veritate fidei dubitat, ita etiam magis contra Dei reverentiam agit qui suo facto protestatur errorem contra divinam excellentiam quam qui protestatur dubitationem. Superstitiosus autem protestatur errorem, ut ex dictis patet. Ille autem qui tentat Deum verbis vel factis, protestatur dubitationem de divina excellentia, ut dictum est. Et ideo gravius est peccatum superstitionis quam peccatum tentationis Dei.

II-II q. 97 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod peccatum idololatriae non fuit punitum illa poena quasi sufficienti, sed in posterum pro illo peccato gravior poena reservabatur, dicitur enim Exod. XXXII, *ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum*.

II-II q. 97 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod superstitio habet similitudinem cum religione quantum ad materialem actum, quem exhibet sicut religio. Sed quantum ad finem, plus contrariatur ei quam tentatio Dei, quia plus pertinet ad divinam irreverentiam, ut dictum est.

II-II q. 97 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod de ratione divinae excellentiae est quod sit singularis et incommunicabilis, et ideo idem est contra divinam reverentiam aliquid agere, et divinam reverentiam alteri communicare. Non est autem similis ratio de honore parentum qui potest sine culpa aliis communicari.

XCVIII. O křivé přísaze.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o křivé přísaze.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda nepravdivost se vyžaduje ke křivé přísaze.

2. Zda křivá přísaha je vždy hřích.

3. Zda je vždy hřích smrtelný.

4. Zda hřeší ten, kdo ukládá přísahu křivopřísežníku.

XCVIII.1. Zda nepravdivost toho, co se přísahou potvrzuje, vyžaduje se ke křivé přísaze.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nepravdivost toho, co se přísahou potvrzuje, nevyžaduje se ke křivé přísaze. Jak bylo totiž shora řečeno, jako pravda musí provázeti přísahu, tak také soud a spravedlnost. Jako se tedy páše křivá přísaha z chybění pravdy, tak také z chybění soudu, třebas když někdo nerozvážně přísahá; i z chybění spravedlnosti, třebas, když někdo přisahá něco nedovoleného.

Mimo to, čím se něco potvrzuje, to zdá se býti více než to, co se tím potvrzuje: jako v sylogismu zásady jsou více než závěr. Ale v přísaze se potvrzuje výrok člověka braním Božího jména. Tedy více se zdá křivou přísahou, když někdo přisahá při nepravých bozích, než když není pravdy ve výroku člověka, který se potvrzuje přísahou.

Mimo to praví Augustin, v řeči O slovech apoštola Jakuba: "Lidé nepravdivě přísahají, buď když klamou, nebo když jsou klamáni." A dává tři příklady. Z nichž první je: "Dej přísahati tomu, jenž považuje za pravdu, nač přísahá. Druhý je: Dej jinému: ví, že je nepravdivé, a přísahá. Třetí je: Dej jinému: myslí, že je nepravdivé a přísahá, jako by to bylo pravdivé, co snad je pravdivé." O tom pak dodává, že je křivopřísežník. Tedy někdo, odpřísáhnuv pravdu, může býti křivopřísežník. Nevyžaduje se tedy nepravdivost ke křivé přísaze.

Avšak proti jest, že křivá přísaha se vyměřuje jako lež potvrzená přísahou.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, mravní skutky dostávají druh z cíle. Cílem pak přísahy je potvrzení lidského výroku. Tomuto potvrzení však odporuje nepravdivost: tím se totiž potvrzuje nějaký výrok, že se ukazuje, že je pevně pravdivý, což se však nemůže přihoditi u toho, co je nepravdivé. Pročež nepravdivost přímo maří cíl přísahy. A proto hlavně od nepravdivosti je druh zvrácenosti přísahy, která se nazývá křivou přísahou. A proto nepravdivost je v pojmu křivé přísahy.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Jeronym. K Jerem. 4, "kterékoliv z těch tří chybí, je křivá přísaha. Nikoliv však týmž pořadem. Nýbrž nejprve a hlavně je křivá přísaha, když chybí pravdivost, z důvodu již řečeného. Druhotně pak, když chybí spravedlnost: kdokoliv totiž odpřísáhne nedovolené, tím samým se dopouští nepravdivosti, protože je zavázán k tomu, aby

98. De periurio.

Prooemium

II-II q. 98 pr.

Deinde considerandum est de periurio. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum falsitas requiratur ad periurium. Secundo, utrum periurium semper sit peccatum. Tertio, utrum semper sit peccatum mortale. Quarto, utrum peccet ille qui iniungit iuramentum periuro.

1. Utrum falsitas requiratur ad periurium.

II-II q. 98 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod falsitas eius quod iuramento confirmatur non requiratur ad periurium. Ut enim supra dictum est, sicut veritas debet concomitari iuramentum, ita etiam iudicium et iustitia. Sicut ergo incurritur periurium per defectum veritatis, ita etiam per defectum iudicii, puta cum aliquis indiscrete iurat; et per defectum iustitiae, puta cum aliquis iurat aliquid illicitum.

II-II q. 98 a. 1 arg. 2

Praeterea, illud per quod aliquid confirmatur potius esse videtur eo quod confirmatur per illud, sicut in syllogismo principia sunt potiora conclusione. Sed in iuramento confirmatur dictum hominis per assumptionem divini nominis. Ergo magis videtur esse periurium si aliquis iuret per falsos deos, quam si veritas desit dicto hominis quod iuramento confirmatur.

II-II q. 98 a. 1 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in sermone de verbis Apost. Iacobi, *homines falsum iurant vel cum fallunt, vel cum falluntur*. Et ponit tria exempla. Quorum primum est, fac illum iurare qui verum putat esse pro quo iurat. Secundum est, da alium, scit falsum esse, et iurat. Tertium est, fac alium, putat esse falsum, et iurat tanquam sit verum, quod forte verum est, de quo postea subdit quod periurus est. Ergo aliquis veritatem iurans potest esse periurus. Non ergo falsitas ad periurium requiritur.

II-II q. 98 a. 1 s. c.

Sed contra est quod periurium definitur esse mendacium iuramento firmatum.

II-II q. 98 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, morales actus ex fine speciem sortiuntur. Finis autem iuramenti est confirmatio dicti humani. Cui quidem confirmationi falsitas opponitur, per hoc enim confirmatur aliquod dictum, quod ostenditur firmiter esse verum; quod quidem non potest contingere de eo quod est falsum. Unde falsitas directe evacuat finem iuramenti. Et propter hoc a falsitate praecipue specificatur perversitas iuramenti, quae periurium dicitur. Et ideo falsitas est de ratione periurii.

II-II q. 98 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, Ierem. IV, *quodcumque illorum trium defuerit, periurium est*. Non tamen eodem ordine. Sed primo quidem et principaliter periurium est quando deest veritas, ratione iam dicta. Secundario autem, quando deest iustitia, quicumque enim iurat illicitum, ex hoc ipso falsitatem incurrit, quia

učinil opak. Za třetí pak, když chybí soud, protože když nerozvážně přísahá, tím samým se vydává nebezpečí, spáchati nepravdivost.

K druhému se musí říci, že zásady v sylogismech jsou více, jakožto mající ráz činného prvku, jak se praví ve II. Fysic. Ale v mravních skutcích přednější je cíl než činný prvek. A proto i když je zvrácená přísaha, když někdo pravdu odpřísáhne při nepravých bozích, přece jméno křivé přísahy jest od oné zvrácenosti přísahy, která maří cíl přísahy, odpřísáhnutím nepravdy.

K třetímu se musí říci, že mravní úkony vycházejí z vůle, jejímž předmětem je postřehnuté dobro. A proto, jestliže se postřehuje nepravdivé jako pravdivé, bude sice, ve vztahu k vůli, hmotně nepravdivé, tvarově však pravdivé. Jestliže však to, co je nepravdivé, se béře jako nepravdivé, bude nepravdivé i hmotně i tvarově. A proto v kterémkoliv z těchto případů zůstává nějakým způsobem ráz křivé přísahy pro nějaký způsob nepravdivosti. Ale protože v každém více je to, co je tvarové, než to, co je hmotné, není tak křivopřísežníkem ten, kdo odpřísáhne nepravdivé, jež považuje za pravdivé, jako ten, kdo odpřísáhne pravdivé, jež považuje za nepravdivé. Praví tam totiž Augustin: "Rozhoduje, jak slovo vychází z duše, protože jazyk nečiní provinilým než provinilá mysl."

XCVIII.2. Zda každá křivá přísaha je hřích.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že není každá křivá přísaha hřích. Kdokoliv totiž nesplní, co přísahou dotvrdil, zdá se být křivopřísežník. Ale někdy přísahá někdo, že učiní něco nedovoleného, jako cizoložství nebo vraždu, což když učiní, hřeší. Kdyby tedy i neučiněním hřešil hříchem křivé přísahy, následovalo by, že by byl zmatený.

Mimo to nikdo nehřeší čině, co je lepší. Ale mnohdy někdo křivou přísahou činí, co je lepší: jako když někdo přísahal, že nevstoupí do řehole, nebo že nebude konati kterékoli skutky ctnostné. Tedy není každá křivá přísaha hřích.

Mimo to, kdo přísahá, že bude konati vůli druhého, ten se zdá dopouštěti křivé přísahy, nevykoná-li ji. Ale někdy se může přihoditi, že nehřeší, nevyplní-li jeho vůli: třebas, když mu poručí něco příliš tvrdého nebo nesnesitelného. Tedy se zdá, že není každá křivá přísaha hřích.

Mimo to přísaha přislibující se vztahuje na budoucí, jako přísaha tvrdící na minulá a přítomná. Ale může se přihoditi, že přestane závazek přísahy něčím, co se vynoří v budoucnu: jako když nějaké město přísahá, že bude něco zachovávati, a pak přijdou noví občané, kteří to nepřísahali; nebo když nějaký kanovník přísahá, že bude zachovávati stanovy nějakého kostela, a potom se udělají některé nové. Tedy se zdá, že ten, kdo přestupuje přísahu, nehřeší.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v řeči O slovech apošt. Jakuba, mluvě o křivé přísaze: "Vidíte, jak je tato ohavná obluda, a jak musí býti ze záležitostí lidských obligatus est ad hoc quod contrarium faciat. Tertio vero, quando deest iudicium, quia cum indiscrete iurat, ex hoc ipso periculo se committit falsitatem incurrendi.

II-II q. 98 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod principia in syllogismis sunt potiora tanquam habentia rationem activi principii, ut dicitur in II Physic. Sed in moralibus actibus principalior est finis quam principium activum. Et ideo, licet sit perversum iuramentum quando aliquis verum iurat per falsos deos, tamen ab illa perversitate iuramenti periurium nominatur quae tollit iuramenti finem, falsum iurando.

II-II q. 98 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod actus morales procedunt a voluntate, cuius obiectum est bonum apprehensum. Et ideo si falsum apprehendatur ut verum, erit quidem, relatum ad voluntatem, materialiter falsum, formaliter autem verum. Si autem id quod est falsum accipiatur ut falsum, erit falsum et materialiter et formaliter. Si autem id quod est verum apprehendatur ut falsum, erit verum materialiter, falsum formaliter. Et ideo in quolibet istorum casuum salvatur aliquo modo ratio periurii, propter aliquem falsitatis modum. Sed quia in unoquoque potius est id quod est formale quam id quod est materiale, non ita est periurus ille qui falsum iurat quod putat esse verum, sicut ille qui verum iurat quod putat esse falsum. Dicit enim ibi Augustinus, *interest quemadmodum verbum procedat ex animo, quia ream linguam non facit nisi rea mens*.

2. Utrum periurium semper sit peccatum.

II-II q. 98 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omne periurium sit peccatum. Quicumque enim non implet quod iuramento firmavit, periurus esse videtur. Sed quandoque aliquis iurat se facturum aliquid illicitum, puta adulterium vel homicidium, quod si faciat, peccat. Si ergo etiam non faciendo peccaret peccato periurii, sequeretur quod esset perplexus.

II-II q. 98 a. 2 arg. 2

Praeterea, nullus peccat faciendo quod melius est. Sed quandoque aliquis periurando facit quod melius est, sicut cum aliquis iuravit se non intraturum religionem, vel quaecumque opera virtuosa non facturum. Ergo non omne periurium est peccatum.

II-II q. 98 a. 2 arg. 3

Praeterea, ille qui iurat facere alterius voluntatem, nisi eam faciat, videtur incurrere periurium. Sed quandoque potest contingere quod non peccat si eius non impleat voluntatem, puta cum praecipit ei aliquid nimis durum et importabile. Ergo videtur quod non omne periurium sit peccatum.

II-II q. 98 a. 2 arg. 4

Praeterea, iuramentum promissorium se extendit ad futura, sicut assertorium ad praeterita et praesentia. Sed potest contingere quod tollatur obligatio iuramenti per aliquid quod in futurum emergat, sicut cum aliqua civitas iurat se aliquid servaturam, et postea superveniunt novi cives qui illud non iuraverunt; vel cum aliquis canonicus iurat statuta alicuius Ecclesiae se servaturum, et postmodum aliqua fiunt de novo. Ergo videtur quod ille qui transgreditur iuramentum non peccet.

II-II q. 98 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in sermone de verbis

vymýcena."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, přísahati jest bráti Boha za svědka. Náleží však k zneuctění Boha, jestliže ho někdo vzývá za svědka nepravdivosti, protože tím dává rozuměti, buď že Bůh pravdu nepoznává, nebo že chce dosvědčiti nepravdu. A proto křivá přísaha je zjevně hřích, odporující nábožnosti, které náleží vzdávati úctu Bohu.

K prvnímu se tedy musí říci, že ten, kdo přísahá, že učiní něco nedovoleného přísaháním se dopouští křivé přísahy pro chybění spravedlnosti. Ale jestliže nesplní, co odpřísáhl, tím se nedopouští křivé přísahy, protože to nebylo něco takového, co by mohlo spadati pod přísahu.

K druhému se musí říci, že ten, kdo přísahá, že nevstoupí do řehole, nebo že nedá almužnu, nebo něco takového, dopouští se přísaháním křivé přísahy pro chybění soudu.

A proto, když činí, co je lepší, není křivá přísaha, nýbrž opak křivé přísahy. Neboť opak toho, co činí, nemohl spadati pod přísahu.

K třetímu se musí říci, že, když někdo přísahá nebo přislíbí, že vykoná vůli druhého, jest rozuměti náležitou podmínku, zda totiž je dovolené a počestné a snesitelné nebo umírněné to, co se mu přikazuje.

Ke čtvrtému se musí říci, že, poněvadž přísaha jest úkon osobní, ten, kdo se nově stává občanem nějakého města, není vázán jako přísahou zachovávati to, čeho zachovávání město odpřísáhlo. Je však povinen z jakési věrnosti, z níž je vázán, aby, jako se stává společníkem dober města, také se stal účastným jeho břemen. - Kanovník pak, který přísahá, že bude zachovávati stanovy, vydané v nějakém sboru, není vázán z přísahy zachovávati budoucí, leč by zamýšlel zavázati všemi stanovami, minulými i budoucími. Je však povinen zachovávati je ze samé moci stanov, které mají donucovací moc, jak je patrné ze shora řečeného.

XCVIII.3. Zda každá křivá přísaha je hřích smrtelný.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že není každá křivá přísaha hřích smrtelný. Praví se totiž, Extra, O přísaze: "V té otázce, která se klade, zda mohou býti zproštěni závazku přísahy ti, kteří ji nechtějíce učinili, aby zachovali život a majetek: nic jiného nesoudíme, než co jsou známá rozhodnutí našich předchůdců, římských velekněží, kteří takové zbavili závazků přísahy. Ostatně, aby se jednalo opatrněji a byla odňata záminka křivé přísahy, nebudiž jim tak výslovně řečeno, aby nezachovávali přísah, nýbrž, když jich nebudou dbáti, nebuďte proto jako za smrtelný hřích trestáni." Není tedy každá křivá přísaha smrtelný hřích.

Mimo to, jak praví Zlatoústý, "více je přísahati při Bohu než při evangeliu". Ale nehřeší vždy smrtelně ten, kdo při Bohu odpřísáhne něco nepravdivého: třebas, když ze žertu nebo z přeřeknutí někdo užije takové přísahy v obyčejné řeči. Tedy také, ani když někdo poruší přísahu, Apost. Iacobi, de periurio loquens, videtis *quam ista detestanda sit belua, et de rebus humanis exterminanda*.

II-II q. 98 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, iurare est Deum testem invocare. Pertinet autem ad Dei irreverentiam quod aliquis eum testem invocet falsitatis, quia per hoc dat intelligere vel quod Deus veritatem non cognoscat, vel quod falsitatem testificari velit. Et ideo periurium manifeste est peccatum religioni contrarium, cuius est Deo reverentiam exhibere.

II-II q. 98 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ille qui iurat se facturum aliquod illicitum, iurando incurrit periurium propter defectum iustitiae. Sed si non impleat quod iuravit, in hoc periurium non incurrit, quia hoc non erat tale quid quod sub iuramento cadere posset.

II-II q. 98 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui iurat se non intraturum religionem, vel non daturum eleemosynam, vel aliquid huiusmodi, iurando periurium incurrit propter defectum iudicii. Et ideo quando facit id quod melius est, non est periurium, sed periurio contrarium, contrarium enim eius quod facit sub iuramento cadere non poterat.

II-II q. 98 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod cum aliquis iurat vel promittit se facturum voluntatem alterius, intelligenda est debita conditio, si scilicet id quod ei mandatur sit licitum et honestum, et portabile sive moderatum.

II-II q. 98 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod quia iuramentum est actio personalis, ille qui de novo fit civis alicuius civitatis, non obligatur quasi iuramento ad servanda illa quae civitas se servaturam iuravit. Tenetur tamen ex quadam fidelitate, ex qua obligatur ut sicut fit socius bonorum civitatis, ita etiam fiat particeps onerum. Canonicus vero qui iurat se servaturum statuta edita in aliquo collegio, non tenetur ex iuramento ad servandum futura, nisi intenderit se obligare ad omnia statuta praeterita et futura tenetur tamen ea servare ex ipsa vi statutorum, quae habent coactivam virtutem, ut ex supradictis patet.

3. Utrum semper sit peccatum mortale.

II-II q. 98 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omne periurium sit peccatum mortale. Dicitur enim extra, de iureiurando, *in ea quaestione quae ponitur, an a sacramenti vinculo absolvantur qui illud inviti pro vita et rebus servandis fecerunt, nihil aliud arbitramur quam quod antecessores nostri Romani pontifices arbitrati fuisse noscuntur, qui tales a iuramenti nexibus absolverunt. Ceterum ut agatur consultius, et auferatur materia deierandi, non eis ita expresse dicatur ut iuramenta non servent, sed si non ea attenderint, non ob hoc sunt tanquam pro mortali crimine puniendi*. Non ergo omne periurium est peccatum mortale.

II-II q. 98 a. 3 arg. 2

Praeterea, sicut Chrysostomus dicit, *maius est iurare per Deum quam per Evangelium*. Sed non semper mortaliter peccat ille qui per Deum iurat aliquod falsum, puta si ex ioco, vel ex lapsu linguae, aliquis tali iuramento in

kterou slavnostně při evangeliu přísahá, nebude vždy smrtelný hřích.

Mimo to, dle práv, pro křivou přísahu se někdo stává bezectným, jak máme v VI, ot. 1. hl. Bezectní. Nezdá se však, že pro každou křivou přísahu se někdo stává bezectným, jak se praví o tvrdící přísaze, porušené skrze křivou přísahu. Tedy se zdá, že není každá křivá přísaha smrtelný hřích.

Avšak proti, každý hřích, který odporuje božskému příkazu, je smrtelný hřích. Ale křivá přísaha odporuje božskému příkazu: praví se totiž Levit. 19: "Nebudeš křivě přísahati

ve jménu mém." Tedy je hřích smrtelný.

Odpovídám: Musí se říci, že dle nauky Filosofovy "pro co kterékoli, ono více". Vidíme však, že ta, která, ač o sobě jsou všední hříchy nebo také dobra z rodu, dějí se na pohrdání Bohem, jsou smrtelnými hříchy. Pročež mnohem více cokoliv je, co ze svého pojmu náleží k pohrdání Bohem, je smrtelný hřích. Křivá přísaha však ve svém pojmu obnáší pohrdání Bohem: z toho má totiž ráz viny, jak bylo řečeno, že náleží k zneuctění Boha. Proto je zjevné, že křivá přísaha ze svého rodu je smrtelný hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo shora řečeno. přinucení neodnímá přísaze tvrdící závaznou sílu vůči tomu, co lze dovoleně činiti. A proto, neplní-li někdo, co přísahal nuceně, nicméně dopouští se křivé přísahy a smrtelně hřeší. Může však mocí Nejvyššího Velekněze být zbaven závazku přísahy, zvláště, byl-li přinucen takovým strachem, který může padnouti na muže ustáleného. Co se však praví, že takoví nemají být trestáni jako za smrtelný hřích, to se nepraví proto, že nehřeší smrtelně, nýbrž že se jim ukládá menší trest.

K druhému se musí říci, že ten, kdo žertovně křivě přísahá, nevyhne se zneuctění Boha, nýbrž v něčem je zvětšuje. A proto není omluven od smrtelného hříchu. Ten pak, kdo z přeřeknutí nepravdu přísahá, jestliže zpozoruje, že přísahá a že je nepravdivé, co přísahá, není omluven od smrtelného hříchu, jako ani od pohrdání Bohem. Jestliže to však nezpozoruje, nezdá se míti úmysl přísahati, a proto je omluven od hříchu křivé přísahy. Je však těžší hřích, jestliže kdo slavnostně přísahá při evangeliu, než kdysi přísahá při Bohu při obyčejné řeči: jednak pro pohoršení, jednak pro větší rozvahu; což když je stejné s obou stran, těžší je, jestliže někdo křivě přísahá, při Bohu přísahaje, než když křivě přísahá, přísahaje při evangeliu.

K třetímu se musí říci, že ne pro kterýkoliv smrtelný hřích se stává někdo bezectným samým právem. Pročež nenásleduje, když není bezectný samým právem ten, kdo odpřísáhne nepravdivé přísahu tvrdící, nýbrž jen určujícím rozsudkem, vyneseným proti němu v záležitosti obžaloby, že proto nehřeší smrtelně. Proto však se více považuje za bezectného samým právem, kdo ruší přísahu přislibující, slavnostně učiněnou, že zůstává v jeho moci, když přísahal, aby dal své přísaze pravdu, což se communi sermone utatur. Ergo nec etiam si aliquis frangat iuramentum quod solemniter per Evangelium iurat, semper erit peccatum mortale.

II-II q. 98 a. 3 arg. 3

Praeterea, secundum iura propter periurium aliquis incurrit infamiam, ut habetur VI, qu. I, cap. infames. Non autem videtur quod propter quodlibet periurium aliquis infamiam incurrat, sicut dicitur de assertorio iuramento violato per periurium. Ergo videtur quod non omne periurium sit peccatum mortale.

II-II q. 98 a. 3 s. c.

Sed contra, omne peccatum quod contrariatur praecepto divino est peccatum mortale. Sed periurium contrariatur praecepto divino, dicitur enim Levit. XIX, *non periurabis in nomine meo*. Ergo est peccatum mortale.

II-II q. 98 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, secundum doctrinam philosophi, *propter quod unumquodque, illud magis*. Videmus autem quod ea quae, si de se sint peccata venialia, vel etiam bona ex genere, si in contemptum Dei fiant, sunt peccata mortalia. Unde multo magis quidquid est quod de sui ratione pertinet ad contemptum Dei, est peccatum mortale. Periurium autem de sui ratione importat contemptum Dei, ex hoc enim habet rationem culpae, ut dictum est, quia ad irreverentiam Dei pertinet. Unde manifestum est quod periurium ex suo genere est peccatum mortale.

II-II q. 98 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, coactio non aufert iuramento promissorio vim obligandi respectu eius quod licite fieri potest. Et ideo si aliquis non impleat quod coactus iuravit, nihilominus periurium incurrit et mortaliter peccat. Potest tamen per auctoritatem summi pontificis ab obligatione iuramenti absolvi, praesertim si coactus fuerit tali metu qui cadere posset in constantem virum. Quod autem dicitur quod non sunt tales puniendi tanquam pro mortali crimine, non hoc ideo dicitur quia non peccent mortaliter, sed quia poena eis minor infligitur.

II-II q. 98 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui iocose periurat, non evitat divinam irreverentiam, sed quantum ad aliquid magis auget. Et ideo non excusatur a peccato mortali. Ille autem qui ex lapsu linguae falsum iurat, si quidem advertat se iurare et falsum esse quod iurat, non excusatur a peccato mortali, sicut nec a Dei contemptu. Si autem hoc non advertat, non videtur habere intentionem iurandi, et ideo a crimine periurii excusatur. Est autem gravius peccatum si quis solemniter iuret per Evangelium quam si per Deum in communi sermone iuret, tum propter scandalum; tum propter maiorem deliberationem. Quibus aequaliter hinc inde positis, gravius est si quis per Deum iurans periuret quam si periuret iurans per Evangelium.

II-II q. 98 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod non propter quodlibet peccatum mortale aliquis infamis efficitur ipso iure. Unde non sequitur, si ille qui iurat falsum iuramento assertorio non est infamis ipso iure, sed solum per sententiam definitivam latam contra eum in causa accusationis, quod propter hoc non peccet mortaliter. Ideo autem magis reputatur infamis ipso iure qui frangit iuramentum promissorium solemniter factum, quia in eius potestate remanet, postquam iuravit, ut

nepřihází v přísaze tvrdící.

XCVIII.4. Zda hřeší ten, kdo ukládá přísahu tomu, jenž křivě přisahá.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že hřeší ten, kdo ukládá přísahu tomu, jenž křivě přísahá. Ví totiž, že buď přisahá pravdivé nebo nepravdivé. Ví-li, že přísahá pravdivé, nicotně mu ukládá přísahu. Věří-li však, že přísahá nepravdivé, pokud je na něm, uvádí jej do hříchu. Tedy se zdá, že žádným způsobem nesmí nikdo nikomu ukládati přísahu.

Mimo to méně je přijmouti od někoho přísahu, než někomu přísahu uložiti. Ale přijmouti od někoho přísahu nezdá se býti dovoleno, a zvláště když křivě přisahá: protože v tom se zdá souhlasiti s hříchem. Tedy se zdá, že mnohem méně je dovoleno vymáhati přísahu na tom, kdo přísahá křivě.

Mimo to se praví v Levit. 5: "Zhřeší-li duše a vyslechne hlas přísahajícího nepravdivé, a bude svědkem, že buď sám viděl, nebo spolu ví, neoznámí-li, ponese svou nepravost": z čehož se zdá, že někdo věda, že někdo křivě přisahá, je povinen ho obžalovati. Není tedy dovoleno na něm vymáhati přísahu.

Avšak proti, jako hřeší ten, kdo nepravdivé přisahá, tak ten, kdo při nepravých bozích přisahá. Ale je dovoleno užívati přísahy toho, kdo při nepravých bozích přisahá, jak praví Augustin, Publikol. Tedy je dovoleno vymáhati přísahu na tom, kdo nepravdivé přisahá.

Odpovídám: Musí se říci, že u toho, kdo vymáhá na jiném přísahu, zdá se třeba rozlišovati. Buď totiž vymáhá přísahu pro sebe vlastní vůlí, nebo vymáhá přísahu pro jiného z nutnosti úřadu sobě svěřeného. Jestliže pak někdo pro sebe vymáhá přísahu, jako osoba soukromá, zdá se třeba rozlišovati, jak praví Augustin v řeči O křivých přísahách. Jestli totiž neví, že on odpřísáhne nepravdu, a proto praví, ‚Přísahej mně', aby měl víru, není hřích, nýbrž je lidská zkouška, protože totiž vychází z nějaké slabosti, kterou člověk pochybuje, že druhý poví pravdu. "A to je ono zlo, o kterém praví Pán, Mat. 5: Co více jest, od zla jest. Jestli však ví, že učinil," totiž opak toho co přisahá, "a nutí jej přisahati, je vrah. Onen totiž svou křivou přísahou se vraždí, ale tento ruku vražd'icího přitlačil."

Jestliže však někdo vymáhá přísahu jakožto osoba veřejná, pokud požaduje řád práva, na žádost jiného, nezdá se býti ve vině, jestliže sám vymáhá přísahu, ať ví, že nepravdu přisahá, nebo pravdu: protože nezdá se vymáhati on, nýbrž ten, na jehož naléhání vymáhá.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona námitka platí, když pro sebe někdo vymáhá přísahu. A přece neví vždycky, zda on přísahá pravdivé nebo nepravdivé, nýbrž někdy pochybuje o skutku, a věří, že bude přisahati pravdivé, a tehdy pro větší jistotu vymáhá přísahu.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, Publikol., "ač bylo řečeno, bychom nepřisahali, nepamatuji se, že jsem kdy četl ve svatých Písmech, abychom od nikoho det suo iuramento veritatem, quod non contingit in iuramento assertorio.

4. Utrum peccet ille qui iniungit iuramentum periurio.

II-II q. 98 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccet ille qui iniungit iuramentum ei qui periurat. Aut enim scit eum verum iurare, aut falsum. Si scit eum verum iurare, pro nihilo ei iuramentum iniungit si autem credit eum falsum iurare, quantum est de se, inducit eum ad peccandum. Ergo videtur quod nullo modo debeat aliquis alicui iniungere iuramentum.

II-II q. 98 a. 4 arg. 2

Praeterea, iuramentum minus est accipere ab aliquo quam iuramentum iniungere alicui. Sed recipere iuramentum ab aliquo non videtur esse licitum, et praecipue si periuret, quia in hoc videtur consentire peccato. Ergo videtur quod multo minus liceat exigere iuramentum ab eo qui periurat.

II-II q. 98 a. 4 arg. 3

Praeterea, dicitur Levit. V, *si peccaverit anima, et audierit vocem iurantis falsum, testisque fuerit quod aut ipse vidit aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam*, ex quo videtur quod aliquis sciens aliquem iurare falsum, teneatur eum accusare. Non igitur licet ab eo exigere iuramentum.

II-II q. 98 a. 4 s. c.

Sed contra, sicut peccat ille qui falsum iurat, ita ille qui per falsos deos iurat. Sed licet uti iuramento eius qui per falsos deos iurat, ut Augustinus dicit, ad Publicolam. Ergo licet iuramentum exigere ab eo qui falsum iurat.

II-II q. 98 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod circa eum qui exigit ab alio iuramentum, distinguendum videtur. Aut enim exigit iuramentum pro seipso propria sponte, aut exigit iuramentum pro alio ex necessitate officii sibi commissi. Et si quidem aliquis pro seipso exigit iuramentum tanquam persona privata, distinguendum videtur, ut Augustinus dicit, in sermone de periuriis. *Si enim nescit eum iuraturum falsum, et ideo dicit, iura mihi, ut fides ei sit, non est peccatum, tamen est humana tentatio*, quia scilicet procedit ex quadam infirmitate, qua homo dubitat alium esse verum dicturum. Et hoc est illud malum de quo dominus dicit, Matth. V, *quod amplius est, a malo est. Si autem scit eum fecisse*, scilicet contrarium eius quod iurat, *et cogit eum iurare, homicida est. Ille enim de suo periurio se interimit, sed iste manum interficientis impressit*. Si autem aliquis exigat iuramentum tanquam persona publica, secundum quod exigit ordo iuris, ad petitionem alterius, non videtur esse in culpa si ipse iuramentum exigat, sive sciat eum falsum iurare sive verum, quia non videtur ille exigere, sed ille ad cuius instantiam exigit.

II-II q. 98 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit quando pro aliquis exigit iuramentum. Et tamen non semper scit eum iurare verum, vel falsum, sed quandoque dubitat de facto, et credit eum verum iuraturum, et tunc ad maiorem certitudinem exigit iuramentum.

II-II q. 98 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad Publicolam, *quamvis dictum sit ne iuremus, nunquam me in*

nepřijímali přísahání". Pročež ten, kdo přijímá přísahání, nehřeší, leda snad, když vlastní vůlí k přísahání nutí toho, o kom ví, že odpřísáhne nepravdu.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Augustin, Mojžíš nevyjádřil v řečeném výroku, komu se má hlásiti křivá přísaha druhého. A proto se rozumí, že se má hlásiti takovým, kteří mohou spíše křivopřisežníku prospěti než uškoditi. - Podobně také nevyjádřil, jakým pořadem má vyjeviti. A proto se zdá potřeba zachovati pořad evangelijní, je-li hřích křivé přísahy tajný, a zvláště, když se neobrací na škodu druhého, protože v takovém případě by neměl místo pořad evangelijní, jak bylo shora řečeno.

Ke čtvrtému se musí říci, že je dovoleno užíti zla k vůli dobru, jak i Bůh užívá; není však dovoleno někoho naváděti ke zlému. Proto je dovoleno přijmouti přísahu toho, kdo je ochoten přísahati při nepravých bozích, není však dovoleno naváděti jej k tomu, aby přísahal při nepravých bozích. Jiný však důvod zdá se býti u toho, kdo při pravém Bohu přisahá nepravdu. Protože v takové přísaze chybí dobro věrnosti, jehož užívá někdo v přísaze toho, kdo pravdivé přísahá při nepravých bozích, jak praví Augustin, Publikol. Proto v přísaze toho, kdo přísahá nepravdu při pravém Bohu, nezdá se býti nějaké dobro, kterého by bylo dovoleno užíti.

XCIX. O svatokrádeži.

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o nepřestech, náležejících k bezbožnosti, kterými se působí zneuctění posvátných věcí. A nejprve o svatokrádeži; za druhé o svatokupectví.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Co je svatokrádež.
2. Zda je zvláštní hřích.
3. O druzích svatokrádeže.
4. O trestu za svatokrádež.

XCIX.1. Zda svatokrádež je urážka posvátné věci.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že svatokrádež není urážka posvátné věci. Praví se totiž XVII, ot. 4.: "Dopouštějí se svatokrádeže, kteří rozprávějí o soudu vládcově, pochybujíce, zda je hoden cti ten, jejž vládce vyvolil." Ale to se nezdá náležeti žádné posvátné věci. Tedy svatokrádež neobináší urážku posvátné věci.

Mimo to dodává tamtéž, že když někdo dovolí Židům vykonávati veřejné úřady, "budiž vyneseno vyloučení jako na svatokrádce". Ale veřejné úřady se nezdají náležeti k něčemu posvátnému. Tedy se zdá, že svatokrádež neobináší urážku nějaké posvátné věci.

Mimo to větší je síla Boží než síla člověka. Ale posvátné věci dostávají svatost od Boha. Nemohou tedy býti od člověka uráženy. A tak se zdá, že svatokrádež není urážka posvátné věci.

Avšak proti jest, co praví Isidor, v knize Etymol., že *Scripturis sanctis legisse memini ne ab aliquo iurationem accipiamus*. Unde ille qui iurationem recipit non peccat, nisi forte quando propria sponte ad iurandum cogit eum quem scit falsum iuraturum.

II-II q. 98 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, Moyses non expressit in praedicta auctoritate cui sit indicandum periurium alterius. Et ideo intelligitur quod debeat indicari *talibus qui magis possunt prodesse quam obesse periuro*. Similiter etiam non expressit quo ordine debeat manifestare. Et ideo videtur servandus ordo evangelicus, si sit peccatum periurii occultum, et praecipue quando non vergit in detrimentum alterius, quia in tali casu non haberet locum ordo evangelicus, ut supra dictum est.

II-II q. 98 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod licet uti malo propter bonum, sicut et Deus utitur, non tamen licet aliquem ad malum inducere. Unde licet eius qui paratus est per falsos deos iurare, iuramentum recipere, non tamen licet eum inducere ad hoc quod per falsos deos iuret. Alia tamen ratio esse videtur in eo qui per verum Deum falsum iurat. Quia in tali iuramento deest bonum fidei, qua utitur aliquis in iuramento illius qui verum per falsos deos iurat, ut Augustinus dicit, ad Publicolam. Unde in iuramento eius qui falsum per verum Deum iurat, non videtur esse aliquod bonum quo uti liceat.

99. De sacrilegio.

Prooemium

II-II q. 99 pr.

Deinde considerandum est de vitiis ad irreligiositatem pertinentibus quibus rebus sacris irreverentia exhibetur. Et primo, de sacrilegio; secundo, de simonia. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, quid sit sacrilegium. Secundo, utrum sit speciale peccatum. Tertio, de speciebus sacrilegii. Quarto, de poena sacrilegii.

1. Quid sit sacrilegium.

II-II q. 99 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sacrilegium non sit sacrae rei violatio. Dicitur enim XVII, qu. IV, *committunt sacrilegium qui de principis iudicio disputant, dubitantes an is dignus sit honore quem princeps elegerit*. Sed hoc ad nullam rem sacram pertinere videtur. Ergo sacrilegium non importat sacrae rei violationem.

II-II q. 99 a. 1 arg. 2

Praeterea, ibidem subditur quod si quis permiserit Iudaeos officia publica exercere, velut in sacrilegum excommunicatio proferatur. Sed officia publica non videntur ad aliquod sacrum pertinere. Ergo videtur quod sacrilegium non importet violationem alicuius sacri.

II-II q. 99 a. 1 arg. 3

Praeterea, maior est virtus Dei quam virtus hominis. Sed res sacrae a Deo sanctitatem obtinent. Non ergo possunt per hominem violari. Et ita sacrilegium non videtur esse sacrae rei violatio.

II-II q. 99 a. 1 s. c.

"svatokrádežný se říká od toho, že svaté krade".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak z řečeného je patrné, posvátným sluje něco z toho, že je zařízeno k božské poctě. Jako pak z toho, že něco je zařízeno k dobrému cíli, nabývá rázu dobra, tak také z toho, že něco je určeno k poctě Boha, stává se čímsi božským, a tak tomu náleží nějaká úcta, která se odnáší k Bohu. A proto všechno to, co náleží k zneuctění posvátných věcí, náleží k bezpráví Bohu a má ráz svatokrádeže.

K prvnímu se tedy musí říci, že podle Filosofa, v I. Ethic., společné dobro rodu je cosi božského. A proto zastara ředitelé státu sluli božskými, jakožto služebníci Boží prozřetelnosti, podle onoho Moudr. 6: "Když jste byli služebníky onoho království, nesoudili jste správně." A tak, jakýmsi rozšířením jména, to, co náleží k úctě vládce, totiž rozprava o jeho soudu, zda třeba ho poslechnouti, podle jakési podoby sluje svatokrádež.

K druhému se musí říci, že křesťanský lid vírou a svátostmi Kristovými je posvěcen, podle onoho I. Kor. 6: "Ale jste obmyti, ale jste posvěceni." A proto I. Petr. 2 se praví: "Vy jste rod vyvolený, královské kněžstvo, lid svatý, lid získaný." A tak co se děje bezprávně na křesťanském lidu, totiž že se mu dávají za vládce nevěřící, to náleží k zneuctění věci posvátné. Pročež důvodně sluje svatokrádež.

K třetímu se musí říci, že urážkou tu sluje široce kterákoliv neúcta nebo zneuctění. Jako však "pocta je v poctivajícím, nikoliv však v tom, kdo je poctěn", jak se praví v I. Ethic., tak také neúcta je v tom, kdo se neuctivě chová, i když nijak neškodí tomu, komu projevuje neúctu. Co tedy na něm jest, uráží posvátnou věc, třebaže jí není ublíženo.

XCIX.2. Zda svatokrádež je zvláštní hřích.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že svatokrádež není zvláštní hřích. Praví se totiž XXVII, ot. 4: "Dopouštějí se svatokrádeže, kteří proti svatosti božského zákona buď nevědomky jednají, nebo nedbajíce porušují nebo urážejí." Ale to se děje každým hříchem, neboť "hřích je slovo nebo čin nebo dychtivost proti zákonu Božímu", jak praví Augustin, XXII Proti Faustovi. Tedy svatokrádež je povšechný hřích.

Mimo to žádný zvláštní hřích není obsažen pod různými rody hříchů. Ale svatokrádež je obsažena pod různými rody hříchů, třebas pod vraždou, jestliže někdo zavraždí kněze; pod smilstvem, jestliže někdo poruší zasvěcenou pannu nebo kteroukoliv ženu na místě posvátném; pod krádeží, jestliže někdo ukradne svatou věc. Tedy svatokrádež není zvláštní hřích.

Mimo to každý zvláštní hřích je odlišný od ostatních hříchů, jak o zvláštní nespravedlnosti praví Filosof v V. Ethic. Ale svatokrádež se nezdá býti bez jiných hříchů, nýbrž někdy je připojena krádeži, někdy vraždě, jak bylo

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., quod *sacrilegus dicitur ab eo quod sacra legit, idest furatur*.

II-II q. 99 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, sacrum dicitur aliquid ex eo quod ad divinum cultum ordinatur. Sicut autem ex eo quod aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni; ita etiam ex hoc quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum, et sic ei quaedam reverentia debetur quae refertur in Deum. Et ideo omne illud quod ad irreverentiam rerum sacrarum pertinet, ad iniuriam Dei pertinet, et habet sacrilegii rationem.

II-II q. 99 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, secundum philosophum, in I Ethic., bonum commune gentis est quoddam divinum. Et ideo antiquitus rectores reipublicae divini vocabantur, quasi divinae providentiae ministri, secundum illud Sap. VI, *cum essetis ministri regni illius, non recte iudicastis*. Et sic, per quandam nominis extensionem, illud quod pertinet ad reverentiam principis, scilicet disputare de eius iudicio, an oporteat ipsum sequi, secundum quandam similitudinem sacrilegium dicitur.

II-II q. 99 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod populus Christianus per fidem et sacramenta Christi sanctificatus est, secundum illud I ad Cor. VI, *sed abluti estis, sed sanctificati estis*. Et ideo I Pet. II dicitur, *vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis*. Et ita id quod fit in iniuriam populi Christiani, scilicet quod infideles ei praefíciantur, pertinet ad irreverentiam sacrae rei. Unde rationabiliter sacrilegium dicitur.

II-II q. 99 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod violatio hic large dicitur quaecumque irreverentia vel exhonoratio. Sicut autem *honor est in honorante, non autem in eo qui honoratur*, ut dicitur in I Ethic.; ita etiam irreverentia est in eo qui irreverenter se habet, quamvis etiam nihil noceat ei cui irreverentiam exhibet. Quantum ergo est in ipso, rem sacram violat, licet illa non violetur.

2. Utrum sit speciale peccatum.

II-II q. 99 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacrilegium non sit speciale peccatum. Dicitur enim XVII, qu. IV, *committunt sacrilegium qui in divinae legis sanctitatem aut nesciendo committunt, aut negligendo violant et offendunt*. Sed hoc fit per omne peccatum, nam *peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei*, ut Augustinus dicit, XXII contra Faustum. Ergo sacrilegium est generale peccatum.

II-II q. 99 a. 2 arg. 2

Praeterea, nullum speciale peccatum continetur sub diversis generibus peccatorum. Sed sacrilegium sub diversis generibus peccatorum continetur, puta sub homicidio, si quis sacerdotem occidat; sub luxuria, si quis virginem sacratam violet, vel quamcumque mulierem in loco sacro; sub furto, si quis rem sacram furatus fuerit. Ergo sacrilegium non est speciale peccatum.

II-II q. 99 a. 2 arg. 3

Praeterea, omne speciale peccatum invenitur distinctum ab aliis peccatis, ut de iniustitia speciali philosophus dicit, in V

řečeno. Není tedy zvláštní hřích.

Avšak proti jest, že je protilehlá zvláštní ctnosti, totiž nábožnosti, které náleží uctívati Boha a božská. Tedy svatokrádež je zvláštní hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že kdekoliv se nalézá zvláštní ráz znetvoření, tam nutně musí býti zvláštní hřích, protože druh každé věci se béře zvláště podle jejího tvarového rázu, nikoliv však podle látky nebo podmětu. Ve svatokrádeži však se nachází zvláštní ráz znetvoření: protože se totiž uráží posvátná věc nějakou neuctivostí. A proto je zvláštní hřích.

A je protilehlý nábožnosti. Jak totiž praví Damašský, ve IV, kn., "purpur, učiněný královským šatem, je uctíván a oslavován; a jestliže jej někdo protrhne, je odsouzen na smrt", jako jednající proti králi. Tak také, urazí-li kdo posvátnou věc, tím právě jedná proti uctění Boha, a tak hřeší bezbožností.

K prvnímu se tedy musí říci, že pravíme, že ti jednají proti svatosti božského zákona, kteří napadají Boží zákon, jako kacíři a rouhači. A z toho, že nevěří Bohu, mají hřích nevěry; z toho pak, že převracejí slova Božího zákona, mají svatokrádež.

K druhému se musí říci, že nic nebrání, aby se jeden zvláštní ráz hříchu shledával ve více rodech hříchů, pokud různé hříchy jsou zařízeny k cíli jednoho hříchu; jak také je patrné u ctnosti, kterým je poroučeno jednou ctností. A tím způsobem, jakýmkoliv rodem hříchu někdo jedná proti úctě, povinné svatým věcem, dopouští se svatokrádeže tvarově, ač látkově jsou tam různé rody hříchů.

K třetímu se musí říci, že svatokrádež se někdy shledává oddělena od jiných hříchů, poněvadž skutek nemá jiného znetvoření, leč že uráží posvátnou věc: třebas, když nějaký soudce vyvleče z posvátného místa někoho, koho na jiných místech by mohl dovoleně zajmouti.

XCIX.3. Zda druhy svatokrádeže se rozlišují podle posvátných věcí.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že druhy svatokrádeže se nerozlišují podle posvátných věcí. Neboť látková odlišnost nerozlišuje druh, je-li týž ráz tvarový. Ale při urážení jakýchkoliv věcí posvátných se zdá býti týž tvarový ráz hříchu, a rozlišenost pouze látková. Tedy se tím nerozlišují druhy svatokrádeže.

Mimo to nezdá se býti možné, aby některá byla téhož druhu, a přece se druhově lišila. Ale vražda a krádež a nedovolená soulož jsou odlišné druhy hříchů. Tedy nemohou se sejíti v jednom druhu svatokrádeže. A tak se zdá, že druhy svatokrádeže se rozlišují podle různých druhů jiných hříchů, a ne podle různosti posvátných věcí.

Ethic. Sed sacrilegium non videtur inveniri absque aliis peccatis, sed quandoque coniungitur furto, quandoque homicidio, ut dictum est. Non ergo est speciale peccatum.

II-II q. 99 a. 2 s. c.

Sed contra est quod opponitur speciali virtuti, scilicet religioni, ad quam pertinet revereri Deum et divina. Ergo sacrilegium est speciale peccatum.

II-II q. 99 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ubicumque invenitur specialis ratio deformitatis, ibi necesse est quod sit speciale peccatum, quia species cuiuslibet rei praecipue attenditur secundum formalem rationem ipsius, non autem secundum materiam vel subiectum. In sacrilegio autem invenitur specialis ratio deformitatis, quia scilicet violatur res sacra per aliquam irreverentiam. Et ideo est speciale peccatum. Et opponitur religioni. Sicut enim Damascenus dicit, in IV Lib., *purpura, regale indumentum facta, honoratur et glorificatur, et si quis hanc perforaverit, morte damnatur*, quasi contra regem agens. Ita etiam si quis rem sacram violat, ex hoc ipso contra Dei reverentiam agit, et sic per irreligiositatem peccat.

II-II q. 99 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illi dicuntur in divinae legis sanctitatem committere qui legem Dei impugnant, sicut haeretici et blasphemi. Qui ex hoc quod Deo non credunt, incurrunt infidelitatis peccatum, ex hoc vero quod divinae legis verba pervertunt, sacrilegium incurrunt.

II-II q. 99 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet unam specialem rationem peccati in pluribus peccatorum generibus inveniri, secundum quod diversa peccata ad finem unius peccati ordinantur, prout etiam in virtutibus apparet quibus imperatur ab una virtute. Et hoc modo quocumque genere peccati aliquis faciat contra reverentiam debitam sacris rebus, sacrilegium formaliter committit, licet materialiter sint ibi diversa genera peccatorum.

II-II q. 99 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod sacrilegium interdum invenitur separatum ab aliis peccatis, eo quod actus non habet aliam deformitatem nisi quia res sacra violatur, puta si aliquis iudex rapiat aliquem de loco sacro, quem in aliis locis licite capere posset.

3. De speciebus sacrilegii.

II-II q. 99 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod species sacrilegii non distinguantur secundum res sacras. Materialis enim diversitas non diversificat speciem, si sit eadem ratio formalis. Sed in violatione quarumcumque rerum sacrarum videtur esse eadem ratio formalis peccati, et quod non sit diversitas nisi materialis. Ergo per hoc non diversificantur sacrilegii species.

II-II q. 99 a. 3 arg. 2

Praeterea, non videtur esse possibile quod aliqua sint eiusdem speciei, et tamen specie differant. Sed homicidium et furtum et illicitus concubitus sunt diversae species peccatorum. Ergo non possunt convenire in una specie sacrilegii. Et ita videtur quod sacrilegii species distinguantur secundum diversas species aliorum peccatorum, et non secundum diversitatem rerum sacrarum.

Mimo to do posvátných věcí se počítají také posvátné osoby. Kdyby tedy jeden druh svatokrádeže byl, kterým se uráží posvátná osoba, následovalo by, že každý hřích, kterého se dopustí posvátná osoba, by byl svatokrádež, protože kterýmkoliv hříchem se uráží osoba hřešícího. Neberou se tedy druhy svatokrádeže podle posvátných věcí.

Avšak proti jest, že úkony a zběhlosti se rozlišují podle předmětů. Ale posvátná věc je předmětem svatokrádeže, jak bylo řečeno. Tedy druhy svatokrádeže se rozlišují podle rozličnosti posvátných věcí.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, hřích svatokrádeže spočívá v tom, že se někdo chová neuctivě k posvátným věcem. Náleží však úcta posvátné věci k vůli svatosti. A proto podle různého rázu svatosti posvátných věcí, jimž se projevuje neúcta, nutně se rozlišují druhy svatokrádeže. A tím je svatokrádež těžší, čím posvátná věc, proti níž se hřeší, má větší svatost.

Přiděluje se pak svatost i posvátným osobám, to jest zasvěceným Boží poctě, i posvátným místům, i některým jiným posvátným věcem. Svatost však místa je zařízena k svatosti člověka, jenž na posvátném místě vzdává poctu Bohu. Praví se totiž II. Machab. 5: "Nevyvolil Pán národ k vůli místu, nýbrž místo k vůli národu." A proto těžší hřích je svatokrádež, kterou se hřeší proti posvátné osobě, než kterou se hřeší proti posvátnému místu. Jsou však u obojího druhu svatokrádeže rozličné stupně, podle odlišnosti osob a posvátných míst.

Podobně také i třetí druh svatokrádeže, která se páchá na jiných posvátných věcech, má různé stupně, podle různosti posvátných věcí. Mezi těmi nejvyšší místo mají samy svátosti, kterými je člověk posvěcován, z nichž hlavní je svátost Eucharistie, která obsahuje samého Krista. A proto svatokrádež, která se páchá proti této svátosti, je ze všech nejtěžší. - Po svátostech pak druhé místo mají posvátné nádoby, posvěcené na přijímání svátosti, a pak posvátné obrazy a ostatky svatých, v nichž se jaksi uctívají nebo zneuctívají samy' osoby svatých. Potom ta, která náležejí úpravě kostela a služebníků, ať jsou to movitá nebo nemovitá. Kdokoliv pak proti čemukoliv z řečených hřeší, páchá hřích svatokrádeže.

K prvnímu se tedy musí říci, že není ve všech řečených týž ráz svatosti. A proto odlišnost posvátných věcí není pouze odlišnost látková, nýbrž i tvarová.

K druhému se musí říci, že nic nebrání, aby některá dvě byla podle něčeho jednoho druhu, a podle jiného různých, jako Sokrates a Plato se shodují v druhu živočicha, liší se však v druhu barevného, je-li jeden bílý a druhý černý. A podobně také je možná odlišnost nějakých dvou hříchů druhem, podle látkových úkonů, ač se scházejí v druhu podle jednoho tvarového rázu svatokrádeže: jako když někdo řeholnici urazí bitím nebo souložením.

K třetímu se musí říci, že každý hřích, kterého se dopustí

II-II q. 99 a. 3 arg. 3

Praeterea, inter res sacras connumerantur etiam personae sacrae. Si ergo una species sacrilegii esset qua violatur persona sacra, sequeretur quod omne peccatum quod persona sacra committit esset sacrilegium, quia per quodlibet peccatum violatur persona peccantis. Non ergo species sacrilegii accipiuntur secundum res sacras.

II-II q. 99 a. 3 s. c.

Sed contra est quod actus et habitus distinguuntur secundum obiecta. Sed res sacra est obiectum sacrilegii. Ut dictum est. Ergo species sacrilegii distinguuntur secundum differentiam rerum sacrarum.

II-II q. 99 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, peccatum sacrilegii in hoc consistit quod aliquis irreverenter se habet ad rem sacram. Debetur autem reverentia rei sacrae ratione sanctitatis. Et ideo secundum diversam rationem sanctitatis rerum sacrarum quibus irreverentia exhibetur, necesse est quod sacrilegii species distinguantur, et tanto sacrilegium est gravius quanto res sacra in quam peccatur maiorem obtinet sanctitatem. Attribuitur autem sanctitas et personis sacris, idest divino cultui dedicatis, et locis sacris, et rebus quibusdam aliis sacris. Sanctitas autem loci ordinatur ad sanctitatem hominis, qui in loco sacro cultum exhibet Deo, dicitur enim II Machab. V, *non propter locum gentem, sed propter gentem dominus locum elegit*. Et ideo gravius peccatum est sacrilegium quo peccatur contra personam sacram quam quo peccatur contra locum sacrum. Sunt tamen in utraque sacrilegii specie diversi gradus, secundum differentiam personarum et locorum sacrorum. Similiter etiam et tertia species sacrilegii, quae circa alias res sacras committitur, diversos habet gradus, secundum differentiam sacrarum rerum. Inter quas summum locum obtinent ipsa sacramenta, quibus homo sanctificatur, quorum praecipuum est Eucharistiae sacramentum, quod continet ipsum Christum. Et ideo sacrilegium quod contra hoc sacramentum committitur gravissimum est inter omnia. Post sacramenta autem, secundum locum tenent vasa consecrata ad sacramentorum susceptionem; et ipsae imagines sacrae, et sanctorum reliquiae, in quibus quodammodo ipsae personae sanctorum venerantur vel dehonorantur. Deinde ea quae pertinent ad ornatum Ecclesiae et ministrorum. Deinde ea quae sunt deputata ad sustentationem ministrorum, sive sint mobilia sive immobilia. Quicumque autem contra quodcumque praedictorum peccat, crimen sacrilegii incurrit.

II-II q. 99 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non est in omnibus praedictis eadem ratio sanctitatis. Et ideo differentia sacrarum rerum non solum est differentia materialis, sed formalis.

II-II q. 99 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliqua duo secundum aliquid esse unius speciei, et secundum aliud diversarum, sicut Socrates et Plato conveniunt in specie animalis, differunt autem in specie colorati, si unus sit albus et alius niger. Et similiter etiam possibile est aliqua duo peccata differre specie secundum materiales actus, convenire autem in specie secundum unam rationem formalem sacrilegii, puta si quis sanctimonialem violaverit verberando, vel concumbendo.

II-II q. 99 a. 3 ad 3

posvátná osoba, látkově a jaksi případkově je svatokrádeží. Proto praví Jeronym, že "žvásty v ústech kněze jsou svatokrádež nebo rouhání". Tvarově však a vlastně je svatokrádeží pouze onen hřích posvátné osoby, který se koná přímo proti její svatosti, na příklad kdyby Bohu zasvěcená panna smilnila. A týž důvod jest u jiných.

XCIX.4. Zda trest za svatokrádež má býti peněžitý.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že trest za svatokrádež nemá býti peněžitý. Neboť peněžitý trest nebývá ukládán za vinu zločinnou. Ale svatokrádež je zločinná vina, pročež se trestá hrdelním ortelem podle občanských zákonů. Tedy svatokrádež se nemá trestati peněžitým trestem.

Mimo to jeden hřích se nemá trestati dvojím trestem, podle onoho Nahum 1: "Nepovstane dvojí soužení." Ale trest za svatokrádež je vyobcování: a to, velké, jestliže urážkou byla napadena posvátná osoba, nebo když někdo zapálil nebo vypáčí kostel; malé pak při jiných svatokrádežích. Tedy nemá se svatokrádež trestati peněžitým trestem.

Mimo to Apoštol praví, I. Sol. 2: "Nikdy jsme neměli záminku lakomství." Ale to se zdá náležeti k zámince lakomství, když se vyžaduje peněžitý trest za urážku posvátné věci. Tedy se nezdá takový trest vhodný pro svatokrádež.

Avšak proti jest, co se praví v XVII ot. 4: "Jestliže kdo vzdorovitý nebo pyšný uprchlého otroka z předsíně chrámové násilím vytáhne, složí devět set tvrdých." A tamtéž se pak praví: "Kdokoli bude shledán vinen svatokrádeže, složí třicet liber nejčistšího zkoušeného stříbra."

Odpovídám: Musí se říci, že při uvalení trestů jest uvážiti dvojí. A to, nejprve rovnost, k vůli tomu, aby trest byl spravedlivý: aby totiž, čím kdo hřeší, tím byl trápen, jak se praví Moudr. 11. A tím způsobem vhodný trest svatokrádežníka, jenž způsobil posvátnostem bezpráví, je vyobcování, jímž je odloučen od posvátností. - Za druhé pak se uvažuje užitečnost; neboť tresty se ukládají jako nějaké léky, aby, jimi zastrašeni, přestali lidé hřešiti. Svatokrádežníku však, jenž nemá posvátnosti v úctě, nezdá se dostatečně překáženo ve hříchu tím, že jsou mu zapověděny posvátnosti, kterých nedbá. A proto podle lidských zákonů se užívá trestu hrdelního, kdežto podle rozsudku Církve, která neuvaluje tělesnou smrt, užívá se trestu peněžitého, aby aspoň častými tresty byli lidé odrazeni od svatokrádeží.

K prvnímu se tedy musí říci, že Církev tělesnou smrt neuvaluje, nýbrž místo ni trestá vyobcováním.

K druhému se musí říci, že je nutné užíti dvou trestů, když jedním není někdo dostatečně odrazen od hřešení. A proto bylo třeba mimo trest vyloučení užíti nějakého

Ad tertium dicendum quod omne peccatum quod sacra persona committit, materialiter quidem et quasi per accidens est sacrilegium, unde Hieronymus dicit quod *nugae in ore sacerdotis sacrilegium sunt vel blasphemia*. Formaliter autem et proprie illud solum peccatum sacrae personae sacrilegium est quod agitur directe contra eius sanctitatem, puta si virgo Deo dicata fornicetur; et eadem ratio est in aliis.

4. De poena sacrilegii.

II-II q. 99 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod poena sacrilegii non debeat esse pecuniaria. Poena enim pecuniaria non solet imponi pro culpa criminali. Sed sacrilegium est culpa criminalis, unde capitali sententia punitur secundum leges civiles. Ergo sacrilegium non debet puniri poena pecuniaria.

II-II q. 99 a. 4 arg. 2

Praeterea, idem peccatum non debet duplici poena puniri, secundum illud Nahum I, non consurget duplex tribulatio. Sed poena sacrilegii est excommunicatio, maior quidem si violentia inferatur in personam sacram, vel si aliquis incendat vel frangat Ecclesiam; minor autem in aliis sacrilegiis. Ergo non debet sacrilegium puniri poena pecuniaria.

II-II q. 99 a. 4 arg. 3

Praeterea, apostolus dicit, I ad Thess. II, *non fuimus aliquando in occasione avaritiae*. Sed hoc videtur ad occasionem avaritiae pertinere quod poena pecuniaria exigatur pro violatione rei sacrae. Ergo non videtur talis poena esse conveniens sacrilegii.

II-II q. 99 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur XVII, qu. IV, *si quis contumax vel superbus fugitivum servum de atrio Ecclesiae per vim abstraxerit, nongentos solidos componat*. Et ibidem postea dicitur, *quisquis inventus fuerit reus sacrilegii, triginta libras argenti examinati purissimi componat*.

II-II q. 99 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod in poenis infligendis duo sunt consideranda. Primo quidem, aequalitas, ad hoc quod poena sit iusta, ut scilicet in quo quis peccat, per hoc torqueatur, ut dicitur Sap. XI. Et hoc modo conveniens poena sacrilegi, qui sacris iniuriam infert est excommunicatio, per quam a sacris arcetur. Secundo autem consideratur utilitas, nam poenae quasi medicinae quaedam infliguntur, ut his territi homines a peccando desistant. Sacrilegus autem, qui sacra non revereatur, non sufficienter videtur a peccando arceri per hoc quod ei sacra interdicuntur, de quibus non curat. Et ideo secundum leges humanas adhibetur capitis poena; secundum vero Ecclesiae sententiam, quae mortem corporalem non infligit, adhibetur pecuniaria poena, ut saltem poenis temporalibus homines a sacrilegiis revocentur.

II-II q. 99 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Ecclesia corporalem mortem non infligit, sed loco eius infligit excommunicationem.

II-II q. 99 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod necesse est duas poenas adhiberi quando per unam non sufficienter revocatur aliquis

jiného časného trestu na zkrocení lidí, kteří pohrdají duchovními.

K třetímu se musí říci, že, kdyby se vymáhaly peníze bez rozumné příčiny, to by se zdálo náležeti k zámince lakomství. Ale když se vymáhají na nápravu člověka, má zjevnou užitečnost. A proto nenáleží k zámince lakomství.

C. O svatokupectví.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Pak jest uvažovati o svatokupectví.

A o tom je šest otázek:

1. Co je svatokupectví.

2. Zda je dovoleno přijímati peníze za svátosti.

3. Zda je dovoleno přijímati peníze za duchovní úkony.

4. Zda je dovoleno prodávati ta, která jsou spojena s duchovními.

5. Zda pouze odměna z ruky činí svatokupce či také odměna jazykem a úsluhou.

6. O trestu svatokupce.

C.1.Zda svatokupectví je záměrná vůle kupovati a prodávati něco duchovního nebo s duchovním spojeného.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že svatokupectví není záměrná vůle kupovati nebo prodávati něco duchovního nebo spojeného s duchovním. Svatokupectví je totiž jakési kacířství. Praví se totiž I ot. 1: "Snesitelnější je bezbožné kacířství Macedonia a těch protivníků Ducha Svatého okolo něho, než svatokupců. Oni totiž třeštíce vyznávají Ducha Svatého, tvora a služebníka Boha Otce a Syna; tito však téhož Ducha Svatého činí svým služebníkem. Každý totiž pán, chce-li, prodává, co má, ať otroka, neb cokoliv jiného ze svého vlastnictví." Ale nevěra nespočívá ve vůli, nýbrž spíše v rozumu, jako též víra, jak je patrné ze shora řečeného. Tedy svatokupectví se nemá vymezovati jako vůle.

Mimo to záměrně hřešiti jest hřešiti ze zloby, což je hřích proti Duchu Svatému. Je-li tedy svatokupectví záměrná vůle hřešiti, následuje, že je vždy hříchem proti Duchu Svatému.

Mimo to nic není více duchovní než království nebeské. Ale je dovoleno koupiti království nebeské. Praví totiž Řehoř, v jedné homilii: "Království nebeské tolik stojí, kolik máš." Tedy není svatokupectvím, chtíti koupiti něco duchovního.

Mimo to jméno simonie je vzato od Šimona Maga, o kterém se čte Skut. 8, že "nabídl Apoštolům peníze" na zakoupení duchovní moci, aby totiž "obdrželi Ducha Svatého, na kohokoli vloží ruce". Nečte se však, že chtěl něco prodati. Tedy svatokupectví není vůle prodati něco duchovního.

Mimo to jsou mnohé jiné dobrovolné směny mimo kup a

a peccando. Et ideo oportuit, supra poenam excommunicationis, adhibere aliquam temporalem poenam, ad coercendum homines qui spiritualia contemnunt.

II-II q. 99 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod si pecunia exigeretur sine rationabili causa, hoc videretur ad occasionem avaritiae pertinere. Sed quando exigitur ad hominum correctionem, habet manifestam utilitatem. Et ideo non pertinet ad occasionem avaritiae.

100. De simonia.

Prooemium

II-II q. 100 pr.

Deinde considerandum est de simonia. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, quid sit simonia. Secundo, utrum liceat pro sacramentis pecuniam accipere. Tertio, utrum liceat accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Quarto, utrum liceat vendere ea quae sunt spiritualibus annexa. Quinto, utrum solum munus a manu faciat simoniacum, an etiam munus a lingua et ab obsequio. Sexto, de poena simoniaci.

1. Quid sit simonia.

II-II q. 100 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod simonia non sit studiosa voluntas emendi et vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum. Simonia enim est haeresis quaedam, dicitur enim I, qu. I, *tolerabilior est Macedonii, et eorum qui circa ipsum sunt sancti spiritus impugnatorum, impia haeresis quam simoniacorum. Illi enim creaturam, et servum Dei patris et filii, spiritum sanctum delirando fatentur, isti vero eundem spiritum sanctum efficiunt servum suum. Omnis enim dominus quod habet, si vult, vendit, sive servum, sive quid aliud eorum quae possidet*. Sed infidelitas non consistit in voluntate, sed magis in intellectu, sicut et fides, ut ex supra dictis patet. Ergo simonia non debet per voluntatem definiri.

II-II q. 100 a. 1 arg. 2

Praeterea, studiose peccare est ex malitia peccare, quod est peccare in spiritum sanctum. Si ergo simonia est studiosa voluntas peccandi, sequitur quod semper sit peccatum in spiritum sanctum.

II-II q. 100 a. 1 arg. 3

Praeterea, nihil magis est spirituale quam regnum caelorum. Sed licet emere regnum caelorum, dicit enim Gregorius, in quadam homilia, *regnum caelorum tantum valet quantum habes*. Ergo non est simonia velle emere aliquid spirituale.

II-II q. 100 a. 1 arg. 4

Praeterea, nomen simoniae a Simone mago acceptum est, de quo legitur Act. VIII, quod obtulit apostolis pecuniam ad spiritualem potestatem emendam, ut, scilicet, *quibuscumque manus imponeret, reciperent spiritum sanctum*. Non autem legitur quod aliquid voluit vendere. Ergo simonia non est voluntas vendendi aliquid spirituale.

II-II q. 100 a. 1 arg. 5

prodej, jako výměna, převedení. Tedy se zdá, že se nedostatečně vymezuje svatokupectví.

Mimo to všechno, co je spojeno s duchovním, je duchovní. Zbytečně tedy se přidává, nebo spojené s duchovním.

Mimo to papež, podle některých, nemůže se dopustiti svatokupectví. Může však kupovati nebo prodávati něco duchovního. Tedy svatokupectví není vůle kupovati nebo prodávati něco duchovního nebo s duchovním spojeného.

Avšak proti jest, co praví Řehoř v Registru: "Každý věřící ví, že je kacířské svatokupectví, kupovati nebo prodávati oltář, desátky a Ducha Svatého."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno nějaký skutek je špatný z rodu tím, že se obírá nenáležitou látkou. Duchovní věc však je nenáležitá látka kupu a prodeje z trojího důvodu. A to, nejprve, protože duchovní věc nemůže býti nějakou pozemskou cenou vyvážena, jak se praví o moudrosti Přísl. 3. "Cennější je všeho bohatství, a vše, po čem se touží, nelze s ní srovnávati." A proto Petr, zavrhuje nepravost Šimonovu v samém jejím kořenu, praví: "Tvé peníze buďte s tebou zahubeny, proto žes zamýšlel nabýti daru Božího penězi." Za druhé, protože to může býti náležitou látkou prodeje, čeho je prodavatel pánem, jak je patrné z výroku shora uvedeného. Představený Církve však není pánem duchovních věcí, nýbrž rozdělovatelem, podle onoho I. Kor. 4: "Tak nás považuj každý za služebníky Kristovy a rozdělovatele tajemství Božích." - Za třetí protože prodávání odporuje původu duchovních, která pocházejí darmo z vůle Boží. Pročež i Pán praví, Mat. 10: "Zdarma jste přijali, zdarma dávejte."

A proto každý prodejem nebo koupí duchovní věci projevuje neúctu Bohu a božským věcem. Pročež hřeší hříchem bezbožnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako nábožnost spočívá v nějakém vyznávání víry, kterou však leckdy někdo nemá v srdci, tak také nařesti, protilehlé nábožnosti, mají nějaké vyznání nevěry, ač někdy není v mysli nevěra. Podle toho tedy svatokupectví sluje kacířstvím podle vnějšího vyznávání; protože tím, že někdo prodává dar Ducha Svatého, jaksi se prohlašuje pánem duchovního daru, což je kacířské.

Musí se však věděti, že Šimon Mag mimo to, že chtěl od Apoštolů koupiti penězi milost Ducha Svatého; říkal, že svět nebyl stvořen od Boha, nýbrž od jakési nadlidské moci, jak praví Isidor, v knize Etymol. A podle toho mezi jinými kacíři se jmenují Šimonovci, jak je patrné v knize Augustinově O bludech.

K druhému se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, spravedlnost a všechny její části, a v důsledku všechny protilehlé nařesti, jsou ve vůli jako v podmětu. A proto vhodně se vymezuje svatokupectví jako vůle. - Přidává se pak záměrná, na označení volby, která hlavně patří , ke ctnosti a nařesti. Nehřeší však proti Duchu Svatému 'každý, kdo hřeší volbou, nýbrž pouze, kdo volí hřích, pohrdaje tím, co obyčejně odvádí lidi od hříchu, jak bylo

Praeterea, multae aliae sunt voluntariae commutationes praeter emptionem et venditionem, sicut permutatio, transactio. Ergo videtur quod insufficienter definiatur simonia.

II-II q. 100 a. 1 arg. 6

Praeterea, omne quod est spirituali annexum est spirituale. Superflue igitur additur, vel spirituali annexum.

II-II q. 100 a. 1 arg. 7

Praeterea, Papa, secundum quosdam, non potest committere simoniam. Potest autem emere vel vendere aliquid spirituale. Ergo simonia non est voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum.

II-II q. 100 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in registro, *altare et decimas et spiritum sanctum emere vel vendere simoniacam haeresim esse nullus fidelium ignorat*.

II-II q. 100 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, actus aliquis est malus ex genere ex eo quod cadit super materiam indebitam. Emptionis autem et venditionis est materia indebita res spiritualis, triplici ratione. Primo quidem, quia res spiritualis non potest aliquo terreno pretio compensari, sicut de sapientia dicitur Prov. III, *pretiosior est cunctis opibus, et omnia quae desiderantur huic non valent comparari*. Et ideo Petrus, in ipsa sui radice Simonis pravitatem condemnans, dixit, *pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecunia possidere*. Secundo, quia illud potest esse debita venditionis materia cuius venditor est dominus, ut patet in auctoritate supra inducta. Praelatus autem Ecclesiae non est dominus spiritualium rerum, sed dispensator, secundum illud I ad Cor. IV. *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores ministeriorum Dei*. Tertio, quia venditio repugnat spiritualium origini, quae ex gratuita Dei voluntate proveniunt. Unde et dominus dicit, Matth. X, *gratis accepistis, gratis date*. Et ideo aliquis, vendendo vel emendo rem spiritualem, irreverentiam exhibet Deo et rebus divinis. Propter quod, peccat peccato irreligiositatis.

II-II q. 100 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sicut religio consistit in quadam fidei protestatione, quam tamen interdum aliquis non habet in corde; ita etiam vitia opposita religioni habent quandam protestationem infidelitatis, licet quandoque non sit infidelitas in mente. Secundum hoc ergo, simonia haeresis dicitur secundum exteriorem protestationem, quia in hoc quod aliquis vendit donum spiritus sancti, quodammodo se protestatur esse dominum spiritualis doni; quod est haereticum. Sciendum tamen quod Simon magus, praeter hoc quod ab apostolis spiritus sancti gratiam pecunia emere voluit, dixit quod mundus non erat a Deo creatus, sed a quadam superna virtute, ut dicit Isidorus, in libro Etymol. Et secundum hoc, inter alios haereticos simoniaci computantur, ut patet in libro Augustini de haeresibus.

II-II q. 100 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, iustitia et omnes partes eius, et per consequens omnia vitia opposita, sunt in voluntate sicut in subiecto. Et ideo convenienter simonia per voluntatem definitur. Additur autem studiosa, ad designandum electionem, quae principaliter pertinet ad virtutem et vitium. Non autem

shora řečeno.

K třetímu se musí říci, že se mluví o kupování království Božího, když někdo pro Boha dá, co má, v širším smyslu jména kupu, pokud se béře jako zásluha. To však nedosahuje dokonalého rázu kupu. Jednak proto, že "nejsou nic utrpení tohoto času", ani žádné naše dary nebo skutky "vůči budoucí slávě, která se zjeví na nás", jak se praví Řím. 8; jednak proto, že zásluha nespočívá hlavně ve vnějším daru nebo skutku nebo utrpení, nýbrž ve vnitřním citu.

Ke čtvrtému se musí říci, že Šimon Mag na to chtěl koupiti duchovní moc, aby ji potom prodával. Praví se totiž I. ot. 3, že "Šimon Mag chtěl koupiti Dar Ducha Svatého, aby z prodeje divů, které by konal, získal mnohonásobně peněz". A tak ti, kteří duchovní prodávají, shodují se s Šimonem Magem v úmyslu; ve skutku pak ti, kteří chtějí kupovati. Ti pak, kteří prodávají, ve skutku následují Giezi, Záka Elizeova, o kterém se čte IV. Král. 5, že přijal peníze od očištěného malomocného. Proto prodavači duchovních mohou se nazývati nejen šimonovci, nýbrž také giezité.

K pátému se musí říci, že jménem prodeje a kupu se rozumí každá smlouva nikoli bezplatná. Proto ani výměna příjmů nebo církevních obročí nemůže se díti dohodou stran bez nebezpečí svatokupectví, jako ani převod, jak stanoví práva. Může však představený ze svého úřadu takové výměny učiniti z důvodu užitečnosti nebo nutnosti.

K šestému se musí říci, že jako duše žije o sobě, tělo však žije ze spojené duše, tak také některá jsou duchovní o sobě, jako svátosti a jiná taková; některá však slují duchovní z toho, že jsou s takovými spojena. Pročež I, ot. 3 se praví, hl. Jestliže někdo namítne, že "duchovní bez hmotných věcí neprospívají, jako ani duše bez těla nežije tělesně".

K sedmému se musí říci, že papež může upadnouti v nařest svatokupectví, jako i každý jiný člověk: neboť hřích tím je u některé osoby těžší, čím vyšší zaujímá místo. Třebaže totiž věci Církve jsou jeho, jakožto hlavního rozdělovatele, přece nejsou jeho, jakožto pána a vlastníka. A proto, kdyby přijal za nějakou duchovní věc peníze z důchodů nějakého kostela, neunikl by nařesti svatokupectví. A podobně také by mohl spáchati svatokupectví přijetím peněz od nějakého laika nikoliv z majetku církevního.

C.2.Zda je vždy nedovoleno dávati peníze za svátosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že není vždy nedovoleno dávati peníze za svátosti. Neboť křest je brána svátostí, jak bude ve III. Části řečeno. Ale je dovoleno, jak se zdá, v nějakém případě dáti peníze za křest, třebas, kdyby kněz umírajícího chlapce nechtěl pokřtíti bez platu. Tedy není vždy nedovolené kupovati nebo prodávati svátosti.

omnis qui peccat electione peccat peccato in spiritum sanctum, sed solum qui peccatum eligit per contemptum eorum quae homines solent retrahere a peccando, ut supra dictum est.

II-II q. 100 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod regnum caelorum dicitur emi, dum quis dat quod habet propter Deum, large sumpto nomine emptionis, secundum quod accipitur pro merito. Quod tamen non pertingit ad perfectam rationem emptionis. Tum quia non sunt condignae passiones huius temporis, nec aliqua nostra dona vel opera, ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis, ut dicitur Rom. VIII. Tum quia meritum non consistit principaliter in exteriori dono vel actu vel passione, sed in interiori affectu.

II-II q. 100 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod Simon magus ad hoc emere voluit spiritualem potestatem ut eam postea venderet, dicitur enim I, qu. III, quod *Simon magus donum spiritus sancti emere voluit ut ex venditione signorum quae per eum fierent, multiplicatam pecuniam lucraretur*. Et sic illi qui spiritualia vendunt, conformantur Simoni mago in intentione, in actu vero, illi qui emere volunt. Illi autem qui vendunt, in actu imitantur Giezi, discipulum Elisaei, de quo legitur IV Reg. V, quod accepit pecuniam a leproso mundato. Unde venditores spiritualium possunt dici non solum simoniaci, sed etiam Giezitae.

II-II q. 100 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod nomine emptionis et venditionis intelligitur omnis contractus non gratuitus. Unde nec permutatio praebendarum vel ecclesiasticorum beneficiorum fieri potest, auctoritate partium absque periculo simoniae, sicut nec transactio, ut iura determinant. Potest tamen praelatus, ex officio suo. Permutationes huiusmodi facere pro causa utili vel necessaria.

II-II q. 100 a. 1 ad 6

Ad sextum dicendum quod sicut anima vivit secundum seipsam, corpus vero vivit ex unione animae; ita etiam quaedam sunt spiritualia secundum seipsa, sicut sacramenta et alia huiusmodi; quaedam autem dicuntur spiritualia ex hoc quod talibus adhaerent. Unde I, qu. III, dicitur, cap. si quis obiecerit, quod *spiritualia sine corporalibus rebus non proficiunt, sicut nec anima sine corpore corporaliter vivit*.

II-II q. 100 a. 1 ad 7

Ad septimum dicendum quod Papa potest incurrere vitium simoniae, sicut et quilibet alius homo, peccatum enim tanto in aliqua persona est gravius quanto maiorem obtinet locum. Quamvis enim res Ecclesiae sint eius ut principalis dispensatoris, non tamen sunt eius ut domini et possessoris. Et ideo si reciperet pro aliqua re spirituali pecuniam de redditibus alicuius Ecclesiae, non careret vitio simoniae. Et similiter etiam posset simoniam committere recipiendo pecuniam ab aliquo laico non de bonis Ecclesiae.

2. Utrum liceat pro sacramentis pecuniam accipere.

II-II q. 100 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare. Baptismus enim est ianua sacramentorum, ut in III parte dicetur. Sed licet, ut videtur, in aliquo casu dare pecuniam pro Baptismo, puta quando sacerdos puerum morientem sine pretio baptizare non vellet. Ergo non semper est illicitum emere vel vendere

Mimo to největší svátost jest Eucharistie, která se posvěcuje při mši. Ale za zpívání mší někteří kněží dostávají příjmy nebo peníze. Tedy je dovoleno mnohem spíše kupovati nebo prodávati jiné svátosti.

Mimo to svátost pokání je svátost nutná, která spočívá hlavně v rozhřešení. Ale někteří rozhřešující od vyobcování vymáhají peníze. Tedy není vždy nedovolené svátosti kupovati nebo prodávati.

Mimo to zvyk působí, že není hřích to, co by jinak hřích bylo: jako praví Augustin, že míti více manželek, "když bylo zvykem, nebylo hřichem". Ale u některých je zvykem, že při svěcených biskupů, žehnáních opatů a svěcených duchovních se něco dává za křižmo nebo svatý olej a jiná taková. Tedy se zdá, že to není nedovolené.

Mimo to se mnohdy stává, že někdo zlomyslně překazí někomu dosažení biskupství nebo nějaké jiné hodnosti. Ale je dovoleno každému vykoupiti se ze sužování. Tedy se zdá dovolené v takovém případě dáti peníze za biskupství nebo za nějakou jinou církevní hodnost.

Mimo to manželství je nějaká svátost. Ale mnohdy se dávají peníze za manželství. Tedy je dovoleno svátosti kupovati za peníze.

Avšak proti jest, co se praví I, ot. l ; "Kdo za peníze někoho posvětí, budiž zbaven kněžství."

Odpovídám: Musí se říci, že svátosti Nového zákona jsou nejvíce duchovní, pokud jsou příčinou duchovní milosti, kterou nelze zhodnotiti penězi, a jejímu pojmu odporuje, aby byla dávána nikoli zdarma. Rozdělují se však svátosti skrze služebníky Církve, které má vydržovati lid, podle onoho Apoštolova, I. Kor. 9: "Nevíte, že, 'kdo ve svatyni pracují, jedí to, co je ve svatyni; a kdo slouží oltáři, mají podíl oltáře?" Tak tedy se musí říci, že přijmouti peníze za duchovní milost svátostí je hřích svatokupectví, který nelze omluviti žádným zvykem, "protože zvyk není na úhonu práva přirozeného nebo božského". Penězi se pak rozumí "všechno to, čeho cenu lze penězi odhadnouti", jak praví Filosof, ve IV. Ethic. - Přijmouti však něco na vydržování těch, kteří přisluhují svátostmi podle nařízení Církve a schválených zvyků, není svatokupectví, ani hřích. Nepřijímá se to totiž jako cena mzdová, nýbrž jako podpora potřeby. Proto k onomu I. Tim. 5, ‚Kteří dobře vládnou kněžíʻ atd., praví Glossa Augustinova: "Přijímejte od lidu nutné vydržování, mzdu rozdělování od Pána."

K prvnímu se tedy musí říci, že v případě nutnosti může kdokoliv křtíti. A protože žádným způsobem se nesmí hřešiti, za totéž jest míti, když kněz nechce křtíti bez odměny, jako by nebyl nikdo na křtění. Proto ten, kdo se stará o dítě -i takovém případě by je mohl pokřtíti, nebo

sacramenta.

II-II q. 100 a. 2 arg. 2

Praeterea, maximum sacramentorum est Eucharistia, quae in Missa consecratur. Sed pro Missis cantandis aliqui sacerdotes praebendam vel pecuniam accipiunt. Ergo licet multo magis alia sacramenta emere vel vendere.

II-II q. 100 a. 2 arg. 3

Praeterea, sacramentum poenitentiae est sacramentum necessitatis, quod praecipue in absolutione consistit. Sed quidam absolventes ab excommunicatione pecuniam exigunt. Ergo non semper est illicitum sacramenta emere vel vendere.

II-II q. 100 a. 2 arg. 4

Praeterea, consuetudo facit ut non sit peccatum illud quod alias peccatum esset, sicut Augustinus dicit quod *habere plures uxores, quando mos erat, crimen non erat*. Sed apud quosdam est consuetudo quod in consecrationibus episcoporum, benedictionibus abbatum, et ordinibus clericorum, pro chrismate vel oleo sancto et aliis huiusmodi aliquid detur. Ergo videtur quod hoc non sit illicitum.

II-II q. 100 a. 2 arg. 5

Praeterea, contingit quandoque quod aliquis malitiose impedit aliquem vel ab episcopatu obtinendo, vel ab aliqua alia dignitate. Sed licet unicuique redimere suam vexationem. Ergo licitum videtur in tali casu pecuniam dare pro episcopatu, vel aliqua alia ecclesiastica dignitate.

II-II q. 100 a. 2 arg. 6

Praeterea, matrimonium est quoddam sacramentum. Sed quandoque datur pecunia pro matrimonio. Ergo licitum est sacramenta pecunia vendere.

II-II q. 100 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur I, qu. I, *qui per pecuniam quemquam consecraverit, alienus sit a sacerdotio*.

II-II q. 100 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod sacramenta novae legis sunt maxime spiritualia, inquantum sunt spiritualis gratiae causa, quae pretio aestimari non potest, et eius rationi repugnat quod non gratuito detur. Dispensantur autem sacramenta per Ecclesiae ministros, quos oportet a populo sustentari, secundum illud apostoli, I ad Cor. IX, *nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quae de sacrario sunt edunt, et qui altari deserviunt, cum altario participantur?* Sic igitur dicendum est quod accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratia est crimen simoniae, quod nulla consuetudine potest excusari, quia consuetudo non praeiudicat iuri naturali vel divino. Per pecuniam autem intelligitur omne illud cuius pretium potest pecunia aestimari, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Accipere autem aliqua ad sustentationem eorum qui sacramenta ministrant, secundum ordinationem Ecclesiae et consuetudines approbatas, non est simonia, neque peccatum, non enim accipitur tanquam pretium mercedis, sed tanquam stipendium necessitatis. Unde super illud I ad Tim. V, qui bene praesunt presbyteri etc., dicit Glossa Augustini, *accipiant sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a domino*.

II-II q. 100 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in casu necessitatis potest quilibet baptizare. Et quia nullo modo est peccandum, pro eodem est habendum si sacerdos absque pretio baptizare by je mohl dáti pokřtíti komukoli. Mohl by však dovoleně od kněze koupiti vodu, která je čiře hmotný prvek.

Kdyby však byl dospělý, kdo by žádal křest, a hrozilo by nebezpečí smrti, a kněz by jej nechtěl pokřtíti bez platu, musil by, kdyby bylo možné, býti pokřtěn od jiného. Kdyby se nemohl uchýliti k jinému, žádným způsobem by nesměl dáti plat za křest, nýbrž spíše bez křtu zemříti; nahradí se mu totiž ze křtu duchem, co chybí ze svátosti.

K druhému se musí říci, že kněz nepřijímá peníze jako cenu proměnění Eucharistie nebo za zpívané mše, neboť by to bylo svatokupecké, nýbrž jako podporu svého vydržování, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že peníze se nevymáhají od toho, kdo je rozhřešován, jako cena rozhřešení, neboť by to bylo svatokupecké, nýbrž jako trest předeslé viny, pro niž byl vyobcován.

-Ke čtvrtému se musí říci, že, jak bylo řečeno, zvyk není na úhonu práva přirozeného nebo božského, jímž je svatokupectví zakázáno. A proto vyžaduje-li se něco jako cena duchovní věci s úmyslem kupovati nebo prodávati, je zjevné svatokupectví, a zvláště, vyžadují-li se proti vůli. Přijme-li se však jako nějaká podpora, schválená zvykem, není to svatokupectví, není-li totiž úmyslu kupovati nebo prodávati, nýbrž úmysl se odnáší k pouhému zachování zvyku; a zvláště, když někdo dobrovolně platí. Avšak při všem tom pečlivě jest se vystříhati toho, co má podobu svatokupectví nebo chtivosti, podle onoho Apoštolova, I. Sol. posl.: "Zdržujte se od každého zdání zla."

K pátému se musí říci, že, než někdo nabude práva na biskupství nebo kteroukoliv hodnost nebo obročí, volbou nebo opatřením nebo udělením, bylo by svatokupecké vykupovati se penězi z překážek nepřátel; tak totiž by si připravoval penězi cestu k dosažení duchovní věci. Ale když někdo již práva nabyl, je dovoleno penězi odstraniti nespravedlivé překážky.

K šestému se musí říci, že někteří praví, že za manželství je dovoleno dáti peníze, protože se v něm neuděluje milost. - Ale to není všestranně pravdivé, jak bude řečeno ve III. Části tohoto díla. A proto se musí říci jinak, že manželství nejen je svátost Církve, nýbrž i úkol přirozenosti. A proto dáti peníze za manželství, pokud je úkolem přirozenosti, je dovoleno; pokud je však svátost Církve, není dovoleno. A proto podle práv je zakázáno za žehnání sňatku něco vymáhati.

C.3.Zda je dovoleno dávati a přijímati peníze za duchovní úkony.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že je dovoleno dávati a přijímati peníze za duchovní úkony. Neboť užívání proroctví je duchovní úkon. Ale za užívání proroctví se dříve něco dávalo, jak je patrné I. Král. 9. a III. Král. 14. Tedy se zdá, že je dovoleno dávati a přijímati peníze za non velit, ac si non esset qui baptizaret. Unde ille qui gerit curam pueri in tali casu licite posset eum baptizare, vel a quocumque alio facere baptizari. Posset tamen licite aquam a sacerdote emere, quae est pure elementum corporale. Si autem esset adultus qui Baptismum desideraret, et immineret mortis periculum, nec sacerdos eum vellet sine pretio baptizare, deberet, si posset, per alium baptizari. Quod si non posset ad alium habere recursum, nullo modo deberet pretium pro Baptismo dare, sed potius absque Baptismo decedere, suppletur enim ei ex Baptismo flaminis quod ex sacramento deest.

II-II q. 100 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis Eucharistiae aut Missae cantandae, hoc enim esset simoniacum, sed quasi stipendium suae sustentationis, ut dictum est.

II-II q. 100 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod pecunia non exigitur ab eo qui absolvitur quasi pretium absolutionis, hoc enim esset simoniacum, sed quasi poena culpae praecedentis, pro qua fuit excommunicatus.

II-II q. 100 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est, consuetudo non praeiudicat iuri naturali vel divino, quo simonia prohibetur. Et ideo si aliqua ex consuetudine exigantur quasi pretium rei spiritualis, cum intentione emendi vel vendendi, est manifeste simonia, et praecipue si ab invito exigantur. Si vero accipiantur quasi quaedam stipendia per consuetudinem approbatam, non est simonia, si tamen desit intentio emendi vel vendendi, sed intentio referatur ad solam consuetudinis observantiam; et praecipue quando aliquis voluntarie solvit. In his tamen omnibus sollicite cavendum est quod habet speciem simoniae vel cupiditatis, secundum illud apostoli, I ad Thess. ult., *ab omni specie mala abstinete vos*.

II-II q. 100 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod antequam alicui acquiratur ius in episcopatu, vel quacumque dignitate seu praebenda, per electionem vel provisionem seu collationem, simoniacum esset adversantium obstacula pecunia redimere, sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendam. Sed postquam iam ius alicui acquisitum est, licet per pecuniam iniusta impedimenta removere.

II-II q. 100 a. 2 ad 6

Ad sextum dicendum quod quidam dicunt quod pro matrimonio licet pecuniam dare, quia in eo non confertur gratia. Sed hoc non est usquequaque verum, ut in III parte huius operis dicetur. Et ideo aliter dicendum est, quod matrimonium non solum est Ecclesiae sacramentum, sed etiam naturae officium. Et ideo dare pecuniam pro matrimonio inquantum est naturae officium, licitum est, inquantum vero est Ecclesiae sacramentum, est illicitum. Et ideo secundum iura prohibetur ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur.

3. Utrum liceat pecuniam accipere pro spiritualibus actibus.

II-II q. 100 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod licitum sit dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Usus enim prophetiae est spiritualis actus. Sed pro usu prophetiae olim aliquid dabatur, ut patet I Reg. IX, et III Reg. XIV. Ergo duchovní úkon.

Mimo to modlitba, kázání, chvála Boží jsou úkony nejvíce duchovní. Ale na dosažení přímluv modlitbami se dávají peníze svatým mužům, podle onoho Luk. 16: "Čiňte si přátele z mamony nepravosti." Také kazatelům, duchovní rozsévajícím, jsou povinna časná, podle Apoštola, I. Kor. 9. Také slavícím božské chvály v církevních hodinkách a konajícím průvody se něco dává; a někdy jsou na to určeny roční důchody. Tedy je dovoleno za duchovní věci něco přijímat.

Mimo to věda není méně duchovní než moc. Ale za užívání vědy je dovoleno přijímati peníze, jako advokát smí prodávati spravedlivou ochranu, a lékař zdravotní radu, a učitel dílo poučení. Tedy ze stejného důvodu se zdá, že smí představený něco přijmouti za užívání duchovní moci: třebas za pokárání, prominutí, nebo něco takového.

Mimo to řehole je stav duchovní dokonalosti. Ale v některých klášteřích se něco vymáhá od těch, kteří jsou přijímáni. Tedy je dovoleno za duchovní něco vymáhati.

Avšak proti jest, co se praví I, ot. l: "Cokoli se uděluje útěchou neviditelné milosti, vůbec nikdy se nesmí prodávati za jakékoli poplatky nebo odměny." Ale všechna taková duchovní se udělují skrze neviditelnou milost. Tedy není dovoleno prodávati je za poplatky nebo odměny.

Odpovídám: Musí se říci, že, jako svátosti slují duchovní, protože udělují duchovní milost, tak také některá jiná slují duchovní, protože pocházejí z duchovní milosti a na ni připravují. Ta jsou však podávána příslušnou lidí, kteří mají býti vydržováni lidem, jemuž přisluhují duchovními: podle onoho I. Kor. 9: "Kdo bojuje kdy svým nákladem? Kdo pase stádo a nepožívá z mléka stáda?" A proto prodávati nebo kupovati co je duchovního v těchto úkonech, je svatokupecké; ale přijmouti nebo dáti na vydržování přisluhujících duchovními věcmi podle nařízení církevního a schváleného zvyku, je dovolené; tak však, že není úmyslu kupovati nebo prodávati, a -že od nechtějících se nevymáhá odpíráním duchovních, která se mají uděliti, neboť by to mělo jakousi podobu prodeje. -- Avšak po bezplatném poskytnutí duchovních dovoleně lze stanovené a obvyklé dávky a jakékoliv jiné příjmy vymáhati od nechtějících a mohoucích platiti, zásahem moci vyššího.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Jeronym, K Micheašovi, dobrým prorokům byly samovolně udělovány nějaké dary na vydržování jich, nikoliv jako na koupení užití proroctví; avšak lžiproroci to převraceli v obchod.

K druhému se musí říci, že ti, kteří dávají almužnu chudým, aby od nich dosáhli přímluvy modlitbou, nedávají v tom smyslu, že chtějí modlitby koupiti, nýbrž videtur quod liceat dare et accipere pecuniam pro actu spirituali.

II-II q. 100 a. 3 arg. 2

Praeterea, oratio, praedicatio, laus divina sunt actus maxime spirituales. Sed ad impetrandum orationum suffragia pecunia datur sanctis viris, secundum illud Luc. XVI, *facite vobis amicos de mammona iniquitatis*. Praedicatoribus etiam spiritualia seminantibus temporalia debentur, secundum apostolum, I ad Cor. IX. Celebrantibus etiam divinas laudes in ecclesiastico officio, et processiones facientibus, aliquid datur, et quandoque annui redditus ad hoc assignantur. Ergo licitum est pro spiritualibus actibus accipere aliquid.

II-II q. 100 a. 3 arg. 3

Praeterea, scientia non est minus spiritualis quam potestas. Sed pro usu scientiae licet pecuniam accipere, sicut advocato licet vendere iustum patrocinium, et medico consilium sanitatis, et magistro officium doctrinae. Ergo, pari ratione, videtur quod liceat praelato accipere aliquid pro usu spiritualis suae potestatis, puta pro correctione, vel dispensatione, vel aliquo huiusmodi.

II-II q. 100 a. 3 arg. 4

Praeterea, religio est status spiritualis perfectionis. Sed in aliquibus monasteriis aliquid ab his qui recipiuntur exigitur. Ergo licet pro spiritualibus aliquid exigere.

II-II q. 100 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur I, qu. I, *quidquid invisibilis gratiae consolatione tribuitur, nunquam quaestibus, vel quibuslibet praemiis, venundari penitus debet*. Sed omnia huiusmodi spiritualia per invisibilem gratiam tribuuntur. Ergo non licet ea quaestibus vel praemiis venundari.

II-II q. 100 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod sicut sacramenta dicuntur spiritualia quia spiritualem conferunt gratiam, ita etiam quaedam alia dicuntur spiritualia quia ex spirituali procedunt gratia et ad eam disponunt. Quae tamen per hominum ministerium exhibentur, quos oportet a populo sustentari, cui spiritualia administrant, secundum illud I ad Cor. IX, *quis militat suis stipendiis unquam? Quis pascit gregem, et de lacte gregis non manducat?* Et ideo vendere quod spirituale est in huiusmodi actibus, aut emere, simoniacum est, sed accipere aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiritualia, secundum ordinationem Ecclesiae et consuetudinem approbatam, licitum est; ita tamen quod desit intentio emptionis et venditionis; et quod ab invitis non exigatur per subtractionem spiritualium quae sunt exhibenda, haec enim haberent quandam venditionis speciem. Gratis tamen spiritualibus prius exhibitis, licite possunt statutae et consuetae oblationes, et quicumque alii proventus, exigi a nolentibus et valentibus solvere, auctoritate superioris interveniente.

II-II q. 100 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Michaeam, munera quaedam sponte exhibebantur bonis prophetis ad sustentationem ipsorum, non quasi ad emendum prophetiae usum, quem tamen pseudoprophetae retorquebant ad quaestum.

II-II q. 100 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod illi qui dant eleemosynas pauperibus ut orationum ab ipsis suffragia impetrent, non

udělující dobročinností vyzývají duše chudých k tomu, aby se za ně zdarma a z lásky modlili. - Kazatelům také náleží časné na vydržování kázajících, ne však na kupování slova kázání.

Pročež k onomu I. Tim. 5, ‚Kteří dobře vládnou kněží' atd. praví Glossa: "Nutnost jest přijímati na výživu, láska má dávati; není však prodejné evangelium, aby se za to kázalo. Jestliže totiž tak prodávají, velikou věc prodávají za cenu lacinou." - Podobně také se některá časná dávají chválícím Boha slavením církevních hodinek, ať za živé, nebo za mrtvé, ne jako cena, nýbrž jako podpora vydržování. A v tom smyslu také se přijímají nějaké almužny za konání průvodů při nějakém pohřbu.

Jestliže však se taková ději ze smlouvy nebo také s úmyslem kupu nebo prodeje, bylo by svatokupectví. Proto by bylo nedovolené nařízení, kdyby v nějakém kostele bylo stanoveno, že nebude průvod při pohřbu nikoho, kdo nezaplatí jistou peněžitou částku, protože takovým ustanovením by se zavřela cesta udělení služby lásky některým zdarma. Spíše však by bylo dovolené nařízení, kdyby se stanovilo, že všem dávajícím jistou almužnu bude poskytnuta taková pocta; protože tím by se nezavírala cesta poskytnutí jiným. A mimo to. první nařízení má podobu vymáhání, kdežto druhý má podobu dobrovolné náhrady.

K třetímu se musí říci, že ten, komu se svěřuje duchovní moc, z úřadu má závazek užívati moci sobě svěřené v rozdělování duchovních, a také na své vydržování má stanovené podpory z důchodů církevních. A proto; kdyby něco přijímal za užívání duchovní moci, nepovažovalo by se za pronajímání prací, které musí vynaložiti z povinnosti přijatého úřadu, nýbrž by se považovalo za prodávání samého užívání duchovní milosti. A proto není dovoleno za žádné prominutí něco přijímati; ani také za to, že se dávají zastupovati, ani za to, že své poddané kárají nebo od kárání upouštějí. Je však jim dovoleno přijímati zaopatření, když navštíví své poddané, ne jako odměnu za napomínání, nýbrž jako povinnou podporu.

Ten však, kdo má vědění, nepřijímá tím úřad, kterým by byl vázán jiným poskytovati sdělování vědy. A proto dovoleně může přijímati cenu za své vyučování nebo radu, ne jako prodávaje pravdu nebo vědu, nýbrž jako pronajímaje své práce. Kdyby však byl z úřadu k tomu povinen, rozumělo by se prodávání samé pravdy, pročež by těžce hřešil. Jak je patrné u těch, kteří jsou ustanovováni při některých kostelích, aby učili duchovní kostela a jiné chudé, začež dostávají od kostela obročí; od těch jim není dovoleno něco přijímati, ani na to, aby učili, ani za to, že dají nějaké prázdno nebo opominou.

Ke čtvrtému se musí říci, že za vstup do kláštera není dovoleno něco vymáhati nebo přijímati jako plat. Je však dovoleno, jestliže klášter je skrovný, že nestačí živiti tolik osob, zdarma sice poskytnouti přístup do kláštera, ale přijmouti něco na živení osoby, která byla do kláštera přijata, jestliže na to nestačí klášterní majetek. - Podobně je také dovolené, jestliže je snáze přijat do kláštera někdo pro oddanost, kterou někdo ke klášteru ukazuje, dávaje hojné almužny; jako také opačně je dovoleno někoho povzbuzovati k oddanosti klášteru časnými dobrodiními, aby tím se naklonil ke vstupu do kláštera, ač není dovoleno ze smlouvy něco dáti nebo přijímati za vstup do

eo tenore dant quasi intendentes orationes emere, sed per gratuitam beneficentiam pauperum animas provocant ad hoc quod pro eis gratis et ex caritate orent. Praedicantibus etiam temporalia debentur ad sustentationem praedicantium, non autem ad emendum praedicationis verbum. Unde super illud I ad Tim. V, qui bene praesunt presbyteri etc., dicit Glossa, *necessitatis est accipere unde vivitur, caritatis est praebere, non tamen venale est Evangelium, ut pro his praedicetur. Si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt pretio*. Similiter etiam aliqua temporalia dantur Deum laudantibus in celebratione ecclesiastici officii, sive pro vivis sive pro mortuis, non quasi pretium, sed quasi sustentationis stipendium. Et eo etiam tenore pro processionibus faciendis in aliquo funere aliquae eleemosynae recipiuntur. Si autem huiusmodi pacto interveniente fiant, aut etiam cum intentione emptionis vel venditionis, simoniacum esset. Unde illicita esset ordinatio si in aliqua Ecclesia statueretur quod non fieret processio in funere alicuius nisi solveret certam pecuniae quantitatem, quia per tale statutum praeclauderetur via gratis officium pietatis aliquibus impendendi. Magis autem licita esset ordinatio si statueretur quod omnibus certam eleemosynam dantibus talis honor exhiberetur, quia per hoc non praeclauderetur via aliis exhibendi. Et praeterea prima ordinatio habet speciem exactionis, secunda vero habet speciem gratuitae recompensationis.

II-II q. 100 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille cui committitur spiritualis potestas, ex officio obligatur ad usum potestatis sibi commissae in spiritualium dispensatione, et etiam pro sua sustentatione statuta stipendia habet ex redditibus ecclesiasticis. Et ideo si aliquid acciperet pro usu spiritualis potestatis, non intelligeretur locare operas suas, quas ex debito suscepti officii debet impendere, sed intelligeretur vendere ipsum spiritualis gratiae usum. Et propter hoc, non licet pro quacumque dispensatione aliquid accipere; neque etiam pro hoc quod suas vices committant; neque etiam pro hoc quod suos subditos corrigant, vel a corrigendo desistant. Licet tamen eis accipere procurationes quando subditos visitant, non quasi pretium correctionis, sed quasi debitum stipendium. Ille autem qui habet scientiam, non suscipit tamen hoc officium ex quo obligetur aliis usum scientiae impendere. Et ideo licite potest pretium suae doctrinae vel consilii accipere, non quasi veritatem aut scientiam vendens sed quasi operas suas locans. Si autem ex officio ad hoc teneretur, intelligeretur ipsam veritatem vendere, unde graviter peccaret. Sicut patet in illis qui instituuntur in aliquibus Ecclesiis ad docendum clericos Ecclesiae et alios pauperes, pro quo ab Ecclesia beneficium recipiunt, a quibus non licet eis aliquid recipere, nec ad hoc quod doceant, nec ad hoc quod aliqua festa faciant vel praetermittant.

II-II q. 100 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod pro ingressu monasterii non licet aliquid exigere vel accipere quasi pretium. Licet tamen, si monasterium sit tenue, quod non sufficiat ad tot personas nutriendas, gratis quidem ingressum monasterii exhibere, sed accipere aliquid pro victu personae quae in monasterio fuerit recipienda, si ad hoc monasterii non sufficiant opes. Similiter etiam licitum est si propter devotionem quam aliquis ad monasterium ostendit largas eleemosynas faciendo, facilius in monasterio recipiatur; sicut etiam licitum est e converso aliquem provocare ad kláštera, jak máme I. ot. 2. hl. Jak zbožnému.

C.4.Zda je dovoleno přijímati peníze za ta, která jsou spojena s duchovními.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že je dovoleno přijímati peníze za ta, která jsou spojena s duchovními. Neboť každé časné zdá se býti spojeno s duchovním, protože časná se mají hledati k vůli duchovnímu. Není-li tedy dovoleno prodávati ta, která jsou spojena s duchovními, nebude dovoleno prodati žádné časné. Což je patrně nesprávné.

Mimo to nic se nezdá více spojeno s duchovními než posvěcené nádoby. Ale ty je dovoleno prodávati na vykupování zajatých, jak praví Ambrož. Tedy je dovoleno prodávati ta, která jsou spojena s duchovními.

Mimo to se zdá s duchovními spojeno právo hrobu, právo patronátní, a právo prvorozenské podle starých (protože před zákonem prvorození vykonávali úřad kněžský) a také právo bráti desátky. Ale Abraham koupil od Ephrona dvojitou jeskyň pro hrob, jak máme Gen. 23. Jakub pak koupil od Esaua právo prvorozenské, jak máme Gen. 25. Také právo patronátní přechází s prodanou věcí a uděluje se v léno. Desátky jsou také povoleny některým vojákům a mohou býti vykoupeny. Představení si někdy podržují na čas výnosy obročí, která udělují, ač přece obročí jsou spojena s duchovními. Tedy je dovoleno kupovati a prodávati ta, která jsou spojena s duchovními.

Avšak proti jest, co praví papež Paschal, a jest I. ot. 3. hl. Jestliže kdo namítne: "Kdokoli z nich prodal jedno, bez něhož ani druhé neplyne, žádné nenechává neprodané. Nikdo tedy nekupuj kostel nebo obročí nebo něco církevního."

Odpovídám: Musí se říci, že něco může býti spojeno s duchovními dvojmo. Jedním způsobem, jakožto závislé na duchovních, jako držení církevních obročí sluje spojené s duchovními, protože nepřísluší než majícímu duchovní úřad. Proto také žádným způsobem nemohou býti bez duchovních. A proto žádným způsobem není dovoleno prodávati je, protože prodáním jich rozumí se také duchovní podrobena prodeji.

Některá však jsou spojena s duchovními, pokud jsou zařízena k duchovním: jako právo patronátní, které je zařízeno k navrhování duchovních k duchovním obročím; a posvátné nádoby, které jsou zařízeny k užívání svátostnému. Proto taková nepředpokládají duchovní, nýbrž spíše jim pořadem času předcházejí. A proto se mohou nějakým způsobem prodávati, nikoliv však, pokud jsou spojena s duchovními.

K prvnímu se tedy musí říci, že všechna časná se pojí s duchovními, jako s cílem. A proto sama časná sice je dovoleno prodati, ale jejich zařízení k duchovním nesmí spadat pod prodej.

K druhému se musí říci, že i posvátné nádoby jsou

devotionem monasterii per temporalia beneficia, ut ex hoc inclinetur ad monasterii ingressum; licet non sit licitum ex pacto aliquid dare vel recipere pro ingressu monasterii, ut habetur I, qu. II, cap. quam pio.

4. Utrum liceat vendere ea quae sunt spiritualibus annexa.

II-II q. 100 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod licitum sit pecuniam accipere pro his quae sunt spiritualibus annexa. Omnia enim temporalia videntur esse spiritualibus annexa, quia temporalia sunt propter spiritualia quaerenda. Si ergo non licet vendere ea quae sunt spiritualibus annexa, nihil temporale vendere licebit. Quod patet esse falsum.

II-II q. 100 a. 4 arg. 2

Praeterea, nihil videtur magis spiritualibus annexum quam vasa consecrata. Sed ea licet vendere pro redemptione captivorum, ut Ambrosius dicit. Ergo licitum est vendere ea quae sunt spiritualibus annexa.

II-II q. 100 a. 4 arg. 3

Praeterea, spiritualibus annexa videntur ius sepulturae, ius patronatus, et ius primogeniturae secundum antiquos (quia primogeniti, ante legem, sacerdotis officio fungebantur), et etiam ius accipiendi decimas. Sed Abraham emit ab Ephron speluncam duplicem in sepulturam. Ut habetur Gen. XXIII. Iacob autem emit ab Esau ius primogeniturae, ut habetur Gen. XXV. Ius etiam patronatus cum re vendita transit, in feudum conceditur. Decimae etiam concessae sunt quibusdam militibus, et redimi possunt. Praelati interdum retinent sibi ad tempus fructus praebendarum quas conferunt, cum tamen praebendae sint spiritualibus annexae. Ergo licet emere et vendere ea quae sunt spiritualibus annexa.

II-II q. 100 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicit paschalis Papa, et habetur I, qu. III, cap. si quis obiecerit, *quisquis eorum vendidit alterum sine quo nec alterum provenit, neutrum inventitum derelinquit. Nullus ergo emat Ecclesiam vel praebendam, vel aliquid ecclesiasticum*.

II-II q. 100 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse spiritualibus annexum dupliciter. Uno modo, sicut ex spiritualibus dependens, sicut habere beneficia ecclesiastica dicitur spiritualibus annexum quia non competit nisi habenti officium clericale. Unde huiusmodi nullo modo possunt esse sine spiritualibus. Et propter hoc, ea nullo modo vendere licet, quia, eis venditis, intelliguntur etiam spiritualia venditioni subiici. Quaedam autem sunt annexa spiritualibus inquantum ad spiritualia ordinantur, sicut ius patronatus, quod ordinatur ad praesentandum clericos ad ecclesiastica beneficia; et vasa sacra, quae ordinantur ad sacramentorum usum. Unde huiusmodi non praesupponunt spiritualia, sed magis ea ordine temporis praecedunt. Et ideo aliquo modo vendi possunt, non autem inquantum sunt spiritualibus annexa.

II-II q. 100 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnia temporalia annectuntur spiritualibus sicut fini. Et ideo ipsa quidem temporalia vendere licet, sed ordo eorum ad spiritualia sub venditione cadere non debet.

II-II q. 100 a. 4 ad 2

spojeny s duchovními, jako s cílem. A proto jejich posvěcení nelze prodati; avšak pro nouzi kostela nebo chudých lze prodati jejich hmotu, jen když po předeslané modlitbě se nejdříve rozbijí, protože po rozbití se nepovažují za posvátné nádoby, nýbrž za pouhý kov. Proto, kdyby z téže hmoty byly obnoveny podobné nádoby, potřebovaly by opětného posvěcení.

K třetímu se musí říci, že nečteme, že dvojitá jeskyně, kterou koupil Abraham na hrobku, byla posvěcený pozemek na pohřbívání. A proto bylo dovoleno Abrahamovi koupiti onen pozemek za účelem pohřbívání, aby tam zařídil hrobku, jako i dnes by bylo dovoleno koupiti nějaké obyčejné pole na zařízení hřbitova nebo také kostela. Poněvadž však také u pohanů místa určená pohřbívání byla pokládána za náboženská, zamýšlel-li Ephron dostati plat za právo pohřební, hřešil prodejem, třebaže Abraham nehřešil kupem, protože nezamýšlel koupiti než obyčejný pozemek. Také nyní je v případě nutnosti dovoleno prodati nebo koupiti pozemek, kde byl kdysi kostel, jako bylo řečeno též o hmotě posvátných nádob. - Nebo omlouvá Abrahama, že se tím vykoupil ze sužování. Ač totiž mu Ephron nabízel zdarma hrobku, uvážil Abraham, že zdarma nemůže přijmouti bez urážky jeho.

Právo pak prvorozenství náleželo Jakubovi z Božího vyvolení, podle onoho Malach. 1: "Jakuba jsem miloval, Esaua jsem nenáviděl." A proto Esau hřešil, prodávaje prvorozenství, Jakub však nehřešil kupem, protože se rozumí vykoupení ze sužování.

Právo patronátní pak o sobě nelze prodati ani dáti v léno, ale přechází s osadou, která se prodává nebo odevzdává. Duchovní pak právo bráti desátky se nepovoluje laikům, nýbrž toliko časné věci, které se dávají jménem desátků, jak bylo shora řečeno.

Ohledně pak udělování obročí se musí věděti, že, nařídí-li z nějakého důvodu biskup, než někomu vydá obročí, ubrati něco z výnosu poskytovaného obročí a vynaložiti na dobré účely, není nedovoleně. Jestliže však od toho, komu obročí vydává, vyžaduje pro sebe nějaký podíl na výnosu onoho obročí, je to totéž jakoby od něho vyžadoval nějakou odměnu a není bez neřesti svatokupectví.

C.5.Zda je dovoleno dáti duchovní za odměnu, která je z úsluhy nebo z jazyka.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že je dovoleno dáti duchovní za odměnu, která je z úsluhy nebo z jazyka. Praví totiž Řehoř, v Registru: "Sloužící církevním potřebám jsou hodni požívati církevní odměny." Ale sloužiti církevním potřebám náleží k odměně úsluhou. Tedy se zdá, že je dovoleno za přijatou úsluhu udělovati církevní obročí.

Mimo to, jako se zdá úmysl tělesným, dá-li někdo někomu církevní obročí za přijatou službu, tak také dá-li někdo z ohledu na pokrevenství. Ale to se nezdá býti svatokupecké, protože tu není kup nebo prodej. Tedy ani první.

Mimo to, co se děje jen na něčí žádost, zdá se býti

Ad secundum dicendum quod etiam vasa sacra sunt spiritualibus annexa sicut fini. Et ideo eorum consecratio vendi non potest, tamen, pro necessitate Ecclesiae et pauperum, materia eorum vendi potest; dummodo, praemissa oratione, prius confringantur; quia post confractionem non intelliguntur esse vasa sacra, sed purum metallum. Unde si ex eadem materia similia vasa iterum reintegrarentur, indigerent iterum consecrari.

II-II q. 100 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod spelunca duplex quam Abraham emit in sepulturam, non habetur quod erat terra consecrata ad sepeliendum. Et ideo licebat Abrahae terram illam emere ad usum sepulturae, ut ibi instituret sepulcrum, sicut etiam nunc liceret emere aliquem agrum communem ad instituendum ibi coemeterium, vel etiam Ecclesiam. Quia tamen etiam apud gentiles loca sepulturae deputata religiosa reputabantur, si Ephron pro iure sepulturae pretium intendit accipere, peccavit vendens, licet Abraham non peccaverit emens, quia non intendebat emere nisi terram communem. Licet etiam nunc terram ubi quondam fuit Ecclesia, vendere aut emere in casu necessitatis, sicut et de materia vasorum sacrorum dictum est. Vel excusatur Abraham quia in hoc redemit suam vexationem. Quamvis enim Ephron gratis ei sepulturam offerret, perpendit tamen Abraham quod gratis recipere sine eius offensa non posset. Ius autem primogeniturae debebatur Iacob ex divina electione, secundum illud Malach. I, Iacob dilexi, Esau odio habui. Et ideo Esau peccavit primogenita vendens, Iacob autem non peccavit emendo, quia intelligitur suam vexationem redemisse. Ius autem patronatus per se vendi non potest, nec in feudum dari, sed transit cum villa quae venditur vel conceditur. Ius autem spirituale accipiendi decimas non conceditur laicis, sed tantummodo res temporales quae nomine decimae dantur, ut supra dictum est. Circa collationem vero beneficiorum, sciendum est quod si episcopus, antequam alicui beneficium offerat, ob aliquam causam ordinaverit aliquid subtrahendum de fructibus beneficii conferendi et in pios usus expendendum, non est illicitum. Si vero ab eo cui beneficium offert requirat aliquid sibi exhiberi de fructibus illius beneficii, idem est ac si aliud munus ab eo exigeret, et non caret vitio simoniae.

5. Utrum solum munus a manu faciat simoniacum an etiam munus a lingua et ab obsequio.

II-II q. 100 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel a lingua. Dicit enim Gregorius, in registro, *ecclesiasticis utilitatibus deservientes ecclesiastica dignum est remuneratione gaudere*. Sed deservire ecclesiasticis utilitatibus pertinet ad munus ab obsequio. Ergo videtur quod licitum sit pro obsequio accepto ecclesiastica beneficia largiri.

II-II q. 100 a. 5 arg. 2

Praeterea, sicut carnalis videtur esse intentio si quis alicui det beneficium ecclesiasticum pro suscepto servitio, ita etiam si quis det intuitu consanguinitatis. Sed hoc non videtur esse simoniacum, quia non est ibi emptio et venditio. Ergo nec primum.

II-II q. 100 a. 5 arg. 3

zdarma: a tak se nezdá míti místa svatokupectví, které spočívá v kupu a prodeji. Ale odměna jazykem se rozumí, když někdo na něčí žádost udělí církevní obroční. Tedy to není svatokupecké.

Mimo to pokrytci konají duchovní skutky, aby dosáhli lidské chvály, jež se zdá náležeti k odměně jazykem. Přece však se pokrytcům neříká svatokupci. Nevzniká tedy svatokupectví odměnou z jazyka.

Avšak proti jest, co praví papež Urban: "Kdokoliv uděluje nebo získává církevní věci nikoli na to, nač byly ustanoveny, nýbrž k vlastním ziskům, odměnou jazyka nebo úsluhy nebo peněz, je svatokupec."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, jménem peněz se rozumí, čeho cenu lze změřiti penězi. Je však jasné, že úsluha člověka je zařízena k nějakému užitku, který lze odhadnouti nějakou peněžní cenou, pročež se též služebníci najímají za peněžitou mzdu. A proto je totéž, že někdo dá duchovní věc za poskytnutou nebo slíbenou nějakou časnou úsluhu, jak by ji dával za peníze dané nebo slíbené, kterými lze onu úsluhu odhadnouti. Podobně také, že někdo vyhoví něčí žádosti, aby získal časné milosti, je zařízeno k nějakému užitku který lze odhadnouti cenou peněžitou. A proto, jako vzniká svatokupectví přijetím peněz nebo kterékoliv vnější věci, což náleží k odměně z ruky, tak také vzniká svatokupectví odměnou z jazyka nebo z úsluhy.

K prvnímu se tedy musí říci, že když nějaký duchovní nějakému představenému poskytne úsluhu počestnou a k duchovním zařízenou, třebas k užitku kostela nebo k pomoci jeho služebníků, za samu oddanost úsluhou stává se hodným církevního obročí, jakož i za jiné dobré skutky. Proto to neplatí za odměnu z úsluhy. A o takovém případě mluví Řehoř. - Je-li však úsluha nepočestná, buď k tělesným zařízená, třebas, že sloužil představenému k užitku jeho příbuzných nebo jeho dědictví nebo pro něco takového, byla by odměna z úsluhy a svatokupectví.

K druhému se musí říci, že když někdo něco duchovního udělí někomu zdarma pro pokrevenství nebo jakýkoliv tělesný cit, je to sice nedovolené a tělesné udělení, ale není svatokupecké, protože nic se tu nepřijímá, pročež to nenáleží ke smlouvě kupu a prodeje, v níž tkví svatokupectví. Jestliže však někdo dá církevní obročí někomu s tou úmluvou neboo úmyslem, aby z toho opatřil jeho příbuzné, je zjevné svatokupectví.

K třetímu se musí říci, že odměna z jazyka sluje buď sama chvála, náležející k lidské přízni, která podléhá ocenění, nebo také žádosti, kterými se získává lidská přízeň, nebo unikne opaku. A proto, když někdo zamýšlí hlavně toto, páchá svatokupectví.

Zdá se to však hlavně zamýšleti, kdo vysluší žádosti, podané za nehodného. Pročež sám skutek je svatokupecký. Jestliže však žádosti jsou podány za

Praeterea, illud quod solum ad preces alicuius fit, gratis fieri videtur, et ita non videtur habere locum simonia, quae in emptione et venditione consistit. Sed munus a lingua intelligitur si quis ad preces alicuius ecclesiasticum beneficium conferat. Ergo hoc non est simoniacum.

II-II q. 100 a. 5 arg. 4

Praeterea, hypocritae spiritualia opera faciunt ut laudem humanam consequantur, quae videtur ad munus linguae pertinere. Nec tamen hypocritae dicuntur simoniaci. Non ergo per munus a lingua simonia contrahitur.

II-II q. 100 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Urbanus Papa dicit, *quisquis res ecclesiasticas, non ad quod institutae sunt, sed ad propria lucra, munere linguae vel obsequii vel pecuniae largitur vel adipiscitur, simoniacus est.*

II-II q. 100 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, nomine pecuniae intelligitur cuiuscumque pretium pecunia mensurari potest. Manifestum est autem quod obsequium hominis ad aliquam utilitatem ordinatur quae potest pretio pecuniae aestimari, unde et pecuniaria mercede ministri conducuntur. Et ideo idem est quod aliquis det rem spiritualem pro aliquo obsequio temporali exhibito vel exhibendo, ac si daret pro pecunia, data vel promissa, qua illud obsequium aestimari posset. Similiter etiam quod aliquis satisfaciat precibus alicuius ad temporalem gratiam quaerendam, ordinatur ad aliquam utilitatem quae potest pecuniae pretio aestimari. Et ideo sicut contrahitur simonia accipiendo pecuniam vel quamlibet rem exteriorem, quod pertinet ad munus a manu, ita etiam contrahitur per munus a lingua, vel ab obsequio.

II-II q. 100 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod si aliquis clericus alicui praelato impendat obsequium honestum et ad spiritualia ordinatum, puta ad Ecclesiae utilitatem vel ministrorum eius auxilium, ex ipsa devotione obsequii redditur dignus ecclesiastico beneficio, sicut et propter alia bona opera. Unde non intelligitur esse munus ab obsequi. Et in hoc casu loquitur Gregorius. Si vero sit inhonestum obsequium, vel ad carnalia ordinatum, puta quia servivit praelato ad utilitatem consanguineorum suorum vel patrimonii sui, vel ad aliquid huiusmodi, esset munus ab obsequio, et simoniacum.

II-II q. 100 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod si aliquis aliquid spirituale alicui conferat gratis propter consanguinitatem, vel quamcumque carnalem affectionem, est quidem illicita et carnalis collatio, non tamen simoniaca, quia nihil ibi accipitur, unde hoc non pertinet ad contractum emptionis et venditionis, in quo fundatur simonia. Si tamen aliquis det beneficium ecclesiasticum alicui hoc pacto, vel intentione, ut exinde suis consanguineis provideat, est manifesta simonia.

II-II q. 100 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod munus a lingua dicitur vel ipsa laus pertinens ad favorem humanum, qui sub pretio cadit, vel etiam preces ex quibus acquiritur favor humanus, vel contrarium evitatur. Et ideo si aliquis principaliter ad hoc intendat, simoniam committit. Videtur autem ad hoc principaliter intendere qui preces pro indigno porrectas exaudit. Unde ipsum factum est simoniacum. Si autem

hodného, skutek sám není svatokupecký, protože přistupuje náležitá příčina, z níž se dává něco duchovního tomu, za kterého se podává žádost. Může však býti svatokupectví v úmyslu, jestliže se nepřihlíží k hodnotě osoby, nýbrž k lidské přízni. - Jestliže však někdo prosí za sebe, aby dostal správu duší, právě opovážlivostí se stává nehodným, a tak žádost je za nehodného. Dovoleně však může někdo, je-li potřebný, žádati pro sebe církevní obročí bez správy duší.

Ke čtvrtému se musí říci, že pokrytec nedává něco duchovního za chválu, nýbrž pouze ukazuje; a přetvářkou spíše lidskou chválu kradmo uchvacuje, než kupuje. Proto nezdá se náležeti k nešesti svatokupectví.

C.6.Zda je vhodný trest svatokupců, aby byl zbaven toho, co svatokupectvím získal.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že není vhodný trest svatokupců, aby byl zbaven toho, co svatokupectvím získal. Neboť svatokupectví se páchá tím, že pomocí nějaké odměny se získávají duchovní. Ale jsou některá duchovní, která, jednou získaná, nelze ztratiti, jako všechny charaktery, které se vtiskují nějakým svěcením. Tedy není vhodný trest, aby někdo byl zbaven toho, co svatokupecky získal.

Mimo to se někdy stává, že ten, kdo dosáhl biskupství svatokupecky, poručí poddanému, aby od něho přijal svěcení; a zdá se, že ho musí poslechnouti, dokud jest od Církve trpěn. Ale nikdo nesmí nic přijmouti od toho, kdo nemá moci uděliti. Tedy biskup neztrácí biskupskou moc, jestli ji svatokupecky získal.

Mimo to nikdo nesmí býti trestán za to, co se nestalo s jeho vědomím a svolením, protože trest náleží hříchu, jenž je dobrovolný, jak je patrné ze shora řečeného, Stává se však někdy, že někdo svatokupecky dosáhne něčeho duchovního opatřením jiných, sám nevěda a nechtěje. Tedy nemá býti trestán zbavením toho, co mu bylo uděleno.

Mimo to nikdo nemá odnášeti výhodu ze svého hříchu. Ale ten, kdo dosáhl církevního, obročí svatokupectvím, kdyby vrátil, čeho nabyl, někdy by z toho vyplýval užitek těch, kteří byli účastni svatokupectví: třebas když představený a celý sbor souhlasí se svatokupectvím. Tedy nemá se vždy vraceti, co se získává svatokupectvím.

Mimo to někdy svatokupectvím je někdo přijat do nějakého kláštera a učiní tam obřad slavného slibu. Ale nikdo nemá býti zproštěn závazku slibu pro spáchanou vinu. Tedy nemá ztratiti mnišství, které získal svatokupecky.

Mimo to vnější trest na tomto světě se neuvaluje za vnitřní hnutí srdce, jehož soudcem je pouze Bůh. Ale svatokupectví se páchá pouhým úmyslem a vůlí, pročež se také vymezuje jako vůle, jak bylo shora řečeno. Tedy nemá býti vždy každý zbaven toho, co svatokupecky získal.

preces pro digno porrigantur, ipsum factum non est simoniacum, quia subest debita causa ex qua illi pro quo preces porriguntur, spirituale aliquid conferatur. Potest tamen esse simonia in intentione, si non attendatur ad dignitatem personae, sed ad favorem humanum. Si vero aliquis pro se rogat ut obtineat curam animarum, ex ipsa praesumptione redditur indignus, et sic preces sunt pro indigno. Licite tamen potest aliquis, si sit indigens, pro se beneficium ecclesiasticum petere sine cura animarum.

II-II q. 100 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod hypocrita non dat aliquid spirituale propter laudem, sed solum demonstrat, et simulando magis furtive surripit laudem humanam quam emat. Unde non videtur pertinere ad vitium simoniae.

6. De poena simoniaci.

II-II q. 100 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens simoniaci poena ut privetur eo quod per simoniam acquisivit. Simonia enim committitur ex eo quod aliquius muneris interventu spiritualia acquiruntur. Sed quaedam sunt spiritualia quae semel adepta, non possunt amitti, sicut omnes characteres, qui per aliquam consecrationem imprimuntur. Ergo non est conveniens poena ut quis privetur eo quod simoniace acquisivit.

II-II q. 100 a. 6 arg. 2

Praeterea, contingit quandoque quod ille qui est episcopatum per simoniam adeptus, praecipiat subdito ut ab eo recipiat ordines, et videtur quod debeat ei obedire quandiu ab Ecclesia toleratur. Sed nullus debet aliquid recipere ab eo qui non habet potestatem conferendi. Ergo episcopus non amittit episcopalem potestatem si eam simoniace acquisivit.

II-II q. 100 a. 6 arg. 3

Praeterea, nullus debet puniri pro eo quod non est factum eo sciente et volente, quia poena debetur peccato, quod est voluntarium, ut ex supra dictis patet. Contingit autem quandoque quod aliquis simoniace consequitur aliquid spirituale procurantibus aliis, eo nesciente et nolente. Ergo non debet puniri per privationem eius quod ei collatum est.

II-II q. 100 a. 6 arg. 4

Praeterea, nullus debet portare commodum de suo peccato. Sed si ille qui consecutus est beneficium ecclesiasticum per simoniam, restitueret quod percepit, quandoque hoc redundaret in utilitatem eorum qui fuerunt simoniae participes, puta quando praelatus et totum collegium in simoniam consensit. Ergo non semper est restituendum quod per simoniam acquiritur.

II-II q. 100 a. 6 arg. 5

Praeterea, quandoque aliquis per simoniam in aliquo monasterio recipitur, et votum solemne ibi facit profitendo. Sed nullus debet absolvi ab obligatione voti propter culpam commissam. Ergo non debet monachatum amittere quem simoniace acquisivit.

II-II q. 100 a. 6 arg. 6

Praeterea, exterior poena in hoc mundo non infligitur pro interiori motu cordis, de quo solius Dei est iudicare. Sed simonia committitur ex sola intentione vel voluntate, unde et per voluntatem definitur, ut supra dictum est. Ergo non semper debet aliquis privari eo quod simoniace acquisivit.

Mimo to mnohem větší je postup k vyššímu než trvání v přijatém. Ale někdy prominutím postupují svatokupečtí k vyšším. Tedy nemají býti vždy zbavení přijatých.

Avšak proti jest, co se praví I, ot. 1, hl. Jestliže nějaký biskup: "Kdo je vysvěcen, neměj prospěchu ze svěcení nebo povýšení, které se stalo obchodnicky; nýbrž buď zbaven hodnosti nebo péče, kterou získal penězi."

Odpovídám: Musí se říci, že nikdo nemůže dovoleně podržeti to, čeho nabyl proti vůli pánově, třebas, kdyby nějaký správce z věcí svého pána dal někomu proti vůli a nařízení svého pána, ten, kdo by dostal, nemohl by dovoleně podržeti. Avšak Pán, jehož správci a služebníky jsou představení kostelů, nařídil, aby duchovní se dávala zdarma, podle onoho Mat. 10: "Zdarma jste přijali, zdarma dávejte." A proto, kdo pomocí odměny dosahuji čehokoliv duchovního, nemohou to dovoleně podržeti. Svatokupci pak, jak prodávající, tak kupující duchovní, nebo také zprostředkovatelé, jsou nad to trestáni jinými tresty, totiž bezectností a sesazením, jsou-li duchovní; a vyobcováním, jsou-li laici, jak máme. I, ot. 1, hl. Jestliže některý biskup.

K prvnímu se tedy musí říci, že ten, kdo svatokupecky přijímá svaté svěcení, dostává sice svátostný charakter z účinnosti svátosti; nedostává však milost, ani vykonávání svěcení, poněvadž jako krádeží nabyl charakteru proti vůli hlavního Pána. A proto je samým právem vyřazen, i vzhledem k sobě, aby se totiž nepouštěl do vykonávání svého svěcení, i vzhledem k jiným, aby se totiž nikdo neúčastnil jeho vykonávání svěcení, byť jeho hřích byl veřejný, nebo tajný. A nesmí žádati nazpět peníze, které hanebně dal, ač druhý je nespravedlivě drží. Je-li však svatokupec proto, že svatokupecky udělil svěcení, nebo že dal, či přijal obročí svatokupecky, nebo byl prostředníkem svatokupectví, jestliže je to veřejné, je samým právem vyřazen, i vzhledem k sobě, i vzhledem k jiným; je-li však tajné, je právem samým vyřazen jen vzhledem k sobě, ne však vzhledem k jiným.

K druhému se musí říci, že od biskupa, o němž někdo ví, že byl svatokupecky posvěcen, nesmí nikdo přijmouti svěcení ani na jeho rozkaz, ani také na vyobcování. A je-li vysvěcen, nedosahuje vykonávání svěcení, i kdyby nevěděl, že je to svatokupec. Ač někteří praví, kdyby mu nemohl dokázati svatokupectví, že musí poslušně přijmouti svěcení, ale nesmí vykonávati bez prominutí. Ale to se praví bez důvodu, protože nikdo nesmí poslechnouti někoho na účast s ním ve skutku nedovoleném; ten však, kdo je právem samým vyřazen i vzhledem k sobě i vzhledem k jiným, nedovoleně uděluje svěcení. Pročež ze žádného důvodu nesmí nikdo s ním se stýkati přijímaje od něho. Nemá-li však jistoty, nemá věřiti hříchům druhého: a tak s dobrým svědomím má od něho přijmouti svěcení.

Je-li však biskup svatokupec nějakým jiným způsobem než skutkem svého povýšení, svatokupecky vykonaného, může od něho přijmouti. svěcení, je-li tajný, protože není vyřazen vzhledem k jiným, nýbrž pouze vzhledem k sobě, jak bylo řečeno.

II-II q. 100 a. 6 arg. 7

Praeterea, multo maius est promoveri ad maiora quam in susceptis permanere. Sed quandoque simoniaci, ex dispensatione, promoventur ad maiora. Ergo non semper debent susceptis privari.

II-II q. 100 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur I, qu. I, cap. si quis episcopus, *qui ordinatus est, nihil ex ordinatione vel promotione quae est per negotiationem facta, proficiat, sed sit alienus a dignitate vel sollicitudine quam pecuniis acquisivit.*

II-II q. 100 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod nullus potest licite retinere illud quod contra voluntatem domini acquisivit, puta si aliquis dispensator de rebus domini sui daret alicui contra voluntatem et ordinationem domini sui, ille qui acciperet licite retinere non posset. Dominus autem, cuius Ecclesiarum praelati sunt dispensatores et ministri, ordinavit ut spiritualia gratis darentur, secundum illud Matth. X, gratis accepistis, gratis date. Et ideo qui muneris interventu spiritualia quaecumque assequuntur, ea licite retinere non possunt. Insuper autem simoniaci, tam vendentes quam ementes spiritualia, aut etiam mediatores, aliis poenis puniuntur, scilicet infamia et depositione, si sint clerici; et excommunicatione, si sint laici; ut habetur I, qu. I, cap. si quis episcopus.

II-II q. 100 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ille qui simoniace accipit sacrum ordinem, recipit quidem characterem ordinis, propter efficaciam sacramenti, non tamen recipit gratiam, neque ordinis executionem, eo quod quasi furtive suscepit characterem, contra principalis domini voluntatem. Et ideo est ipso iure suspensus, et quoad se, ut scilicet de executione sui ordinis se non intromittat; et quoad alios, ut scilicet nullus ei communicet in ordinis executione; sive sit peccatum eius publicum, sive occultum. Nec potest repetere pecuniam quam turpiter dedit, licet alius iniuste detineat. Si vero sit simoniacus quia contulit ordinem simoniace, vel quia dedit vel recepit beneficium simoniace, vel fuit mediator simoniae, si est publicum, est ipso iure suspensus et quoad se et quoad alios; si autem est occultum, est suspensus ipso iure quoad se tantum, non autem quoad alios.

II-II q. 100 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod nec propter praeceptum eius, nec etiam propter excommunicationem, debet aliquis recipere ordinem ab episcopo quem scit simoniace promotum. Et si ordinetur, non recipit ordinis executionem, etiam si ignoret eum esse simoniacum, sed indiget dispensatione. Quamvis quidam dicunt quod, si non potest probare eum esse simoniacum, debet obedire recipiendo ordinem, sed non debet exequi sine dispensatione. Sed hoc absque ratione dicitur. Quia nullus debet obedire alicui ad communicandum sibi in facto illicito. Ille autem qui est ipso iure suspensus et quoad se et quoad alios, illicite confert ordinem. Unde nullus debet sibi communicare recipiendo ab eo, quacumque ex causa. Si autem ei non constat, non debet credere peccatum alterius, et ita cum bona conscientia debet ab eo ordinem recipere. Si autem episcopus sit simoniacus aliquo alio modo quam per promotionem suam simoniace factam, potest recipere ab eo ordinem, si sit occultum, quia non est suspensus quoad alios, sed solum quoad seipsum, ut dictum est.

K třetímu se musí říci, že to; že někdo je zbaven toho, co přijal, nejen je trest za hřích, nýbrž také někdy jest účinkem nespravedlivého nabytí: třebas, když někdo koupí nějakou věc od toho, kdo nemůže prodati. A proto, když někdo vědomě a samovolně svatokupecky přijme svěcení nebo církevní obročí, nejen je zbaven toho, co přijal, aby totiž neměl vykonávání svěcení a vzdal se obročí s užitky odtud vzatými, nýbrž také je trestán zvláště, protože je poznamenán bezectností, a je povinen nahraditi užitky nejen vzaté, nýbrž i ty, které mohl vzíti pečlivý držitel, (což však jest rozuměti o užitcích, které zbývají po odečtení vydání, učiněných k vůli užitkům, vyjma ty užitky, které jinak byly vynaloženy na užitek kostela). - Je-li však něčí svatokupecké povýšení obstaráno od jiných, bez jeho chtění a vědomí, postrádá sice vykonávání svěcení a je povinen vzdáti se obročí, kterého dosáhl, s užitky zbývajícími (není však povinen nahraditi užitky spotřebované, protože v dobré víře vlastnil): leč snad by jeho nepřítel lstivě dal peníze za něčí povýšení, nebo sám výslovně odporoval. Tehdy totiž není povinen vzdáti se, leč by snad potom souhlasil s ujednáním, zaplativ, co bylo přislíbeno.

Ke čtvrtému se musí říci, že svatokupecky přijaté peníze nebo vlastnictví nebo užitek nutno vrátiti kostelu, na jehož bezpráví byly dány, třebaže představený nebo někdo ze sboru kostela se provinil, protože jejich hřích nesmí jiným škoditi. Tak však, aby ti, kteří zhřešili, neziskali z toho výhody. Provinil-li se však představený a celý sbor , tehdy nutno se schválením nadřízeného dáti chudým nebo jinému kostelu.

K pátému se musí říci, že, jsou-li v klášteře někteří přijati svatokupecky, musí odstoupiti; a, bylo-li svatokupectví spácháno s jejich vědomím, po všeobecném sněmu, jsou vypuzeni ze svého kláštera bez naděje náhrady a na konání ustavičného pokání posláni do přísnějšího řádu, nebo do některého domu téhož řádu, kdyby se nenašel přísnější řád. Bylo-li to však před sněmem, mají býti posláni do jiných domů téhož řádu. A nemůže-li to býti, mají býti výjimečně přijati v klášterích týchž, aby netěkali po světě, zamění však dřívější místa za označená nižší. Jestli však bez svého vědomí, ať před sněmem nebo potom, byli přijati, když odstoupili, mohou býti znova přijati na zaměněná místa, jak bylo řečeno.

K šestému se musí říci, že vůči Bohu činí svatokupcem pouhá vůle; ale zevnějším církevním trestem není trestán jako svatokupec, aby musil odstoupiti; musí však odkáti špatný úmysl.

K sedmému se musí říci, že pouze papež může prominouti tomu, kdo vědomě svatokupecky nabyl obročí. Ale v jiných případech může také prominout biskup; avšak tak, že nejprve odevzdá, co svatokupecky přijal, a potom dosáhne prominutí: buď malého, aby měl laické přijímání, nebo velikého, aby po pokání zůstal na svém stupni u jiného kostela; nebo větší, aby zůstal u téhož, ale na nižších svěceních; nebo největší, aby u téhož kostela vykonával také vyšší svěcení, avšak nedosáhne

II-II q. 100 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod hoc quod aliquis privetur eo quod accepit, non solum est poena peccati, sed etiam quandoque est effectus acquisitionis iniustae, puta cum aliquis emit rem aliquam ab eo qui vendere non potest. Et ideo si aliquis scienter et propria sponte simoniace accipiat ordinem vel ecclesiasticum beneficium, non solum privatur eo quod accepit, ut scilicet careat executione ordinis et beneficium resignet cum fructibus inde perceptis; sed etiam ulterius punitur, quia notatur infamia; et tenetur ad restituendos fructus non solum perceptos, sed etiam eos qui percipi potuerunt a possessore diligenti (quod tamen intelligendum est de fructibus qui supersunt deductis expensis factis causa fructuum, exceptis fructibus illis qui alias expensi sunt in utilitatem Ecclesiae). Si vero, eo nec volente nec sciente, per alios alicuius promotio simoniace procuratur, caret quidem ordinis executione, et tenetur resignare beneficium quod est consecutus, cum fructibus extantibus (non autem tenetur restituere fructus consumptos, quia bona fide possedit), nisi forte inimicus eius fraudulenter pecuniam daret pro alicuius promotione, vel nisi ipse expresse contradixerit. Tunc enim non tenetur ad abrenuntiandum, nisi forte postmodum pacto consenserit, solvendo quod fuit promissum.

II-II q. 100 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod pecunia, vel possessio, vel fructus simoniace accepti, debent restitui Ecclesiae in cuius iniuriam data sunt, non obstante quod praelatus, vel aliquis de collegio illius Ecclesiae, fuit in culpa, quia eorum peccatum non debet aliis nocere. Ita tamen quod, quantum fieri potest, ipsi qui peccaverunt inde commodum non consequantur. Si vero praelatus et totum collegium sunt in culpa, debet cum auctoritate superioris vel pauperibus vel alteri Ecclesiae erogari.

II-II q. 100 a. 6 ad 5

Ad quintum dicendum quod si aliqui sunt in monasterio simoniace recepti, debent abrenuntiare. Et si eis scientibus commissa est simonia post Concilium generale, sine spe restitutionis de suo monasterio repelluntur, et ad agendam perpetuam poenitentiam sunt in arctiori regula ponendi, vel in aliquo loco eiusdem ordinis, si arctior ordo non inveniretur. Si vero hoc fuit ante Concilium, debent in aliis locis eiusdem ordinis collocari. Et si hoc fieri non potest, dispensative debent in eisdem monasteriis recipi, ne in saeculo evagentur, mutatis tamen prioribus locis et inferioribus assignatis. Si vero ipsis ignorantibus, sive ante Concilium sive post, sint simoniace recepti, postquam renuntiaverint, possunt de novo recipi, locis mutatis, ut dictum est.

II-II q. 100 a. 6 ad 6

Ad sextum dicendum quod quoad Deum sola voluntas facit simoniacum, sed quoad poenam ecclesiasticam exteriorem, non punitur ut simoniacus, ut abrenuntiare teneatur, sed debet de mala intentione poenitere.

II-II q. 100 a. 6 ad 7

Ad septimum dicendum quod dispensare cum eo qui est scienter beneficiatus, solus Papa potest. In aliis autem casibus potest etiam episcopus dispensare, ita tamen quod prius abrenuntiet quod simoniace acquisivit. Et tunc dispensationem consequatur vel parvam, ut habeat laicam communionem; vel magnam, ut, post poenitentiam, in alia Ecclesia in suo ordine remaneat; vel maiorem, ut remaneat

představenství.

CI. O úctě.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom po náboženství má se uvažovati o úctě, jejíž protilehlé neřesti vyniknou z úvahy o ní samé.

O úctě jsou tedy čtyři otázky:

1. Na které se úcta vztahuje.

2. Co se vzdává úctou jiným.

3. Zda úcta je zvláštní ctnost.

4. Zda se má opominou ii povinnost úcty k vůli náboženství.

CI.1. Zda úcta se vztahuje na určité osoby některých lidí.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že úcta se nevztahuje k určitým osobám některých lidí. Neboť Augustin praví, v X. O Městě Bož., že úctou se vlastně rozumívá ctění Boha, které Řekové nazývají eusebeia. Ale ctění Boha se neříká ve srovnání s lidmi, nýbrž toliko s Bohem. Tedy úcta se nevztahuje určitě na některé osoby lidí.

Mimo to Řehoř praví, v I. Moral.: "Úcta podává ve svůj den hostinu, ponévadž útroby srdce plní skutky milosrdenství." Ale skutky milosrdenství mají se prokazovati všem, jak je patrné z Augustina, v I. O křest. nauce. Tedy úcta se nevztahuje určitě na některé zvláštní osoby.

Mimo to je mnoho jiných obcování v lidských věcech mimo obcování pokrevenců a spoluobčanů, jak je patrné z Filosofa, v VIII. Ethic., a na kterémkoliv z nich zakládá se nějaké přátelství, které se zdá býti ctností úcty, jak praví Glossa II. Tim. 3 k onomu: Majíce sice tvářnost úcty. Tedy úcta se nevztahuje pouze na pokrevence a spoluobčany.

Avšak proti jest, co Tullius praví, ve své Rhetor., že "úcta jest, jíž krví spojeným a vlasti příznivým vzdává se služba a pečlivá pocta".

Odpovídám: Musí se říci, že člověk se stává různě dlužníkem jiných, podle jejich různého vynikání a různých dobrodiní, od nich přijatých. V obojím však zaujímá Bůh nejvyšší místo, ponévadž jest i nejvznešenější, i jest nám prvním původem bytí a řízení; druhotně pak jsou původy našeho bytí a řízení rodiče a vlast, z nichž a v níž jsme byli zrozeni a živeni. A proto po Bohu člověk je nejvíce dlužníkem rodičů a vlasti. A proto, jako patří k nábožnosti vzdávati Bohu úctu, tak na druhém stupni patří k úctě vzdávati poctu rodičům a vlasti. V úctě pak k rodičům je zahrnuta úcta ke všem pokrevencům, kteří se nazývají pokrevenci odtud, že vyšli z těchže rodičů, jak je patrné z Filosofa, v VIII. Ethic. V uctívání pak vlasti rozumí se uctívání všech spoluobčanů a všech přátel vlasti. A proto na to hlavně vztahuje se in eadem, sed in minoribus ordinibus; vel maximam, ut in eadem Ecclesia etiam maiores ordines exequatur, non tamen praelationem accipiat.

101. De pietate.

Prooemium

II-II q. 101 pr.

Deinde, post religionem, considerandum est de pietate. Cuius opposita vitia ex ipsius consideratione innotescunt. Circa pietatem ergo quaeruntur quatuor. Primo, ad quos pietas se extendat. Secundo, quid per pietatem aliquibus exhibeatur. Tertio, utrum pietas sit specialis virtus. Quarto, utrum religionis obtentu sit pietatis officium praetermittendum.

1. Ad quos pietas se extendat.

II-II q. 101 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pietas non se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum dicit enim Augustinus, in X de Civ. Dei, quod *pietas proprie Dei cultus intelligi solet, quam Graeci eusebiam vocant*. Sed Dei cultus non dicitur per comparationem ad homines, sed solum ad Deum. Ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas hominum personas.

II-II q. 101 a. 1 arg. 2

Praeterea, Gregorius dicit, in I Moral., *pietas in die suo convivium exhibet, quia cordis viscera misericordiae operibus replet*. Sed opera misericordiae sunt omnibus exhibenda, ut patet per Augustinum, in I de Doct. Christ. Ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas speciales personas.

II-II q. 101 a. 1 arg. 3

Praeterea, multae sunt aliae in humanis rebus communicationes praeter consanguinitatem et concivium communicationem, ut patet per philosophum, in VIII Ethic., et super quamlibet earum aliqua amicitia fundatur, quae videtur esse pietatis virtus, ut dicit Glossa, II ad Tim. III, super illud. *Habentes quidem speciem pietatis*. Ergo non solum ad consanguineos et concives pietas se extendit.

II-II q. 101 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Tullius dicit, in sua rhetorica, *pietas est per quam sanguine iunctis, patriaeque benevolis, officium et diligens tribuitur cultus*.

II-II q. 101 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod homo efficitur diversimode aliis debitor secundum diversam eorum excellentiam, et diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum, qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernationis primum principium. Secundario vero nostri esse et gubernationis principium sunt parentes et patria, a quibus et in qua et nati et nutriti sumus. Et ideo post Deum, maxime est homo debitor parentibus et patriae. Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundo gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriae. In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum, quia etiam consanguinei ex hoc dicuntur quod ex eisdem parentibus processerunt, ut patet per philosophum, in VIII Ethic. In cultu autem patriae

úcta.

K prvnímu se tedy musí říci, že ve větším je zahrnuto menší. A tedy uctívání, které náleží Bohu, uzavírá v sobě jako něco jednotlivého uctívání, které náleží rodičům. Proto se praví Malach. 1: "Jsem-li já otcem, kde je má čest?" A proto jméno úcty se přenášívá i na božské uctívání.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, v X: O Městě Bož., "dle zvyku lidu jméno úcty je. také časté ve skutcích milosrdenství; což, myslím, povstalo proto, poněvadž Bůh zvláště poroučí konání jich a svědčí, že líbí se mu nad oběti; a z toho zvyku se stalo, že i Bůh sám je nazýván milým".

K třetímu se musí říci, že obcování pokrevenců a spoluobčanů více se odnášejí k původům našeho bytí než jiná obcování; a k nim se více vztahuje jméno úcty.

CI.2. Zda úcta dává rodičům podporu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že úcta nedává rodičům podporu. Neboť zdá se k úctě patřiti ono přikázání Desatera: "Cti otce svého a matku svou." Ale tam se neporoučí než vzdávání pocty. Tedy k úctě nepatří dávati rodičům podporu.

Mimo to těm má člověk shromažďovati, které má podporovati. Ale podle Apoštola, jak máme II. Kor. 12, synové nemají shromažďovati pro rodiče. Tedy nejsou úctou vázáni podporovati je.

Mimo to úcta se vztahuje nejen na rodiče, ale také na jiné pokrevence a spoluobčany, jak bylo řečeno. Ale nikdo není vázán podporovati všechny pokrevence a spoluobčany. Tedy není také vázán k podpoře rodičům.

Avšak proti jest, že Pán, Mat. 15, pokáral farizeje, že zabraňovali synům dávati rodičům podporu.

Odpovídám: Musí se říci, že rodičům a spoluobčanům je něco povinno dvojím způsobem: jedním způsobem o sobě, jiným způsobem připadkově. A to, o sobě jest jim povinno to, co přísluší otci, pokud je otec: ježto on je vyšší a jako původ syna, patří mu od syna uctivost a úsluha. Případkově pak je něco povinno otci, co se mu sluší dáti k vůli něčemu, co se mu přihází, třebas, je-li nemocen, aby byl navštěvován a dbalo se jeho uzdravení; je-li chudý, aby byl podporován, a tak o jiných takových, která jsou všechna obsažena pod povinnou úsluhou. A proto Tullius praví, že "úcta dává službu i uctívání", takže služba se vztahuje k úsluze, uctívání pak k uctivosti čili cti, poněvadž, jak praví Augustin, v X. O Městě Bož., "slujeme ctiteli lidí, které často poctíme buď vzpomínkou nebo přítomností".

intelligitur cultus concivium, et omnium patriae amicorum. Et ideo ad hos principaliter pietas se extendit.

II-II q. 101 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in maiori includitur minus. Et ideo cultus qui Deo debetur includit in se, sicut aliquid particulare, cultum qui debetur parentibus. Unde dicitur Malach. I, *si ego pater, ubi honor meus?* Et ideo nomen pietatis etiam ad divinum cultum refertur.

II-II q. 101 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *more vulgi nomen pietatis etiam in operibus misericordiae frequentatur. Quod ideo arbitror evenisse quia haec fieri praecipue mandat Deus, eaque sibi vel pro sacrificiis placere testatur. Ex qua consuetudine factum est ut et Deus ipse pius dicatur*.

II-II q. 101 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod communicatio consanguineorum et concivium magis referuntur ad principia nostri esse quam aliae communicationes. Et ideo ad hoc nomen pietatis magis extenditur.

2. Quid per pietatem aliquibus exhibeatur.

II-II q. 101 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pietas non exhibeat parentibus sustentationem. Ad pietatem enim videtur pertinere illud praeceptum Decalogi, *honora patrem tuum et matrem tuam*. Sed ibi non praecipitur nisi honoris exhibitio. Ergo ad pietatem non pertinet sustentationem parentibus exhibere.

II-II q. 101 a. 2 arg. 2

Praeterea, illis debet homo thesaurizare quos tenetur sustentare. Sed secundum apostolum, II ad Cor. XII, *filii non debent thesaurizare parentibus*. Ergo non tenentur eos per pietatem sustentare.

II-II q. 101 a. 2 arg. 3

Praeterea, pietas non solum se extendit ad parentes, sed etiam ad alios consanguineos et concives, ut dictum est. Sed non tenetur aliquis omnes consanguineos et concives sustentare. Ergo nec etiam tenetur ad sustentationem parentum.

II-II q. 101 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dominus, Matth. XV, redarguit Pharisaeos quod impediebant filios ne parentibus sustentationem exhiberent.

II-II q. 101 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod parentibus aliquid debetur dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem debetur eis id quod decet patrem inquantum est pater. Qui cum sit superior, quasi principium filii existens, debetur ei a filio reverentia et obsequium. Per accidens autem aliquid debetur patri quod decet eum accipere secundum aliquid quod ei accidit, puta, si sit infirmus, quod visitetur, et eius curationi intendatur; et si sit pauper, quod sustentetur; et sic de aliis huiusmodi, quae omnia sub debito obsequio continentur. Et ideo Tullius dicit quod pietas exhibet et officium et cultum. Ut officium referatur ad obsequium, cultus vero ad reverentiam sive honorem; quia, ut Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *dicimur colere homines quos honorificatione, vel recordatione, vel praesentia frequentamus*.

K prvnímu se tedy musí říci, že ve ctění rodičů rozumí se každá pomoc, která se má poskytnouti rodičům, jak Pán vykládá, Mat. 15, a to proto, že pomáhání otci děje se z povinnosti, jakožto většímu.

K druhému se musí říci, 'že, poněvadž otec má ráz původu, syn pak má ráz pocházejícího od původu, proto otci o sobě náleží, aby pomáhal synovi.. A proto nemá mu pomoci jen na čas, nýbrž na celý život, což je shromažďovati. Ale, aby syn něčím přispěl otci, to je případkové z nějaké nastalé nutnosti, v níž je zavázán mu pomoci, ne však shromažďovati, jakoby na dlouho, poněvadž přirozeně ne rodičové jsou nástupci synů, nýbrž synové rodičů.

K třetímu se musí říci, že "uctívání a služba", jak praví Tullius, "'patří všem spojeným krví a vlasti příznivým", ne však stejně všem, ale především rodičům, jiným však podle vlastní možnosti a hodnosti osob.

CI.3. Zda úcta je zvláštní ctnost, od jiných rozdílná.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že úcta není zvláštní ctnost od jiných rozdílná. Neboť vzdávati někomu úsluhu a uctívání vychází z lásky. Ale toto patří k úctě. Tedy úcta není ctnost rozdílná od lásky.

Mimo to vzdávati uctívání Bohu je vlastní náboženství. Ale také úcta vzdává uctívání Bohu, jak praví Augustin, X. O Městě Bož. Tedy úcta se nerozlišuje od náboženství.

Mimo to úcta, která vzdává uctívání a službu vlasti, zdá se býti totéž, co spravedlnost zákonná, která přihlíží k obecnému dobru. Ale spravedlnost zákonná je ctnost povšechná, jak je patrné z Filosofa, v V. Ethic. Tedy úcta není ctnost zvláštní.

Avšak proti jest, že od Tullia jest udávána za část spravedlnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že některá ctnost je zvláštní z toho, že přihlíží k předmětu podle nějakého zvláštního rázu. Ježto pak k rázu spravedlnosti patří, aby povinné dávala jinému, kde se nachází zvláštní ráz povinného některé osobě, tam je zvláštní ctnost. Je pak něco jinému zvláště povinné, poněvadž je sourodý původ, přivádějící do bytí a řídící. K tomu původu však přihlíží úcta, pokud rodičům a vlasti a těm, kteří jsou k nim zařízeni, vzdává službu a uctívání. A proto úcta je zvláštní ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že jako nábožnost je nějaké prohlašování víry, naděje a lásky, jimiž je člověk prvopočátečně zařizován k Bohu, tak i úcta je jakési prohlašování lásky, kterou kdo má k rodičům a k vlasti.

K druhému se musí říci, že Bůh je daleko vznešenějším způsobem původ bytí a řízení než otec nebo vlast. A proto

II-II q. 101 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in honoratione parentum intelligitur omnis subventio quae debet parentibus exhiberi, ut dominus interpretatur, Matth. XV. Et hoc ideo, quia subventio fit patri ex debito, tanquam maiori.

II-II q. 101 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod quia pater habet rationem principii, filius autem habet rationem a principio existentis, ideo per se patri convenit ut subveniat filio; et propter hoc, non solum ad horam debet ei subvenire, sed ad totam suam vitam, quod est thesaurizare. Sed quod filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens, ratione alicuius necessitatis instantis, in qua tenetur ei subvenire, non autem thesaurizare, quasi in longinquum, quia naturaliter non parentes filiorum, sed filii parentum sunt successores.

II-II q. 101 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod cultus et officium, ut Tullius dicit, debetur omnibus sanguine iunctis et patriae benevolis, non tamen aequaliter omnibus, sed praecipue parentibus, aliis autem secundum propriam facultatem et decentiam personarum.

3. Utrum pietas sit specialis virtus.

II-II q. 101 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod pietas non sit specialis virtus ab aliis distincta. Exhibere enim obsequium et cultum aliquibus ex amore procedit. Sed hoc pertinet ad pietatem. Ergo pietas non est virtus a caritate distincta.

II-II q. 101 a. 3 arg. 2

Praeterea, cultum Deo exhibere est proprium religionis. Sed etiam pietas exhibet Deo cultum, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Ergo pietas non distinguitur a religione.

II-II q. 101 a. 3 arg. 3

Praeterea, pietas quae exhibet cultum et officium patriae videtur idem esse cum iustitia legali, quae respicit bonum commune. Sed iustitia legalis est virtus generalis, ut patet per philosophum, in V Ethic. Ergo pietas non est virtus specialis.

II-II q. 101 a. 3 s. c.

Sed contra est quod ponitur a Tullio pars iustitiae.

II-II q. 101 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod virtus aliqua est specialis ex hoc quod respicit aliquod obiectum secundum aliquam rationem specialem. Cum autem ad rationem iustitiae pertineat quod debitum alii reddat, ubi invenitur specialis ratio debiti alicui personae, ibi est specialis virtus. Debetur autem aliquid specialiter alicui quia est connaturale principium producens in esse et gubernans. Hoc autem principium respicit pietas, inquantum parentibus et patriae, et his qui ad haec ordinantur, officium et cultum impendit. Et ideo pietas est specialis virtus.

II-II q. 101 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sicut religio est quaedam protestatio fidei, spei et caritatis, quibus homo primordialiter ordinatur in Deum; ita etiam pietas est quaedam protestatio caritatis quam quis habet ad parentes et ad patriam.

II-II q. 101 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus longe excellentiori

jiná je ctnost nábožnosti, která vzdává poctu Bohu, než úcta, která vzdává poctu rodičům a vlasti. Ale ta, která patří tvorům, v nějakém výsostném vynikání a příčinnosti přenášejí se na Boha, jak praví Diviš, v knize O Bož. Jmén. Proto úctou nazývá se výsostně uctívání Boha, jako i Bůh výsostně sluje otec náš.

K třetímu se musí říci, že úcta se vztahuje na vlast, pokud je nám jakýmsi původem bytí. Ale spravedlnost zákonná přihlíží k dobru vlasti, pokud je dobrem obecným. A proto spravedlnosti zákonné spíše patří, aby byla ctností povšechnou než úcta.

CI.4. Zda pro nábožnost mají se opominouti povinnosti úcty k rodičům.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že pro nábožnost mají se opomíjeti povinnosti úcty k rodičům. Neboť Luk. 14 praví Pán: "Přichází-li kdo ke mně a nemá v nenávisti otce svého a matku a manželku a syny a bratry a sestry, ještě pak i duši svou, nemůže býti mým učeníkem." Pročež se též praví ke chvále Jakuba a Jana, Mat. 4, že "opustivše sítě i otce, následovali Krista". A ke chvále Levitů se praví Deut. 33: "Kdo řekl otci svému a matce své: Neznám vás; a bratřím svým: Nedbám vás; a nedbali. svých synů, této zachovali výrok tvůj." Ale nedbání rodičů a jiných pokrevenců nebo také nenávist jich nutně musí opomíjeti povinnosti úcty. Tedy k vůli nábožnosti mají býti opomíjeny povinnosti úcty.

Mimo to, Mat. 7 a Luk. 9, praví se, že Pán řkoucímu: "Dovol mi nejprve jíti a pochovati otce svého," odpověděl: "Nech, ať mrtví pochovávají mrtvé své. Ty však jdi, a hlásej království Boží," což patří k nábožnosti, kdežto pochovati otce patří k povinnosti úcty. Tedy povinnost úcty má se opominouti k vůli nábožnosti.

Mimo to Bůh sluje výsostně Otec náš. Ale jako úsluhami úcty ctíme rodiče, tak nábožností ctíme Boha. Tedy úsluhy úcty mají se opomíjeti k vůli uctívání náboženskému.

Mimo to řeholníci jsou vázáni slibem, který není dovoleno přestoupiti, plniti pravidla své řehole, podle nichž je jim bráněno podporovati rodiče, jak k vůli chudobě, poněvadž nemají vlastního, tak také k vůli poslušnosti, poněvadž bez dovolení jejich představených není jim dovoleno opustiti klášter. Tedy k vůli nábožnosti mají se opomíjeti povinnosti úcty k rodičům.

Avšak proti jest, že Pán pokáral farizeje, kteří učili odnímati rodičům povinnou úctu k vůli nábožnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že nábožnost a úcta jsou dvě ctnosti. Žádná však ctnost není proti jiné ctnosti, ani jí neodporuje, poněvadž podle Filosofa v Praedicam., "dobro není proti dobru". Pročež nemůže býti, aby úcta a

modo est principium essendi et gubernationis quam pater vel patria. Et ideo alia virtus est religio, quae cultum Deo exhibet, a pietate, quae exhibet cultum parentibus et patriae. Sed ea quae sunt creaturarum per quandam superexcellentiam et causalitatem transferuntur in Deum, ut Dionysius dicit, in libro de Div. Nom. Unde per excellentiam pietas cultus Dei nominatur, sicut et Deus excellenter dicitur pater noster.

II-II q. 101 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod pietas se extendit ad patriam secundum quod est nobis quoddam essendi principium, sed iustitia legalis respicit bonum patriae secundum quod est bonum commune. Et ideo iustitia legalis magis habet quod sit virtus generalis quam pietas.

4. Utrum religionis obtentu sit pietatis officium praetermittendum.

II-II q. 101 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod occasione religionis sint praetermittenda pietatis officia in parentes. Dicit enim dominus, Luc. XIV, *si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem et uxorem, fratres, filios et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus*. Unde et in laudem Iacobi et Ioannis, Matth. IV, dicitur quod, *relictis retibus et patre, secuti sunt Christum*. Et in laudem Levitarum dicitur, Deut. XXXIII, *qui dixit patri suo et matri suae, nescio vos; et fratribus suis, ignoro illos; et nescierunt filios suos, hi custodierunt eloquium tuum*. Sed ignorando parentes et alios consanguineos, vel etiam eos odiendo, necesse est quod praetermittantur pietatis officia. Ergo propter religionem officia pietatis sunt praetermittenda.

II-II q. 101 a. 4 arg. 2

Praeterea, Matth. VIII et Luc. IX dicitur quod dominus dicenti sibi, permitte mihi primum ire et sepelire patrem meum, respondit, sine ut mortui sepeliant mortuos suos. Tu autem vade et annuntia regnum Dei, quod pertinet ad religionem. Sepultura autem patris pertinet ad pietatis officium. Ergo pietatis officium est praetermittendum propter religionem.

II-II q. 101 a. 4 arg. 3

Praeterea, Deus per excellentiam dicitur pater noster. Sed sicut per pietatis obsequia colimus parentes, ita per religionem colimus Deum. Ergo praetermittenda sunt pietatis obsequia propter religionis cultum.

II-II q. 101 a. 4 arg. 4

Praeterea, religiosi tenentur ex voto, quod transgredi non licet, suae religionis observantias implere. Secundum quas suis parentibus subvenire impediuntur, tum propter paupertatem, quia proprio carent; tum etiam propter inobedientiam, quia sine licentia suorum praelatorum eis claustrum exire non licet. Ergo propter religionem praetermittenda sunt pietatis officia in parentes.

II-II q. 101 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dominus, Matth. XV, redarguit Pharisaeos, qui intuitu religionis honorem parentibus debitum subtrahere docebant.

II-II q. 101 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod religio et pietas sunt duae virtutes. Nulla autem virtus alii virtuti contrariatur aut repugnat, quia secundum philosophum, in praedicamentis,

nábožnost navzájem si překážely, aby pro úkon jedné byl vylučován úkon druhé. Úkon však každé ctnosti, jak je patrné ze shora řečeného, je omezen patřičnými okolnostmi, které když překročí, není již úkonem ctnosti, nýbrž nešesti. Pročež k úctě patří vzdávati rodičům službu a uctívání podle patřičného způsobu. Není však patřičný způsob, aby někdo více zamýšlel uctívati otce než uctívání Boha; ale, jak praví Ambrož, K Luk. 12, k onomu ‚Bude pět', "má přednost úcta božské nábožnosti před svazky rodu".

Vzdaluje-li 'nás tedy uctívání rodičů od uctívání Boha, nebylo by již úctou, uctívání rodičů pěstovati proti Bohu. Pročež, v listě Heliodorovi, Jeronym praví: "Spěj přes pošlapaného otce, spěj přes pošlapanou matku, se suchýma očima vzleť k praporu kříže: nejvyšším druhem úcty jest, žes byl v té věci krutý." A proto v takovém případě jest, opustiti služby úcty k rodičům k vůli uctívání Boha nábožností. Jestliže však vzdáváním povinných úsluh rodičům nejsme vzdalování od uctívání Boha, to bude již náležeti k úctě, a tak nebude třeba opustiti úctu k vůli nábožnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že Řehoř, vykládaje ono slovo Páně, praví, že "rodiče, působící nám protivenství na cestě Boží, máme nenávistí a útěkem neznati". Neboť, jestli totiž naši rodiče nás vybízejí ke hříchu a oddalují nás od uctívání Boha, máme je v tom ohledu opustiti a nenáviděti. A tak se praví, že Levité nedbali. svých pokrevenců, poněvadž podle rozkazu Páně neušetřili modloslužebných, jak máme Exod. 32. Jakub pak a Jan jsou chváleni za to, že následovali Pána, opustivše otce, ne že je jejich otec vybízel ke zlu, ale poněvadž mysleli, že může jinak zachovati život, když oni následují Krista.

K druhému se musí říci, že Pán proto bránil učedníkovi v pohřbu otce, poněvadž, jak praví Zlatoústý, "tím ho vytrhl Pán z mnohého zla, totiž pláče a starostí, a jiných, která se tam očekávají. Neboť po pohřbu bylo nutné zkoumati závěť, a dělení dědictví a jiná taková. A hlavně, protože byli jiní, kteří mohli vykonati pohřeb této mrtvoly". Nebo, jak vykládá Cyril, "onen učedník neprosí, aby otce již zemřelého pohřbil, nýbrž ještě žijícího ve stáří podporoval do pohřbení. Což Pán nedovolil, poněvadž byli jiní, kteří mohli o něj pečovati, vázáni rodinnou příslušností."

K třetímu se musí říci, že právě to, co prokazujeme tělesným rodičům z úcty, vztahujeme k Bohu, jako i jiné skutky milosrdenství, které prokazujeme kterýmkoli bližním, jeví se prokázány Bohu, podle onoho Mat. 25: "Co jste učinili jednomu z nejmenších mých, mně jste učinili." A proto, jsou-li naše úsluhy nutné tělesným rodičům, takže bez nich nemohou obstáti, ani nás neuvádějí k něčemu proti Bohu, nemáme je k vůli náboženství opouštěti. Nemůžeme-li jim však konati úsluhy bez hříchu, anebo mohou-li obstáti bez naši úsluhy, dovoleno je opominouti službu jim, abychom za to více věnovali nábožnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že jinak se řekne o tom, kdo

bonum non est bono contrarium. Unde non potest esse quod pietas et religio se mutuo impediant, ut propter unam alterius actus excludatur. Cuiuslibet enim virtutis actus, ut ex supra dictis patet, debitis circumstantiis limitatur, quas si praetereat, iam non erit virtutis actus, sed vitii. Unde ad pietatem pertinet officium et cultum parentibus exhibere secundum debitum modum. Non est autem debitus modus ut plus homo intendat ad colendum patrem quam ad colendum Deum, sed sicut Ambrosius dicit, super Luc., *necessitudini generis divinae religionis pietas antefertur*. Si ergo cultus parentum abstrahat nos a cultu Dei, iam non esset pietatis parentum insistere cultui contra Deum. Unde Hieronymus dicit, in epistola ad Heliodorum, *per calcatum perge patrem, per calcatam perge matrem, ad vexillum crucis evola. Summum genus pietatis est in hac re fuisse crudelem*. Et ideo in tali casu dimittenda sunt officia in parentes propter divinum religionis cultum. Si vero exhibendo debita obsequia parentibus non abstrahamur a divino cultu, hoc iam pertinebit ad pietatem. Et sic non oportebit propter religionem pietatem deserere.

II-II q. 101 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius, exponens illud verbum domini, dicit quod parentes quos adversarios *in via Dei patimur, odiendo et fugiendo nescire debemus*. Si enim parentes nostri nos provocent ad peccandum, et abstrahant nos a cultu divino, debemus quantum ad hoc eos deserere et odire. Et hoc modo dicuntur Levitae suos consanguineos ignorasse, quia idololatris, secundum mandatum domini, non pepercerunt, ut habetur Exod. XXXII. Iacobus autem et Ioannes laudantur ex hoc quod secuti sunt dominum dimisso parente, non quia eorum pater eos provocaret ad malum, sed quia aliter aestimabant ipsum posse vitam transigere, eis sequentibus Christum.

II-II q. 101 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod dominus ideo prohibuit discipulum a sepultura patris, quia, sicut Chrysostomus dicit, *per hoc eum dominus a multis malis eripuit, puta luctibus et maeroribus, et aliis quae hinc expectantur. Post sepulturam enim necesse erat et testamenta scrutari, et haereditatis divisionem, et alia huiusmodi. Et praecipue quia alii erant qui complere poterant huius funeris sepulturam*. Vel, sicut Cyrillus exponit, super Lucam, *discipulus ille non petiit quod patrem iam defunctum sepeliret, sed adhuc viventem in senectute sustentaret usquequo sepeliret. Quod dominus non concessit, quia erant alii qui eius curam habere poterant, linea parentelae adstricti*.

II-II q. 101 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum quod parentibus carnalibus ex pietate exhibemus, in Deum referimus, sicut et alia misericordiae opera quae quibuscumque proximis impendimus, Deo exhibita videntur secundum illud Matth. XXV, *quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis*. Et ideo si carnalibus parentibus nostra obsequia sunt necessaria, ut sine his sustentari non possint; nec nos ad aliquid contra Deum inducant, non debemus intuitu religionis eos deserere. Si autem sine peccato eorum obsequiis vacare non possumus; vel etiam si absque nostro obsequio possunt sustentari, licitum est eorum obsequia praetermittere ad hoc quod amplius religioni vacemus.

II-II q. 101 a. 4 ad 4

zůstává ještě ve světě, a jinak o tom, kdo má již v řádě sliby. Neboť onen, jenž zůstává ještě ve světě, má-li rodiče, kteří nemohou bez něho obstáti, nesmí je opustiti a vstoupiti do řehole, poněvadž by přestoupil přikázání o ctění rodičů; ač někteří praví, že i v tomto případě mohl by je opustiti, svěřuje Bohu starost o ně. Ale správně úvaze je to pokoušení Boha; poněvadž by vydával v nebezpečí rodiče v naději na Boží pomoc, ač mu lidská rozvaha udává jednání. Kdyby však mohli rodiče bez něho obhájiti život, bylo by mu dovoleno opustiti rodiče a vstoupiti do řehole, poněvadž synové nejsou vázáni vydržovati rodiče, leč v nezbytnosti, jak bylo řečeno. Onen však, jenž má v řeholi již sliby, platí již jako za mrtvého světu; pročež za příčinou vydržování rodičů nesmí opustiti klášter, v němž je s Kristem pohřben, a znovu se zaplétati do světských záležitostí. Avšak je vázán, zachovávaje poslušnost svého představeného a svůj stav řeholní, vynaložiti pečlivost úcty, jak by se jeho rodičům přispělo.

CII. O uctivosti o sobě a o jejích částech.

Předmluva

Potom se má uvažovati o uctivosti a jejích částech, z čehož bude jasno o protilehlých nešestech.

O uctivosti pak jsou tři otázky:

1. Zda uctivost je zvláštní ctnost, od jiných rozdílná.

2. Co vzdává uctivost.

3. O srovnání jí s úctou.

CII.1. Zda uctivost je zvláštní ctnost, od jiných rozdílná.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že uctivost není zvláštní ctnost, od jiných rozdílná. Neboť ctnosti se rozlišují podle předmětů. Ale předmět uctivosti se nerozlišuje od předmětu úcty; praví totiž Tullius, ve své Rhetor., že "uctivost je, skrze níž lidi, důstojností nějakou předčící, hodnotíme nějakým uctíváním a ctí". Ale také úcta vzdává uctívání a čest rodičům, kteří důstojností předčí. Tedy uctivost není ctnost rozdílná od úcty.

Mimo to, jako lidem postaveným v důstojnosti náleží čest a uctívání, tak i těm, kteří vynikají věděním a ctností. Ale není nějaká zvláštní ctnost, jíž bychom vzdávali čest a uctívání lidem, kteří vynikají věděním a ctností. Tedy také uctivost, jíž vzdáváme uctívání a čest těm, kteří nás předčí v důstojnosti, není zvláštní ctnost od jiných rozdílná.

Mimo to lidem postaveným v důstojnosti je mnohé povinné, jež plniti nutí zákon., podle onoho Řím. 13: "Dávejte každému povinné, komu daò, tomu daò" atd. Ta však, k nimž jsme naháněni zákonem, patří do spravedlnosti zákonné nebo také do spravedlnosti zvláštní. Tedy uctivost není o sobě zvláštní ctnost, od jiných rozdílná.

Avšak proti jest, že Tullius přiděluje uctivost jiným částem spravedlnosti, které jsou zvláštní ctnosti.

Ad quartum dicendum quod aliud est dicendum de eo qui est adhuc in saeculo constitutus, et aliud de eo qui est iam in religione professus. Ille enim qui est in saeculo constitutus, si habet parentes qui sine ipso sustentari non possunt, non debet, eis relictis, religionem intrare, quia transgrederetur praeceptum de honoratione parentum. Quamvis dicant quidam quod etiam in hoc casu licite posset eos deserere, eorum curam Deo committens. Sed si quis recte consideret, hoc esset tentare Deum, cum habens ex humano consilio quid ageret, periculo parentes exponeret sub spe divini auxilii. Si vero sine eo parentes vitam transigere possent, licitum esset ei, desertis parentibus, religionem intrare. Quia filii non tenentur ad sustentationem parentum nisi causa necessitatis, ut dictum est. Ille vero qui iam est in religione professus, reputatur iam quasi mortuus mundo. Unde non debet occasione sustentationis parentum exire claustrum, in quo Christo consepelitur, et se iterum saecularibus negotiis implicare. Tenetur tamen, salva sui praelati obedientia et suae religionis statu, pium studium adhibere qualiter eius parentibus subveniatur.

102. De observantia.

Prooemium

II-II q. 102 pr.

Deinde considerandum est de observantia, et partibus eius. Per quae de oppositis vitiis erit manifestum. Circa observantiam autem quaeruntur tria. Primo, utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta. Secundo, quid observantia exhibeat. Tertio, de comparatione eius ad pietatem.

1. Utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta.

II-II q. 102 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod observantia non sit specialis virtus ab aliis distincta. Virtutes enim distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum observantiae non distinguitur ab obiecto pietatis. Dicit enim Tullius, in sua rhetorica, quod *observantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur*. Sed cultum et honorem etiam pietas exhibet parentibus, qui dignitate antecedunt. Ergo observantia non est virtus distincta a pietate.

II-II q. 102 a. 1 arg. 2

Praeterea, sicut hominibus in dignitate constitutis debetur honor et cultus, ita etiam eis qui excellunt in scientia et virtute. Sed non est aliqua specialis virtus per quam honorem et cultum exibeamus hominibus qui scientiae vel virtutis excellentiam habent. Ergo etiam observantia, per quam cultum et honorem exhibemus his qui nos in dignitate antecedunt, non est specialis virtus ab aliis distincta.

II-II q. 102 a. 1 arg. 3

Praeterea, hominibus in dignitate constitutis multa debentur ad quae solvenda lex cogit, secundum illud Rom. XIII, *reddite omnibus debita, cui tributum, tributum,* et cetera. Ea vero ad quae per legem compellimur, pertinent ad iustitiam legalem, seu etiam ad iustitiam specialem. Ergo observantia non est per se specialis virtus ab aliis distincta.

II-II q. 102 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Tullius condividit observantiam aliis

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečeného, je nutné, aby ctnosti tím způsobem se rozdělovaly v jakémsi spořádaném sestupu, jako vynikání osob, jimž se má něco vzdávati. Jako pak tělesný otec jednotlivostně jest účasten pojmu původu, který se všeobecně nachází v Bohu, tak i osoba, která nás v něčem opatřuje, jednotlivostně je účastna vlastnosti otcovy, poněvadž otec je původ jak rození, tak vychování a nauky a všeho, co patří k dokonalosti lidského života. Osoba pak postavená v důstojnosti jest jako původ řízení vzhledem k některým věcem, jako vládce města ve věcech občanských, vůdce pak vojska ve věcech válečných, učitel pak v naukách; a podobně je s jinými. A odtud jest, že všechny takové osoby slují otcové, pro podobnost péče; jako služebníci Naamanovi, IV. Král. 5, pravili jemu: "Otče, i kdyby věc velikou byl ti řekl prorok", atd. A proto, jako v náboženství, jíž se vzdává Bohu uctívání, jaksi se nachází úcta, jíž jsou ctěni rodiče, tak v úctě nachází se uctivost, jíž se vzdává uctívání a čest osobám postaveným v důstojnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo shora řečeno, náboženost sluje úcta pro jakousi svrchovanost; a přece úcta vlastně řečená rozlišuje se od náboženosti. Tak také úctu pro jakési vynikání lze nazvati uctivostí, a přece uctivost vlastně řečená rozlišuje se od úcty.

K druhému se musí říci, že někdo tím, že je postaven v nějaké důstojnosti, nejenom má nějak vynikající stav, nýbrž také nějakou moc říditi poddané, pročež mu patří ráz původu, pokud řídí druhé. Z toho však, že někdo má dokonalost vědění nebo ctnosti, nenabývá rázu původu vůči jiným, nýbrž toliko nějaké vynikání v sobě A proto nějaká ctnost se zvláště určuje ke vzdávání cti a uctívání těm, kteří jsou postaveni v důstojnosti. Než, poněvadž věděním a ctností a vším jiným takovým stává se někdo příhodným pro stav důstojnosti, úcta, která se vzdává některým pro jakékoli vynikání, patří k téže ctnosti.

K třetímu se musí říci, že zvláštní spravedlnosti, vlastně vzaté, náleží dávati stejné tomu, komu je něco povinno. To pak nemůže býti vůči ctnostným a těm, kteří dobře užívají stavu důstojnosti, jako ani vůči Bohu, ani vůči rodičům. A proto patří to k nějaké připojené ctnosti, ne však ke spravedlnosti zvláštní, která je hlavní ctnost. Spravedlnost pak zákonná vztahuje se na úkony všech ctnosti, jak bylo řečeno shora.

CII.2. Zda k uctivosti náleží vzdávati uctívání a čest těm, kteří jsou postaveni v důstojnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že k uctivosti nepatří vzdávati uctívání a čest těm, kteří jsou postaveni v důstojnosti, poněvadž, jak pravi Augustin, v X. O Městě Bož., říká se, že uctíváme ty osoby, které máme v nějaké iustitiae partibus, quae sunt speciales virtutes.

II-II q. 102 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, necesse est ut eo modo per quendam ordinatum descensum distinguantur virtutes, sicut et excellentia personarum quibus est aliquid reddendum. Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principii, quae universaliter invenitur in Deo; ita etiam persona quae quantum ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris, quia pater est principium et generationis et educationis et disciplinae, et omnium quae ad perfectionem humanae vitae pertinent. Persona autem in dignitate constituta est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum, sicut princeps civitatis in rebus civilibus, dux autem exercitus in rebus bellicis, magister autem in disciplinis, et simile est in aliis. Et inde est quod omnes tales personae patres appellantur, propter similitudinem curae, sicut IV Reg. V, servi Naaman dixerunt ad eum, *pater, etsi rem grandem dixisset tibi propheta,* et cetera. Et ideo sicut sub religione, per quam cultus tribuitur Deo, quodam ordine invenitur pietas, per quam coluntur parentes; ita sub pietate invenitur observantia, per quam cultus et honor exhibetur personis in dignitate constitutis.

II-II q. 102 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sicut supra dictum est quod religio per quandam supereminentiam pietas dicitur, et tamen pietas proprie dicta a religione distinguitur; ita etiam pietas per quandam excellentiam potest dici observantia, et tamen observantia proprie dicta a pietate distinguitur.

II-II q. 102 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliquis ex hoc quod est in dignitate constitutus, non solum quandam status excellentiam habet, sed etiam quandam potestatem gubernandi subditos. Unde competit sibi ratio principii, prout est aliorum gubernator. Ex hoc autem quod aliquis habet perfectionem scientiae vel virtutis, non sortitur rationem principii quantum ad alios, sed solum quandam excellentiam in seipso. Et ideo specialiter quaedam virtus determinatur ad exhibendum honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti. Verum quia per scientiam et virtutem, et omnia alia huiusmodi, aliquis idoneus redditur ad dignitatis statum, reverentia quae propter quamcumque excellentiam aliquibus exhibetur, ad eandem virtutem pertinet.

II-II q. 102 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ad iustitiam specialem proprie sumptam pertinet reddere aequale ei cui aliquid debetur. Quod quidem non potest fieri ad virtuosos, et ad eos qui bene statu dignitatis utuntur, sicut nec ad Deum, nec ad parentes. Et ideo ad quandam virtutem adiunctam hoc pertinet, non autem ad iustitiam specialem, quae est principalis virtus. Iustitia vero legalis se extendit ad actus omnium virtutum, ut supra dictum est.

2. Quid sit observantia.

II-II q. 102 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ad observantiam non pertinet exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti. Quia ut Augustinus dicit, in X de Civ.

cti. A takto se zdá býti totéž uctívání a čest. Nevhodně se proto určuje, že uctivost vzdává uctívání a čest těm, kteří jsou v důstojnosti.

Mimo to spravedlnosti náleží dávati povinné; pročež také náleží uctivosti, která se stanoví za část spravedlnosti. Ale uctíváním a ctí nejsme povinni všem postaveným v důstojnosti, nýbrž pouze těm, kteří mají nad námi představenství. Tedy nevhodně se určuje, že uctivost jim vzdává uctívání a čest.

Mimo to svým představeným, postaveným v důstojnosti, nejen jsme povinni ctí, ale také bázní a podáváním nějakých darů, podle onoho Řím. 13: "Dávejte všem povinné: komu daò, daò, komu důchod, důchod, komu bázeò, bázeò, komu čest, čest"; sme jim povinni také uctivostí a poddaností podle onoho Žid. 13: "Poslouchejte svých představených a buďte jim poddáni." Neurčuje se tedy vhodně, že uctivost vzdává uctívání a čest.

Avšak proti jest, co praví Tullius, že "uctivost jest, jíž lidi, nějakou důstojností předčící, hodnotíme nějakým uctíváním a ctí".

Odpovídám: Musí se říci, že těm, kteří jsou postaveni v důstojnosti, patří říditi poddané. Říditi však znamená hýbati některé k patřičnému cíli, jako ledník řídí loď, zaváděje ji do přístavu. Avšak každé hýbající má nějaké vynikání a sílu nad to, co je hýbáno. Pročež je třeba, aby v tom, který je postaven v důstojnosti, nejprve se pozorovalo vynikání stavu s nějakou mocí nad poddanými; za druhé sám úřad řízení. Tudíž pro vynikání je mu povinna čest, která je jakési uznání něčí vznešenosti; pro úřad řízení pak je mu povinno uctívání, které spočívá v jakési úslužnosti, pokud totiž někdo poslouchá jejich rozkazu a dle své míry oplácí jejich dobrodiní.

K prvnímu se tedy musí říci, že v uctívání nejen se rozumí čest, nýbrž cokoli jiného, co patří k slušným úkonům, jimiž je člověk k jinému zařizován.

K druhému se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, je dvojí povinné: a to, jedno zákonné, které plniti je člověk nucen zákonem. A tak je člověk povinen ctí a uctíváním těm, kteří jsou postaveni v důstojnosti, majíce nad ním představenství. Jiné je pak povinné mravní, které je povinno z nějaké počestnosti. A tímto způsobem jsme povinni uctíváním a ctí těm, kteří jsou postaveni v důstojnosti, třebaže jim nejsme poddáni.

K třetímu se musí říci, že vynikání těch, kteří jsou postaveni v důstojnosti, je povinna úcta pro vyšší stupeò, bázeò však pro moc, kterou mají, aby krotili; jejich pak úřadu řízení je povinna poslušnost, jíž jsou poddaní hýbáni dle rozkazu představených, a daně, které jsou nějaké úhrady jejich práce.

Dei, colere dicimur illas personas quas in quodam honore habemus, et sic idem videtur esse cultus quod honor. Inconvenienter igitur determinatur quod observantia exhibet in dignitate constitutis cultum et honorem.

II-II q. 102 a. 2 arg. 2

Praeterea, ad iustitiam pertinet reddere debitum. Unde et ad observantiam, quae ponitur iustitiae pars. Sed cultum et honorem non debemus omnibus in dignitate constitutis, sed solum his qui super nos praelationem habent. Ergo inconvenienter determinatur quod eis observantia exhibet cultum et honorem.

II-II q. 102 a. 2 arg. 3

Praeterea, superioribus nostris in dignitate constitutis non solum debemus honorem, sed etiam timorem, et aliquam munerum largitionem, secundum illud ad Rom. XIII, *reddite omnibus debita, et cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal; cui timorem, timorem; cui honorem, honorem*. Debemus etiam eis reverentiam et subiectionem, secundum illud Heb. XIII, *obedite praepositis vestris, et subiacete eis*. Non ergo convenienter determinatur quod observantia exhibet cultum et honorem.

II-II q. 102 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Tullius dicit, quod *observantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur*.

II-II q. 102 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ad eos qui sunt in dignitate constituti pertinet gubernare subditos. Gubernare autem est movere aliquos in debitum finem, sicut nauta gubernat navem ducendo eam ad portum. Omne autem movens habet excellentiam quandam et virtutem supra id quod movetur. Unde oportet quod in eo qui est in dignitate constitutus, primo consideretur excellentia status, cum quadam potestate in subditos; secundo, ipsum gubernationis officium. Ratione igitur excellentiae, debetur eis honor, qui est quaedam recognitio excellentiae alicuius. Ratione autem officii gubernationis, debetur eis cultus, qui in quodam obsequio consistit dum scilicet aliquis eorum obedit imperio, et vicem beneficiis eorum pro suo modo rependit.

II-II q. 102 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in cultu non solum intelligitur honor, sed etiam quaecumque alia pertinent ad decentes actus quibus homo ad alium ordinatur.

II-II q. 102 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est debitum. Unum quidem legale, ad quod reddendum homo lege compellitur. Et sic debet homo honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti praelationem super ipsum habentes. Aliud autem est debitum morale, quod ex quadam honestate debetur. Et hoc modo debemus cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti, etiam si non simus eis subiecti.

II-II q. 102 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod excellentiae eorum qui sunt in dignitate constituti debetur honor ratione sublimioris gradus; timor autem ratione potestatis quam habent ad coercendum. Officio vero gubernationis ipsorum debetur obedientia, per quam subditi moventur ad imperium praesidentium; et tributa, quae sunt quaedam stipendia laboris ipsorum.

CII.3. Zda uctivost je větší ctnost než úcta.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že uctivost je větší ctnost než úcta. Neboť vládce, jemuž se vzdává uctívání skrze uctivost, přirovnává se k otci, jenž je ctěn úctou, jako všeobecný ředitel k jednotlivostnímu. Neboť rodina, kterou řídí otec, je částí obce, kterou řídí vladař. Ale všeobecná ctnost je větší a nižší jsou jí více poddána. Tedy uctivost je větší ctnost než úcta.

Mimo to, kdo jsou v důstojnosti postaveni, ti mají starost o dobro obecné. Avšak pokrevenci patří k dobru soukromému, kterým třeba pohrdnouti pro obecné dobro; proč hrdinové vydávají se někteří nebezpečím smrti pro obecné dobro. Tedy uctivost, jíž se vzdává uctívání těm, kteří jsou postaveni v důstojnosti, je větší ctnost než úcta, která vzdává uctívání osobám spojeným krví.

Mimo to čest a pocta je po Bohu nejvíce povinna ctnostným. Ale ctnostným se vzdává čest a pocta skrze ctnost uctivosti, jak bylo řečeno. Tedy uctivost je přední po nábožnosti.

Avšak proti jest, že přikázání zákona dávají se o úkonech ctnosti. Avšak bezprostředně po přikázáních nábožnosti, která jsou na první desce, připojuje se přikázání o ctění rodičů, což patří k úctě. Tedy úcta následuje bezprostředně po nábožnosti řádem hodnoty.

Odpovídám: Musí se říci, že osobám postaveným v důstojnosti lze něco vzdávati dvojmo: jedním způsobem v zařízení k dobru obecnému, třebas, když někdy jim slouží ve spravování státu. A to již nepatří k uctivosti, ale k úctě, která vzdává uctívání nejenom otci, ale také vlasti. Jiným způsobem dává se něco osobám v důstojnosti postaveným, co patří zvláště k osobnímu jejich prospěchu nebo slávě. A to náleží vlastně uctivosti, pokud se rozlišuje od úcty. A proto srovnávání uctivosti s úctou musí se brát dle různých vztahů různých osob k nám, k nimž přihlíží obojí ctnost. Avšak jasné jest, že osoby rodičů a těch, kteří jsou s námi krví spojení, podstatněji jsou s námi spojeni než osoby, které jsou v důstojnosti postaveny. Neboť k podstatě více patří rození a vychování, jehož původem je otec, než vnější řízení, jehož původem jsou ti, kteří jsou v důstojnosti. A tímto úcta převyšuje uctivost, pokud vzdává uctívání osobám více spojeným, jimž jsme více zavázáni.

K prvnímu se tedy musí říci, že vládce se přirovnává k otci, jako všeobecná ctnost k jednotlivostní, co do vnějšího řízení, ne však v tom, že otec je původ rození. Neboť tak se k němu přirovnává božská moc, která vše přivádí do bytí.

3. Utrum observantia sit potior virtus quam pietas.

II-II q. 102 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod observantia sit potior virtus quam pietas. Princeps enim, cui cultus per observantiam exhibetur, comparatur ad patrem, qui pietate colitur, sicut universalis gubernator ad particularem, nam familia, quam pater gubernat, est pars civitatis, quae gubernatur a principe. Sed universalis virtus potior est, et magis ei inferiora subduntur. Ergo observantia est potior virtus quam pietas.

II-II q. 102 a. 3 arg. 2

Praeterea, illi qui sunt in dignitate constituti curam gerunt boni communis. Consanguinei autem pertinent ad bonum privatum, quod est propter bonum commune contemnendum, unde laudabiliter aliqui seipsos pro bono communi periculis mortis exponunt. Ergo observantia, per quam exhibetur cultus his qui sunt in dignitate constituti, est potior virtus quam pietas, quae exhibet cultum personis sanguine coniunctis.

II-II q. 102 a. 3 arg. 3

Praeterea, honor et reverentia maxime debetur virtuosis, post Deum. Sed virtuosis exhibetur honor et reverentia per observantiae virtutem, ut dictum est. Ergo observantia est praecipua post religionem.

II-II q. 102 a. 3 s. c.

Sed contra est quod praecepta legis dantur de actibus virtutum. Immediate autem post praecepta religionis, quae pertinent ad primam tabulam, subditur praeceptum de honoratione parentum, quod pertinet ad pietatem. Ergo pietas immediate sequitur religionem ordine dignitatis.

II-II q. 102 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod personis in dignitate constitutis potest aliquid exhiberi dupliciter. Uno modo, in ordine ad bonum commune, puta cum aliquis ei servit in administratione reipublicae. Et hoc iam non pertinet ad observantiam, sed ad pietatem, quae cultum exhibet non solum patri, sed etiam patriae. Alio modo exhibetur aliquid personis in dignitate constitutis pertinens specialiter ad personalem eorum utilitatem vel gloriam. Et hoc proprie pertinet ad observantiam secundum quod a pietate distinguitur. Et ideo comparatio observantiae ad pietatem necesse est quod attendatur secundum diversas habitudines diversarum personarum ad nos, quas respicit utraque virtus. Manifestum est autem quod personae parentum, et eorum qui sunt nobis sanguine iuncti, substantialius nobis coniunguntur quam personae quae sunt in dignitate constitutae, magis enim ad substantiam pertinet generatio et educatio, cuius principium est pater, quam exterior gubernatio, cuius principium sunt illi qui in dignitate constituuntur. Et secundum hoc, pietas observantiae praeeminet, inquantum cultum reddit personis magis coniunctis, quibus magis obligamur.

II-II q. 102 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod princeps comparatur ad patrem sicut universalis virtus ad particularem, quantum ad exteriorem gubernationem, non autem quantum ad hoc quod pater est principium generationis. Sic enim comparatur ad ipsum virtus divina, quae est omnium productiva in esse.

K druhému se musí říci, že s oné stránky, že osoby postavené v důstojnosti jsou zařízeny k dobru obecnému, nepatří uctívání jich k uctivosti, nýbrž k úctě, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že vzdávání cti a uctívání nejen má býti úměrné osobě, jíž je vzdáváno, o sobě pojaté, nýbrž pokud se přirovnává ke vzdávajícím. Ačkoliv tedy ctnostní, o sobě pojati, jsou více hodni cti než osoby rodičů, přece synové pro dobrodiní přijatá od rodičů, a pro přirozené spojení, jsou více zavázáni vzdávati uctívání a čest rodičům než cizím ctnostným.

CIII. O dulii.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o částech uctivosti. A nejprve o dulii, která vzdává čest a ostatní, k tomu patřící, osobám vyšším; za druhé o poslušnosti, jíž se poslouchá jejich rozkazu.

O prvním jsou čtyři otázky.

1. Zda čest je něco tělesného či duchovního.

2. Zda vzdávání úcty je povinné pouze představeným.

3. Zda dulie, jíž patří vzdávati čest a poctu vyšším, je zvláštní ctnost, rozdílná od latrie.

4. Zda se rozlišuje na druhy.

CIII.1. Zda čest obnáší něco tělesného.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že 'čest neobnáší něco tělesného. Neboť čest je vzdávání pocty na svědectví ctnosti, jak lze vzíti z Filosofa, v I. Ethic. Ale vzdávání pocty je něco duchovního, neboť ctíti je úkon bázně, jak jsme měli shora. Tedy čest je něco duchovního.

Mimo to podle Filosofa, ve IV. Ethic., "čest jest odměnou ctnosti". Avšak odměnou ctnosti, která hlavně pozůstává v duchovních, není něco tělesného, ježto odměna je nad zásluhu. Tedy čest nepozůstává v tělesných.

Mimo to čest se rozlišuje od chvály a také od slávy. Ale chvála a sláva pozůstávají ve vnějších. Tedy čest pozůstává ve vnitřních a duchovních.

Avšak proti jest, že Jeronym, vykládaje ono I. Tim. 5: ‚Vdovy cti, které jsou opravdu vdovy', a: Starší, kteří se osvědčí jako představení, mějte za hodny dvojnásobné cti' atd., praví: "Čest je tu brána buď za almužnu nebo za dar." Avšak obojí z těchto patří k tělesným. Tedy čest pozůstává v tělesných.

Odpovídám: Musí se říci, že čest obnáší jakési dosvědčení něcí vznešenosti. Pročež lidé, kteří chtějí býti ctěni, hledají svědectví své vznešenosti, jak je patrné z Filosofa, v I. Ethic. Avšak svědectví se vydává buď před

II-II q. 102 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex ea parte qua personae in dignitate constitutae ordinantur ad bonum commune, non pertinet earum cultus ad observantiam, sed ad pietatem, ut dictum est.

II-II q. 102 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod exhibitio honoris vel cultus non solum est proportionanda personae cui exhibetur secundum se consideratae, sed etiam secundum quod ad exhibentes comparatur. Quamvis ergo virtuosi, secundum se considerati, sint magis digni honore quam personae parentum, tamen filii magis obligantur, propter beneficia suscepta et coniunctionem naturalem, ad exhibendum cultum et honorem parentibus quam extraneis virtuosis.

103. De dulia quae est prima pars observantiae.

Prooemium

II-II q. 103 pr.

Deinde considerandum est de partibus observantiae. Et primo, de dulia, quae exhibet honorem, et cetera ad hoc pertinentia, personis superioribus; secundo, de obedientia, per quam earum obeditur imperio. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum honor sit aliquid spirituale, vel corporale. Secundo, utrum honor debeatur solis superioribus. Tertio, utrum dulia, cuius est exhibere honorem et cultum superioribus, sit specialis virtus a latria distincta. Quarto, utrum per species distinguatur.

1. Utrum honor sit aliquid spirituale vel corporale.

II-II q. 103 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod honor non importet aliquid corporale. Honor enim est exhibitio reverentiae in testimonium virtutis, ut potest accipi a philosopho, in I Ethic. Sed exhibitio reverentiae est aliquid spirituale, revereri enim est actus timoris, ut supra habitum est. Ergo honor est aliquid spirituale.

II-II q. 103 a. 1 arg. 2

Praeterea, secundum philosophum, in IV Ethic., *honor est praemium virtutis*. Virtutis autem, quae principaliter in spiritualibus consistit, praemium non est aliquid corporale, cum praemium sit potius merito. Ergo honor non consistit in corporalibus.

II-II q. 103 a. 1 arg. 3

Praeterea, honor a laude distinguitur, et etiam a gloria. Sed laus et gloria in exterioribus consistunt. Ergo honor consistit in interioribus et spiritualibus.

II-II q. 103 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Hieronymus, exponens illud I ad Tim. V, qui bene praesunt presbyteri duplici honore etc., dicit, honor *in praesentiarum vel pro eleemosyna, vel pro munere accipitur*. Utrumque autem horum ad corporalia pertinet. Ergo honor in corporalibus consistit.

II-II q. 103 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod honor testificationem quandam importat de excellentia alicuius, unde homines qui volunt honorari, testimonium suae excellentiae quaerunt, ut per Bohem nebo před lidmi. A to, před Bohem, který vidí do srdcí, stačí svědectví svědomí a proto čest ‚před Bohem může pozůstávati v pouhém vnitřním hnutí srdce, když totiž někdo pomyslí buď na vznešenost Boha, nebo i jiného člověka před Bohem. Ale vůči lidem nemůže někdo vydati svědectví, leč skrze nějaká vnější znamení buď slovy, třebas, když někdo ústy prohlašuje něčí vznešenost. nebo skutky jako úklonami, vítáním a jinými takovými, nebo také vnějšími věcmi, třebas 'podáním darů nebo zřízením obrazů nebo jinými takovými. A podle tohoto čest pozůstává ve vnějších a tělesných znameních.

K prvnímu se tedy musí říci že pocta není totéž co čest. Ale s jedné strany je první pohnutkou k ctění, pokud totiž někdo z úcty, jíž chová k někomu, ho ctí. S jiné však strany je cílem cti, pokud je totiž někdo proto ctěn, aby měl poctu od jiných.

K druhému se musí říci, že, jak Filosof tamtéž praví, čest není dostatečnou odměnou ctnosti. Ale v lidských věcech a tělesných nemůže býti nic většího než čest, 'pokud totiž samy tělesné věci jsou znamení, dokazující vynikající. ctnost. Avšak je dlužno dobru a krásnu, aby se zjevovalo, podle onoho Mat. 5: "Ani nerozsvěcují lampu a kladou ji pod kbelec, nýbrž na svícen, aby svítila všem, kteří jsou v domě." A na tolik odměna ctnosti sluje čest.

K třetímu se musí říci, že chvála se rozlišuje od cti dvojmo: jedním způsobem, poněvadž chvála pozůstává v pouhých značkách slov, čest však v jakýchkoliv vnějších znameních, a podle toho chvála je uzavřena ve cti. Jiným způsobem, poněvadž vzdáváním cti vydáváme svědectví o něčí vynikající dobrotě naprostě, kdežto chválou vydáváme svědectví o něčí dobrotě v zařízení k cíli, jako chválíme dobře jednajícího k cíli. Čest však jest také nejlepších, která nejsou zařizována k cíli, ale jsou již v cíli, jak je patrné z Filosofa, v I. Ethic. Sláva pak je účinkem cti a chvály, poněvadž tím, že svědčíme o něčí dobrotě, září jeho dobrota ve známosti mnohých. Proto, k Řím. posl., praví kterási Glossa, že "sláva je zářící známost s chválou".

CIII.2. Zda čest je vlastně povinná vyšším.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že čest není vlastně povinná vyšším. Neboť anděl je vyšší než kterýkoliv člověk poutník, podle onoho Mat. 11: "Kdo je menší v království nebeském, je větší než Jan Křtitel." Ale anděl zabránil Janovi, chtějícímu ho ctíti, jak je patrné ve Zjev. posl. Tedy čest není povinná vyšším.

Mimo to čest je někomu povinná na svědectví ctnosti, jak bylo řečeno. Ale někdy se přihází, že vyšší nejsou ctnostní. Tedy není jim povinná čest, jakož ani démonům, kteří jsou v řádě přirozenosti vyšší než my.

philosophum patet, in I et VIII Ethic. Testimonium autem redditur vel coram Deo, vel coram hominibus. Coram Deo quidem, qui inspector est cordium, testimonium conscientiae sufficit. Et ideo honor quoad Deum potest consistere in solo interiori motu cordis, dum scilicet aliquis recogitat vel Dei excellentiam, vel etiam alterius hominis coram Deo. Sed quoad homines aliquis non potest testimonium ferre nisi per aliqua signa exteriora, vel verborum, puta cum aliquis ore pronuntiat excellentiam alicuius; vel factis, sicut inclinationibus, obviationibus, et aliis huiusmodi; vel etiam exterioribus rebus, puta in exenniorum vel munerum oblatione, aut imaginum institutione, vel aliis huiusmodi. Et secundum hoc, honor in signis exterioribus et corporalibus consistit.

II-II q. 103 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod reverentia non est idem quod honor, sed ex una parte est principium motivum ad honorandum, inquantum scilicet aliquis ex reverentia quam habet ad aliquem, eum honorat; ex alia vero parte est honoris finis, inquantum scilicet aliquis ad hoc honoratur ut in reverentia habeatur ab aliis.

II-II q. 103 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus ibidem dicit, honor non est sufficiens virtutis praemium, sed nihil potest esse in humanis rebus et corporalibus maius honore, inquantum scilicet ipsae corporales res sunt signa demonstrativa excellentis virtutis. Est autem debitum bono et pulchro ut manifestetur, secundum illud Matth. V, *neque accendunt lucernam et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt*, et pro tanto praemium virtutis dicitur honor.

II-II q. 103 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod laus distinguitur ab honore dupliciter. Uno modo, quia laus consistit in solis signis verborum, honor autem in quibuscumque exterioribus signis. Et secundum hoc, laus in honore includitur. Alio modo, quia per exhibitionem honoris testimonium reddimus de excellentia bonitatis alicuius absolute, sed per laudem testificamur de bonitate alicuius in ordine ad finem, sicut laudamus bene operantem propter finem; honor autem est etiam optimorum, quae non ordinantur ad finem, sed iam sunt in fine; ut patet per philosophum, in I Ethic. Gloria autem est effectus honoris et laudis. Quia ex hoc quod testificamur de bonitate alicuius, clarescit eius bonitas in notitia plurimorum. Et hoc importat nomen gloriae, nam gloria dicitur quasi claria. Unde Rom. I, dicit quaedam Glossa Ambrosii quod gloria est clara cum laude notitia.

2. Utrum honor debeatur solis superioribus.

II-II q. 103 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod honor non proprie debeatur superioribus. Angelus enim est superior quolibet homine viatore, secundum illud Matth. XI, *qui minor est in regno caelorum, est maior Ioanne Baptista*. Sed Angelus prohibuit Ioannem volentem se honorare, ut patet Apoc. ult. Ergo honor non debetur superioribus.

II-II q. 103 a. 2 arg. 2

Praeterea, honor debetur alicui in testimonium virtutis, ut dictum est. Sed quandoque contingit quod superiores non sunt virtuosi. Ergo eis non debetur honor. Sicut nec Daemonibus, qui tamen superiores sunt nobis ordine naturae.

Mimo to Apoštol, Řím. 12, praví: "Ctí se navzájem předcházejice", a I. Petr. 2: "Všechny ctěte." Ale to by se nemělo zachovávati, kdyby čest byla povinná toliko vyšším. Tedy čest není vlastně povinna vyšším.

Mimo to Tob. 1 se praví, že Tobiáš měl "deset hřiven z těch, jimiž byl poctěn od krále". Čte se také v Esther 6, že Asver poctil Mardochea a dal před ním volati: "Této cti je hoden, koho král chtěl poctíti." Tedy čest je vzdávána také nižším; a tak se zdá, že čest není vlastně povinna vyšším.

Avšak proti jest, že Filosof, v I. Ethic., praví, že "čest je povinna nejlepším".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, čest není nic jiného než jakési prohlášení o vynikání něčí dobroty. Avšak něčí vynikání lze pozorovati nejen ve srovnání se ctícím, aby byl totiž vznešenější toho, jenž ctí, nýbrž také o sobě, nebo ve srovnání s některými jinými. A podle tohoto čest je vždy povinna někomu pro nějaké vynikání nebo převyšování. Nemusí totiž ten, jenž je ctěn, vynikati nad ctícího, nýbrž snad nad některé jiné, anebo také nad samého ctícího, v něčem a ne jednoduše.

K prvnímu se musí říci, že anděl bránil Janovi ne v jakémkoliv ctění, ale ve ctění klaněním latrie, která patří Bohu. Nebo také ve ctění dulií, aby ukázal důstojnost samého Jana, jíž skrze Krista byl učiněn rovným andělům "podle naděje slávy synů Božích", a proto nechtěl býti od něho ctěn jako vyšší.

K druhému se musí říci, že, jsou-li představení zlí, nejsou ctěni pro vynikání vlastní ctnosti, nýbrž pro vynikání důstojností, podle níž jsou služebníci Boží. A také v nich je ctěna celá společnost, jíž jsou představeni. Démoni však jsou zlí neodvolatelně a spíše třeba je míti za nepřátele, než ctíti.

K třetímu se musí říci, že v každém se nachází něco, v čem jej může jiný považovati za vyššího, podle onoho Filip. 2: "V pokoře pokládejce se navzájem za vyšší." A podle toho také mají se všichni navzájem ctí předcházeti.

Ke čtvrtému se musí říci, že soukromé osoby někdy jsou ctěny od králů, ne že jsou vyšší než oni dle řádu důstojnosti, nýbrž pro nějakou vynikající jejich ctnost. A podle toho byli od králů ctěni Tobiáš a Mardocheus.

CIII.3. Zda dulie je zvláštní ctnost rozdílná od latrie.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že dulie není zvláštní

II-II q. 103 a. 2 arg. 3

Praeterea, apostolus dicit, Rom. XII, honore invicem praevenientes. Et I Pet. II, omnes honorate. Sed hoc non esset servandum si solis superioribus honor deberetur. Ergo honor non debetur proprie superioribus.

II-II q. 103 a. 2 arg. 4

Praeterea, Tobiae I dicitur quod *Tobias habebat decem talenta ex his quibus erat honoratus a rege*. Legitur etiam Esther VI, quod Assuerus honoravit Mardochaeum, et coram eo fecit clamari, *hoc honore dignus est quem rex honorare voluerit*. Ergo honor exhibetur etiam inferioribus. Et ita non videtur quod honor proprie superioribus debeatur.

II-II q. 103 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in I Ethic., quod honor debetur optimis.

II-II q. 103 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, honor nihil est aliud quam quaedam protestatio de excellentia bonitatis alicuius. Potest autem alicuius excellentia considerari non solum per comparationem ad honorantem, ut scilicet sit excellentior eo qui honoratur, sed etiam secundum se, vel per comparationem ad aliquos alios. Et secundum hoc, honor semper debetur alicui propter aliquam excellentiam vel superioritatem. Non enim oportet quod ille qui honoratur sit excellentior honorante, sed forte quibusdam aliis; vel etiam ipso honorante quantum ad aliquid, et non simpliciter.

II-II q. 103 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Angelus prohibuit Ioannem non a quacumque honoratione, sed ab honoratione adorationis latriae, quae debetur Deo. Vel etiam ab honoratione duliae, ut ostenderet ipsius Ioannis dignitatem, qua per Christum erat Angelis adaequatus, secundum spem gloriae filiorum Dei. Et ideo nolebat ab eo adorari tanquam superior.

II-II q. 103 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod si praelati sunt mali, non honorantur propter excellentiam propriae virtutis, sed propter excellentiam dignitatis, secundum quam sunt Dei ministri. Et in eis etiam honoratur tota communitas, cui praesunt. Daemones autem sunt irrevocabiliter mali, et pro inimicis habendi magis quam honorandi.

II-II q. 103 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod in quolibet invenitur aliquid ex quo potest aliquis eum superiorem reputare, secundum illud Philipp. II *in humilitate superiores invicem arbitrantes*. Et secundum hoc etiam omnes se invicem debent honore praevenire.

II-II q. 103 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod privatae personae interdum honorantur a regibus, non quia sint eis superiores secundum ordinem dignitatis, sed propter aliquam excellentiam virtutis ipsarum. Et secundum hoc honorati sunt Tobias et Mardochaeus a regibus.

3. Utrum dulia cuius est exhibere honorem velcultum superioribus sit specialis virtus a latria distineta.

II-II q. 103 a. 3 arg. 1

ctnost, rozdílná od latrie. Neboť k onomu Žalmu 7, ‚Pane, Bože můj, v tebe jsem doufal', praví Glossa: "Pane všech skrze moc, jemuž je povinná dulie; Bože skrze stvoření, jemuž je povinná latrie." Ale není rozdílná ctnost, která je zařízena k Bohu, pokud je Pánem a pokud je Bohem. Tedy dulie není ctnost rozdílná od latrie.

Mimo to podle Filosofa, v VIII. Ethic., "býti milován je podobné tomu, co je býti ctěn". Ale táž je ctnost lásky, jíž je milován Bůh a jíž je milován bližní. Tedy dulie, jíž je ctěn bližní, není jiná ctnost než latrie, jíž je ctěn Bůh.

Mimo to je týž pohyb, jímž někdo je hýbán k obrazu a věci, jíž je obrazem. Ale dulií je ctěn člověk, pokud je učiněn k obrazu Božímu. Praví se totiž Moudr. 2 o bezbožných, že "nepovážili čest duší svatých, neboť Bůh stvořil člověka neporušitelného a k obrazu podoby své učinil ho". Tedy dulie není jiná ctnost než latrie, kterou je ctěn Bůh.

Avšak proti jest, co praví Augustin, že "jiná je služebnost, která je povinná lidem, podle níž přikazuje Apoštol služebníkům, aby byli poddáni svým pánům, což se nazývá řecky dulie; jiná pak latrie, která sluje služebnosti, patřící k uctívání Boha".

Odpovídám: Musí se říci, že podle toho, co bylo řečeno shora, kde je jiný ráz povinného, tam je nutné, aby byla jiná ctnost, která dává povinné. Z jiného důvodu je však povinná služebnost Bohu a člověku, jako i z jiného důvodu panování náleží Bohu a člověku; neboť Bůh má plné a hlavní panování celému a každému stvoření, které je zcela podrobeno jeho moci; avšak člověk má podíl jakési podobnosti božského panování, pokud má jednotlivě moc nad některým člověkem nebo nad některým tvorem. A proto dulie, která vzdává patřičnou služebnost člověku panujícímu, jest jiná ctnost než latrie, která vzdává patřičnou služebnost panování Božímu. A je jakýsi druh uctivosti, poněvadž uctivostí ctíme kterékoliv osoby vynikající důstojností. Avšak dulií vlastně vzatou ctí služebníci své pány, neboť dulie řecky sluje služebnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že jako nábožnost výsostně se nazývá úcta, pokud Bůh je výsostně otec, tak také latrie výsostně se nazývá dulie, pokud Bůh je výsostně pán. Avšak tvor nemá podíl moci tvůrčí, pro kterou je Bohu povinna latrie. A proto ona Glossa rozlišila, přidělujíc latrii Bohu podle stvoření, jež není sděleno tvoru, dulii pak podle panování, které je sdělováno tvoru.

K druhému se musí říci, že důvodem milovati bližního je Bůh, neboť láskou nemilujeme v bližním leč Boha. A proto táž je láska, kterou je milován Bůh a bližní. Avšak jsou jiná přátelství rozdílná od lásky, podle jiných důvodů, ze kterých jsou lidé milováni. A podobně, ježto jest jiný důvod sloužiti Bohu a člověku, nebo oba ctíti,

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dulia non sit specialis virtus a latria distincta. Quia super illud Psalm., domine Deus meus, in te speravi, dicit Glossa, *domine omnium per potentiam, cui debetur dulia, Deus per creationem, cui debetur latria*. Sed non est distincta virtus quae ordinatur in Deum secundum quod est dominus, et secundum quod est Deus. Ergo dulia non est virtus distincta a latria.

II-II q. 103 a. 3 arg. 2

Praeterea, secundum philosophum, in VIII Ethic., *amari simile est ei quod est honorari*. Sed eadem est virtus caritatis qua amatur Deus, et qua amatur proximus. Ergo dulia, qua honoratur proximus, non est alia virtus a latria, qua honoratur Deus.

II-II q. 103 a. 3 arg. 3

Praeterea, idem est motus quo aliquis movetur in imaginem, et in rem cuius est imago. Sed per duliam honoratur homo inquantum est ad Dei imaginem, dicitur enim Sap. II, de impiis quod *non iudicaverunt honorem animarum sanctarum, quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem suae similitudinis fecit illum*. Ergo dulia non est alia virtus a latria, qua honoratur Deus.

II-II q. 103 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X de Civ. Dei, quod *alia est servitus quae debetur hominibus, secundum quam praecepit apostolus servos dominis suis subditos esse, quae scilicet Graece dulia dicitur, alia vero latria, quae dicitur servitus pertinens ad colendum Deum*.

II-II q. 103 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, secundum ea quae supra dicta sunt, ubi est alia ratio debiti, ibi necesse est quod sit alia virtus quae debitum reddat. Alia autem ratione debetur servitus Deo, et homini, sicut alia ratione dominum esse competit Deo, et homini. Nam Deus plenarium et principale dominium habet respectu totius et cuiuslibet creaturae, quae totaliter eius subiicitur potestati, homo autem participat quandam similitudinem divini dominii, secundum quod habet particularem potestatem super aliquem hominem vel super aliquam creaturam. Et ideo dulia, quae debitam servitutem exhibet homini dominanti, alia virtus est a latria, quae exhibet debitam servitutem divino dominio. Et est quaedam observantiae species. Quia per observantiam honoramus quascumque personas dignitate praecellentes, per duliam autem proprie sumptam servi suos dominos venerantur; dulia enim Graece servitus dicitur.

II-II q. 103 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sicut religio per excellentiam dicitur pietas, inquantum Deus est per excellentiam pater; ita etiam latria per excellentiam dicitur dulia, inquantum Deus excellenter est dominus. Non autem creatura participat potentiam creandi, ratione cuius Deo debetur latria. Et ideo Glossa illa distinxit, attribuens latriam Deo secundum creationem, quae creaturae non communicatur; duliam vero secundum dominium, quod creaturae communicatur.

II-II q. 103 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio diligendi proximum Deus est, non enim diligimus per caritatem in proximo nisi Deum, et ideo eadem caritas est qua diligitur Deus, et proximus. Sunt tamen aliae amicitiae, differentes a caritate,

není táž ctnost latrie a dulie.

K třetímu se musí říci, že pohyb, který je k obrazu, pokud je obrazem, vztahuje se na věc, jíž je obrazem. Ne však každý pohyb, který je k obrazu, vztahuje se naò, dokud je obrazem. A tedy někdy je druhově jiný pohyb k obrazu a pohyb k věci. Tak tedy se musí říci, že čest nebo poddanost dulie přihlíží naprostě k nějaké důstojnosti člověka; ač totiž podle oné důstojnosti je člověk k obrazu a podobě Boží, přece člověk ne vždycky, když vzdává jinému poctu, vztahuje to skutečně k Bohu. Nebo se musí říci, že pohyb, který je k obrazu, jakýmsi způsobem je k věci, ne však pohyb, který je k věci, nutně je k obrazu. A tedy úcta, která se vzdává někomu, pokud je obrazem Božím, přetéká jaksi k Bohu. Avšak jiná je úcta, která se vzdává samému Bohu, která žádným způsobem netýká se jeho obrazu.

CIII.4. Zda se dulie dělí podle druhů.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že dulie má různé druhy. Neboť dulií se vzdává čest bližnímu. Avšak z různého důvodu jsou ctění různí bližní, jako král, otec a učitel, jak je patrné z Filosofa, v IX. Ethic. Ježto tedy různý ráz předmětu různí druh ctnosti, zdá se, že dulie se rozděluje na ctnosti druhem se lišící.

Mimo to střed se liší druhově od konců, jako bledé od bílého a černého. Ale hyperdulie zdá se být středem mezi latrií a dulií, neboť se vzdává tvorům, kteří mají zvláštní blízkost k Bohu jako Bl. Panně, pokud je matkou Boží. Tedy zdá se, jsou rozdílné druhy dulie, jedna totiž dulie jednoduše, jiná však hyperdulie.

Mimo to, jako v rozumovém tvoru nachází se obraz Boží, pro nějž je ctěn, tak také v tvoru nerozumovém nachází se stopa Boha. Ale jiný ráz podobnosti obnáší jméno obrazu, a jméno stopy. Tedy také podle tohoto třeba viděti různé druhy dulie, hlavně proto, že se vzdává čest některým nerozumovým tvorům, jako dřevu svatého kříže a jiným takovým.

Avšak proti jest, že dulie se dělí od latrie. Avšak latrie se nedělí na různé druhy. Tedy ani dulie.

Odpovídám: Musí se říci, že dulii lze bráti dvojmo: jedním způsobem obecně, pokud vzdává poctu kterémukoli člověku pro jakoukoli vznešenost; a tak obsahuje úctu a uctivost a kteroukoliv takovou ctnost, která vzdává člověku poctu. A podle toho bude míti části druhově různé. Jiným způsobem možno bráti přesně, pokud podle ní služebník vzdává poctu pánu, neboť dulie znamená služebnost, jak bylo řečeno. A podle tohoto nerozděluje se na různé druhy, ale je jeden z druhů uctivosti, který stanoví Tullius, poněvadž z jiného důvodu ctí pána služebník, vojín vůdce, žák učitele a tak o jiných takových.

secundum alias rationes quibus homines amantur. Et similiter, cum sit alia ratio serviendi Deo et homini, aut honorandi utrumque, non est eadem virtus latria et dulia.

II-II q. 103 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod motus qui est in imaginem inquantum est imago, refertur in rem cuius est imago, non tamen omnis motus qui est in imaginem est in eam inquantum est imago. Et ideo quandoque est alius specie motus in imaginem, et motus in rem. Sic ergo dicendum est quod honor vel subiectio duliae respicit absolute quandam hominis dignitatem. Licet enim secundum illam dignitatem sit homo ad imaginem vel similitudinem Dei, non tamen semper homo, quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum. Vel dicendum quod motus qui est in imaginem quodammodo est in rem, non tamen motus qui est in rem oportet quod sit in imaginem. Et ideo reverentia quae exhibetur alicui inquantum est ad imaginem, redundat quodammodo in Deum, alia tamen est reverentia quae ipsi Deo exhibetur, quae nullo modo pertinet ad eius imaginem.

4. Utrum dulia per species distinguatur.

II-II q. 103 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod dulia habeat diversas species. Per duliam enim exhibetur honor proximo. Diversa autem ratione honorantur diversi proximi, sicut rex, pater et magister, ut patet per philosophum, in IX Ethic. Cum ergo diversa ratio obiecti diversificet speciem virtutis, videtur quod dulia dividatur in virtutes specie differentes.

II-II q. 103 a. 4 arg. 2

Praeterea, medium differt specie ab extremo, sicut pallidum ab albo et nigro. Sed hyperdulia videtur esse medium inter latriam et duliam, exhibetur enim creaturis quae habent specialem affinitatem ad Deum, sicut beatae virgini inquantum est mater Dei. Ergo videtur quod duliae sint species differentes, una quidem dulia simpliciter, alia vero hyperdulia.

II-II q. 103 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut in creatura rationali invenitur imago Dei, ratione cuius honoratur, ita etiam in creatura irrationali invenitur vestigium Dei. Sed alia ratio similitudinis importatur in nomine imaginis, et in nomine vestigii. Ergo etiam oportet secundum hoc diversas species duliae attendi, praesertim cum quibusdam irrationabilibus creaturis honor exhibeatur, sicut ligno sanctae crucis, et aliis huiusmodi.

II-II q. 103 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dulia contra latriam dividitur. Latria autem non dividitur per diversas species. Ergo nec dulia.

II-II q. 103 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod dulia potest accipi dupliciter. Uno modo, communiter, secundum quod exhibet reverentiam cuicumque homini, ratione cuiuscumque excellentiae. Et sic continet sub se pietatem et observantiam, et quamcumque huiusmodi virtutem quae homini reverentiam exhibet. Et secundum hoc habebit partes specie diversas. Alio modo potest accipi stricte, prout secundum eam servus reverentiam exhibet domino, nam dulia servitus dicitur, ut dictum est. Et secundum hoc non dividitur in diversas species, sed est una specierum observantiae, quam Tullius ponit, eo quod alia ratione servus reveretur dominum, miles ducem, discipulus magistrum, et sic de aliis huiusmodi.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o dulii vzaté všeobecně.

K druhému se musí říci, že hyperdulie je nejpřednější druh dulie vzaté všeobecně, neboť největší pocta náleží člověku z blízkosti, kterou má k Bohu.

K třetímu se musí říci, že člověk není povinen nějakou poddaností nebo ctí nerozumovému tvoru, vzatému o sobě, ba spíše každý takový tvor je přirozeně poddán člověku. Avšak že se ctí kříž Kristův, to se děje touž ctí, kterou je ctěn Kristus, jako králův šarlat je ctěn touže úctou jako král, jak praví Damašský, ve IV. knize.

CIV. O poslušnosti.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o poslušnosti; a o tom je šest otázek:

1. Zda člověk má poslouchati člověka.
2. Zda poslušnost je zvláštní ctnost.
3. O srovnání jí s jinými ctnostmi.
4. Zda Boha jest ve všem poslouchati.
5. Zda poddaní mají ve všem poslouchati svých představených.
6. Zda věřící jsou vázáni poslouchati světských mocí.

CIV.1. Zda člověk má druhého poslouchati.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že jeden člověk není vázán poslouchati druhého. Neboť se nemá něco činiti proti ustanovení Božímu. Ale Boží ustanovení má to, aby se člověk řídil svou radou podle onoho Eccli. 15, 14: "Bůh od začátku učinil člověka a ponechal ho v rukou jeho rady." Tedy jeden člověk není vázán poslouchati druhého.

Mimo to, kdyby byl někdo vázán poslouchati druhého, musil by míti vůli rozkazujícího za pravidlo svého skutku. Ale jediná vůle Boží, která je vždy správná, je pravidlem lidského skutku. Tedy člověk není vázán poslouchati než Boha.

Mimo to čím více jsou služebné úkony zdarma, tím jsou milejší. Ale to, co činí člověk z povinnosti, není zdarma. Kdyby tedy byl člověk vázán z povinnosti poslouchati jiných v konání dobrých skutků, tím samým by byl méně milý dobrý skutek, který by nastal z poslušnosti. Tedy 'člověk není vázán poslouchati druhého.

Avšak proti jest, co se rozkazuje Žid., posl. "Poslouchejte svých představených a podléhejte jim."

Odpovídám: Musí se říci, že, jako úkony věcí přírodních vycházejí z mohutností přírodních, tak také skutky lidské vycházejí z lidské vůle. Avšak bylo třeba ve věcech

II-II q. 103 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de dulia communiter sumpta.

II-II q. 103 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod hyperdulia est potissima species duliae communiter sumptae. Maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate quam habet ad Deum.

II-II q. 103 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod creaturae irrationali in se consideratae non debetur ab homine aliqua subiectio vel honor, quin potius omnis talis creatura est naturaliter homini subiecta. Quod autem crux Christi honoretur, hoc fit eodem honore quo Christus honoratur, sicut purpura regis honoratur eodem honore quo rex, ut Damascenus dicit, in IV libro.

104. De obedientia quae est pars observantiae.

Prooemium

II-II q. 104 pr.

Deinde considerandum est de obedientia. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum homo debeat homini obedire. Secundo, utrum obedientia sit specialis virtus. Tertio, de comparatione eius ad alias virtutes. Quarto, utrum Deo sit in omnibus obediendum. Quinto, utrum subditi suis praelatis teneantur in omnibus obedire. Sexto, utrum fideles teneantur saecularibus potestatibus obedire.

1. Utrum homo debeat homini obedire.

II-II q. 104 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unus homo non teneatur alii obedire. Non enim est aliquid faciendum contra institutionem divinam. Sed hoc habet divina institutio, ut homo suo consilio regatur, secundum illud Eccli. XV, *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui*. Ergo non tenetur unus homo alteri obedire.

II-II q. 104 a. 1 arg. 2

Praeterea, si aliquis alicui teneretur obedire, oporteret quod haberet voluntatem praecipientis tanquam regulam suae actionis. Sed sola divina voluntas, quae semper est recta, est regula humanae actionis. Ergo non tenetur homo obedire nisi Deo.

II-II q. 104 a. 1 arg. 3

Praeterea, servitia, quanto sunt magis gratuita, tanto sunt magis accepta. Sed illud quod homo ex debito facit non est gratuitum. Si ergo homo ex debito teneretur aliis obedire in bonis operibus faciendis, ex hoc ipso redderetur minus acceptabile opus bonum quod ex obedientia fieret. Non ergo tenetur homo alteri obedire.

II-II q. 104 a. 1 s. c.

Sed contra est quod praecipitur ad Heb. ult., *obedite praepositis vestris, et subiacete eis*.

II-II q. 104 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod sicut actiones rerum naturalium

přírodních, aby vyšší hýbala nižšími k jejich úkonům skrze vynikající přirozenou sílu, Bohem udělenou. Pročež je také třeba v záležitostech lidských, aby vyšší hýbali nižšími skrze svou vůli, z moci autority, Bohem zařízené. Avšak hýbati skrze rozum a vůli znamená rozkazovati. A proto, jako ze samého řádu přírodního, Bohem ustanoveného, nutné jest, aby nižší ve věcech přírodních podléhala hýbání vyšších, tak i v záležitostech lidských z řádu práva přirozeného a božského nižší jsou povinni poslouchati svých představených.

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh ponechal člověka v rukách jeho rady, ne že jest mu dovoleno konati vše, co chce, nýbrž, že k tomu, co jest konati, není nucen nutnosti přírody, jako tvorové nerozumoví, ale svobodnou volbou, vycházející z vlastní rady. A jako k jiným skutkům má postupovati z vlastního úradku, tak i k tomu, aby poslouchal svých představených; praví totiž Řehoř, posl. Moral., že "když se pokorně poddáme hlasu druhého, sebe v srdci překonáváme".

K druhému se musí říci, že božská vůle je první pravidlo, které řídí všechny vůle rozumné; jedna pak se k ní přibližuje více než jiná, podle řádu Bohem ustanoveného. A proto vůle jednoho rozkazujícího člověka může býti jako druhé pravidlo vůle druhého poslouchajícího.

K třetímu se musí říci, že něco lze považovati za zdarma dané dvojmo: jedním způsobem se strany samého díla, že totiž člověk k tomu není vázán; jiným způsobem se strany jednajícího, poněvadž to koná ze svobodné vůle. Avšak skutek se stává ctnostným a chvalným a záslužným hlavně pokud vychází z vůle. A proto, ač poslouchati je povinné, poslouchá-li někdo ochotnou vůlí, nezmenšuje se proto jeho zásluha, nejvíce u Boha, který vidí nejen vnější skutky, ale také vnitřní vůli.

CIV.2. Zda poslušnost je zvláštní ctnost.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že poslušnost není zvláštní ctnost. Neboť poslušnosti protilehlá je neposlušnost. Ale neposlušnost je povšechný hřích; Ambrož totiž praví, v knize O ráji, že "hřích je neposlušnost božského zákona". Tedy poslušnost není zvláštní ctnost, nýbrž povšechná.

Mimo to každá ctnost zvláštní buď je božská nebo mravní. Ale poslušnost není ctnost božská, poněvadž není obsažena ani pod vírou, ani pod nadějí, ani pod láskou. Podobně také není ctností mravní, poněvadž není prostřed mezi nadbytečným a umenšeným. Neboť čím je kdo poslušnější, tím více je chválen. Tedy poslušnost není zvláštní ctnost.

Mimo to Řehoř, posl. Moral., praví, že "poslušnost tím více je záslužná a chvalná, čím méně má ze svého". Ale každá zvláštní ctnost tím více je chválena, čím více má ze svého, poněvadž ke ctnosti se vyžaduje, aby byla chtějící a volící, jak se praví v II. Ethic. Tedy poslušnost není

procedunt ex potentiis naturalibus, ita etiam operationes humanae procedunt ex humana voluntate. Oportuit autem in rebus naturalibus ut superiora moverent inferiora ad suas actiones, per excellentiam naturalis virtutis collatae divinitus. Unde etiam oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatae. Movere autem per rationem et voluntatem est praecipere. Et ideo, sicut ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subdi motioni superiorum, ita etiam in rebus humanis, ex ordine iuris naturalis et divini, tenentur inferiores suis superioribus obedire.

II-II q. 104 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus reliquit hominem in manu consilii sui, non quia liceat ei facere omne quod velit, sed quia ad id quod faciendum est non cogitur necessitate naturae, sicut creaturae irrationales, sed libera electione ex proprio consilio procedente. Et sicut ad alia facienda debet procedere proprio consilio, ita etiam ad hoc quod obediat suis superioribus, dicit enim Gregorius, ult. Moral., quod *dum alienae voci humiliter subdimur, nosmetipsos in corde superamus*.

II-II q. 104 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod divina voluntas est prima regula, qua regulantur omnes rationales voluntates, cui una magis appropinquat quam alia, secundum ordinem divinitus institutum. Et ideo voluntas unius hominis praecipientis potest esse quasi secunda regula voluntatis alterius obedientis.

II-II q. 104 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod aliquid potest iudicari gratuitum dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius operis, quia scilicet ad id homo non obligatur. Alio modo, ex parte operantis, quia scilicet libera voluntate hoc facit. Opus autem redditur virtuosum et laudabile et meritorium praecipue secundum quod ex voluntate procedit. Et ideo, quamvis obedire sit debitum, si prompta voluntate aliquis obediat, non propter hoc minuitur eius meritum, maxime apud Deum, qui non solum exteriora opera, verum etiam interiorem voluntatem videt.

2. Utrum obedientia sit specialis virtus.

II-II q. 104 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod obedientia non sit specialis virtus. Obedientiae enim inobedientia opponitur. Sed inobedientia est generale peccatum, dicit enim Ambrosius quod peccatum est inobedientia legis divinae. Ergo obedientia non est specialis virtus, sed generalis.

II-II q. 104 a. 2 arg. 2

Praeterea, omnis virtus specialis aut est theologica, aut moralis. Sed obedientia non est virtus theologica, quia neque continetur sub fide, neque sub spe, neque sub caritate. Similiter etiam non est virtus moralis, quia non est in medio superflui et diminuti; quanto enim aliquis est magis obediens, tanto magis laudatur. Ergo obedientia non est specialis virtus.

II-II q. 104 a. 2 arg. 3

Praeterea, Gregorius dicit, ult. Moral., quod *obedientia tanto magis est meritoria et laudabilis quanto minus habet de suo*. Sed quaelibet specialis virtus tanto magis laudatur quanto magis habet de suo, eo quod ad virtutem requiritur

ctnost zvláštní.

Mimo to ctnosti se liší druhem podle předmětů. Avšak předmětem poslušnosti zdá se býti rozkaz představeného, který zdá se mnohonásobně odlišný podle různých stupňů představenství. Tedy poslušnost je ctnost povšechná, zahrnující pod sebou mnoho zvláštních ctností.

Avšak proti jest, že poslušnost se od některých stanoví za část spravedlnosti, jak bylo svrchu řečeno.

Odpovídám: Musí se říci, že pro všechny dobré skutky, které mají zvláštní důvod chvály, určuje se zvláštní ctnost; neboť to vlastně přísluší ctnosti, aby skutek učinila dobrým. Avšak poslouchati vyššího je povinnost podle božského řádu, daného věcem, jak bylo ukázáno, a v důsledku je dobrem, ježto dobro pozůstává ve způsobu, druhu a řádu, jak praví Augustin. Tento pak úkon má zvláštní důvod chvály ze zvláštního předmětu. Ježto totiž nižší mají svým představeným mnohá vzdávati, mezi ostatními toto jest jedno zvláštní, že jsou vázáni poslouchati jejich rozkazů. Pročež poslušnost je zvláštní ctnost a jejím zvláštním předmětem je rozkaz, nevyslovený nebo vyslovený; ať totiž se vůle představeného pozná jakýmkoli způsobem, jest jakýsi nevyslovený rozkaz. A poslušnost zdá se býti tím ochotnější, čím více poslušností předejde výslovnému rozkazu, porozuměvši vůli představeného.

K prvnímu se tedy musí říci, že nic nepřekáží, aby dva zvláštní rázy, na něž se vztahují zvláštní ctnosti, sbíhaly se v jednom a témž látkovém předmětě; jako vojín obranou tábora králova koná i skutek statečnosti, neuhýbaje nebezpečím smrti k vůli dobru, i skutek spravedlnosti, dávaje svému pánu povinnou službu. Tak tedy ráz rozkazu, kterého dbá poslušnost, sbíhá se s úkony všech ctností, ne však se všemi úkony ctností, poněvadž ne všechny úkony ctností jsou příkazem, jak jsme měli shora. Podobně také některá mnohdy spadají pod rozkaz, která nepatří k žádné jiné ctnosti, jak je patrné u těch, která nejsou zlá než proto, že jsou zakázána. Tak tedy, vezme-li se poslušnost vlastně, pokud úmyslem přihlíží k tvarovému rázu rozkazu, bude zvláštní ctnost, a neposlušnost zvláštní hřích; podle toho se totiž k poslušnosti vyžaduje, aby vyplnil někdo úkon spravedlnosti nebo jiné ctnosti, zamýšleje vyplniti rozkaz, a k neposlušnosti se vyžaduje, aby někdo skutečně pohrdl rozkazem. Vezme-li se však poslušnost šíře za vykonání čehokoliv, co může spadati pod rozkaz, a neposlušnost za opominutí téhož z jakéhokoliv úmyslu, tak poslušnost bude povšechná ctnost a neposlušnost povšechný hřích.

K druhému se musí říci, že poslušnost není ctnost božská. Neboť jejím předmětem o sobě není Bůh, nýbrž rozkaz kteréhokoli představeného, buď vyslovený nebo vykládaný, totiž prosté slovo představeného, označující jeho vůli, jehož poslechne ochotně poslušný, podle onoho Tit. 3: "Napomeň je, aby byli poddáni knížatům a mocím, naslovo poslouchati," atd. Je však mravní ctnost, poněvadž je částí spravedlnosti a je středem mezi

ut sit volens et eligens, sicut dicitur in II Ethic. Ergo obedientia non est specialis virtus.

II-II q. 104 a. 2 arg. 4

Praeterea, virtutes differunt specie secundum obiecta. Obiectum autem obedientiae esse videtur superioris praeceptum, quod multipliciter diversificari videtur, secundum diversos superioritatis gradus. Ergo obedientia est virtus generalis sub se multas virtutes speciales comprehendens.

II-II q. 104 a. 2 s. c.

Sed contra est quod obedientia a quibusdam ponitur pars iustitiae, ut supra dictum est.

II-II q. 104 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ad omnia opera bona quae specialem laudis rationem habent, specialis virtus determinatur, hoc enim proprie competit virtuti, ut opus bonum reddat. Obedire autem superiori debitum est secundum divinum ordinem rebus inditum, ut ostensum est, et per consequens est bonum, cum bonum consistat in modo, specie et ordine, ut Augustinus dicit, in libro de Nat. boni. Habet autem hic actus specialem rationem laudis ex speciali obiecto. Cum enim inferiores suis superioribus multa debeant exhibere, inter cetera hoc est unum speciale, quod tenentur eius praeceptis obedire. Unde obedientia est specialis virtus, et eius speciale obiectum est praeceptum tacitum vel expressum. Voluntas enim superioris, quocumque modo innotescat, est quoddam tacitum praeceptum, et tanto videtur obedientia promptior quanto praeceptum expressum obediendo praevenit, voluntate superioris intellecta.

II-II q. 104 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet duas speciales rationes, ad quas duae speciales virtutes respiciunt, in uno et eodem materiali obiecto concurrere, sicut miles, defendendo castrum regis, implet opus fortitudinis non refugiens mortis pericula propter bonum, et opus iustitiae debitum servitium domino suo reddens. Sic igitur ratio praecepti, quam attendit obedientia, concurrit cum actibus omnium virtutum, non tamen cum omnibus virtutum actibus, quia non omnes actus virtutum sunt in praecepto, ut supra habitum est. Similiter etiam quaedam quandoque sub praecepto cadunt quae ad nullam aliam virtutem pertinent, ut patet in his quae non sunt mala nisi quia prohibita. Sic ergo, si obedientia proprie accipiatur, secundum quod respicit per intentionem formalem rationem praecepti, erit specialis virtus et inobedientia specialis peccatum. Secundum hoc ad obedientiam requiretur quod impleat aliquis actum iustitiae, vel alterius virtutis, intendens implere praeceptum, et ad inobedientiam requiretur quod actualiter contemnat praeceptum. Si vero obedientia large accipiatur pro executione cuiuscumque quod potest cadere sub praecepto, et inobedientia pro omissione eiusdem ex quacumque intentione, sic obedientia erit generalis virtus, et inobedientia generale peccatum.

II-II q. 104 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod obedientia non est virtus theologica. Non enim per se obiectum eius est Deus, sed praeceptum superioris cuiuscumque, vel expressum vel interpretativum, scilicet simplex verbum praelati eius indicans voluntatem, cui obedit promptus obediens, secundum illud Tit. III, dicto obedire. Est autem virtus moralis, cum sit pars iustitiae, et est medium inter

nadbytečným a umenšeným. Avšak její 'nadbytečné se pozoruje ne podle kolikosti, nýbrž podle jiných okolností, pokud totiž někdo poslouchá buď toho, koho nemusí, nebo v čem nemusí, jako také bylo řečeno shora o nábožnosti. Možno také říci, že jako nadbytečné je u toho, kdo podržuje cizí, zmenšené však u toho, komu se nedává, co je povinno, jak praví Filosof, v V. Ethic., tak také poslušnost je středem mezi nadbytečným, jež se pozoruje se strany toho, kdo ujímá představenému povinnou poslušnost, poněvadž nadbytečně plní vlastní vůli; a umenšeným, jež se pozoruje se strany představeného, jehož se neposloucháš. Tedy podle toho poslušnost bude středem dvou špatností, jak bylo shora řečeno o spravedlnosti.

K třetímu se musí říci, že poslušnost, jako i každá ctnost, musí míti ochotnou vůli ke svému vlastnímu předmětu, ne však k tomu, co mu odporuje. Vlastním pak předmětem poslušnosti je rozkaz, a ten vychází z vůle jiného; pročež poslušnost činí vůli člověka ochotnou vyplniti vůli druhého, totiž rozkazujícího. Jestliže však to, co je mu rozkazováno, je mu o sobě chtěné, jako se přihází v prospěšných, již k tomu tíhne z vlastní vůle a nezdá se, že to plní k vůli rozkazu, nýbrž dle vlastní vůle. Ale když to, co se rozkazuje, žádným způsobem není chtěné o sobě, nýbrž uvažováno o sobě jest odporné vlastní vůli, jak se :přihází v obtížných, tu jest úplně jasné, že se neplní než k vůli rozkazu. A proto Řehoř, v posl. knize Moral., praví, že "poslušnost, která má něco ze svého v prospěšných, není buď žádná nebo menší", poněvadž totiž vlastní vůle se nezdá tíhnouti hlavně k vyplnění rozkazu, nýbrž k dosažení vlastního chtěného; "avšak v protivných nebo nesnadných je větší", poněvadž vlastní vůle netíhne k ničemu jinému než k rozkazu. Ale to jest rozuměti podle toho, co se jeví navenek. Avšak podle soudu Božího, který prohlédá srdce, může se přihoditi, že i v prospěšných poslušnost, mající něco ze svého, není proto méně chvalná, jestliže totiž vlastní vůle poslouchajícího neméně oddaně tíhne k vyplnění rozkazu.

Ke čtvrtému se musí říci, že pocta přímo přihlíží k osobě vynikající, a proto podle různého způsobu vynikání, má různé druhy. Avšak poslušnost přihlíží k rozkazu vynikající osoby, a je pouze jednoho způsobu. Ale poněvadž pro úctyhodnost osoby je dlužna poslušnost jejího rozkazu, důsledek jest, že poslušnost člověka je téhož druhu, vychází však z příčin druhově různých.

CIV.3. Zda poslušnost je největší ctnost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že poslušnost je největší ctnost. Praví se totiž I. Král. 15: "Lepší je poslušnost než oběti." Ale podávání obětí patří k nábožnosti, která je největší ctnost mezi všemi ctnostmi mravními, jak je patrné ze shora řečeného. Tedy poslušnost je největší mezi všemi ctnostmi.

Mimo to Řehoř, posl. Moral., praví, že "poslušnost je jediná ctnost, která ostatní ctnosti mysli vštěpuje a vštípené chrání." Ale příčina je více než účinek. Tedy

superfluum et diminutum. Attenditur autem eius superfluum non quidem secundum quantum, sed secundum alias circumstantias, inquantum scilicet aliquis obedit vel cui non debet vel in quibus sicut etiam supra de religione dictum est. Potest etiam dici quod sicut in iustitia superfluum est in eo qui retinet alienum, diminutum autem in eo cui non redditur quod debetur, ut philosophus dicit, in V Ethic.; ita etiam obedientia medium est inter superfluum quod attenditur ex parte eius qui subtrahit superiori obedientiae debitum, quia superabundat in implendo propriam voluntatem, diminutum autem ex parte superioris cui non obeditur. Unde secundum hoc, obedientia non erit medium duarum malitiarum, sicut supra de iustitia dictum est.

II-II q. 104 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod obedientia, sicut et quaelibet virtus, debet habere promptam voluntatem in suum proprium obiectum, non autem in id quod repugnans est ei. Proprium autem obiectum obedientiae est praeceptum, quod quidem ex alterius voluntate procedit. Unde obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendam voluntatem alterius, scilicet praecipientis. Si autem id quod ei praecipitur sit propter se ei volitum, etiam absque ratione praecepti, sicut accidit in prosperis; iam ex propria voluntate tendit in illud, et non videtur illud implere propter praeceptum, sed propter propriam voluntatem. Sed quando illud quod praecipitur nullo modo est secundum se volitum, sed est, secundum se consideratum, propriae voluntati repugnans, sicut accidit in asperis; tunc omnino manifestum est quod non impletur nisi propter praeceptum. Et ideo Gregorius dicit, in libro Moral., quod *obedientia quae habet aliquid de suo in prosperis, est nulla vel minor*, quia scilicet voluntas propria non videtur principaliter tendere ad implendum praeceptum, sed ad assequendum proprium volitum, in adversis autem vel difficilibus est maior, quia propria voluntas in nihil aliud tendit quam in praeceptum. Sed hoc intelligendum est secundum illud quod exterius apparet. Secundum tamen Dei iudicium, qui corda rimatur, potest contingere quod etiam in prosperis obedientia, aliquid de suo habens, non propter hoc sit minus laudabilis, si scilicet propria voluntas obedientis non minus devote tendat ad impletionem praecepti.

II-II q. 104 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod reverentia directe respicit personam excellentem, et ideo secundum diversam rationem excellentiae, diversas species habet. Obedientia vero respicit praeceptum personae excellentis, et ideo est unius rationis. Sed quia propter reverentiam personae obedientia debetur eius praecepto, consequens est quod obedientia omnis sit eadem specie, ex diversis tamen specie causis procedens.

3. Utrum obedientia sit maxima virtutum.

II-II q. 104 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod obedientia sit maxima virtutum. Dicitur enim I Reg. XV, *melior est obedientia quam victimae*. Sed oblatio victimarum pertinet ad religionem, quae est potissima inter omnes virtutes morales, ut ex supra dictis patet. Ergo obedientia est potissima inter virtutes.

II-II q. 104 a. 3 arg. 2

Praeterea, Gregorius dicit, ult. Moral., quod *obedientia sola virtus est quae virtutes ceteras menti inserit, insertasque*

poslušnost je větší než všechny ctnosti.

Mimo to Řehoř praví, že "skrze poslušnost nemá se nikdy díti zlo. Někdy však má se skrze poslušnost opominouti dobro, které koname." Ale neopomíjí se něco než pro lepší. Tedy poslušnost, pro kterou se opomíjejí dobra jiných ctností, je lepší než jiné ctnosti.

Avšak proti jest, že poslušnost má chválu z toho, že vychází z lásky; Řehoř totiž praví, že "poslušnost nemá se zachovávati z otrockého strachu, nýbrž z citu lásky, ne z bázně trestu, nýbrž z lásky ke spravedlnosti". Tedy láska je větší ctnost než poslušnost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jako hřích pozůstává v tom, že člověk, pohrdnuv Bohem, utkví na měnivých dobrech, tak zásluha ctnostného úkonu pozůstává v tom, že člověk, pohrdnuv dobry stvořenými, lne k Bohu jako k cíli. Cíl je však více než ta, která jsou k cíli. Pohrdá-li se tedy dobry stvořenými proto, aby se lnulo k Bohu, větší je chvála ctnosti z toho, že lne k Bohu, než z toho, že pohrdá dobry pozemskými. A proto ony ctnosti, jimiž se lne k Bohu o sobě, to jest božské, jsou více než mravní ctnosti, jimiž se pohrdá něčím pozemským, aby se lnulo k Bohu. Avšak mezi ctnostmi mravními tím je nějaká více, čím kdo něčím větším pohrdá, aby lnul k Bohu. Jsou pak tři druhy lidských dober, jimiž člověk může pohrdnouti k vůli Bohu; z nich nejnižší jsou vnější dobra; střední pak jsou dobra tělesná; nejvyšší pak jsou dobra duševní, mezi nimiž nějak přední je vůle, pokud totiž skrze vůli člověk užívá všech ostatních dober. A proto, řečeno o sobě, chvalnější je ctnost poslušnosti, která pro Boha pohrdá vlastní vůlí, než jiné mravní ctnosti, které pro Boha pohrdají některými jinými dobry. Pročež Řehoř praví, že, právem se poslušnost staví před oběti, poněvadž obětmi se zabíjí cizí tělo, poslušností však vlastní vůle. Proto také kterékoliv jiné skutky ctností z toho jsou záslužné u Boha, že se dějí, aby se poslouchalo Boží vůle. Neboť, kdyby někdo i mučednictví vytrpěl, nebo všechno své rozdal chudým, kdyby to nezařizoval k vyplnění Boží vůle, což patří přímo k poslušnosti, nemohlo by býti záslužné, jako ani kdyby se dálo bez lásky, která bez poslušnosti nemůže býti; praví se totiž I. Jan. 2, že, "kdo praví, že zná

Boha, ale nezachovává jeho přikázání, je lhář, kdo však zachovává jeho slova, vpravdě v tom láska Boží je dokonalá". A to je proto, poněvadž přátelství působí chtění a nechtění téhož.

K prvnímu se tedy musí říci, že poslušnost vychází z uctivosti, která vzdává uctivání a čest vyššímu. A proto jest obsažena pod různými ctnostmi, ač o sobě pozorována, pokud přihlíží k rázu rozkazu, jest jedna zvláštní ctnost. Pokud tedy vychází z úcty k představeným, jest jaksi obsažena pod uctivostí. Pokud však vychází ze ctění rodičů, pod úctou; pokud však vychází z úcty k Bohu, pod nábožností a patří ke zbožnosti, která je hlavním úkonem nábožnosti. Tedy podle toho je chvalnější poslouchati Boha než přinášeti oběť. A také poněvadž "v oběti se zabíjí cizí tělo, poslušností však vlastní vůle", jak praví Řehoř. Zvláště

custodit. Sed causa est potior effectu. Ergo obedientia est potior omnibus virtutibus.

II-II q. 104 a. 3 arg. 3

Praeterea, Gregorius dicit, ult. Moral., quod *nunquam per obedientiam malum fieri, aliquando autem debet per obedientiam bonum quod agitur intermitti*. Sed non praetermittitur aliquid nisi pro meliori. Ergo obedientia, pro qua praetermittuntur bona aliarum virtutum, est virtutibus aliis melior.

II-II q. 104 a. 3 s. c.

Sed contra est quod obedientia habet laudem ex eo quod ex caritate procedit, dicit enim Gregorius, ult. Moral., quod *obedientia non servili metu, sed caritatis affectu servanda est, non timore poenae, sed amore iustitiae*. Ergo caritas est potior virtus quam obedientia.

II-II q. 104 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod sicut peccatum consistit in hoc quod homo, contempto Deo, commutabilibus bonis inhaeret; ita meritum virtuosi actus consistit e contrario in hoc quod homo, contemptis bonis creatis, Deo inhaeret. Finis autem potior est his quae sunt ad finem. Si ergo bona creata propter hoc contemnantur ut Deo inhaereatur, maior est laus virtutis ex hoc quod Deo inhaeret quam ex hoc quod bona terrena contemnit. Et ideo illae virtutes quibus Deo secundum se inhaeretur, scilicet theologicae, sunt potiores virtutibus moralibus, quibus aliqui terrenum contemnitur ut Deo inhaereatur. Inter virtutes autem morales, tanto aliqua potior est quanto maius aliqui contemnit ut Deo inhaereat. Sunt autem tria genera bonorum humanorum quae homo potest contemnere propter Deum, quorum infimum sunt exteriora bona; medium autem sunt bona corporis; supremum autem sunt bona animae, inter quae quodammodo praecipuum est voluntas, inquantum scilicet per voluntatem homo omnibus aliis bonis utitur. Et ideo, per se loquendo, laudabilior est obedientiae virtus, quae propter Deum contemnit propriam voluntatem, quam aliae virtutes morales, quae propter Deum aliqua alia bona contemnunt. Unde Gregorius dicit, in ult. Moral., quod *obedientia victimis iure praeponitur, quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur*. Unde etiam quaecumque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum quod sint ut obediatur voluntati divinae. Nam si quis etiam martyrium sustineret, vel omnia sua pauperibus erogaret, nisi haec ordinaret ad impletionem divinae voluntatis, quod recte ad obedientiam pertinet, meritoria esse non possent, sicut nec si fierent sine caritate, quae sine obedientia esse non potest. Dicitur enim I Ioan. II, quod *qui dicit se nosse Deum, et mandata eius non custodit, mendax est, qui autem servat verba eius, vere in hoc caritas Dei perfecta est*. Et hoc ideo est quia amicitia facit idem velle et nolle.

II-II q. 104 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obedientia procedit ex reverentia, quae exhibet cultum et honorem superiori. Et quantum ad hoc, sub diversis virtutibus continetur, licet secundum se considerata, prout respicit rationem praecepti, sit una specialis virtus. Inquantum ergo procedit ex reverentia praelatorum, continetur quodammodo sub observantia. Inquantum vero procedit ex reverentia parentum, sub pietate. Inquantum vero procedit ex reverentia Dei, sub religione, et pertinet ad devotionem, quae est principalis actus religionis. Unde secundum hoc, však v případě, kdy mluvil Samuel, lepší by bývalo Saulovi poslechnouti Boha než tučná zvířata Amalekitů v obět přinésti proti Božímu rozkazu.

K druhému se musí říci, že k poslušnosti patří všechny úkony ctností, pokud jsou přikázány. Pokud tedy úkony ctností působí příčinně nebo uzpůsobováním k jejich vzniku a zachování, potud se praví, že poslušnost všechny ctnosti mysli vštěpuje a chrání. Avšak nenásleduje, že poslušnost je prostě před všemi ctnostmi, pro dvojí: nejprve, poněvadž, ač úkon ctnosti spadá pod příkaz, přece může někdo vyplniti úkon ctnosti, nedbaje rázu rozkazu. Pročež, je-li některá ctnost, jejíž předmět je přirozeně před rozkazem, ona ctnost sluje přirozeně prvnější než poslušnost, jak je patrné o víře, skrze niž známe vznešenost božské autority, z 'níž jí přísluší moc poroučeti. Za druhé, poněvadž vlití milosti a ctností může předcházeti také časem každému ctnostnému úkonu. A podle toho ani časem, ani přirozeností poslušnost není před ostatními ctnostmi.

K třetímu se musí říci, že je dvojí dobro. Nějaké, k jehož konání je člověk nutností vázán, jako milovati Boha, nebo něco takového. A takové dobro nemá se žádným způsobem opominouti z poslušnosti. Jest pak jiné dobro, k němuž člověk není vázán nutností. A takové dobro má člověk někdy opominouti z poslušnosti, k níž je člověk vázán nutností; poněvadž člověk nemá konati nějaké dobro a při tom se dopouštěti viny. A přece, jak tamtéž praví Řehoř, "Kdo zapovídá poddaným každé dobro, musí mnohá dovoliti, aby mysl poslušného zkořen nezahynula, kdyby úplně zlačněla, ode všech dober odehnána". A tak skrze poslušnost a jiná dobra lze nahraditi ztrátu jednoho dobra.

CIV.4. Zda jest Boha ve všem poslouchati.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Boha netřeba ve všem poslouchati. Praví se totiž Mat. 9, že Pán dvěma slepým uzdraveným přikázal: "Hleďte, ať nikdo nezví. Oni však vyšedše, rozhlásili jej po celé oné zemi." A nejsou proto obviňováni. Tedy zdá se, že nejsme vázáni ve všem Boha poslouchati.

Mimo to nikdo není vázán konati něco proti ctnosti. Ale nacházejí se některá přikázání Boží proti ctnosti; jako přikázal Abrahamovi, aby zabil nevinného syna, jak máme Gen. 22; a Židům, aby ukradli věci Egypťanů, jak máme Exod. 11, což je proti spravedlnosti; a Oseášovi. aby vzal ženu cizoložnou, což je proti čistotě. Tedy netřeba Boha ve všem poslouchati.

Mimo to kdokoliv poslouchá Boha, připodobňuje vůli svou vůli Boží. Ale nejsme vázáni ve všem připodobňovati vůli svou vůli Boží ve chtěném, jak jsme měli shora. Tedy člověk není vázán ve všem Boha poslouchati.

laudabilius est obedire Deo quam sacrificium offerre. Et etiam quia in sacrificio immolatur aliena caro, per obedientiam autem propria voluntas, ut Gregorius dicit. Specialiter tamen in casu in quo loquebatur Samuel, melius fuisset Sauli obedire Deo quam animalia pinguia Amalecitarum in sacrificium offerre, contra Dei mandatum.

II-II q. 104 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad obedientiam pertinent omnes actus virtutum prout sunt in praecepto. Inquantum ergo actus virtutum operantur causaliter vel dispositive ad earum generationem et conservationem, intantum dicitur quod obedientia omnes virtutes menti inserit et custodit. Nec tamen sequitur quod obedientia sit simpliciter omnibus virtutibus prior, propter duo. Primo quidem, quia licet actus virtutis cadat sub praecepto, tamen potest aliquis implere actum virtutis non attendens ad rationem praecepti. Unde si aliqua virtus sit cuius obiectum sit naturaliter prius quam praeceptum, illa virtus dicitur naturaliter prior quam obedientia, ut patet de fide, per quam nobis divinae auctoritatis sublimitas innotescit, ex qua competit ei potestas praecipiendi. Secundo, quia infusio gratiae et virtutum potest praecedere, etiam tempore, omnem actum virtuosum. Et secundum hoc, neque tempore neque natura est obedientia omnibus aliis virtutibus prior.

II-II q. 104 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod duplex est bonum. Quoddam ad quod faciendum homo ex necessitate tenetur, sicut amare Deum, vel aliquid huiusmodi. Et tale bonum nullo modo debet propter obedientiam praetermitti. Est autem aliud bonum ad quod homo non tenetur ex necessitate. Et tale bonum debet homo quandoque propter obedientiam praetermittere, ad quam ex necessitate homo tenetur, quia non debet homo aliquid bonum facere culpam incurrendo. Et tamen, sicut ibidem Gregorius dicit, *qui ab uno quolibet bono subiectos vetat, necesse est ut multa concedat, ne obedientis mens funditus intereat, si a bonis omnibus penitus repulsa ieiunet*. Et sic per obedientiam et alia bona potest damnum unius boni recompensari.

4. Utrum Deo sit in omnibus obediendum.

II-II q. 104 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non in omnibus sit Deo obediendum. Dicitur enim Matth. IX, quod dominus duobus caecis curatis praecepit dicens, *videte ne quis sciat. Illi autem, exeuntes, diffamaverunt eum per totam terram illam*. Nec tamen ex hoc inculpantur. Ergo videtur quod non teneamur in omnibus obedire Deo.

II-II q. 104 a. 4 arg. 2

Praeterea, nullus tenetur aliquid facere contra virtutem. Sed inveniuntur quaedam praecepta Dei contra virtutem, sicut quod praecepit Abrahae quod occideret filium innocentem, ut habetur Gen. XXII, et Iudaeis ut furarentur res Aegyptiorum, ut habetur Exod. XI, quae sunt contra iustitiam; et Osee quod acciperet mulierem adulteram, quod est contra castitatem. Ergo non in omnibus est obediendum Deo.

II-II q. 104 a. 4 arg. 3

Praeterea, quicumque obedit Deo, conformat voluntatem suam voluntati divinae etiam in volito. Sed non quantum ad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinae in volito, ut supra habitum est. Ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire.

Avšak proti jest, co se praví Exod. 24: "Vše, cokoli mluvil Pán, učiníme a budeme poslušni."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, kdo poslouchá, ten je hýbán rozkazem toho, jehož poslouchá, jako věci přírodní jsou hýbány svými hybateli. Jako však Bůh je prvním hybatelem všech, která jsou přírodně hýbána, tak je i prvním hybatelem všech vůlí, jak je patrné ze shora řečeného. A proto, jako přírodní nutností všechna přírodní jsou poddána božskému hýbání, tak také jakousi nutností spravedlnosti všechny vůle jsou vázány poslouchati božského rozkazu.

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán řekl slepým, aby zázrak zatajili, ne jako zamýšleje zavázati je mocí božského příkazu, nýbrž, jak praví Řehoř, XIX. Moral. "služebníkům svým, následujícím ho, dal příklad, aby oni sami toužili po tom, aby tajili své divy, a přece aby jiní měli prospěch z jejich příkladu, strpěli vyzrazení".

K druhému se musí říci, že jako Bůh nic nekoná proti přirozenosti, poněvadž "to je přirozenost každé věci, že v ní Bůh pracuje", jak máme v Glose, Řím. 11, koná však něco proti obvyklému běhu přirozenosti, tak též nemůže Bůh nic poručiti proti ctnosti, protože ctnost a správnost lidské vůle záleží hlavně v tom, aby se připodobnila Boží vůli a následovala jejího rozkazu, byť je proti obvyklému způsobu ctnosti. Podle toho tedy rozkaz, daný Abrahamovi, aby svého nevinného syna zabil, nebyl proti spravedlnosti, poněvadž Bůh je původem smrtí a života. Podobně také nebylo proti spravedlnosti, když přikázal Židům, aby vzali věci Egypťanů, poněvadž jeho je vše, a komu chce, dává je. Podobně také nebyl proti čistotě příkaz daný Oseášovi, aby si vzal ženu cizoložnou, poněvadž sám Bůh je pořadatelem lidského pokolení a náležitý způsob, jak užívati žen, je onen, jejž ustanovil Bůh. Z čehož je patrné, že řečení nehřešili, ani poslouchajíce Boha, ani chtějíce poslechnouti.

K třetímu se musí říci, že, třebaže není člověk vázán chtíti vždy to, co Bůh chce, vždy je však vázán chtíti, co Bůh chce, aby on chtěl. A to se stává člověku známo hlavně rozkazem Božím. A proto člověk je vázán poslouchati ve všech božských přikázáních.

CIV.5. Zda poddaní jsou povinni poslouchati ve všem svých představených.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že poddaní jsou vázáni ve všem svých představených poslouchati. Praví totiž Apoštol, Kolos. 3: "Synové, poslouchejte rodičů ve všem" a potom dodává: "Služebníci, poslouchejte ve všem tělesných pánů." Tedy z téhož důvodu mají jiní poddaní poslouchati ve všem svých představených.

Mimo to představení jsou střední mezi Bohem a poddanými, podle onoho Deut. 5: "Já jsem byl vykonavatelem a prostředníkem mezi Bohem a vámi v oné době, abych vám oznámil jeho slova." Ale od kraje na kraj musí se přejíti středem. Tedy rozkazy představeného mají se pokládati za rozkazy Boží. Proto i Apoštol, Gal. 4, praví: "Přijali jste mne jako anděla Božího, jako Ježíše Krista;" a I. Sol. 2: "Když jste od nás

II-II q. 104 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Exod. XXIV, *omnia quae locutus est dominus faciemus, et erimus obedientes*.

II-II q. 104 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ille qui obedit movetur per imperium eius cui obedit, sicut res naturales moventur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor omnium quae naturaliter moventur, ita etiam est primus motor omnium voluntatum, ut ex supra dictis patet. Et ideo sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur divinae motioni, ita etiam quadam necessitate iustitiae omnes voluntates tenentur obedire divino imperio.

II-II q. 104 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dominus caecis dixit ut miraculum occultarent, non quasi intendens eos per virtutem divini praecepti obligare, sed, sicut Gregorius dicit, XIX Moral., *servis suis se sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultare desiderent; et tamen, ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti*.

II-II q. 104 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut Deus nihil operatur contra naturam, quia haec est natura uniuscuiusque rei quod in ea Deus operatur, ut habetur in Glossa Rom. XI, operatur tamen aliquid contra solitum cursum naturae; ita etiam Deus nihil potest praecipere contra virtutem, quia in hoc principaliter consistit virtus et rectitudo voluntatis humanae quod Dei voluntati conformetur et eius sequatur imperium, quamvis sit contra consuetum virtutis modum. Secundum hoc ergo, praeceptum Abrahae factum quod filium innocentem occideret, non fuit contra iustitiam, quia Deus est auctor mortis et vitae. Similiter nec fuit contra iustitiam quod mandavit Iudaeis ut res Aegyptiorum acciperent, quia eius sunt omnia, et cui voluerit dat illa. Similiter etiam non fuit contra castitatem praeceptum ad Osee factum ut mulierem adulteram acciperet, quia ipse Deus est humanae generationis ordinator, et ille est debitus modus mulieribus utendi quem Deus instituit. Unde patet quod praedicti nec obediendo Deo, nec obedire volendo, peccaverunt.

II-II q. 104 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle. Et hoc homini praecipue innotescit per praeceptum divinum. Et ideo tenetur homo in omnibus divinis praeceptis obedire.

5. Utrum subditi suis praelatis teneantur in omnibus obedire.

II-II q. 104 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire. Dicit enim apostolus, ad Coloss. III, *filii, obedite parentibus per omnia*. Et postea subdit, *servi, obedite per omnia dominis carnalibus*. Ergo, eadem ratione, alii subditi debent suis praelatis in omnibus obedire.

II-II q. 104 a. 5 arg. 2

Praeterea, praelati sunt medii inter Deum et subditos, secundum illud Deut. V, *ego sequester et medius fui inter Deum et vos in tempore illo, ut annuntiarem vobis verba eius*. Sed ab extremo in extremum non pervenitur nisi per medium. Ergo praecepta praelati sunt reputanda tanquam praecepta Dei. Unde et apostolus dicit, Gal. IV, *sicut*

přijali slovo poselství Božího, přijali jste je ne jako slovo lidské, nýbrž, jak vpravdě jest, slovo Boží." Tedy, jako člověk má Boha poslouchati ve všem, tak i představených.

Mimo to, jako řeholníci při profesi slibují čistotu a chudobu, tak i poslušnost. Ale řeholník je vázán zachovati čistotu a chudobu ve všem. Tedy podobně je vázán poslouchati ve všem.

Avšak proti jest, co se praví Skut. 5: "Boha třeba více poslouchati než lidi." Ale rozkazy představených jsou mnohdy proti Bohu. Tedy nemá se ve všem poslouchati představených.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, poslouchající je hýbán na rozkaz poručejícího jakousi nutností spravedlnosti, jako věc přírodní je hýbána z moci svého hybatele nutností přírodní. Avšak že nějaká věc přírodní není hýbána svým hybatelem, může se přihoditi dvojmo. Jedním způsobem pro překážku, která přichází od silnější moci jiného hýbajícího, jako dřevo není spalováno ohněm, překáží-li silnější moc vody. Jiným způsobem z neúplnosti zařízení hybatelného k hýbajícímu, poněvadž, třebaže podléhá jeho činnosti v něčem, přece ne ve všem, jako tekutina někdy podléhá činnosti tepla co do oteplení, ne však co do vysušení a strávení. Podobně z dvojího může nastati, že poddaný není vázán poslouchati svého představeného ve všem. Jedním způsobem z rozkazu větší moci. Jak totiž Řím. 13, k onomu: ‚Kteří odporují moci, sami si připravují zavržení,' praví Glosa: "Poručí-li něco správce, zdali to máš učiniti, poručí-li proti prokonsulovi? A opět poručí-li něco prokonsul, a jiné císař, zda je pochybno, že oním se pohrdne a tomuto slouží? Tedy, poručí-li jiné císař a jiné Bůh, třeba pohrdnouti oním a poslouchati Boha." Jiným způsobem není povinen nižší poslouchati svého představeného, poručí-li mu něco, v čem mu není poddán. Praví totiž Seneka, v III. O dobrodiních: "Bloudí, jestli kdo myslí, že služebnost sestupuje na celého 'člověka; neboť lepší část je vyňata. Těla podrobena a zapsána jsou pánům, mysl však je svéprávná." A proto v těch, která patří k vnitřnímu hnutí vůle, člověk není vázán poslouchati člověka, nýbrž pouze Boha. Člověk je však vázán poslouchati člověka v těch, která se konají navenek skrze tělo. V těch však, v tom, co patří k přirozenosti těla, člověk není povinen poslouchati člověka, nýbrž toliko Boha, poněvadž všichni lidé jsou si přirozeností rovni, třebas v těch, která patří k udržování těla a rodění potomků. Proto nejsou vázáni poslouchati ani služebníci pána, ani děti rodičů, jedná-li se o uzavření manželství nebo o zachování panenství nebo takového něco jiného. Ale v těch, která patří k uspořádání úkonů a věcí lidských, poddaný je vázán poslouchati svého představeného podle rázu představení, jako vojín vůdce vojska v těch, která patří ‚k válce, služebník pána v těch, která patří k vykonávání služebných prací, syn otce v těch, která patří ke kázni života a domácím starostem. A tak o jiných.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co praví Apoštol, jest rozuměti ve všem, v tom, co patří k právu vlasti nebo

Angelum Dei accepistis me, sicut Christum Iesum; et I ad Thess. II, *cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed, sicut vere est, verbum Dei*. Ergo sicut Deo debet homo in omnibus obedire, ita etiam et praelatis.

II-II q. 104 a. 5 arg. 3

Praeterea, sicut religiosi profitendo vovent castitatem et paupertatem, ita et obedientiam. Sed religiosus tenetur quantum ad omnia servare castitatem et paupertatem. Ergo similiter quantum ad omnia tenetur obedire.

II-II q. 104 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Act. V, *obedire oportet Deo magis quam hominibus*. Sed quandoque praecepta praelatorum sunt contra Deum. Ergo non in omnibus praelatis est obediendum.

II-II q. 104 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, obediens movetur ad imperium praecipientis quadam necessitate iustitiae, sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturae. Quod autem aliqua res naturalis non moveatur a suo motore, potest contingere dupliciter. Uno modo, propter impedimentum quod provenit ex fortiori virtute alterius moventis, sicut lignum non comburitur ab igne si fortior vis aquae impediat. Alio modo, ex defectu ordinis mobilis ad motorem, quia etsi subiiciatur eius actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia, sicut humor quandoque subiicitur actioni caloris quantum ad calefieri, non autem quantum ad exsiccari sive consumi. Et similiter ex duobus potest contingere quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire. Uno modo, propter praeceptum maioris potestatis. Ut enim dicitur Rom. XIII, super illud, qui resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt, dicit Glossa, *si quid iusserit curator, numquid tibi faciendum est si contra proconsulem iubeat? Rursum, si quid ipse proconsul iubeat, et aliud imperator, numquid dubitatur, illo contempto, illi esse serviendum? Ergo, si aliud imperator, aliud Deus iubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo*. Alio modo, non tenetur inferior suo superiori obedire, si ei aliquid praecipiat in quo ei non subdatur. Dicit enim Seneca, in III de Benefic., *errat si quis existimat servitutem in totum hominem descendere. Pars eius melior excepta est. Corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem est sui iuris*. Et ideo in his quae pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo. Tenetur autem homo homini obedire in his quae exterius per corpus sunt agenda. In quibus tamen etiam, secundum ea quae ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo, quia omnes homines natura sunt pares, puta in his quae pertinent ad corporis sustentationem et prolis generationem. Unde non tenentur nec servi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo vel virginitate servanda, aut aliquo alio huiusmodi. Sed in his quae pertinent ad dispositionem actuum et rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis, sicut miles duci exercitus in his quae pertinent ad bellum; servus domino in his quae pertinent ad servilia opera exequenda; filius patri in his quae pertinent ad disciplinam vitae et curam domesticam; et sic de aliis.

II-II q. 104 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod apostolus dixit,

panující moci.

K druhému se musí říci, že člověk je poddán Bohu jednoduše ve všem, jak vnitřním, tak vnějším, a proto má ho poslouchati ve všem. Avšak poddaní nejsou poddáni svým představeným ve všem, nýbrž v některých vymezených, a v těch jsou prostřed mezi Bohem a poddanými; avšak v jiných jsou poddáni bezprostředně Bohu, od něhož jsou poučováni zákonem přirozeným nebo psaným.

K třetímu se musí říci, že řeholníci slibují poslušnost co do řeholních pravidel, podle nichž jsou poddáni svým, představeným. A proto pouze v těch jsou povinni poslouchati, která se mohou týkati řeholních pravidel. A to je poslušnost, dostatečná ke spáse. Kdyby však chtěli i v jiných poslouchati, to bude patřiti k dovršování dokonalosti, pokud ovšem ona nejsou proti Bohu nebo proti řeholní profesi, poněvadž taková poslušnost by byla nedovolená. Tak tedy lze rozlišovati trojí poslušnost: jednu dostačující ke spáse, která totiž poslouchá v těch, k nimž je zavázána, jinou dokonalou, která poslouchá ve všech dovolených; jinou nerozvážnou, která poslouchá také v nedovolených.

CIV.6. Zda křesťané jsou vázáni poslouchati světských mocí.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že křesťané nejsou vázáni poslouchati světských mocí. Neboť, k onomu Mat. 17, ‚Tedy svobodní jsou synové', praví Glossa: "Jestli v každém království synové onoho krále, který je nad oním královstvím, jsou svobodní, pak synové onoho krále, jemuž jsou poddána všechna království, v každém království musí býti svobodní." Ale křesťané věrou se stali syny Božími, podle onoho Jan 1: "Dal jim moc státi se syny Božími, těm, kteří věří v jeho jménu." Tedy nejsou vázáni poslouchati světských mocí.

Mimo to, Řím. 7, se praví: "Umrtveni jste zákonu skrze tělo Kristovo," a mluví o božském zákonu Staré Úmluvy. Ale menší než božský zákon Staré Úmluvy je lidský zákon skrze který jsou lidé poddáni světským mocnostem. Tedy tím spí se lidé tím, že se stali údy těla Kristova, jsou osvobozeni od zákona poddanství, jímž byli zavázáni světským knížatům.

Mimo to lidé nejsou povinni poslouchati lupiče, kteří násilím utlačují. Ale Augustin, ve IV. O Městě Bož., praví.: "Odstraní-li se spravedlnost, co jsou království, ne-li velká loupežení?" Ježto tedy panování světských knížat mnohdy je vykonáváno nespravedlivě, anebo počátek vzalo z nějakého nespravedlivého uchvácení, zdá se, že křesťané nemají poslouchati světských 'knížat.

Avšak proti jest, co se praví Tit. 3: "Napomeň je, aby byli poddáni knížatům a mocím;" a I. Petr. 2: "Buďte poddáni každému lidskému tvoru pro Boha, jak králi, jakožto předčícímu, tak vůdcům, jakožto od něho posланým."

Odpovídám: Musí se říci, že víra Kristova je původ a příčina spravedlnosti, podle onoho Řím. 3: "Spravedlnost

per omnia, intelligendum est quantum ad illa quae pertinent ad ius patriae vel dominativae potestatis.

II-II q. 104 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deo subiicitur homo simpliciter quantum ad omnia, et interiora et exteriora, et ideo in omnibus ei obedire tenetur. Subditi autem non subiiciuntur suis superioribus quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua determinate. Et quantum ad illa, medii sunt inter Deum et subditos. Quantum ad alia vero, immediate subduntur Deo, a quo instruuntur per legem naturalem vel scriptam.

II-II q. 104 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod religiosi obedientiam profitentur quantum ad regularem conversationem, secundum quam suis praelatis subduntur. Et ideo quantum ad illa sola obedire tenentur quae possunt ad regularem conversationem pertinere. Et haec est obedientia sufficiens ad salutem. Si autem etiam in aliis obedire voluerint, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis, dum tamen illa non sint contra Deum, aut contra professionem regulae; quia talis obedientia esset illicita. Sic ergo potest triplex obedientia distingui, una sufficiens ad salutem, quae scilicet obedit in his ad quae obligatur; alia perfecta, quae obedit in omnibus licitis; alia indiscreta, quae etiam in illicitis obedit.

6. Utrum fideles teneantur potestatibus saecularibus obedire.

II-II q. 104 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Christiani non teneantur saecularibus potestatibus obedire. Quia super illud Matth. XVII, ergo liberi sunt filii, dicit Glossa, *si in quolibet regno filii illius regis qui regno illi praefertur sunt liberi, tunc filii regis cui omnia regna subduntur, in quolibet regno liberi esse debent*. Sed Christiani per fidem Christi facti sunt filii Dei, secundum illud Ioan. I, *dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius*. Ergo non tenentur potestatibus saecularibus obedire.

II-II q. 104 a. 6 arg. 2

Praeterea, Rom. VII dicitur, *mortificati estis legi per corpus Christi*, et loquitur de lege divina veteris testamenti. Sed minor est lex humana, per quam homines potestatibus saecularibus subduntur, quam lex divina veteris testamenti. Ergo multo magis homines, per hoc quod sunt facti membra corporis Christi, liberantur a lege subiectionis qua saecularibus principibus adstringebantur.

II-II q. 104 a. 6 arg. 3

Praeterea, latronibus, qui per violentiam opprimunt, homines obedire non tenentur. Sed Augustinus dicit, IV de Civ. Dei, *remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?* Cum igitur dominia saecularia principum plerumque cum iniustitia exerceantur, vel ab aliqua iniusta usurpatione principium sumpserint, videtur quod non sit principibus saecularibus obediendum a Christianis.

II-II q. 104 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Tit. III, *admone illos principibus et potestatibus subditos esse*; et I Pet. II, *subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi, quasi praecellenti; sive ducibus, tanquam ab eo Missis*.

II-II q. 104 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod fides Christi est iustitiae

Boží skrze víru Ježíše Krista," a proto věrou Kristovou neodstraňuje se řád spravedlnosti, nýbrž spíše upevňuje. Avšak řád spravedlnosti vyžaduje, aby nižší poslouchali svých představených, neboť jinak by nemohl býti zachován stav lidských záležitostí. A proto z víry Kristovy křesťané nemají omluvy pro neposlušnost světských vládců.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo shora řečeno, služebnost, kterou je člověk poddán člověku, patří k tělu, ne k duši, která zůstává svobodná. Nyní však, ve stavu tohoto života, milostí Kristovou jsme osvobozováni od nedostatků duše, ne však od nedostatků těla, jak je patrné z Apoštola, Řím. 7, jenž ‚praví o sobě, že "myslí slouží zákonu Božímu, tělem však zákonu hříchu". A proto ti, kteří se stávají syny Božími skrze milost, jsou svobodní od duchovního sloužení hříchu, ne však od služebnosti tělesné, jíž jsou zavázáni časným pánům, jak praví Glossa, k onomu I. Tim. 6, ‚Kdokoli jsou pod jhem otroci', atd.

K druhému se musí říci, že Starý zákon byl předobrazem Nové Úmluvy, a proto musil přestati příchodem pravdy. Avšak není podobné se zákonem lidským, jímž je člověk poddán člověku. A přece i ze zákona božského člověk je povinen poslouchati člověka.

K třetímu se musí říci, že člověk je potud povinen poslouchati světských vládců, pokud vyžaduje řád spravedlnosti. A proto, nemají-li spravedlivě vládu, nýbrž uchvácenou, nebo poručí-li nespravedlivá, poddaní nejsou povinni jich poslouchati, leč snad případkově, aby se zabránilo pohoršení nebo nebezpečí.

CV. O neposlušnosti.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom se má uvažovati o neposlušnosti. A o tom jsou dvě otázky.

1. Zda je hřích smrtelný.

2. Zda je nejtěžší hřích.

CV.1. Zda neposlušnost je smrtelný hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že neposlušnost není smrtelný hřích. Neboť každý hřích je neposlušnost, jak je patrné z výměru Ambrožova shora udaného. Kdyby tedy neposlušnost byla smrtelný hřích, byl by každý hřích smrtelný.

Mimo to Řehoř, XXX. Moral., praví, že neposlušnost vzniká z marné slávy. Ale marná sláva není smrtelný hřích. Tedy ani neposlušnost.

Mimo to někdo tehdy sluje neposlušný, když neplní rozkaz představeného. Ale představení mnohokráte množí rozkazy, které sotva nebo nikdy všechny' nelze vyplniti. Kdyby tedy neposlušnost byla smrtelný hřích, následovalo by, že člověk se nemůže vystříhati smrtelného hříchu, což je nevhodné. Tedy neposlušnost není smrtelný hřích.

principium et causa, secundum illud Rom. III, *iustitia Dei per fidem Iesu Christi*. Et ideo per fidem Christi non tollitur ordo iustitiae, sed magis firmatur. Ordo autem iustitiae requirit ut inferiores suis superioribus obediant, aliter enim non posset humanarum rerum status conservari. Et ideo per fidem Christi non excusantur fideles quin principibus saecularibus obedire teneantur.

II-II q. 104 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, servitus qua homo homini subiicitur ad corpus pertinet, non ad animam, quae libera manet. Nunc autem, in statu huius vitae, per gratiam Christi liberamur a defectibus animae, non autem a defectibus corporis, ut patet per apostolum, Rom. VII, qui dicit de seipso quod *mente servit legi Dei, carne autem legi peccati*. Et ideo illi qui fiunt filii Dei per gratiam, liberi sunt a spirituali servitute peccati, non autem a servitute corporali, qua temporalibus dominis tenentur adstricti, ut dicit Glossa, super illud I ad Tim. VI, *quicumque sunt sub iugo servi,* et cetera.

II-II q. 104 a. 6 ad 2

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

II-II q. 104 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod principibus saecularibus intantum homo obedire tenetur, inquantum ordo iustitiae requirit. Et ideo si non habeant iustum principatum sed usurpatum, vel si iniusta praecipiant, non tenentur eis subditi obedire, nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum.

105. De inobedientia.

Prooemium

II-II q. 105 pr.

Deinde considerandum est de inobedientia. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum sit peccatum mortale. Secundo, utrum sit gravissimum peccatorum.

1. Utrum inobedientia sit peccatum mortale.

II-II q. 105 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inobedientia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum est inobedientia, ut patet per definitionem Ambrosii superius positam. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

II-II q. 105 a. 1 arg. 2

Praeterea, Gregorius dicit, XXXI Moral., quod inobedientia oritur ex inani gloria. Sed inanis gloria non est peccatum mortale. Ergo nec inobedientia.

II-II q. 105 a. 1 arg. 3

Praeterea, tunc dicitur aliquis esse inobediens quando superioris praeceptum non implet. Sed superiores multoties praecepta multiplicant, quae vix aut nunquam omnia possunt observari. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, sequeretur quod homo non posset vitare mortale peccatum, quod est inconveniens. Non ergo inobedientia est peccatum mortale.

Avšak proti jest, že Řím. I., a II. Tim. 3, k jiným smrtelným hříchům se počítá "rodičů neposlouchající".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, hřích smrtelný jest, který je proti lásce, skrze kterou je duchovní život. Láskou je však milován Bůh a bližní. Avšak láska Boží vyžaduje, aby se poslouchalo jeho přikázání, jak bylo řečeno shora. A proto býti neposlušen božských přikázání je smrtelný hřích, jakožto protiva božské lásky. Avšak v přikázáních Božích je obsaženo, aby se poslouchalo také představených. A proto také neposlušnost, jíž je někdo neposlušný rozkazů představených, je smrtelný hřích, jakožto protiva božské lásky, podle onoho Řím. 13: "Kdo odporuje moci, odporuje Božímu nařízení." Mimo to je protivou lásky k bližnímu, pokud představenému bližnímu upírá poslušnost, kterou je mu povinen.

K prvnímu se tedy muší říci, že onen výměr Ambrožův je dán o smrtelném hříchu, který má dokonalý ráz hříchu. Avšak lehký hřích není neposlušností, poněvadž není proti přikázání, nýbrž mimo přikázání. Také každý smrtelný hřích není neposlušností vlastně a o sobě řečeno, nýbrž pouze tehdy, když někdo příkazem pohrdá, poněvadž mravní skutky mají druh od cíle. Když však činí něco proti příkazu, ne z pohrdání příkazem, ale pro něco jiného, je neposlušností toliko látkově, ale tvarově náleží k jinému druhu hříchu.

K druhému se musí říci, že marná sláva žádá zjevení nějaké vznešenosti. A poněvadž se zdá patřiti k jakési vznešenosti, aby se člověk nepodroboval příkazům jiného, odtud je, že neposlušnost vzniká z marné slávy. Avšak nic nepřekáží, aby ze všedního hříchu vznikl smrtelný, poněvadž všední jest uzpůsobení k těžkému.

K třetímu se musí říci, že nikdo není vázán k nemožnému. A proto, naznačí-li nebo uloží nějaký představený tolik rozkazů, že poddaný je nemůže vyplniti, je omluven od hříchu. A proto představení mají se zdržovati množství rozkazů.

CV.2. Zda neposlušnost je nejtěžší hřích.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že neposlušnost jest nejtěžší hřích. Praví se totiž I. Král. 15: "Odporovati jest jako hřích hadačství, a odmítati podrobení jako zločin modloslužby." Ale modloslužba je nejtěžší hřích, jak jsme měli shora. Tedy neposlušnost je nejtěžší hřích.

Mimo to onen hřích sluje proti Duchu Svatému, jímž jsou odstraněny překážky hříchu, jak bylo shora řečeno. Ale neposlušností pohrdá člověk přikázáním, které nejvíce odvádí člověka od hříchu. Tedy neposlušnost je hřích proti Duchu Svatému, a tak je nejtěžší hřích.

Mimo to Apoštol, Řím. 5, praví, že "neposlušností jednoho povstali hříšníci mnozí". Ale příčina zdá se býti nad účinek. Tedy neposlušnost zdá se býti těžší hřích, než

II-II q. 105 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Rom. I, et II ad Tim. III, inter alia peccata mortalia computatur, parentibus non obedientes.

II-II q. 105 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale est quod contrariatur caritati, per quam est spiritualis vita. Caritate autem diligitur Deus et proximus. Exigit autem caritas Dei ut eius mandatis obediatur, sicut supra dictum est. Et ideo inobedientem esse divinis praeceptis peccatum mortale est, quasi divinae dilectioni contrarium. In praeceptis autem divinis continetur quod etiam superioribus obediatur. Et ideo etiam inobedientia qua quis inobediens est praeceptis superiorum, est peccatum mortale, quasi divinae dilectioni contrarium, secundum illud Rom. XIII, *qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit*. Contrariatur insuper dilectioni proximi, inquantum superiori proximo subtrahit obedientiam quam ei debet.

II-II q. 105 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa definitio Ambrosii datur de peccato mortali, quod habet perfectam peccati rationem. Peccatum enim veniale non est inobedientia, quia non est contra praeceptum, sed praeter praeceptum. Nec etiam omne peccatum mortale est inobedientia, proprie et per se loquendo, sed solum sicut quando aliquis praeceptum contemnit. Quia ex fine morales actus speciem habent. Cum autem facit aliquid contra praeceptum non propter praecepti contemptum, sed propter aliquid aliud, est inobedientia materialiter tantum, sed pertinet formaliter ad aliam speciem peccati.

II-II q. 105 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod inanis gloria appetit manifestationem alicuius excellentiae, et quia videtur ad quandam excellentiam pertinere quod homo praeceptis alterius non subdatur, inde est quod inobedientia ex inani gloria oritur. Nihil autem prohibet ex peccato veniali oriri mortale, cum veniale sit dispositio ad mortale.

II-II q. 105 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod nullus obligatur ad impossibile. Et ideo si tot praecepta aliquis praelatus ingerat quod subditus ea implere non possit, excusatur a peccato. Et ideo praelati abstinere debent a multitudine praeceptorum.

CV.2. Zda neposlušnost je nejtěžší hřích.

2. Utrum inobedientia sit gravissimum peccatorum.

II-II q. 105 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inobedientia sit gravissimum peccatum. Dicitur enim I Reg. XV, *et quasi scelus idololatriae nolle acquiescere.* Sed idolatria est gravissimum peccatum, ut supra habitum est. Ergo inobedientia est gravissimum peccatum.

II-II q. 105 a. 2 arg. 2

Praeterea, illud peccatum dicitur esse in spiritum sanctum per quod tolluntur impedimenta peccati, ut supra dictum est. Sed per inobedientiam contemnit homo praeceptum, quod maxime retrahit hominem a peccando. Ergo inobedientia est peccatum in spiritum sanctum. Et ita est gravissimum peccatum.

II-II q. 105 a. 2 arg. 3

Praeterea, apostolus dicit, Rom. V, quod *per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi*. Sed causa

jiné, které z ní nastávají.

Avšak proti jest, že těžší je pohrdnouti rozkazujícím než rozkazem. Ale některé hříchy jsou proti samé osobě rozkazujícího, jak je patrné o rouhání a vraždě. Tedy neposlušnost není nejtěžší hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že není každá neposlušnost stejný hřích. Neboť jedna neposlušnost může býti těžší než druhá dvojmo: jedním způsobem se strany rozkazujícího. Neboť ačkoliv člověk má vynaložiti všechnu starost na to, aby poslouchal kteréhokoliv představeného, přece více je povinné, aby člověk poslouchal moci vyšší než nižší; čehož známkou je, že příkaz nižšího je opomíjen, je-li proti rozkazu vyššího, z čehož je důsledek, že čím vyšší je ten, kdo rozkazuje, tím je těžší býti ho neposlušný. A tak, býti neposlušný Boha je těžší než býti neposlušný člověka. Za druhé se strany přikázaných. Nechce totiž poroučející stejné plnění všeho, co rozkazuje, neboť každý poroučející spíše chce cíl a to, co je cíli bližší. A proto neposlušnost je tím těžší, čím příkaz, jejž někdo přestupuje, je více v úmyslu toho, jenž rozkazuje. V přikázáních Božích je pak jasné, že přikázání, čím je dáno o lepším dobru, tím těžší jest neposlechnutí, poněvadž, ježto vůle Boží o sobě sleduje dobro, čím je něco lepší, tím více chce Bůh, aby se naplnilo. Proto, kdo je neposlušný přikázání o milování Boha, tíženi hřeší, než kdo je neposlušný přikázání o milování. bližního. Avšak vůle lidská nesleduje vždy lepší, a proto, kde jsme vázáni z pouhého lidského příkazu, není těžší hřích z toho, že se opomíjí větší dobro, nýbrž z toho, že se opomíjí to, co je více v úmyslu rozkazujícího.

Tak tedy třeba různé stupně neposlušnosti srovnávati s různými stupni přikázání. Neboť neposlušnost, jíž se pohrdá Božím přikázáním, ze samého pojmu neposlušnosti je větší hřích, nežli hřích, jímž se hřeší proti člověku, kdyby se oddělila neposlušnost Boha, (a to pravím proto, poněvadž kdo hřeší proti člověku, jedná také proti přikázání Božímu). Kdyby však pohrdal Božím přikázáním v něčem větším, hřích by byl ještě těžší. Neposlušnost pak, jíž se pohrdá přikázáním lidským, lehčí je než hřích, jímž se pohrdá samým poroučejícím, poněvadž z úcty k rozkazujícímu má vycházeti úcta k rozkazu. A podobně hřích, který přímo patří k pohrdání Bohem, jako rouhání nebo něco takového, je těžší, i když se rozumem oddělí od hříchu neposlušnost, než hřích, v němž se pohrdá jen Božím přikázáním.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono přirovnání Samuelovo není rovnost, nýbrž podobnost: poněvadž neposlušnost překypuje v pohrdání Bohem jako i modloslužba, třebaže modloslužba více.

K druhému se musí říci, že není každá neposlušnost hřích proti Duchu Svatému, nýbrž pouze ona, jež je se zatvrzelostí. Neboť ne pohrdání čímkoliv, co brání hříchu, tvoří hřích proti Duchu Svatému: jinak by pohrdání kterýmkoli dobrem bylo hřích proti Duchu Svatému, poněvadž kterýmkoliv dobrem může býti člověk zdržen od hříchu, nýbrž pohrdání oněmi dobry činí hřích proti

videtur esse potior effectu. Ergo inobedientia videtur esse gravius peccatum quam alia quae ex ea causantur.

II-II q. 105 a. 2 s. c.

Sed contra est quod gravius est contemnere praecipientem quam praeceptum. Sed quaedam peccata sunt contra ipsam personam praecipientis, sicut patet de blasphemia et homicidio. Ergo inobedientia non est gravissimum peccatum.

II-II q. 105 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod non omnis inobedientia est aequale peccatum. Potest enim una inobedientia esse gravior altera dupliciter. Uno modo, ex parte praecipientis. Quamvis enim omnem curam homo apponere debeat ad hoc quod cuilibet superiori obediat, tamen magis est debitum quod homo obediat superiori quam inferiori potestati. Cuius signum est quod praeceptum inferioris praetermittitur si sit praecepto superioris contrarium unde consequens est quod quanto superior est ille qui praecipit, tanto ei inobedientem esse sit gravius. Et sic inobedientem esse Deo est gravius quam inobedientem esse homini. Secundo, ex parte praeceptorum. Non enim praecipiens aequaliter vult impleri omnia quae mandat, magis enim unusquisque vult finem, et id quod est fini propinquius. Et ideo tanto est inobedientia gravior, quanto praeceptum quod quis praeterit magis est de intentione illius qui praecipit. Et in praeceptis quidem Dei, manifestum est quod quanto praeceptum datur de meliori, tanto est eius inobedientia gravior. Quia cum voluntas Dei per se feratur ad bonum, quanto aliquid est melius, tanto Deus vult illud magis impleri. Unde qui inobediens est praecepto de dilectione Dei, gravius peccat quam qui inobediens est praecepto de dilectione proximi. Voluntas autem hominis non semper magis fertur in melius. Et ideo, ubi obligamur ex solo hominis praecepto, non est gravius peccatum ex eo quod maius bonum praeteritur, sed ex eo quod praeteritur quod est magis de intentione praecipientis. Sic ergo oportet diversos inobedientiae gradus diversis peccatorum gradibus comparare. Nam inobedientia qua contemnitur Dei praeceptum, ex ipsa ratione inobedientiae gravius est peccatum quam peccatum quo peccatur in hominem, si secerneretur inobedientia Dei (et hoc dico, quia qui contra proximum peccat, etiam contra Dei praeceptum agit). Si tamen in aliquo potiori praeceptum Dei contemneret, adhuc gravius peccatum esset. Inobedientia autem qua contemnitur praeceptum hominis, levior est peccato quo contemnitur ipse praecipiens, quia ex reverentia praecipientis procedere debet reverentia praecepti. Et similiter peccatum quod directe pertinet ad contemptum Dei, sicut blasphemia vel aliquid huiusmodi, gravius est, etiam semota per intellectum inobedientia a peccato, quam peccatum in quo contemnitur solum Dei praeceptum.

II-II q. 105 a. 2 ad 1

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

II-II q. 105 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod non omnis inobedientia est peccatum in spiritum sanctum, sed solum illa cui obstinatio adhibetur. Non enim contemptus cuiuscumque quod peccatum impedit, constituit peccatum in spiritum sanctum, alioquin cuiuslibet boni contemptus esset peccatum in

Duchu Svatému, která přímo vedou k pokání a odpuštění hříchů.

K třetímu se musí říci, že první hřích prvního rodiče, z něhož plynul hřích na všechny, nebyla neposlušnost, pokud je zvláštní hřích, nýbrž pýcha, z níž postoupil člověk k neposlušnosti. Proto se zdá Apoštol oněmi slovy bráti poslušnost, pokud se má povšechně ke každému hříchu.

CVI. O vděku či vděčnosti.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o vděku či vděčnosti, a nevděčnosti.

O vděku pak je šest otázek:

1. Zda vděk je zvláštní ctnost od jiných rozdílná.

2. Kdo je vázán k většímu vzdávání díků Bohu, zda nevinný nebo kající.

3. Zda člověk je vždy povinen vzdávati díky za dobrodiní lidská.

4. Zda odplata vděkem má se oddalovati.

5. Zda má býti měřena podle přijatého dobrodiní nebo podle citu dárcova.

6. Zda se má odplatiti něčím větším.

CVI.1. Zda vděk je zvláštní ctnost, od jiných rozdílná.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vděk není zvláštní ctnost, od jiných rozdílná. Neboť od Boha a od rodičů jsme přijali největší dobrodiní. Ale čest, kterou odplácíme Bohu, patří ke ctnosti nábožnosti; čest pak, kterou odplácíme rodičům, patří ke ctnosti úcty. Tedy vděk nebo vděčnost není ctnost, od jiných rozdílná.

Mimo to vrácení úměrné patří ku spravedlnosti směnné, jak je patrné z Filosofa, v V. Ethic. Ale "díky se vzdávají, aby byla odplata", jak se tamtéž praví. Tedy odplácení díky, což patří k vděčnosti, jest úkon spravedlnosti. Tedy vděčnost není zvláštní ctnost, od jiných rozdílná.

Mimo to odplácení vyžaduje se k zachování přátelství, jak je patrné z Filosofa, v VIII. a IX. Ethic. Ale přátelství se má ke všem ctnostem, pro které je člověk milován. Tedy vděk či vděčnost, k níž patří odpláceti dobrodiní, není zvláštní ctnost.

Avšak proti jest, že Tullius stanoví vděk za zvláštní část spravedlnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, dle různých příčin, z nichž je něco povinno, musí se různiti důvod dávání povinného; avšak tak, aby vždy ve větším bylo obsaženo to, co je menší. V Bohu pak nejprve a hlavně nachází se příčina povinného, poněvadž on je první počátek všech našich dober. Druhotně pak v otci, spiritum sanctum, quia per quodlibet bonum potest homo a peccato impediri. Sed illorum bonorum contemptus facit peccatum in spiritum sanctum quae directe ducunt ad poenitentiam et remissionem peccatorum.

II-II q. 105 a. 2 ad 3

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

106. De gratia sive gratitudine.

Prooemium

II-II q. 106 pr.

Deinde considerandum est de gratia sive gratitudine, et ingratitudine. Circa gratiam autem quaeruntur sex. Primo, utrum gratia sit virtus specialis ab aliis distincta. Secundo, quis tenetur ad maiores gratiarum actiones Deo, utrum innocens vel poenitens. Tertio, utrum semper teneatur homo ad gratias humanis beneficiis reddendas. Quarto, utrum retributio gratiarum sit differenda. Quinto, utrum sit mensuranda secundum acceptum beneficium, vel secundum dantis affectum. Sexto, utrum oporteat aliquid maius rependere.

1. Utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta.

II-II q. 106 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta. Maxima enim beneficia a Deo et a parentibus accepimus. Sed honor quem Deo retribuimus, pertinet ad virtutem religionis, honor autem quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem pietatis. Ergo gratia sive gratitudo non est virtus ab aliis distincta.

II-II q. 106 a. 1 arg. 2

Praeterea, retributio proportionalis pertinet ad iustitiam commutativam, ut patet per philosophum, in V Ethic. Sed gratiae redduntur ut retributio sit, ut ibidem dicitur. Ergo redditio gratiarum, quod pertinet ad gratitudinem, est actus iustitiae. Non ergo gratitudo est specialis virtus ab aliis distincta.

II-II q. 106 a. 1 arg. 3

Praeterea, recompensatio requiritur ad amicitiam conservandam, ut patet per philosophum, in VIII et IX Ethic. Sed amicitia se habet ad omnes virtutes, propter quas homo amatur. Ergo gratia sive gratitudo, ad quam pertinet recompensare beneficia, non est specialis virtus.

II-II q. 106 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Tullius ponit gratiam specialem iustitiae partem.

II-II q. 106 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, secundum diversas causas ex quibus aliquid debetur, necesse est diversificari debiti reddendi rationem, ita tamen quod semper in maiori illud quod minus est continetur. In Deo autem primo et principaliter invenitur causa debiti, eo

poněvadž je nejbližší původ našeho zrození a poučení. Za třetí pak v osobě, která vyniká hodnotou, z níž vycházejí obecná dobrodiní. Za čtvrté pak v některém dobrodinci, od něhož jsme přijali některá jednotlivá a soukromá dobrodiní, pro něž jsme mu zvláště zavázáni. Poněvadž tedy čímkoliv jsme povinni Bohu nebo otci nebo osobě, vynikající hodnotou, tím nejsme povinni některému dobrodinci, od něhož jsme přijali nějaké zvláštní dobrodiní, odtud je, že po nábožnosti, jíž vzdáváme Bohu povinné uctívání, a po úctě, kterou cítíme rodiče, a po uctivosti, jíž ,cítíme osoby, vynikající hodností, je vděk či vděčnost, která splácí vděk dobrodincům. A liší se od předchozích ctností, jako každé pozdější se liší od dřívějšího, jakožto nedosahujícího.

K prvnímu se tedy musí říci, že jako nábožnost je nějaká svrchovaná úcta, tak je také nějaký vynikající vděk či vděčnost. Pročež i díkuvzdání Bohu bylo položeno mezi ta, která patří k nábožnosti.

K druhému se musí říci, že odplácení úměrné patří do spravedlnosti směnné, když se dbá povinného zákonně, třebas, je-li zpevněno úmluvou, aby tolik se oplatilo za tolik. Ale ke ctnosti vděku či vděčnosti patří odplácení, které se děje z pouhé povinnosti počestnosti, totiž, kterou kdo samoděk činí. Pročež vděčnost je méně vděk, je-li nucená, jak praví Seneka, v knize O dobrodiních.

K třetímu se musí říci, že, ježto pravé přátelství se zakládá na ctnosti, cokoli je v přiteli proti ctnosti, je překážkou přátelství, a cokoli je ctnostné, vyvolává přátelství. A podle toho odplácením dobrodiní zachovává se přátelství, ačkoliv odplácení dobrodiní patří zvláště ku ctnosti vděčnosti.

CVI.2. Zda nevinný je více vázán vzdávati díky Bohu než kající.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nevinný je více vázán vzdávati Bohu díky než kající. Neboť čím větší dobro kdo od Boha přijal, tím více je vázán vzdávati díky. Ale větší je dobro nevinnosti než spravedlnosti vrácené. Tedy se zdá, že více je vázán vzdávati díky nevinný než kající.

Mimo to, jako třeba dobrodinci díky vzdávati, tak i milovati. Ale Augustin praví, v II. Vyzn.: "Kdo z lidí, považiv svou slabost, odváží se svým silám přičítati čistotu nebo nevinnost svou, a méně milovati tebe, jako by mu bylo méně nutné milosrdenství tvé, odpouštějící hříchy obráceným k tobě?" A potom dodává: "A proto, tolikéž, ba více tě miluj; poněvadž, skrze kterého vidí mně zbavena nemocí mých hříchů, skrze téhož vidí sebe nezapleteného do nemocí hříchů." Tedy nevinný je více vázán vzdávati díky než kajícník:

Mimo to, čím déle trvá milostivé dobrodiní, tím větší quod ipse est primum principium omnium bonorum nostrorum. Secundario autem, in patre, quod est proximum nostrae generationis et disciplinae principium. Tertio autem, in persona quae dignitate praecellit, ex qua communia beneficia procedunt. Quarto autem, in aliquo benefactore a quo aliqua particularia et privata beneficia percepimus, pro quibus particulariter ei obligamur. Quia ergo non quidquid debemus Deo vel patri vel personae dignitate praecellenti, debemus alicui benefactorum a quo aliquod particulare beneficium recepimus; inde est quod post religionem, qua debitum cultum Deo impendimus; et pietatem, qua colimus parentes; et observantiam, qua colimus personas dignitate praecellentes; est gratia sive gratitudo, quae benefactoribus gratiam recompensat. Et distinguitur a praemissis virtutibus, sicut quaelibet posteriorum distinguitur a priori, quasi ab eo deficiens.

II-II q. 106 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sicut religio est quaedam superexcellens pietas, ita est etiam quaedam excellens gratia seu gratitudo. Unde et gratiarum actio ad Deum supra posita est inter ea quae ad religionem pertinent.

II-II q. 106 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod retributio proportionalis pertinet ad iustitiam commutativam quando attenditur secundum debitum legale, puta si pacto firmetur ut tantum pro tanto retribuatur. Sed ad virtutem gratiae sive gratitudinis pertinet retributio quae fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit. Unde gratitudo est minus grata si sit coacta, ut Seneca dicit, in libro de beneficiis.

II-II q. 106 a. 1 ad 3

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

2. Utrum innocens teneatur ad maiores gratiarum actiones Deo quam poenitens.

II-II q. 106 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam poenitens. Quanto enim aliquis maius donum percepit a Deo, tanto magis ad gratiarum actiones tenetur. Sed maius est donum innocentiae quam iustitiae restitutae. Ergo videtur quod magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quam poenitens.

II-II q. 106 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita et dilectio. Sed Augustinus dicit, in II Confess., *quis hominum, suam cogitans infirmitatem, audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, ut minus amet te, quasi minus fuerit ei necessaria misericordia tua donans peccata conversis ad te?* Et postea subdit, *et ideo tantundem, immo amplius te diligat, quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari*. Ergo etiam magis tenetur ad gratiam reddendam innocens quam poenitens.

II-II q. 106 a. 2 arg. 3

díkuvzdání je za ně povinné. Ale v nevinném déle trvá dobrodiní božské milosti než v kajícníkovi. Praví totiž Augustin, tamtéž: "Přičítám tvé milosti a tvému milosrdenství, že jsi mé hříchy roztavil jako led. Milosti tvé přičítám i každé zlo, jež jsem neudělal: vždyť, co jsem nemohl udělati? A vyznávám, že mně bylo vše odpuštěno, i zla, která jsem samovolně udělal, i která jsem za tvého vedení neudělal." Tedy nevinný je více vázán k díkuvzdání než kající.

Avšak proti jest, co se praví Luk. 7: "Komu více odpuštěno, více miluje." Tedy z téhož důvodu je více vázán díky vzdávati.

Odpovídám: Musí se říci, že díkuvzdání v přijímajícím přihlíží k milosti dávajícího. Pročež, kde je větší milost se strany dávajícího, tam se vyžaduje větší vzdávání díků se strany přijímajícího. Milostí pak je, co se dává zdarma. Pročež se strany dávajícího může býti větší milost dvojmo. Jedním způsobem z velikosti daného. A tím způsobem je nevinný vázán vzdávati větší díky: poněvadž je mu dán od Boha větší dar a déle trvající, při ostatním stejném, naprostě řečeno.

Jiným způsobem lze označiti větší milost, poněvadž se dává více zadarmo. A podle toho více je povinen vzdávati díky kajícník než nevinný, poněvadž více zadarmo je dáno to, co mu Bůh dává; ježto totiž byl hoden trestu, dává se mu milost. A tak, ač onen dar, který se dává nevinnému, je větší, vzatý naprostě, přece dar, jejž dostává kající, je větší v přirovnání k němu; jako také malý dar, daný chudému, je mu větší. než veliký bohatému. A poněvadž skutky jsou na jednotlivých, ve skutcích více se pozoruje to, co je zde a nyní takové, než co jest jednoduše takové, jak praví Filosof, v III. Ethic., o dobrovolném a nedobrovolném.

A tím je patrná odpověď na námitky.

CVI.3. Zda člověk je povinen díkuvzdáním každému člověku dobře činícímu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že člověk není povinen díkuvzdáním každému člověku dobře činícímu. Neboť každý může sám sobě dobře činiti, jakož i sám sobě škoditi, podle onoho Eccli. 14: "Kdo je sobě zlý, komu bude dobrý?" Ale člověk nemůže vzdávati díky sám sobě, poněvadž vzdávání díků zdá se přecházeti od jednoho k druhému. Tedy není každému dobrodinci povinno vzdávání díků.

Mimo to vzdávání díků je jakési oplácení milosti. Ale některá dobrodiní nedávají se s milostí, nýbrž spíše s pohanou a zdlouhavostí nebo smutkem. Tedy dobrodinci nemají se vždy vzdávati díky.

Mimo to nikomu není povinno vzdávání díků z toho, že obstarává svůj prospěch. Ale někteří dávají někdy některá dobrodiní pro svůj užitek. Tedy jim není povinné. díkuvzdání.

Mimo to otroku není povinno díkuvzdání, poněvadž co jeho jest, pánovo jest. Ale někdy se stává, že služebník je k pánovi dobročinný. Tedy ne každému dobrodinci je

Praeterea, quanto gratuitum beneficium est magis continuatum, tanto maior pro eo debetur gratiarum actio. Sed in innocente magis continuatur divinae gratiae beneficium quam in poenitente. Dicit enim Augustinus, ibidem, *gratiae tuae deputo, et misericordiae tuae, quod peccata mea tanquam glaciem solvisti. Gratiae tuae deputo et quaecumque non feci mala, quid enim non facere potui? Et omnia mihi dimissa esse fateor, et quae mea sponte feci mala, et quae te duce non feci*. Ergo magis tenetur ad gratiarum actionem innocens quam poenitens.

II-II q. 106 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Luc. VII, *cui plus dimittitur, plus diligit*. Ergo, eadem ratione, plus tenetur ad gratiarum actiones.

II-II q. 106 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod actio gratiarum in accipiente respicit gratiam dantis. Unde ubi est maior gratia ex parte dantis, ibi requiritur maior gratiarum actio ex parte recipientis. Gratia autem est quod gratis datur. Unde dupliciter potest esse ex parte dantis maior gratia. Uno modo, ex quantitate dati. Et hoc modo, innocens tenetur ad maiores gratiarum actiones, quia maius donum ei datur a Deo et magis continuatum, ceteris paribus, absolute loquendo. Alio modo potest dici maior gratia quia magis datur gratis. Et secundum hoc, magis tenetur ad gratiarum actiones poenitens quam innocens, quia magis gratis datur illud quod ei datur a Deo; cum enim esset dignus poena, datur ei gratia. Et sic, licet illud donum quod datur innocenti sit, absolute consideratum, maius; tamen donum quod datur poenitenti est maius in comparatione ad ipsum, sicut etiam parvum donum pauperi datum ei est maius quam diviti magnum. Et quia actus circa singularia sunt, in his quae agenda sunt magis consideratur quod est hic vel nunc tale, quam quod est simpliciter tale, sicut philosophus dicit, in III Ethic., de voluntario et involuntario.

II-II q. 106 a. 2 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

3. Utrum homo teneatur semper ad gratias beneficiis humanis reddendas.

II-II q. 106 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo non teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti. Potest enim aliquis sibi ipsi benefacere, sicut et sibi ipsi nocere, secundum illud Eccli. XIV, *qui sibi nequam est, cui alii bonus erit?* Sed homo sibi ipsi non potest gratias agere, quia gratiarum actio videtur transire ab uno in alterum. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

II-II q. 106 a. 3 arg. 2

Praeterea, gratiarum actio est quaedam gratiae recompensatio. Sed aliqua beneficia non cum gratia dantur, sed magis cum contumelia, et tarditate vel tristitia. Ergo non semper benefactori sunt gratiae reddendae.

II-II q. 106 a. 3 arg. 3

Praeterea, nulli debetur gratiarum actio ex eo quod suam utilitatem procurat. Sed quandoque aliqui aliqua beneficia dant propter suam utilitatem. Ergo eis non debetur gratiarum actio.

II-II q. 106 a. 3 arg. 4

Praeterea, servo non debetur gratiarum actio, quia hoc ipsum quod est, domini est. Sed quandoque contingit

povinno díkuvzdání.

Mimo to nikdo není vázán k tomu, co nemůže vykonati počestně a užitečně, Ale někdy se stává, že ten, kdo uděluje dobrodiní, je ve stavu velikého štěstí, a tomu by se neužitečně něco splácelo za přijaté dobrodiní. Někdy se také stává, že dobrodinec se změní od ctnosti v nešest, a tak se zdá, že mu nemůže býti počestně spláceno. Někdy také ten, kdo dostává dobrodiní, je chudý a vůbec nemůže splatiti. Tedy zdá se, že člověk není vždy vázán spláceti díky.

Mimo to nikdo nemá pro druhého činiti, co mu neprospívá, nýbrž je mu škodlivé. Ale někdy se stává, že splácení dobrodiní je škodlivé nebo neužitečné tomu, komu je spláceno. Tedy dobrodiní nemá býti vždy spláceno díky.

Avšak proti jest, co se praví I. SoI. posl., 18: "Ve všem vzdávejte díky."

Odpovídám: Musí se říci, že každý účinek přirozeně se obrací ke své příčině. Proto Diviš praví, v I. hl. O Bož. Jmén., že "Bůh vše k sobě obrací. jakožto příčina všech". Neboť vždycky účinek musí býti zařízen k cíli jednajícího. Je však zjevné, že dobrodinec, jako takový, je příčinou obdarovaného. A proto přirozený řád žádá, aby ten, kdo přijal dobrodiní, vzdáváním díků obrátil se k dobrodinci podle způsobu obou; a, jak bylo řečeno shora o otci, též dobrodinci, jako takovému, je povinna čest a úcta, poněvadž má ráz původu, ale případkově je mu povinna pomoc nebo podpora, potřebu je-li.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Seneka, v V. kn. O dobrod., "jako není štědrý, kdo sobě daruje, ani milostivý, kdo sobě odpouští, ani milosrdný, koho dojímá vlastní zlo, nýbrž kdo druhým, tak nikdo nedává sám sobě dobrodiní, nýbrž poslouchá své přirozenosti, která hýbe k odmítání škodlivých a k žádosti prospěšných." Pročež v těch, která jsou vůči sobě, nemá místa vděčnost a nevděčnost, neboť člověk si nemůže něco odepříti než podržením sobě. Avšak metaforicky ta, která se vlastně říkají vůči druhému, platí o těch, která jsou k sobě samému, jak praví Filosof, v V. Ethic., o spravedlnosti: pokud totiž různé části člověka se berou za různé osoby.

K druhému se musí říci, že dobrý duch má míti větší zřetel k dobru než ke zlu. A proto, dal-li někdo dobrodiní ne tím způsobem, jakým měl, nemá proto přijímající zanechati vzdání díků; méně však, než kdyby byl poskytl patřičným způsobem, poněvadž i dobrodiní je menší. Neboť, jak praví Seneka, v II. kn. O dobrot., "mnoho vykonala spěšnost, mnoho odňal odklad".

K třetímu se musí říci, že, jak praví Seneka, v VI. O Dobrod., "mnoho záleží, zda někdo dává dobrodiní pro sebe, nebo nám, nebo sobě a nám. Ten, kdo cele se ohlíží na sebe a nám prospívá, poněvadž jinak nemůže prospěti servum in dominum beneficum esse. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

II-II q. 106 a. 3 arg. 5

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

II-II q. 106 a. 3 arg. 6

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

II-II q. 106 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur I ad Thess. ult., *in omnibus gratias agite*.

II-II q. 106 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur. Unde Dionysius dicit, I cap. de Div. Nom., quod Deus omnia in se convertit, tanquam omnium causa, semper enim oportet quod effectus ordinetur ad finem agentis. Manifestum est autem quod benefactor, inquantum huiusmodi, est causa beneficiati. Et ideo naturalis ordo requirit ut ille qui suscipit beneficium, per gratiarum recompensationem convertatur ad benefactorem, secundum modum utriusque. Et sicut de patre supra dictum est, benefactori quidem, inquantum huiusmodi, debetur honor et reverentia, eo quod habet rationem principii, sed per accidens debetur ei subventio vel sustentatio, si indigeat.

II-II q. 106 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Seneca dicit, in V de Benefic., *sicut non est liberalis qui sibi donat, nec clemens qui sibi ignoscit, nec misericors qui malis suis tangitur, sed qui aliis, ita etiam nemo sibi ipsi beneficium dat, sed naturae suae paret, quae movet ad refutanda nociva et ad appetenda proficua*. Unde in his quae sunt ad seipsum non habet locum gratitudo et ingratitudo, non enim potest homo sibi aliquid denegare nisi sibi retinendo. Metaphorice tamen illa quae ad alterum proprie dicuntur, accipiuntur in his quae sunt ad seipsum, sicut de iustitia philosophus dicit, in V Ethic., inquantum scilicet accipiuntur diversae partes hominis sicut diversae personae.

II-II q. 106 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod boni animi est ut magis attendat ad bonum quam ad malum. Et ideo si aliquis beneficium dedit non eo modo quo debuit, non omnino debet recipiens a gratiarum actione cessare. Minus tamen quam si modo debito praestitisset, quia etiam beneficium minus est, quia, ut Seneca dicit, in II de Benefic., *multum celeritas fecit, multum abstulit mora*.

II-II q. 106 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Seneca dicit, in VI de Benefic., *multum interest utrum aliquis beneficium nobis det sua causa, an sua et nostra. Ille qui totus ad se spectat,*

sobě, zdá se mi patřiti totéž místo, jako kdo obstarává krmivo svému dobytku". A dále: "Připustil-li mne nyní do společenství, myslil-li na dva, jsem nevděčný, nejen nespravedlivý, neraduji-li se, že mu prospělo to, co prospělo mně. Největší zloba jest, nenazývati dobrodiní, leč co dávajícímu způsobí nějakou nevýhodu."

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví Seneka, "pokud služebník dává, co bývá od služebníka požadováno, služba jest; kde více, než co jako služebník musí, dobrodiní jest; kde totiž přechází v cit přátelský, jestli totiž přechází, přestává název služby". Tedy i služebníkům, konajícím nad povinnost, jest vzdávati díky.

K pátému se musí říci, že ani chudý není nevděčný, činí-li, co může. Neboť, jako dobrodiní záleží více v citu než v činu, tak i splácení pozůstává spíše v citu. Proto Seneka praví, v II. O dobrod.: "Kdo přijímá vděčně dobrodiní, splácí jeho první díl. Že pak nám zavděk přišla dobrodiní, máme naznačovat projevy citů, což dosvědčujme netoliko, když on slyší, nýbrž všude." A z toho je patrné, že splacení dobrodiní lze činiti vzdáváním uctivosti a cti každému, byť byl v sebevětším štěstí. Pročež praví Filosof, v VIII. Ethic., že "převyšujícímu jest sice dáti odplata ctěním, potřebnému však odplata darem". A Seneka praví, v VI. O dobrod.: "Mnohá jsou, jimiž můžeme vrátiti i šťastným, čímkoli jsme povinni: věrná rada, častý styk, řeč jemná a příjemná bez pochlebování." A proto není třeba, aby člověk přál nedostatek nebo bídu tomu, kdo dal dobrodiní, aby dobrodiní bylo spláceno; neboť, jak praví Seneka, v VI. O dobrod.: "Kdybys to přál tomu, jehož žádné dobrodiní bys neměl, bylo přání nelidské. Čím nelidštěji přeješ tomu, jemuž dlužíš za dobrodiní?" Jestliže však ten, kdo udělil dobrodiní, změnil se k horšímu, přece dlužno mu splaceti podle stavu jeho, totiž, aby byl vrácen ctnosti, je-li možné. Je-li však nevyléčitelný pro zlobu, pak je jiný, než byl dříve, a proto netřeba mu spláceti dobrodiní jako dříve. A přece, pokud lze učiniti při zachování počestnosti, má se pamatovati na prokázané dobrodiní, jak je patrné z Filosofa, v IX. Ethic.

K šestému se musí říci, že, jak bylo řečeno, splácení dobrodiní závisí hlavně na citu; a proto splácení má se díti tím způsobem, jak je užitečnější. Jestliže však potom z jeho bezstarostnosti obrátí se k jeho škodě, nepřičítá se splácejícímu, jak praví Seneka, v VII. O dobrod.: "Splatiti musím, nikoli zachovávati a chrániti po splacení."

CVI.4. Zda má člověk hned spláceti dobrodiní.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že člověk má hned spláceti dobrodiní. Neboť ta, která dlužíme bez určité lhůty, máme nahraditi hned. Ale splácení dobrodiní není předepsána nějaká lhůta, samo však je povinné. Tedy člověk je vázán hned splatiti dobrodiní.

Mimo to, s čím větším zápalem ducha nějaké dobro se děje, tím zdá se chvalnější. Ale zdá se vycházeti ze zápalu ducha, že člověk neužívá průtahů ve vykonání toho, co *et nobis prodest quia aliter sibi prodesse non potest, eo mihi loco habendus videtur quo qui pecori suo pabulum prospicit. Si me in consortium admisit, si duos cogitavit, ingratus sum et iniustus nisi gaudeo hoc illi profuisse quod proderat mihi. Summae malignitatis est non vocare beneficium nisi quod dantem aliquo incommodo afficit*.

II-II q. 106 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Seneca dicit, in III de Benefic., *quandiu servus praestat quod a servo exigi solet, ministerium est, ubi plus quam a servo necesse, beneficium est. Ubi enim in affectum amici transit, incipit vocari beneficium*. Et ideo etiam servis ultra debitum facientibus gratiae sunt habendae.

II-II q. 106 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod etiam pauper ingratus non est si faciat quod possit, sicut enim beneficium magis in affectu consistit quam in effectu, ita etiam et recompensatio magis in affectu consistit. Unde Seneca dicit, in II de Benefic., *qui grate beneficium accipit, primam eius pensionem solvit. Quam grate autem ad nos beneficia pervenerint, indicemus effusis affectibus, quod non ipso tantum audiente, sed ubique testemur*. Et ex hoc patet quod quantumcumque in felicitate existenti potest recompensatio beneficii fieri per exhibitionem reverentiae et honoris. Unde philosophus dicit, in VIII Ethic., quod *superexcellenti quidem debet fieri honoris retributio, indigenti autem retributio lucri*. Et Seneca dicit, in VI de Benefic., *multa sunt per quae quidquid debemus reddere et felicibus possumus, fidele consilium, assidua conversatio, sermo communis et sine adulatione iucundus*. Et ideo non oportet ut homo optet indigentiam eius seu miseriam qui beneficium dedit, ad hoc quod beneficium recompensetur. Quia, ut Seneca dicit, in VI de Benefic., *si hoc ei optares cuius nullum beneficium haberes, inhumanum erat votum. Quanto inhumanius ei optas cui beneficium debes*. Si autem ille qui beneficium dedit in peius mutatus est, debet tamen sibi fieri recompensatio secundum statum ipsius, ut scilicet ad virtutem reducatur, si sit possibile. Si autem sit insanabilis propter malitiam, tunc alter est effectus quam prius erat, et ideo non debetur ei recompensatio beneficii sicut prius. Et tamen, quantum fieri potest salva honestate, memoria debet haberi praestiti beneficii. Ut patet per philosophum, in IX Ethic.

II-II q. 106 a. 3 ad 6

Ad sextum dicendum quod, sicut dictum est, recompensatio beneficii praecipue pendet ex affectu. Et ideo eo modo debet recompensatio fieri quo magis sit utilis, si tamen postea, per eius incuriam, in damnum ipsius vertatur, non imputatur recompensanti. Unde Seneca dicit, in VII de Benefic., *reddendum mihi est, non servandum, cum reddidero, ac tuendum*.

4. Utrum retributio gratiarum sit differenda.

II-II q. 106 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo debeat statim beneficium recompensare. Illa enim quae debemus sine certo termino, tenemur restituere ad statim. Sed non est aliquis terminus praescriptus recompensationi beneficiorum, quae tamen cadit sub debito, ut dictum est. Ergo tenetur homo statim beneficium recompensare.

II-II q. 106 a. 4 arg. 2

Praeterea, quanto aliquod bonum fit ex maiori animi dluží. Tedy zdá se býti chvalnější, aby člověk hned splatil dobrodiní.

Mimo to Seneka praví, v II. O dobrod., že "vlastní je dobrodinci, rád a spěšně učiniti". Ale splácení má se rovnati dobrodiní. Tedy má hned splatiti.

Avšak proti jest, co praví Seneka, ve IV. O dobrod.: "Kdo spěšně splácí, nemá ducha vděčného člověka, nýbrž dlužníka."

Odpovídám: Musí se říci, že, jako při dávání dobrodiní pozoruje se dvojí, totiž cit a dar, tak se to dvojí také pozoruje při splácení dobrodiní. Vzhledem pak k citu má se díti splácení hned. Proto Seneka praví, v II. kn. O dohod.: "Chceš splatiti dobrodiní? Přijmi dobrotivě." Avšak vzhledem k daru, má se vyčkati doby, kdy splácení bude dobrodinci vhod.

Kdyby však někdo chtěl hned v nevhodnou dobu splatiti nějaký dar za dar, nezdá se být splacení ctnostné, nýbrž neochotné. Neboť, jak praví Seneka, ve IV. O dobrod., "kdo touží příliš rychle splatiti, jen povinen nerad; a kdo je povinen nerad, je nevděčný".

K prvnímu se tedy musí říci, že povinné zákonné má býti hned placeno, jinak nebyla by zachována rovnost spravedlnosti, kdyby jeden zadržel věc druhého bez jeho svolení. Ale povinné mravní závisí na počestnosti dlužícího, a proto je třeba splatiti v patřičnou dobu, podle toho, jak žádá správnost ctnosti.

K druhému se musí říci, že zápal vůle není ctnostný, není-li řízen rozumem. A proto, jestli někdo ze zápalu ducha předbíhá patřičnou dobu, nezasluhuje chvály.

K třetímu se musí říci, že také dobrodiní jest dávati v přihodnou dobu. A když přišla vhodná doba, tu nemá se déle váhati. A totéž také třeba zachovati při splácení dobrodiní.

CVI.5. Zda díkůvzdání bere zřetel k citu dobrodincovu nebo k činu.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že díkůvzdání nemá brátí zřetel k citu dobrodincovu, nýbrž k činu. Neboť splácení je povinné dobrodiním. Ale dobrodiní záleží v činu, ,jak praví samo jméno. Tedy splácení musí brátí zřetel k činu.

Mimo to vděčnost, která splácí dobrodiní, je část spravedlnosti. Ale spravedlnost přihlíží k rovnosti daného s přijatým. Tedy také při splácení dobrodiní je více dbáti činu než citu dobrodincova.

Mimo to nikdo nemůže dbáti toho, co nezná. Ale jedině Bůh zná vnitřní cit. Tedy splácení vděčností nemůže se fervore, tanto videtur esse laudabilius. Sed ex fervore animi videtur procedere quod homo nullas moras adhibeat in faciendo quod debet. Ergo videtur esse laudabilius quod homo statim beneficium reddat.

II-II q. 106 a. 4 arg. 3

Praeterea, Seneca dicit, in II de Benefic., quod *proprium benefactoris est libenter et cito facere*. Sed recompensatio debet beneficium adaequare. Ergo debet statim recompensare.

II-II q. 106 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Seneca dicit, in IV de Benefic., *qui festinat reddere, non animum habet grati hominis, sed debitoris*.

II-II q. 106 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod sicut in beneficio dando duo considerantur, scilicet affectus et donum; ita etiam haec duo considerantur in recompensatione beneficii. Et quantum quidem ad affectum, statim recompensatio fieri debet. Unde Seneca dicit, in II de Benefic., *vis reddere beneficium? Benigne accipe*. Quantum autem ad donum, debet expectari tempus quo recompensatio sit benefactori opportuna. Si autem, non convenienti tempore, statim velit aliquis munus pro munere reddere, non videtur esse virtuosa recompensatio. Ut enim Seneca dicit, IV de Benefic., *qui nimis cito cupit solvere, invitus debet, et qui invitus debet, ingratus est*.

II-II q. 106 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod debitum legale est statim solvendum, alioquin non esset conservata iustitiae aequalitas, si unus retineret rem alterius absque eius voluntate. Sed debitum morale dependet ex honestate debentis. Et ideo debet reddi debito tempore, secundum quod exigit rectitudo virtutis.

II-II q. 106 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod fervor voluntatis non est virtuosus nisi sit ratione ordinatus. Et ideo si aliquis ex fervore animi praeoccupet debitum tempus, non erit laudandum.

II-II q. 106 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod beneficia etiam sunt opportuno tempore danda. Et tunc non est amplius tardandum cum opportunum tempus advenerit. Et idem etiam observari oportet in beneficiorum recompensatione.

5. Utrum sit mensuranda secundum acceptum beneficium vel secun dum dantis affectum.

II-II q. 106 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod beneficiorum recompensatio non sit attendenda secundum affectum beneficiantis, sed secundum effectum. Recompensatio enim beneficiis debetur. Sed beneficium in effectu consistit, ut ipsum nomen sonat. Ergo recompensatio debet attendi secundum effectum.

II-II q. 106 a. 5 arg. 2

Praeterea, gratia, quae beneficia recompensat, est pars iustitiae. Sed iustitia respicit aequalitatem dati et accepti. Ergo et in gratiarum recompensatione attendendus est magis effectus quam affectus beneficiantis.

II-II q. 106 a. 5 arg. 3

Praeterea, nullus potest attendere ad id quod ignorat. Sed

díti podle citu.

Avšak proti jest, co praví Seneka, v I. O dobrod.: "Někdy více si nás zavazuje, kdo dal málo velkomyslně, a kdo nepatrné udělil, ale rád."

Odpovídám: Musí se říci, že splácení dobrodiní může náležeti ke třem ctnostem, totiž spravedlnosti, vděčnosti a přátelství. Ke spravedlnosti pak náleží, když splacení má ráz povinného zákonného, jako při půjčce a jiných takových. A při takovém třeba dbáti splácení dle velikosti daného. K přátelství pak náleží splácení dobrodiní, a podobně ke ctnosti vděčnosti, pokud má ráz povinného mravního, avšak jinak a jinak. Neboť při splácení přátelství třeba míti ohled na příčinu přátelství. Proto při přátelství užitečném má se díti splácení podle užitku, jehož kdo dosáhl z dobrodiní; při přátelství pak čestném při splácení jest míti ohled na volbu či na cit dávajícího, poněvadž to se především vyžaduje ke ctnosti, jak se praví v VIII. Ethic. A podobně, poněvadž vděčnost přihlíží k dobrodiní, pokud je zdarma vynaloženo, což patří k citu, proto také splácení dobrodiní dbá více citu dávajícího než činu.

K prvnímu se tedy musí říci, že každý mravní úkon závisí na vůli. Pročež dobrodiní, pokud je chvalné, se strany povinnosti dikůvzdání látkově sice záleží v činu, ale tvarově a hlavně ve vůli. Pročež Seneka praví, v I. O dobrod.: "Dobrodiní nepozůstává v tom, co se udělá nebo dá, nýbrž v saném duchu dávajícího nebo činícího."

K druhému se musí říci, že vděčnost je část spravedlnosti, ne sice jako druh rodu, ale v jakémsi uvedení na rod spravedlnosti, jak bylo řečeno shora. Pročež není třeba, aby v obou ctnostech se dbalo téhož rázu.

K třetímu se musí říci, že cit člověka o sobě vidí sice jedině Bůh, ale, pokud se zjevuje některými známkami, také člověk jej může poznati. A tím způsobem poznává se cit dobrodinců ze saného způsobu, jímž se dobrodiní uděluje, třebas, že někdo uděluje dobrodiní radostně a ochotně.

CVI.6. Zda má někdo více poskytovati při splácení, než dostal v dobrodiní.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že nemá někdo více spláceti při splácení, než dostal při dobrodiní. Neboť některým (jako rodičům) nelze ani rovně splatiti, jak praví Filosof, v VIII. Ethic. Ale ctnost neusiluje o nemožné. Tedy splácení netíhne k něčemu většímu.

Mimo to, splácí-li někdo více, než dostal v dobrodiní, tím zase jako by něco dal znova. Ale dobrodiní znovu dané člověk je povinen vděčnosti splatiti. Tedy ten, kdo první dal dobrodiní, bude vázán splatiti něco více, a tak by se šlo do nekonečna. Ale ctnost neusiluje o nekonečné, solus Deus recognoscit interiorem affectum. Ergo non potest fieri gratiae recompensatio secundum affectum.

II-II q. 106 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Seneca dicit, in I de beneficiis, *nonnunquam magis nos obligat qui dedit parva magnifice; qui exiguum tribuit, sed libenter*.

II-II q. 106 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod recompensatio beneficii potest ad tres virtutes pertinere, scilicet ad iustitiam, ad gratiam, et ad amicitiam. Ad iustitiam quidem pertinet quando recompensatio habet rationem debiti legalis, sicut in mutuo et in aliis huiusmodi. Et in tali recompensatio debet attendi secundum quantitatem dati. Ad amicitiam autem pertinet recompensatio beneficii, et similiter ad virtutem gratiae, secundum quod habet rationem debiti moralis, aliter tamen et aliter. Nam in recompensatione amicitiae oportet respectum haberi ad amicitiae causam. Unde in amicitia utilis debet recompensatio fieri secundum utilitatem quam quis est ex beneficio consecutus. In amicitia autem honesti debet in recompensatione haberi respectus ad electionem, sive ad affectum dantis, quia hoc praecipue requiritur ad virtutem, ut dicitur in VIII Ethic. Et similiter, quia gratia respicit beneficium secundum quod est gratis impensum, quod quidem pertinet ad affectum; ideo etiam gratiae recompensatio attendit magis affectum dantis quam effectum.

II-II q. 106 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnis actus moralis ex voluntate dependet. Unde beneficium, secundum quod est laudabile, prout ei gratiae recompensatio debetur, materialiter quidem consistit in effectu, sed formaliter et principaliter in voluntate. Unde Seneca dicit, in I de Benefic., *beneficium non in eo quod fit aut datur consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo*.

II-II q. 106 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod gratia est pars iustitiae, non quidem sicut species generis, sed per quandam reductionem ad genus iustitiae, ut supra dictum est. Unde non oportet quod eadem ratio debiti attendatur in utraque virtute.

II-II q. 106 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod affectum hominis per se quidem solus Deus videt, sed secundum quod per aliqua signa manifestatur, potest etiam ipsum homo cognoscere. Et hoc modo affectus beneficiantis cognoscitur ex ipso modo quo beneficium tribuitur, puta quia gaudenter et prompte aliquis beneficium impendit.

6. Utrum oporteat aliquid maius rependere.

II-II q. 106 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quam susceperit in beneficio. Quibusdam enim, sicut parentibus, nec etiam aequalis recompensatio fieri potest, sicut philosophus dicit, in VIII Ethic. Sed virtus non conatur ad impossibile. Non ergo gratiae recompensatio tendit ad aliquid maius.

II-II q. 106 a. 6 arg. 2

Praeterea, si aliquis plus recompensat quam in beneficio acceperit, ex hoc ipso quasi aliquid de novo dat. Sed ad beneficium de novo datum tenetur homo gratiam recompensare. Ergo ille qui primo beneficium dederat

poněvadž "nekonečné odnímá přirozenost dobra", jak se praví v II. Metafys. Tedy splacení dobrodiní nemá přesahovati přijaté dobrodiní.

Mimo to spravedlnost pozůstává v rovnosti. Ale větší jest nějaké přesahování rovnosti. Poněvadž tedy v kterékoliv ctnosti přesahování je neřestné, zdá se, že splatiti něco většího, nad přijaté dobrodiní, je neřestné a proti spravedlnosti.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v V. Ethic.: "Třeba od složení tomu, kdo učinil milost, a znovu sám začíti," což se děje, když se něco většího splatí. Tedy splácení má tíhnouti k tomu, aby učinilo něco většího.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, splácení vděčnosti přihlíží k dobrodiní podle vůle dobrodincovy. Toho pak se zdá především to doporučovati, že zdarma udělil dobrodiní, k němuž nebyl vázán. A proto, kdo dobrodiní přijal, je k tomu vázán z povinnosti počestnosti, aby podobně zdarma něco vynaložil. Avšak nezdá se něco zdarma vynakládati, nepřekroči-li velikost přijatého dobrodiní: poněvadž, pokud splácí menším nebo stejným, nezdá se konati zdarma, nýbrž vraceti, co přijal. A proto splácení vděčnosti vždy tíhne ke splacení něčeho většího dle své možnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo řečeno, při splácení dobrodiní více jest uvážiti cit než čin. Uvážíme-li tedy čin dobrodiní, jež syn přijal od rodičů, totiž bytí a žití, nic rovného nemůže syn splatiti, jak praví Filosof, VIII. kn. Ethic. Přihlédneme-li však k samé vůli dávajícího a vracejícího, tak může syn otci splatiti něco většího, jak praví Seneka, v III. O dobrod. Kdyby však nemohl, stačila by k vděčnosti vůle splatiti.

K druhému se musí říci, že povinnost vděčnosti plyne z lásky, která je tím povinnější, čím více se dává podle onoho Řím. 13: "Nebuďte nic nikomu dlužni, než abyste se navzájem milovali." A proto není nevhodné, je-li závaznost vděčnosti neomezená.

K třetímu se musí říci, že, jako ve spravedlnosti, která je základní ctnost, dbá se rovnosti věcí, tak ve vděčnosti se dbá rovnosti vůli, aby totiž, jako z ochoty vůle dobrodinec vynaložil něco, k čemu nebyl vázán, tak také ten, kdo přijal dobrodiní, něčím nad povinné splatil.

CVII. O nevděčnosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o nevděčnosti. A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda nevděčnost je vždy hřích.

2, Zda nevděčnost je zvláštní hřích.

tenebitur aliquid maius recompensare, et sic procederet in infinitum. Sed virtus non conatur ad infinitum, quia infinitum aufert naturam boni, ut dicitur in II Metaphys. Ergo gratiae recompensatio non debet excedere acceptum beneficium.

II-II q. 106 a. 6 arg. 3

Praeterea, iustitia in aequalitate consistit. Sed maius est quidam aequalitatis excessus. Cum ergo in qualibet virtute excessus sit vitiosus, videtur quod recompensare aliquid maius accepto beneficio sit vitiosum, et iustitiae oppositum.

II-II q. 106 a. 6 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., *refamulari oportet ei qui gratiam fecit, et rursum ipsum incipere*. Quod quidem fit dum aliquid maius retribuitur. Ergo recompensatio debet tendere ad hoc quod aliquid maius faciat.

II-II q. 106 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, recompensatio gratiae respicit beneficium secundum voluntatem beneficiantis. In quo quidem praecipue hoc commendabile videtur quod gratis beneficium contulit ad quod non tenebatur. Et ideo qui beneficium accepit ad hoc obligatur, ex debito honestatis, ut similiter gratis aliquid impendat. Non autem videtur gratis aliquid impendere nisi excedat quantitatem accepti beneficii, quia quandiu recompensat minus vel aequale, non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit. Et ideo gratiae recompensatio semper tendit ut, pro suo posse, aliquid maius retribuat.

II-II q. 106 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, in recompensatione beneficii magis est considerandus affectus benefici quam effectus. Si ergo consideremus effectum beneficii quod filius a parentibus accepit, scilicet esse et vivere, nihil aequale filius recompensare potest, ut philosophus dicit. Si autem attendamus ad ipsam voluntatem dantis et retribuentis, sic potest filius aliquid maius patri retribuere, ut Seneca dicit, in III de Benefic. Si tamen non posset, sufficeret ad gratitudinem recompensandi voluntas.

II-II q. 106 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod debitum gratitudinis ex caritate derivatur, quae, quanto plus solvitur, tanto magis debetur, secundum illud Rom. XIII, *nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis*. Et ideo non est inconveniens si obligatio gratitudinis interminabilis sit.

II-II q. 106 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod sicut in iustitia quae est virtus cardinalis, attenditur aequalitas rerum, ita in gratitudine attenditur aequalitas voluntatum, ut scilicet sicut ex promptitudine voluntatis beneficus aliquid exhibuit ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium aliquid supra debitum recompenset.

107. De ingratitudine.

Prooemium

II-II q. 107 pr.

Deinde considerandum est de ingratitudine. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum ingratitudo semper sit peccatum. Secundo, utrum ingratitudo sit peccatum speciale. Tertio, utrum omnis ingratitudo sit peccatum

3, Zda každá nevděčnost je smrtelný hřích.

4. Zda nevděčným mají býti dobrodiní odepřena.

CVII.1. Zda nevděčnost je vždy hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nevděčnost není vždy hřích. Praví totiž Seneka, v III. O dobrod., že "nevděčný je, kdo nesplácí dobrodiní". Ale někdy není někomu možné splatiti dobrodiní, leč hříchem, třebas, když pomohl člověku ke hříchu. Ježto tedy zdržovati se hříchu není hřích, zdá se, že nevděčnost není vždy hřích.

Mimo to každý hřích je v moci hřešícího, poněvadž podle Augustina, III. kn. O svobod. rozh., "nikdo nehřeší v tom, čemu nemůže vyhnouti". Ale někdy není v moci hřešícího vyhnouti nevděčnosti, třebas, když nemá, z čeho splaceti; také zapomenutí není v naší moci, a přece Seneka praví, v III. O dobrod., že "nejnevděčnější ze všech jest, kdo zapomněl". Tedy nevděčnost není vždy hřích.

Mimo to se nezdá hřešiti, kdo nechce býti něco dlužen, podle onoho Apoštolova, Řím. 1.3: "Nikomu nebuďte nic dlužni." Ale "kdo je nerad dlužen, je nevděčný", jak praví Seneka, ve IV. O dobrod. Tedy nevděčnost není vždy hřích.

Avšak proti jest, že II. Tim. 3 nevděčnost se počítá k ostatním hříchům, když se praví: "Rodičů neposlouchajíce, nevděční, zločinní," atd.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, povinnost vděčnosti je povinnost počestnosti, kterou vyžaduje ctnost. Z toho však něco je hřích, že odporuje ctnosti. Z čehož je zjevné, že každá nevděčnost je hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že vděčnost přihlíží k dobrodiní; kdo však někomu pomáhá ke hříchu, nedělá mu dobrodiní, nýbrž spíše škodu, a proto jemu není povinné vzdávati díky, leč snad pro dobrou vůli, byl- li oklamán, když myslil, že pomáhá k dobru, a pomohl ke hříchu. A tehdy není povinné takové splácení, kterým by se pomáhalo ke hříchu, poněvadž by to nebylo splacení dobrem, nýbrž zlem, což je proti vděčnosti.

K druhému se musí říci, že pro nemožnost spláceti nikdo není omluven od nevděčnosti, poněvadž na vykonání povinné vděčnosti stačí pouhá vůle, jak bylo řečeno. Zapomenutí pak dobrodiní patří k nevděčnosti, ne sice to, které pochází z přirozeného nedostatku, který nepodléhá vůli, nýbrž ono, které pochází z nedbalosti. Neboť, jak praví Seneka, v III. O dobrod., "zjevně nemyslil často na splácení, koho překvapilo zapomenutí".

K třetímu se musí říci, že povinnost vděčnosti plyne z povinnosti lásky, od které nikdo nemá chtíti osvobození. Proto, že někdo nerad dluží tuto povinnost, zdá se pocházeti z nedostatku lásky k tomu, kdo dal dobrodiní.

mortale. Quarto, utrum ingrato sint beneficia subtrahenda.

1. Utrum ingratitudo sit peccatum.

II-II q. 107 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum. Dicit enim Seneca, in III de Benefic., quod *ingratus est qui non reddit beneficium*. Sed quandoque non posset aliquis recompensare beneficium nisi peccando, puta si aliquis auxiliatus est homini ad peccandum. Cum ergo abstinere a peccato non sit peccatum, videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum.

II-II q. 107 a. 1 arg. 2

Praeterea, omne peccatum est in potestate peccantis, quia secundum Augustinum, *nullus peccat in eo quod vitare non potest*. Sed quandoque non est in potestate peccantis ingratitudinem vitare, puta cum non habet unde reddat. Oblivio etiam non est in potestate nostra, cum tamen Seneca dicat, in III de Benefic., quod *ingratissimus omnium est qui oblitus est*. Ergo ingratitudo non semper est peccatum.

II-II q. 107 a. 1 arg. 3

Praeterea, non videtur peccare qui non vult aliquid debere, secundum illud apostoli, Rom. XIII, *nemini quidquam debeatis*. Sed qui invitus debet ingratus est, ut Seneca dicit, in IV de Benefic. Ergo non semper ingratitudo est peccatum.

II-II q. 107 a. 1 s. c.

Sed contra est quod II ad Tim. III, ingratitudo connumeratur aliis peccatis, cum dicitur, *parentibus non obedientes, ingrati, scelesti*.

II-II q. 107 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, debitum gratitudinis est quoddam debitum honestatis quam virtus requirit. Ex hoc autem aliquid est peccatum quod repugnat virtuti. Unde manifestum est quod omnis ingratitudo est peccatum.

II-II q. 107 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod gratitudo respicit beneficium. Ille autem qui alicui auxiliatur ad peccandum non confert beneficium, sed magis nocumentum. Et ideo non debetur ei gratiarum actio, nisi forte propter voluntatem, si sit deceptus, dum credidit adiuvare ad bonum, adiuvit ad peccandum. Sed tunc non debetur recompensatio talis ut adiuvetur ad peccandum, quia hoc non esset recompensare bonum, sed malum, quod contrariatur gratitudini.

II-II q. 107 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod nullus propter impotentiam reddendi ab ingratitudine excusatur, ex quo ad debitum gratitudinis reddendum sufficit sola voluntas, ut dictum est. Oblivio autem beneficii ad ingratitudinem pertinet, non quidem illa quae provenit ex naturali defectu, quae non subiacet voluntati; sed illa quae ex negligentia provenit. Ut enim dicit Seneca, in III de Benefic., *apparet illum non saepe de reddendo cogitasse cui obrepsit oblivio*.

II-II q. 107 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod debitum gratitudinis ex debito amoris derivatur, a quo nullus debet velle absolvi. Unde quod aliquis invitus hoc debitum debeat, videtur provenire

CVII.2. Zda nevděčnost je zvláštní hřích.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nevděčnost není zvláštní hřích. Neboť, kdokoli hřeší, jedná proti Bohu, který je největší dobrodinec. Ale to patří k nevděčnosti. Tedy nevděčnost není zvláštní hřích.

Mimo to žádný zvláštní hřích není obsažen pod různými rody hříchů. Ale někdo může býti nevděčný různými rody hříchů, třebas, kdo nactiutrhá dobrodinci, kdo okrádá, nebo něco takového proti němu spáchá. Tedy nevděčnost není zvláštní hřích.

Mimo to praví Seneka v III. O dobrod.: "Nevděčný je, kdo zapírá, nevděčný je, kdo nesplácí, a nejnevděčnější ze všech, kdo zapomněl." Ale tato se nezdají patřiti k jednomu druhu hříchu. Tedy nevděčnost není zvláštní hřích.

Avšak proti jest, že nevděčnost je protilehlá vděčnosti nebo vděku, což je zvláštní ctnost. Tedy je zvláštní hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že každá nešest je pojmenována z nedostatku ctnosti, že je více protilehlá ctnosti: jako skoupost je více proti štědrosti než marnotratnost. Avšak ctnosti vděčnosti může býti protilehlá některá nešest nadbytkem, třebas, děje-li se splácení buď zač se nemá, nebo dříve, než má, jak je patrné z řečeného. Ale vděčnosti více je protilehlá nešest, která je z nedostatku, poněvadž ctnost vděčnosti, jak jsme měli shora, tíhne k něčemu většímu. A proto nevděčnost je vlastně pojmenována od nedostatku vděčnosti. Avšak každý nedostatek nebo postrádání nabývá druhu podle protilehlé zběhlosti: slepota a hluchost se totiž liší podle odlišnosti zraku a sluchu. Pročež, jako vděčnost nebo vděk jest jedna zvláštní ctnost, tak i nevděčnost jest jeden zvláštní hřích.

Má však různé stupně, podle pořadu těch, která se vyžadují ku vděčnosti. U níž první jest, aby člověk uznal přijaté dobrodiní; druhé jest, aby chválil a vzdal díky; třetí jest, aby splatil místně a včasně dle své možnosti. Ale, poněvadž co je poslední ve vzniku, je první v rozkladu, proto první stupeň nevděčnosti jest, že člověk nesplácí dobrodiní; druhý jest, že zapírá, ježto neukazuje, že přijal dobrodiní; třetí a nejtěžší jest, že neuznává, bud zapomenutím, nebo jakýmkoliv jiným způsobem. A poněvadž v protilehlém tvrzení rozumí se zápor, proto k prvnímu stupni nevděčnosti patří, že někdo splácí zlem za dobro; k druhému, že dobrodiní haní; k třetímu, že dobrodiní pokládá za ublížení.

K prvnímu se tedy musí říci, že v každém hříchu je látková nevděčnost k Bohu, pokud totiž člověk něco činí, co může náležeti k nevděčnosti. Avšak tvarově je nevděčnost; když skutkově se pohrdá dobrodiním. A to je zvláštní hřích.

K druhému se musí říci, že nic nepřekáží, aby tvarový ráz nějakého zvláštního hříchu nacházel se látkově ve více ex defectu amoris ad eum qui beneficium dedit.

2. Utrum sit peccatum speciale.

II-II q. 107 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ingratitudo non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, contra Deum agit, qui est summus benefactor. Sed hoc pertinet ad ingratitudinem. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

II-II q. 107 a. 2 arg. 2

Praeterea, nullum speciale peccatum sub diversis generibus peccatorum continetur. Sed diversis peccatorum generibus potest aliquis esse ingratus, puta si quis benefactori detrahat, si quis furetur, vel aliquid aliud huiusmodi contra eum committat. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

II-II q. 107 a. 2 arg. 3

Praeterea, Seneca dicit, in III de Benefic., *ingratus est qui dissimulat; ingratus qui non reddit; ingratissimus omnium qui oblitus est*. Sed ista non videntur ad unam peccati speciem pertinere. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

II-II q. 107 a. 2 s. c.

Sed contra est quod ingratitudo opponitur gratitudini sive gratiae, quae est specialis virtus. Ergo est speciale peccatum.

II-II q. 107 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod omne vitium ex defectu virtutis nominatur quod magis virtuti opponitur, sicut illiberalitas magis opponitur liberalitati quam prodigalitas. Potest autem virtuti gratitudinis aliquod vitium opponi per excessum, puta si recompensatio beneficii fiat vel pro quibus non debet, vel citius quam debet, ut ex dictis patet. Sed magis opponitur gratitudini vitium quod est per defectum, quia virtus gratitudinis, ut supra habitum est, in aliquid amplius tendit. Et ideo proprie ingratitudo nominatur ex gratitudinis defectu. Omnis autem defectus seu privatio speciem sortitur secundum habitum oppositum, differunt enim caecitas et surditas secundum differentiam visus et auditus. Unde sicut gratitudo vel gratia est una specialis virtus, ita etiam ingratitudo est unum speciale peccatum. Habet tamen diversos gradus, secundum ordinem eorum quae ad gratitudinem requiruntur. In qua primum est quod homo beneficium acceptum recognoscat; secundum est quod laudet et gratias agat; tertium est quod retribuat, pro loco et tempore, secundum suam facultatem. Sed quia quod est ultimum in generatione est primum in resolutione, ideo primus ingratitudinis gradus est ut homo beneficium non retribuat; secundus est ut dissimulet, quasi non demonstrans se beneficium accepisse; tertium, et gravissimum est quod non recognoscat, sive per oblivionem, sive quocumque alio modo. Et quia in affirmatione opposita intelligitur negatio, ideo ad primum ingratitudinis gradum pertinet quod aliquis retribuat mala pro bonis; ad secundum, quod beneficium vituperet; ad tertium, quod beneficium quasi maleficium reputet.

II-II q. 107 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in quolibet peccato est materialis ingratitudo ad Deum, inquantum scilicet facit homo aliquid quod potest ad ingratitudinem pertinere. Formalis autem ingratitudo est quando actualiter beneficium contemnitur. Et hoc est speciale peccatum.

II-II q. 107 a. 2 ad 2

rodech hříchů. A podle toho v mnohých rodech hříchů nachází se ráz nevděčnosti.

K třetímu se musí říci, že ona tři nejsou zvláštní druhy, ale různé stupně jednoho zvláštního hříchu.

CVII.3. aa

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nevděčnost je vždycky smrtelný hřích. Neboť Bohu má býti někdo nejvíce vděčný. Ale člověk všedním hříchem není nevděčný Bohu; jinak všichni lidé by byli nevděční. Tedy žádná nevděčnost není všední hřích.

Mimo to z toho je něco smrtelný hřích, že odporuje lásce, jak bylo řečeno shora. Ale nevděčnost odporuje lásce, z níž vychází povinnost vděčnosti, jak bylo řečeno shora. Tedy nevděčnost je vždycky smrtelný hřích.

Mimo to praví Seneka, v II. O dobrod.: "To je zákon dobrodiní mezi dvěma: jeden má hned zapomenouti dané, druhý přijaté nikdy." Ale, jak se zdá, proto má zapomenouti, aby mu zůstal skryt hřích přijímajícího, kdyby byl náhodou nevděčný; čehož by nebylo. třeba, kdyby nevděčnost byla lehký hřích. Tedy nevděčnost je vždycky hřích smrtelný.

Avšak proti jest, že nikomu se nemá otvírati cesta ke smrtelnému hřichu. Ale, jak praví Seneka tamtéž, "někdy třeba oklamati i toho, komu se pomáhá, aby měl, aniž ví, odkud přijal", což se zdá poskytnouti přijímajícímu cestu nevděčnosti. Tedy nevděčnost není vždy smrtelný hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné ze shora řečeného, někdo sluje nevděčný dvojmo: jedním způsobem z pouhého opominutí, třebas, když neuznává nebo nechválí nebo vzájemně nesplácí přijaté dobrodiní; a to není vždy smrtelný hřích. Poněvadž, jak bylo shora řečeno, povinností vděčnosti jest, aby člověk štědře něco udělil, k čemu není vázán. A proto, opomine-li to, nehřeší smrtelně; je však všední hřích, protože to pochází z jakési nedbalosti anebo z nějaké neuzpůsobenosti člověka pro ctnost. Může se však přihoditi, že také taková nevděčnost je smrtelný hřích; buď pro vnitřní pohrdání, nebo také pro povahu toho, co se odpírá, že pro nutnost je povinno dobrodinci, buď jednoduše, nebo v nějakém případě nutnosti. Jiným způsobem sluje někdo nevděčný, poněvadž nejenom opomíjí vyplniti povinnost vděčnosti, nýbrž také činí opak; a to také, podle povahy toho, co dělá, někdy je hřích smrtelný, někdy všední. Je však věděti, že nevděčnost, která pochází ze smrtelného hřichu, má dokonalý ráz nevděčnosti; ta však, která pochází ze hřichu všedního, nedokonalý.

K prvnímu se tedy musí říci, že pro všední hřích není někdo Bohu nevděčný podle dokonalého pojmu nevděčnosti. Má však něco nevděčnosti, pokud všední hřích zamezí nějaký úkon ctnosti, jímž člověk slouží

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet formalem rationem alicuius specialis peccati in pluribus peccatorum generibus materialiter inveniri. Et secundum hoc, in multis generibus peccatorum invenitur ingratitudinis ratio.

II-II q. 107 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa tria non sunt diversae species, sed diversi gradus unius specialis peccati.

3. Utrum omnis ingratitudo sit peccatum mortale.

II-II q. 107 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ingratitudo semper sit peccatum mortale. Deo enim maxime debet aliquis esse gratus. Sed peccando venialiter homo non est ingratus Deo, alioquin omnes essent ingrati. Ergo nulla ingratitudo est veniale peccatum.

II-II q. 107 a. 3 arg. 2

Praeterea, ex hoc aliquod peccatum est mortale quod contrariatur caritati, ut supra dictum est. Sed ingratitudo contrariatur caritati, ex qua procedit debitum gratitudinis, ut supra dictum est. Ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

II-II q. 107 a. 3 arg. 3

Praeterea, Seneca dicit, in II de Benefic., *haec beneficii lex est, alter statim oblivisci debet dati, alter memor esse accepti*. Sed propter hoc, ut videtur, debet oblivisci, ut lateat eum peccatum recipientis, si contingat eum esse ingratum. Quod non oporteret si ingratitudo esset leve peccatum. Ergo ingratitudo semper est mortale peccatum.

II-II q. 107 a. 3 s. c.

Sed contra est quod nulli est danda via peccandi mortaliter. Sed sicut Seneca dicit, ibidem, interdum *qui iuvatur fallendus est, ut habeat, nec a quo acceperit sciat*, quod videtur viam ingratitudinis recipienti praebere. Ergo ingratitudo non semper est peccatum mortale.

II-II q. 107 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, ingratus dicitur aliquis dupliciter. Uno modo, per solam omissionem, puta quia non recognoscit, vel non laudat, vel non retribuit vices pro beneficio accepto. Et hoc non semper est peccatum mortale. Quia, ut supra dictum est, debitum gratitudinis est ut homo aliquid etiam liberaliter tribuat ad quod non tenetur, et ideo, si illud praetermittit, non peccat mortaliter. Est tamen peccatum veniale, quia hoc provenit ex negligentia quadam, aut ex aliqua indispositione hominis ad virtutem. Potest tamen contingere quod etiam talis ingratitudo sit mortale peccatum, vel propter interiorem contemptum; vel etiam propter conditionem eius quod subtrahitur, quod ex necessitate debetur benefico, sive simpliciter sive in aliquo necessitatis casu. Alio modo dicitur aliquis ingratus, quia non solum praetermittit implere gratitudinis debitum, sed etiam contrarium agit. Et hoc etiam, secundum conditionem eius quod agitur, quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Sciendum tamen quod ingratitudo quae provenit ex peccato mortali habet perfectam ingratitudinis rationem, illa vero quae provenit ex peccato veniali, imperfectam.

II-II q. 107 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod per peccatum veniale non est aliquis ingratus Deo secundum perfectam ingratitudinis rationem. Habet tamen aliquid ingratitudinis, inquantum

Bohu.

K druhému se musí říci, že nevděčnost, která je se všedním hřichem, není protivou lásky, nýbrž je mimo ni; poněvadž neodnímá pohotovosti lásky, nýbrž vylučuje některý její úkon.

K třetímu se musí říci, že týž Seneka praví, v VII. O dobrod.: "Mýlí se, kdo se domnívá, že mu zaháníme vzpomínku na věc především přečestnou, když pravíme, že ten, kdo dal dobrodiní, má zapomenouti. Když tedy pravíme ‚Nemá. pamatovati, tak chceme chápáno: Rozhlašovati nemá, ani se vychloubati."

Ke čtvrtému se musí říci, že ten, kdo nezná dobrodiní, není nevděčný, nesplácí-li dobrodiní, jen když jest ochoten splatiti, kdyby poznal. Někdy je však chvalné, aby neznal dobrodiní ten, jemuž je opatřeno, jak pro uniknutí marné slávě, jako blažený Mikuláš; házeje kradmo do domu zlato, chtěl ujíti lidské přízni; tak také proto, že ještě tím zvětšené dobrodiní prokazuje, že vyhovuje ostychu toho, který dobrodiní přijímá.

CVII.4. Zda nevděčným mají býti dobrodiní odepřena.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nevděčným mají býti dobrodiní odepřena. Praví se totiž Moudr. 16: "Naděje nevděčného roztaje jako zimní led." Avšak nezmizela by jeho naděje, kdyby mu nemělo býti odepřeno dobrodiní. Tedy nevděčným mají býti dobrodiní odepřena.

Mimo to nikdo nemá druhému dávati příležitost hřešiti

Ale nevděčný, přijímající dobrodiní, bere příležitost nevděčnosti. Tedy nevděčnému nemá býti dáváno dobrodiní.

Mimo to "proti čemu kdo hřeší, tím jest i trýzněn", jak se praví Moudr. 11. Ale ten, kdo je nevděčný, přijav dobrodiní, hřeší proti dobrodiní. Tedy dobrodiní má mu býti odňato.

Avšak proti jest, co se praví Luk. 6, že "Nejvyšší je dobrotivý na nevděčné a zlé". Ale skrze připodobnění jemu máme býti jeho ditkami, jak se praví tamtéž. Tedy nemáme nevděčným odpírati dobrodiní.

Odpovídám: Musí se říci, že o nevděčném třeba uvážiti dvě věci: a to, nejprve, co jest, co on je hoden trpěti. A tak je jisté, že zasluhuje odepření dobrodiní. Jiným způsobem jest uvážiti, co má činiti dobrodinec. Neboť nejprve nemá snadno souditi na nevděčnost, poněvadž, jak praví Seneka, III. kn. O dobrod., "často někdo, kdo neplatil, vděčný jest", poněvadž snad buď se mu nenaskytuje možnost nebo patřičná příhodnost splatiti. Za druhé má tíhnouti k tomu, aby z nevděčného učinil vděčného; a nemůže-li to učiniti prvním dobrodiním, snad učiní druhým. Jestliže však zmnohonásobením dobrodiní zvětšuje nevděčnost a stává se horším, má ustati v poskytování dobrodiní.

peccatum veniale tollit aliquem actum virtutis, per quem homo Deo obsequitur.

II-II q. 107 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ingratitudo quae est cum peccato veniali non est contraria caritati, sed est praeter ipsam, quia non tollit habitum caritatis, sed aliquem actum ipsius excludit.

II-II q. 107 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod idem Seneca dicit, in VII de Benefic., *errat si quis aestimat, cum dicimus eum qui beneficium dedit oblivisci oportere, excutere nos illi memoriam rei, praesertim honestissimae. Cum ergo dicimus, meminisse non debet, hoc volumus intelligi, praedicare non debet, nec iactare*.

II-II q. 107 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod ille qui ignorat beneficium non est ingratus si beneficium non recompenset, dummodo sit paratus recompensare si noscet. Est autem laudabile quandoque ut ille cui providetur beneficium ignoret, tum propter inanis gloriae vitationem, sicut beatus Nicolaus, aurum furtim in domum proiiciens, vitare voluit humanum favorem; tum etiam quia in hoc ipso amplius beneficium facit quod consulit verecundiae eius qui beneficium accipit.

4. Utrum ingratis sint beneficia subtrahenda.

II-II q. 107 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ingratis sint beneficia subtrahenda. Dicitur enim Sap. XVI, *ingratis spes tanquam hibernalis glacies tabescet*. Non autem eius spes tabesceret si non esset ei beneficium subtrahendum. Ergo sunt subtrahenda beneficia ingratis.

II-II q. 107 a. 4 arg. 2

Praeterea, nullus debet alteri praebere occasionem peccandi. Sed ingratus beneficium recipiens sumit ingratitudinis occasionem ergo non est ingrato beneficium dandum.

II-II q. 107 a. 4 arg. 3

Praeterea, in quo quis peccat, per hoc et torquetur, ut dicitur Sap. XI. Sed ille qui ingratus est beneficio accepto, peccat contra beneficium. Ergo est beneficio privandus.

II-II q. 107 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Luc. VI, quod *altissimus benignus est super ingratos et malos*. Sed eius per imitationem nos filios esse oportet, ut ibidem dicitur. Ergo non debemus beneficia ingratis subtrahere.

II-II q. 107 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod circa ingratum duo consideranda sunt. Primo quidem, quid ipse dignus sit pati. Et sic certum est quod meretur beneficii subtractionem. Alio modo, considerandum est quid oporteat beneficum facere. Primo namque, debet non esse facilis ad ingratitudinem iudicandam, quia frequenter aliquis, ut Seneca dicit, qui non reddidit, gratus est; quia forte non occurrit ei facultas aut debita opportunitas reddendi. Secundo, debet tendere ad hoc quod de ingrato gratum faciat, quod si non potest primo beneficio facere, forte faciet secundo. Si vero ex beneficiis multiplicatis ingratitudinem augeat et peior fiat, debet a beneficiorum exhibitione cessare.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen výrok mluví o tom, co nevděčný je hoden trpěti.

K druhému se musí říci, že ten, kdo prokazuje nevděčnému dobrodiní, nedává mu příležitost hřešiti, nýbrž spíše vděčnosti a lásky. Jestliže však ten, kdo přijímá, bere odtud příležitost nevděčnosti, nelze přičítati dávajícímu.

K třetímu se musí říci, že ten, kdo dává dobrodiní, nemá se hned ukazovati mstitelem nevděčnosti, nýbrž nejprve laskavým lékařem, aby totiž opakováním dobrodiní nevděčnost uzdravil.

CVIII. O mstivosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o mstivosti. A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zdali je mstivost dovolená. 2. Zda je zvláštní ctnost.

3. O způsobu mstivosti.

4. Vůči komu se má mstivost uplatňovati.

CVIII.1. Zda mstivost je dovolená.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že mstivost není dovolená. Kdokoli si totiž osobuje, co je Božího, hřeší. Ale msta náleží Bohu. Praví se totiž Deut. 32, podle jiného čtení: "Má msta a já odplatím." Tedy každá mstivost je nedovolená.

Mimo to není snášen ten, na němž se koná msta. Ale zlí mají býti snášeni, protože k onomu Písně 2, ‚Jako lilie mezi trním, praví Glossa: "Nebyl dobrý, kdo nemohl snášeti špatné". Tedy na zlých se nemá konati msta.

Mimo to msta se děje tresty, kterými se působí otrocká bázeň. Ale Nový zákon není zákon bázně, nýbrž lásky, jak praví Augustin proti Adamantiovi. Tedy aspoň v Novém zákoně nemá býti msta.

Mimo to pravíme, že se mstí, kdo mstí svá bezpráví. Ale, jak se zdá, není dovoleno ani soudci trestati proti němu provinilé. Praví totiž Zlatoústý, K Mat.: "Učme se příkladem Kristovým svá bezpráví velkodušně snášeti; nesnášeti však ani vyslechnutí bezpráví Božích." Tedy se zdá, že mstivost je nedovolená.

Mimo to hřích množství více škodí než hřích toliko jednoho. Praví se totiž Eccli. 26: "Trojího se obávalo mé srdce: městských klepů, shluku lidu, a lživé pomluvy." Ale za hřích množství se nemá konati msta, protože k onomu Mat. 13, ‚Abyste snad nevytrhali pšenici, nechte růsti obojí, praví Glossa, že množství nemá býti vyobcováno, ani vládce. Tedy ani jiná mstivost není dovolena.

Avšak proti, nic se nemá očekávati od Boha, leč co je dobré a dovolené. Ale pomstu na nepřátelích jest očekávati od Boha. Praví se totiž Luk. 18: "Bůh nevykoná

II-II q. 107 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur quantum ad id quod ingratus dignus est pati.

II-II q. 107 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui ingrato beneficium exhibet non dat ei occasionem peccandi, sed magis gratitudinis et amoris. Si vero ille qui accipit ingratitudinis exinde occasionem sumat, non est danti imputandum.

II-II q. 107 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui beneficium dat non statim debet se exhibere punitorem ingratitudinis, sed prius pium medicum, ut scilicet iteratis beneficiis ingratitudinem sanet.

108. De vindicatione.

Prooemium

II-II q. 108 pr.

Deinde considerandum est de vindicatione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum vindicatio sit licita. Secundo, utrum sit specialis virtus. Tertio, de modo vindicandi. Quarto, in quos sit vindicta exercenda.

1. Utrum vindicatio sit licita.

II-II q. 108 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod vindicatio non sit licita. Quicumque enim usurpat sibi quod Dei est, peccat. Sed vindicta pertinet ad Deum, dicitur enim Deut. XXXII, secundum aliam litteram, *mihi vindictam, et ego retribuam*. Ergo omnis vindicatio est illicita.

II-II q. 108 a. 1 arg. 2

Praeterea, ille de quo vindicta sumitur, non toleratur. Sed mali sunt tolerandi, quia super illud Cant. II, sicut lilium inter spinas, dicit Glossa, *non fuit bonus qui malos tolerare non potuit*. Ergo vindicta non est sumenda de malis.

II-II q. 108 a. 1 arg. 3

Praeterea, vindicta per poenas fit, ex quibus causatur timor servilis. Sed lex nova non est lex timoris, sed amoris, ut Augustinus dicit, contra Adamantum. Ergo, ad minus in novo testamento, vindicta fieri non debet.

II-II q. 108 a. 1 arg. 4

Praeterea, ille dicitur se vindicare qui iniurias suas ulciscitur. Sed, ut videtur, non licet etiam iudici in se delinquentes punire, dicit enim Chrysostomus, super Matth., *discamus exemplo Christi nostras iniurias magnanimiter sustinere, Dei autem iniurias nec usque ad auditum sufferre*. Ergo vindicatio videtur esse illicita.

II-II q. 108 a. 1 arg. 5

Praeterea, peccatum multitudinis magis est nocivum quam peccatum unius tantum, dicitur enim Eccli. XXVI, *a tribus timuit cor meum, zelaturam civitatis, et collectionem populi*. Sed de peccato multitudinis non est vindicta sumenda, quia super illud Matth. XIII, *sinite utraque crescere, ne forte eradicetis triticum*, dicit Glossa quod multitudo non est excommunicanda, nec princeps. Ergo nec alia vindicatio est licita.

II-II q. 108 a. 1 s. c.

Sed contra, nihil est expectandum a Deo nisi quod est bonum et licitum. Sed vindicta de hostibus est expectanda a mstu svým vyvoleným, volajícím k němu ve dne v noci?" Jako by pravil: Jistě vykoná. Tedy mstivost není o sobě zlá a nedovolená.

Odpovídám: Musí se říci, že mstivost se děje skrze nějaké trestné zlo, uložené hřešícímu. Je tedy při mstivosti uvážiti ducha mstitelova. Jestliže jeho úmysl se nese hlavně ke zlu onoho, na němž koná mstu, a tam zůstane, je zcela nedovoleno, protože potěšení ze zla druhého náleží k nenávisti, která odporuje lásce, kterou musíme milovati všechny lidi. A není někdo omluven, jestli zamýšlí zlo toho, kdo mu nespravedlivě způsobil zlo, jako není někdo omluven tím, že nenávidí jej nenávidícího. Nesmí totiž člověk hřešiti proti jinému proto, že onen dříve zhřešil proti němu; neboť to je přemožení od zla, což zakazuje Apoštol, Řím. 12, řka: "Nebuď přemožen od zla, nýbrž přemáhej zlé dobrým."

Jestliže však úmysl mstitelův se nese hlavně k nějakému dobru, k němuž se dospěje potrestáním hřešícího, třebas k polepšení hřešícího nebo alespoň k jeho zkrocení a pokoji druhých a k zachování spravedlnosti a ke cti Boží, může býti mstivost dovolena, jsou-li zachovány jiné příslušné okolnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že ten, kdo podle stupně svého řádu koná mstu na zlých, neosobuje si, co je Božího; nýbrž užívá moci, dané mu Bohem. Praví se totiž. Řím. 13 o knížeti pozemském, že "Boží služebník je mstitelem hněvu na tom, kdo páše zlé". Jestliže však někdo vykonává mstu mimo řád Bohem ustanovený, uchvacuje si, co je Božího, a proto hřeší.

K druhému se musí říci, že zlí jsou snášeni od dobrých v tom, že od nich trpělivě přijmou vlastní bezpráví, pokud je třeba; nesnáší je však, že by strpěli bezpráví Boží a bližních. Praví totiž Zlatoústý, K Mat.: "Ve vlastních bezprávích býti trpělivým, je každému chvalné; nedbati však bezpráví Bohu, je příliš bezbožné."

K třetímu se musí říci, že zákon evangelia je zákon lásky. A proto těm, kteří konají dobro z lásky, a pouze oni jsou vlastně v evangeliu, nemá se nahánět bázně tresty, nýbrž pouze těm, kteří nejsou vedeni k dobru z lásky, kteří ač jsou číselně v Církvi, nikoli však zaslouženě.

Ke čtvrtému se musí říci, že bezpráví, které se působí nějaké osobě, někdy přechází na Boha a na Církev. A tehdy se musí vlastní bezpráví pomstiti, jak je patrné u Eliáše, který způsobil spadnutí ohně na ty, kteří ho přišli lapiti, jak se čte IV. Král. 1. A podobně zlořečil Elizeus chlapcům, posmívajícím se mu, jak máme IV. Král. 2; a papež Silvestr vyobcoval ty, kteří ho poslali do vyhnanství, jak máme XXIII, ot. IV. - Pokud však bezpráví někomu způsobené, patří jeho osobě, má je trpělivě snášeti, je-li záhodno. Neboť takové příkazy trpělivosti jest rozuměti podle přípravy duše, jak praví Augustin, v I. knize O řeči Páně na hoře.

K pátému se musí říci, že když celé množství hřeší, má se na něm vykonati msta, buď na celém množství, jako Egypťané byli utopeni v Rudém moři, pronásledujíce Deo, dicitur enim Luc. XVIII, *Deus non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se* die ac nocte? Quasi diceret, immo faciet. Ergo vindicatio non est per se mala et illicita.

II-II q. 108 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod vindicatio fit per aliquod poenale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. Si enim eius intentio feratur principaliter in malum illius de quo vindictam sumit, et ibi quiescat, est omnino illicitum, quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod caritati repugnat, qua omnes homines debemus diligere. Nec aliquis excusatur si malum intendat illius qui sibi iniuste intulit malum, sicut non excusatur aliquis per hoc quod odit se odientem. Non enim debet homo in alium peccare, propter hoc quod ille peccavit prius in ipsum, hoc enim est vinci a malo, quod apostolus prohibet, Rom. XII, dicens, *noli vinci a malo, sed vince in bono malum*. Si vero intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per poenam peccantis, puta ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem eius et quietem aliorum, et ad iustitiae conservationem et Dei honorem, potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis servatis.

II-II q. 108 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ille qui secundum gradum sui ordinis vindictam exercet in malos, non usurpat sibi quod Dei est, sed utitur potestate sibi divinitus concessa, dicitur enim Rom. XIII, de principe terreno, quod *Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit*. Si autem praeter ordinem divinae institutionis aliquis vindictam exerceat, usurpat sibi quod Dei est, et ideo peccat.

II-II q. 108 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod mali tolerantur a bonis in hoc quod ab eis proprias iniurias patienter sustinent, secundum quod oportet, non autem tolerant eos ut sustineant iniurias Dei et proximorum. Dicit enim Chrysostomus, super Matth., *in propriis iniuriis esse quempiam patientem, laudabile est, iniurias autem Dei dissimulare nimis est impium*.

II-II q. 108 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod lex Evangelii est lex amoris. Ideo illis qui ex amore bonum operantur, qui soli proprie ad Evangelium pertinent, non est timor incutiendus per poenas, sed solum illis qui ex amore non moventur ad bonum, qui, etsi numero sint de Ecclesia, non tamen merito.

II-II q. 108 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod iniuria quae infertur personae alicui quandoque redundat in Deum et in Ecclesiam, et tunc debet aliquis propriam iniuriam ulcisci. Sicut patet de Elia, qui fecit ignem descendere super eos qui venerant ad ipsum capiendum, ut legitur IV Reg. I. Et similiter Elisaeus maledixit pueris eum irridentibus, ut habetur IV Reg. II. Et Silvester Papa excommunicavit eos qui eum in exilium miserunt, ut habetur XXIII, qu. IV. Inquantum vero iniuria in aliquem illata ad eius personam pertinet, debet eam tolerare patienter, si expediat. Huiusmodi enim praecepta patientiae intelligenda sunt secundum praeparationem animi, ut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte.

II-II q. 108 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod quando tota multitudo peccat, syny israelské, jak máme Exod. 14, a jak Sodomští všichni zahynuli; nebo na veliké části množství, jak je patrné Exod. 32 na trestu těch, kteří se klaněli teleti. Někdy však, doufá-li se polepšení mnohých, musí se přísnost pomsty provésti na několika málo hlavních, aby potrestání jich ostatní zastrašilo, jako Num. 25 Pán přikázal pověsit předáky lidu za hřích množství. - Jestliže však nezhřešilo celé množství, nýbrž z části, tehdy, lze-li oddělit zlé od dobrých, má se na nich. provésti msta; avšak, lze-li to učiniti bez pohoršení jiných; jinak jest ušetřiti množství a ubrati přísnosti. A týž důvod je u vládce, kterého následuje množství. Musí se totiž jeho hřích snášeti, kdyby se nemohl potrestati bez pohoršení množství; leč by snad hřích vládců byl takový, že by škodil množství buď časně nebo duchovně více než pohoršení, jehož je z toho obava.

CVIII.2. Zda mstivost je zvláštní ctnost, odlišná od jiných.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že mstivost není zvláštní ctnost, odlišná od jiných. Jako totiž jsou odměňování dobří za to, co konají dobře, tak jsou trestáni zlí za to, co konají špatně. Ale odměna dobrých nepatří k nějaké zvláštní ctnosti, nýbrž je úkonem spravedlnosti směrné. Tedy z téhož důvodu mstivost se nemá stanoviti za zvláštní ctnost.

Mimo to se nemá zařizovati zvláštní ctnost k tomu skutku, k němuž je člověk dostatečně uzpůsoben jinými ctnostmi. Ale k pomstění zla je člověk dostatečně uzpůsoben ze ctnosti statečnosti a z horlivosti. Nemá se tedy udávati mstivost jako zvláštní ctnost.

Mimo to každé zvláštní ctnosti je protilehlá zvláštní nešest. Ale mstivosti se nezdá protilehlou nějaká zvláštní nešest. Tedy není zvláštní ctnost.

Avšak proti jest, že Tullius ji stanoví za část spravedlnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Filosof, ve II. Ethic., schopnost ctnosti je v nás od přirozenosti, ač naplnění ctnosti je z návyku nebo z nějaké jiné příčiny. Z čehož je patrné, že ctnosti nás zdokonalují k náležitému. způsobu sledování přirozených sklonů, které patří do přirozeného práva. A proto ke každému určitému sklonu přirozenému je zařízena nějaká zvláštní ctnost. Je pak nějaký zvláštní sklon přirozenosti k odstraňování překážek; pročež i zvířatům je dána síla náhlivá oddělené od síly dychtivé. Odráží však člověk překážky tím, že se hájí proti bezpráví, aby mu nebyla způsobena, nebo mstí bezpráví již způsobená, nikoliv v úmyslu škoditi, nýbrž v úmyslu odstraniti škody. To však náleží mstivosti. Praví totiž Tullius, ve své Retorice, že "mstivost je, kterou násilí nebo bezpráví a vůbec cokoliv je temného", to jest potupného, "hájením nebo mstou se odráží".

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako splnění zákonité

est de ea vindicta sumenda vel quantum ad totam multitudinem, sicut Aegyptii submersi sunt in mari rubro persequentes filios Israel, ut habetur Exod. XIV, et sicut Sodomitae universaliter perierunt, vel quantum ad magnam multitudinis partem, sicut patet Exod. XXXII, in poena eorum qui vitulum adoraverunt. Quandoque vero, si speretur multorum correctio, debet severitas vindictae exerceri in aliquos paucos principaliores, quibus punitis ceteri terreantur, sicut dominus, Num. XXV, mandavit suspendi principes populi pro peccato multitudinis. Si autem non tota multitudo peccavit, sed pro parte, tunc, si possunt mali secerni a bonis, debet in eos vindicta exerceri, si tamen hoc fieri possit sine scandalo aliorum. Alioquin, parcendum est multitudini, et detrahendum severitati. Et eadem ratio est de principe, quem sequitur multitudo. Tolerandum enim est peccatum eius, si sine scandalo multitudinis puniri non posset, nisi forte esset tale peccatum principis quod magis noceret multitudini, vel spiritualiter vel temporaliter, quam scandalum quod exinde timeretur.

2. Utrum sit specialis virtus.

II-II q. 108 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vindicatio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Sicut enim remunerantur boni pro his quae bene agunt, ita puniuntur mali pro his quae male agunt. Sed remuneratio bonorum non pertinet ad aliquam specialem virtutem, sed est actus commutativae iustitiae. Ergo, pari ratione, et vindicatio non debet poni specialis virtus.

II-II q. 108 a. 2 arg. 2

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

II-II q. 108 a. 2 arg. 3

Praeterea, cuilibet speciali virtuti aliquod speciale vitium opponitur. Sed vindicationi non videtur opponi aliquod speciale vitium. Ergo non est specialis virtus.

II-II q. 108 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Tullius ponit eam partem iustitiae.

II-II q. 108 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in II Ethic., aptitudo ad virtutem inest nobis a natura, licet complementum virtutis sit per assuetudinem vel per aliquam aliam causam. Unde patet quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales, quae pertinent ad ius naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua specialis virtus. Est autem quaedam specialis inclinatio naturae ad removendum nocumenta, unde et animalibus datur vis irascibilis separatim a vi concupiscibili. Repellit autem homo nocumenta per hoc quod se defendit contra iniurias, ne ei inferantur, vel iam illatas iniurias ulciscitur, non intentione nocendi, sed intentione removendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem, dicit enim Tullius, in sua rhetorica, quod *vindicatio est per quam vis aut iniuria, et omnino quidquid obscurum est*, idest ignominiosum, *defendendo aut ulciscendo propulsatur*. Unde vindicatio est specialis virtus.

II-II q. 108 a. 2 ad 1

povinnosti náleží do spravedlnosti směnné, splnění však mravní povinnosti, která vzniká z prokázání zvláštního dobrodiní, náleží do ctnosti vděčnosti, tak také trestání hříšníků, pokud náleží do veřejné spravedlnosti, jest úkon spravedlnosti směnné; pokud však náleží k zabezpečení nějaké jednotlivé osoby, od které se odráží bezpráví, naleží do ctnosti mstivosti.

K druhému se musí říci, že statečnost uzpůsobuje k pomstě, odstraňujíc překážku, totiž obavu hrozícího nebezpečí. Horlivost pak, pokud obnáší žár lásky, obnáší první kořen mstivosti, pokud někdo mstí bezpráví Bohu nebo bližním, která pro lásku považuje za svá. Úkon však každé ctnosti vychází z kořene lásky, protože, jak praví Řehoř v kterési homilii, žádnou zeleň nemá ratolest dobrého skutku, nevychází-li z kořene lásky."

K třetímu se musí říci, že mstivosti jsou protilehlé dvě nerůsti. A to, jedna z nadbytku, totiž hříchkrutosti nebo surovosti, který přesahuje míru v trestání; jiná pak je nerůst, která záleží v nedostatku, jako když někdo je příliš chabý v trestání. Pročež se praví Přísl. 13: "Kdo šetří metly, nenávidí svého syna." Ctnost pak mstivosti záleží v tom, že člověk podle všech okolností zachovává náležitou míru v pomstě.

CVIII.3. Zda se má mstivost díti tresty, obvyklými u lidí.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že mstivost se nemá díti tresty, obvyklými u lidí. Neboť zabití člověka je jakési vykořenění jeho. Ale Pán přikázal, Mat. 13, že plevel, kterou jsou naznačeni synové zlí, nemá býti vykořeněna, Tedy hříšníci nemají býti zabíjeni.

Mimo to, kteří smrtelně hřeší, zdají se hodni téhož trestu. Jestliže tedy někteří, smrtelně zhřešivše, jsou trestáni smrtí, zdá se, že všichni takoví by měli býti trestáni smrtí, což je patrně nesprávné.

Mimo to, když je někdo za hřích potrestán zjevně, je tím jeho hřích zjeven, což se zdá škoditi množství, které z příkladu hříchu béře příležitost hřešiti. Tedy se zdá, že se nemá uvaliti trest smrti za nějaký hřích.

Avšak proti jest, že v Božím zákoně jsou určovány takové tresty, jak je patrné ze shora řečeného.

Odpovídám: Musí se říci, že mstivost je potud dovolená a ctnostná, pokud směřuje k omezování zlých. Někteří však, kteří nemají cit pro ctnost, jsou omezováni ve hříchu tím, že se bojí ztratiti některá, jež více milují než ta, kterých získávají hříchem, jinak by bázeň nezamezila hřích. A proto jest vykonati mstu odnětím všech, která člověk nejvíce miluje. To pak jsou, která člověk nejvíce miluje: život, neporušenost těla, svou svobodu a vnější dobra, třebas bohatství, vlast a slávu. A proto, jak

Ad primum ergo dicendum quod sicut recompensatio debiti legalis pertinet ad iustitiam commutativam, recompensatio autem debiti moralis quod nascitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet ad virtutem gratiae; ita etiam punitio peccatorum, secundum quod pertinet ad publicam iustitiam, est actus commutativae iustitiae; secundum autem quod pertinet ad immunitatem alicuius personae singularis, a qua iniuria propulsatur, pertinet ad virtutem vindicationis.

II-II q. 108 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod fortitudo disponit ad vindictam removendo prohibens, scilicet timorem periculi imminentis. Zelus autem, secundum quod importat fervorem amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat iniurias Dei vel proximorum, quas ex caritate reputat quasi suas. Cuiuslibet autem virtutis actus ex radice caritatis procedit, quia, ut Gregorius dicit, in quadam homilia, *nihil habet viriditatis ramus boni operis, si non procedat ex radice caritatis*.

II-II q. 108 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod vindicationi opponuntur duo vitia. Unum quidem per excessum, scilicet peccatum crudelitatis vel saevitiae, quae excedit mensuram in puniendo. Aliud autem est vitium quod consistit in defectu, sicut cum aliquis est nimis remissus in puniendo, unde dicitur Prov. XIII, *qui parcit virgae, odit filium suum*. Virtus autem vindicationis consistit ut homo secundum omnes circumstantias debitam mensuram in vindicando conservet.

3. De modo vindicandi.

II-II q. 108 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod vindicatio non debeat fieri per poenas apud homines consuetas. Occisio enim hominis est quaedam eradicatio eius. Sed dominus mandavit, Matth. XIII, quod zizania, per quae significantur filii nequam, non eradicarentur. Ergo peccatores non sunt occidendi.

II-II q. 108 a. 3 arg. 2

Praeterea, quicumque mortaliter peccant, eadem poena videntur digni. Si ergo aliqui mortaliter peccantes morte puniuntur, videtur quod omnes tales deberent morte puniri. Quod patet esse falsum.

II-II q. 108 a. 3 arg. 3

Praeterea, cum aliquis pro peccato punitur manifeste, ex hoc peccatum eius manifestatur. Quod videtur esse nocivum multitudini, quae ex exemplo peccati sumit occasionem peccandi. Ergo videtur quod non sit poena mortis pro aliquo peccato infligenda.

II-II q. 108 a. 3 s. c.

Sed contra est quod in lege divina his huiusmodi poenae determinantur, ut ex supra dictis patet.

II-II q. 108 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod vindicatio intantum licita est et virtuosa inquantum tendit ad cohibitionem malorum. Cohibentur autem aliqui a peccando, qui affectum virtutis non habent, per hoc quod timent amittere aliqua quae plus amant quam illa quae peccando adipiscuntur, alias timor non compesceret peccatum. Et ideo per subtractionem omnium quae homo maxime diligit, est vindicta de peccatis sumenda. Haec sunt autem quae homo maxime diligit, Augustin sděluje, v XXI. O Městě Božím, Tullius píše, že je osm druhů trestů v zákonech, totiž smrt, kterou se bere život; bití a oplátka, aby totiž ztratil oko za oko, čímž ztrácí někdo neporušenost těla; otroctví a žalář, čímž pozbývá svobody; vyhnanství, kterým ztrácí vlast; pokuta, kterou ztrácí bohatství; bezectnost, kterou ztrácí slávu.

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán zakazuje vykořeniti plevel, když jest obava, aby se spolu s ní nevykořenila též pšenice. Ale někdy lze vykořeniti zlé smrtí nejen bez nebezpečí, nýbrž i s velkým užitkem dobrých. A proto v takovém případě lze na hříšníky uvaliti trest smrti.

K druhému se musí říci, že všichni smrtelně zhřešivší, jsou hodni věčné smrti, co do budoucí odplaty, která je podle pravdy Božího soudu. Ale tresty přítomného života jsou spíše léčivé. A proto jen za ty hříchy se uvaluje trest smrti, které jsou na těžkou pohromu jiným.

K třetímu se musí říci, že když s vinou zároveň vejde ve známost i trest, buď smrti nebo jakýkoliv jiný, kterého se člověk hrozí, tím právě jeho vůle jest oddalována od hříchu, protože více zastrašuje trest, než vábí příklad viny.

CVIII.4. Zda msta se má prováděti na těch, kteří nedobrovolně hřešili.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že msta se má prováděti na těch, kteří nedobrovolně zhřešili. Neboť vůle jednoho nesleduje vůli druhého. Ale jeden je trestán za druhého, podle onoho Exod. 20: "Já jsem Bůh žárlivý, navštěvující nepravost otců na synech do třetího a čtvrtého pokolení." Proto také pro hřích Chamův bylo jeho. synu Chanaanovi zlořečeno, jak máme Gen. 9. Také když zhřešil Giesi, bylo malomocenství přeneseno na potomky, jak máme IV. Král. 5. Také krev Kristova způsobila podrobenost trestu nástupcům Židů, kteří řekli, Mat. 27: "Krev jeho na nás a na naše syny." Čte se také, že pro hřích Achanův byl vydán národ israelský v ruce nepřátel, jak máme Josue 7. A pro hřích synů Heliových tentýž národ se zhroutil před tváří Filišťanů, jak máme I. Král. 4. Tedy má býti trestán také někdo nedobrovolný.

Mimo to pouze to je dobrovolné, co je v moci člověka. Ale někdy je uvalen trest za to, co není v jeho moci. jako pro vadu malomocenství je někdo zbaven správy kostela a pro. špatnost nebo zlovolnost občanů ztrácí kostel biskupský stolec. Tedy nejen za hřích dobrovolný se ukládá msta.

Mimo to nevědomost působí nedobrovolnost. Ale msta se někdy koná na nevědomých: děti sodomské totiž, ač měly nezaviněnou nevědomost, zahynuly s rodiči, jak se čte Gen. 19. Podobně také pro hřích Dathanův a Abironův byli s nimi rovněž i děti pohlceny, jak máme Num. 16.

vitam, incolumitatem corporis, libertatem sui, et bona exteriora, puta divitias, patriam et gloriam. Et ideo, ut Augustinus refert, XXI de Civ. Dei, octo genera poenarum in legibus esse scribit Tullius, scilicet mortem, per quam tollitur vita; verbera et talionem (ut scilicet oculum pro oculo perdat), per quae amittit corporis incolumitatem; servitutem et vincula, per quae perdit libertatem; exilium, per quod perdit patriam; damnum, per quod perdit divitias; ignominiam, per quam perdit gloriam.

II-II q. 108 a. 3 ad 1

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

II-II q. 108 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnes peccantes mortaliter digni sunt morte aeterna quantum ad futuram retributionem, quae est secundum veritatem divini iudicii. Sed poenae praesentis vitae sunt magis medicinales. Et ideo illis solis peccatis poena mortis infligitur quae in gravem perniciem aliorum cedunt.

II-II q. 108 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod quando simul cum culpa innotescit et poena, vel mortis vel quaecumque alia quam homo horret, ex hoc ipso voluntas eius a peccando abstrahitur, quia plus terret poena quam alliciat exemplum culpae.

4. In quos sit vindicta exercenda.

II-II q. 108 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod vindicta sit exercenda in eos qui involuntarie peccaverunt. Voluntas enim unius non consequitur voluntatem alterius. Sed unus punitur pro alio, secundum illud Exod. XX, *ego sum Deus Zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem*. Unde et pro peccato Cham Chanaan, filius eius, maledictus est, ut habetur Gen. IX. Giezi etiam peccante, lepra transmittitur ad posteros, ut habetur IV Reg. V. Sanguis etiam Christi reddit poenae obnoxios successores Iudaeorum, qui dixerunt, sanguis eius super nos, et super filios nostros. Matth. XXVII, legitur etiam quod pro peccato Achar populus Israel traditus est in manus hostium, ut habetur Iosue VII. Et pro peccato filiorum Heli idem populus corruit in conspectu Philistinorum, ut habetur I Reg. IV. Ergo aliquis involuntarius est puniendus.

II-II q. 108 a. 4 arg. 2

Praeterea, illud solum est voluntarium quod est in potestate hominis. Sed quandoque poena infertur pro eo quod non est in eius potestate, sicut propter vitium leprae aliquis removetur ab administratione Ecclesiae; et propter paupertatem aut malitiam civium Ecclesia perdit cathedram episcopalem. Ergo non solum pro peccato voluntario vindicta infertur.

II-II q. 108 a. 4 arg. 3

Praeterea, ignorantia causat involuntarium. Sed vindicta quandoque exercetur in aliquos ignorantes. Parvuli enim Sodomitarum, licet haberent ignorantiam invincibilem, cum parentibus perierunt, ut legitur Gen. XIX. Similiter etiam

Také pouhé živočichy, kteří postrádají rozumu, bylo rozkázáno zabíti pro hříchAmaleckých, jak máme I. Král. 15. Tedy msta se mnohdy koná na nedobrovolných.

Mimo to přinucení nejvíce odporuje dobrovolnému. Ale někdo, kdo spáchá nějaký hřích přinucen strachem, neuniká proto provině trestu. Tedy msta se někdy koná na nedobrovolných.

Mimo to praví Ambrož, K Luk., že "lodička, na které byl Jidáš, kolísala, takže i Petr, který byl pevný zásluhami svými, kolísal cizími". Ale Petr nechtěl hřích Jidášův. Tedy někdy je trestán nedobrovolný.

Avšak proti jest, že trest patří hříchu. Ale každý hřích je dobrovolný, jak praví Augustin, 3. kniha O Svobod. rozhod. Tedy pouze na dobrovolných se má konati msta.

Odpovídám: Musí se říci, že trest lze pozorovati dvojmo: Jedním způsobem podle pojmu trestu. A podle toho trest nepatří než hříchu, protože trestem se napravuje rovnost spravedlnosti, pokud ten, kdo hříchem příliš sledoval svou vůli, trpí něco proti své vůli. Pročež, ježto každý hřích je dobrovolný, i prvotní, jak jsme měli shora, důsledek je, že nikdo není tímto způsobem. trestán, leč za to, co se stalo dobrovolně.

Jiným způsobem lze pozorovati trest, pokud je lékem, nejen uzdravujícím minulý hřích, nýbrž i chránícím před budoucím hříchem, nebo také podporujícím nějaké dobro. A podle toho někdo je leckdy trestán bez viny, ne však bez příčiny. Musí se však věděti, že nikdy lék neodnímá většího dobra, aby podporoval menší dobro: jako lék tělesný nikdy neoslepí oko, aby uzdravil patu. Někdy však způsobí škodu v menších, aby v lepších poskytl pomoci. A protože duchovní dobra jsou největší dobra, časná však dobra jsou nejmenší, proto někdy je někdo trestán v časných dobrech bez viny, jako jest více trestů přítomného života, Bohem uvalených na pokoření a osvědčení. Není však nikdo trestán v duchovních dobrech bez vlastní viny, ani v přítomnosti ani v budoucnosti, protože tam tresty nejsou léky, nýbrž sledují duchovní zavržení.

K prvnímu se tedy musí říci, že jeden člověk není nikdy trestán duchovním trestem za hřích druhého, protože duchovní trest náleží duši, podle níž je si svoboden. Trestem časným však je někdy trestán jeden za hřích druhého z trojího důvodu: A to, nejprve, když časně jeden člověk je věcí druhého. A tak za trest jemu také sám je trestán, jako synové podle těla jsou jakási věc otcova a otroci jakási věc pánů. Jiným způsobem, pokud hřích jednoho plyne do druhého, buď napodobováním, jako synové napodobují hříchy rodičů a služebníci hříchy pánů, takže odvážněji hřeší. Nebo na způsob násluhy, jako hříchy poddaných zasluhují hříšného představeného, podle onoho Job. 24: "Jenž učinil králem člověka pokrytce pro hříchy lidu." Pročež i pro hříchDavida, sčítajícího lid, byl trestán národ israelský, jak máme II., Král. posl. Nebo také jakýmsi souhlasem nebo nevšímavostí, jako někdy dobří jsou spolu trestáni časně parvuli pro peccato Dathan et Abiron pariter cum eis absorpti sunt, ut habetur Num. XVI. Bruta etiam animalia, quae carent ratione, iussa sunt interfici pro peccato Amalecitarum, ut habetur I Reg. XV. Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

II-II q. 108 a. 4 arg. 4

Praeterea, coactio maxime repugnat voluntario. Sed aliquis qui timore coactus aliquod peccatum committit, non propter hoc reatum poenae evadit. Ergo vindicta exercetur etiam in involuntarios.

II-II q. 108 a. 4 arg. 5

Praeterea, Ambrosius dicit, super Lucam, quod *navicula in qua erat Iudas, turbatur, unde et Petrus, qui erat firmus meritis suis, turbatur alienis*. Sed Petrus non volebat peccatum Iudae. Ergo quandoque involuntarius punitur.

II-II q. 108 a. 4 s. c.

Sed contra est quod poena debetur peccato. Sed omne peccatum est voluntarium, ut dicit Augustinus. Ergo in solos voluntarios est exercenda vindicta.

II-II q. 108 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod poena potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum rationem poenae. Et secundum hoc, poena non debetur nisi peccato, quia per poenam reparatur aequalitas iustitiae, inquantum ille qui peccando nimis secutus est suam voluntatem, aliquid contra suam voluntatem patitur. Unde cum omne peccatum sit voluntarium, etiam originale, ut supra habitum est; consequens est quod nullus punitur hoc modo nisi pro eo quod voluntarie factum est. Alio modo potest considerari poena inquantum est medicina, non solum sanativa peccati praeteriti, sed etiam praeservativa a peccato futuro et promotiva in aliquod bonum. Et secundum hoc, aliquis interdum punitur sine culpa, non tamen sine causa. Sciendum tamen quod nunquam medicina subtrahit maius bonum ut promoveat minus bonum, sicut medicina carnalis nunquam caecat oculum ut sanet calcaneum, quandoque tamen infert nocumentum in minoribus ut melioribus auxilium praestet. Et quia bona spiritualia sunt maxima bona, bona autem temporalia sunt minima; ideo quandoque punitur aliquis in temporalibus bonis absque culpa, cuiusmodi sunt plures poenae praesentis vitae divinitus inflictae ad humiliationem vel probationem, non autem punitur aliquis in spiritualibus bonis sine propria culpa, neque in praesenti neque in futuro; quia ibi poenae non sunt medicinae, sed consequuntur spiritualem damnationem.

II-II q. 108 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod unus homo poena spirituali nunquam punitur pro peccato alterius, quia poena spiritualis pertinet ad animam, secundum quam quilibet est liber sui. Poena autem temporali quandoque unus punitur pro peccato alterius, triplici ratione. Primo quidem, quia unus homo temporaliter est res alterius, et ita in poenam eius etiam ipse punitur, sicut filii sunt secundum corpus quaedam res patris, et servi sunt quaedam res dominorum. Alio modo, inquantum peccatum unius derivatur in alterum. Vel per imitationem, sicut filii imitantur peccata parentum, et servi peccata dominorum, ut audacius peccent. Vel per modum meriti, sicut peccata subditorum merentur peccatorem praelatum, secundum illud Iob XXXIV, *qui regnare facit hominem hypocritam, propter peccata populi*; unde et pro peccato David populum numerantis, populus Israel punitus est, ut habetur II Reg. ult. Sive etiam per

se zlými, protože jejich hříchy nekárali, jak praví Augustin, v I. O Městě Božím. Za třetí na doporučení jednoty lidské společnosti, ze které má pečovati jeden o druhého, aby nehřešil; a na odmítání hříchu, když trest jednoho překypí na všechny, jakoby všichni byli jedno tělo, jak praví Augustin o hříchu Achanově. Co pak Pán praví: "Navštěvuje hříchy rodičů na synech do třetího a čtvrtého pokolení", více se zdá náležeti k milosrdenství než k přísnosti, když neužívá ihned msty, nýbrž čeká na později, aby se alespoň potomci napravili; ale vzrůstající špatnost potomků jaksi vynucuje uvalení msty.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, lidský soud musí napodobovat Boží soud ve zjevných soudech Božích, jimiž lidi duchovně odsuzuje za jejich hříchy. Skryté však soudy Boží, jimiž časně některé trestá bez viny, nemůže lidský soud napodobovati, protože člověk nemůže pochopiti důvody těchto soudů, aby věděl, co komu prospívá. A proto nikdy podle lidského soudu nesmí býti nikdo trestán bez viny trestem zraňujícím, aby byl zabit nebo zkomolen nebo bit.

Trestem však ztráty je trestán někdo také podle lidského soudu i bez viny, ale nikoli bez příčiny. A to trojmo: Jedním způsobem z toho, že někdo se stává bez vlastní viny neschopným držeti nebo získati nějaké dobro: jako pro vadu malomocenství je někdo zbaven správy kostela a pro dvojženství nebo hrdelný rozsudek se někomu odpírá svátost svěcení. Za druhé, protože dobro, jež ztrácí, není vlastní dobro, nýbrž obecné: jako, že některý kostel má biskupství, náleží dobru celého města, nikoliv pouze dobru duchovních. Za třetí, protože dobro jednoho závisí na dobru druhého: jako při zločinu urážky veličenstva syn ztrácí dědictví pro hřích otcův.

K třetímu se musí říci, že děti Božím soudem jsou trestány časně spolu s rodiči, jednak proto, že jsou věc rodičů a v nich jsou také rodiče trestáni; jednak také, protože to přispívá k jejich dobru, aby nebyli následovníky otcovské špatnosti a tak zasloužili těžší tresty, kdyby byly vyňaty. Na pouhých živočiších pak a na kterýchkoli nerozumových tvorech se koná msta, protože tím jsou trestáni ti, čí jsou; a opět na odmítání hříchu.

Ke čtvrtému se musí říci, že přinucení bázní nečiní jednoduše nedobrovolné, nýbrž má dobrovolné smíšené, jak jsme měli shora.

K pátému se musí říci, že tím způsobem za hříchy Jidáše ostatní apoštolé kolísali, jako pro hřích jednoho je trestáno množství na doporučení jednoty, jak bylo řečeno.

CIX. O pravdivosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o pravdivosti a protilehlých aliqualem consensum seu dissimulationem, sicut etiam interdum boni simul puniuntur temporaliter cum malis, quia eorum peccata non redarguerunt, ut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, tertio, ad commendandum unitatem humanae societatis, ex qua unus debet pro alio sollicitus esse ne peccet, et ad detestationem peccati, dum poena unius redundat in omnes, quasi omnes essent unum corpus, ut Augustinus dicit de peccato Achar. Quod autem dominus dicit, *visitans peccata parentum in filios, in tertiam et quartam* generationem, magis videtur ad misericordiam quam ad severitatem pertinere, dum non statim vindictam adhibet, sed expectat in posterum, ut vel saltem posteri corrigantur; sed, crescente malitia posteriorum, quasi necesse est ultionem inferri.

II-II q. 108 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, iudicium humanum debet imitari divinum iudicium in manifestis Dei iudiciis, quibus homines spiritualiter damnat pro proprio peccato. Occulta vero Dei iudicia, quibus temporaliter aliquos punit absque culpa, non potest humanum iudicium imitari, quia homo non potest comprehendere horum iudiciorum rationes, ut sciat quid expediat unicuique. Et ideo nunquam secundum humanum iudicium aliquis debet puniri sine culpa poena flagelli, ut occidatur, vel mutiletur, vel verberetur. Poena autem damni punitur aliquis, etiam secundum humanum iudicium, etiam sine culpa, sed non sine causa. Et hoc tripliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquis ineptus redditur, sine sua culpa, ad aliquod bonum habendum vel consequendum, sicut propter vitium leprae aliquis removetur ab administratione Ecclesiae, et propter bigamiam vel iudicium sanguinis aliquis impeditur a sacris ordinibus. Secundo, quia bonum in quo damnificatur non est proprium bonum, sed commune, sicut quod aliqua Ecclesia habeat episcopatum, pertinet ad bonum totius civitatis, non autem ad bonum clericorum tantum. Tertio, quia bonum unius dependet ex bono alterius, sicut in crimine laesae maiestatis filius amittit haereditatem pro peccato parentis.

II-II q. 108 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod parvuli divino iudicio simul puniuntur temporaliter cum parentibus, tum quia sunt res parentum, et in eis etiam parentes puniuntur. Tum etiam quia hoc in eorum bonum cedit, ne, si reservarentur, essent imitatores paternae malitiae, et sic graviores poenas mererentur. In bruta vero animalia, et quascumque alias irrationales creaturas, vindicta exercetur, quia per hoc puniuntur illi quorum sunt. Et iterum propter detestationem peccati.

II-II q. 108 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod coactio timoris non facit simpliciter involuntarium, sed habet voluntarium mixtum, ut supra habitum est.

II-II q. 108 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod hoc modo pro peccato Iudae ceteri apostoli turbabantur, sicut pro peccato unius punitur multitudo, ad unitatem commendandam, ut dictum est.

109. De veritate.

Prooemium

II-II q. 109 pr.

Deinde considerandum est de veritate, et vitiis oppositis. Circa veritatem autem quaeruntur quatuor. Primo, utrum

nepřestech.

O pravdivosti pak jsou čtyři otázky:

1. Zda pravdivost je ctnost.
2. Zda je zvláštní ctnost.
3. Zda je část spravedlnosti.
4. Zda spíše se kloní k méně.

CIX.1. Zda pravdivost je ctnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že pravdivost není ctnost. První z ctností je totiž víra, jejíž předmět je pravda.

Ježto tedy předmět je dříve než zběhlost a úkon, zdá se, že pravdivost není ctnost, nýbrž něco dřívějšího než ctnost.

Mimo to, jak praví Filosof, ve IV. Ethic., k pravdivosti náleží, aby někdo přiznával co je v něm, a ani méně, ani více. Ale ta není vždy chvalné, ani u dobrých, protože, jak se praví Přísl. 27, "chval tě jiný, a nikoliv tvá ústa"; ani u zlých, protože proti kterýmsi se praví Isai. 3: "Hřích svůj jako Sodoma hlásali a neskryli." Tedy pravdivost není ctnost.

Mimo to každá ctnost buď je božská nebo rozumová nebo mravní. Ale pravdivost není ctnost božská, protože nemá za předmět Boha, nýbrž věci časné: praví totiž Tullius, že "pravdivost je, kterou se praví nezměněna ta, která jsou nebo byla nebo budou". Podobně také není ctnost rozumová, nýbrž jejich cíl. A není také ctnost mravní, protože nezůstává ve středu mezi nadbytečným a zmenšeným: čím totiž někdo řekne více pravdivé, tím je lépe. Tedy pravdivost není ctnost.

Avšak proti jest, že Filosof ve II. a IV. Ethic. po každé klade pravdivost mezi ostatní ctnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že pravdivost lze bráti dvojmo. Jedním způsobem, pokud pravdivostí sluje něco pravdivým. A tak pravdivost není ctnost, nýbrž předmět nebo cíl ctnosti; tak totiž vzatá pravdivost není zběhlost, což jest rod ctnosti, nýbrž jakási stejnost rozumu nebo znamení s věcí rozuměnou nebo naznačovanou nebo také věci s jejím pravidlem, jak jsme měli v První. Jiným způsobem lze říci pravdivost, kterou někdo praví pravdu, pokud dle ní někdo sluje pravdomluvný. A taková pravdivost nebo pravdomluvnost je nutně ctnost, protože právě to, že se řekne pravda, je dobrý úkon, ctnost však je, která činí dobrým majícího a jeho dílo činí dobrým.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o pravdivosti, řečené prvním způsobem.

K druhému se musí říci, že přiznávati to, co v kom jest, pokud je přiznáním pravdy, je dobro z rodu. Ale to nestačí na to, aby bylo úkonem ctnosti, nýbrž k tomu se vyžaduje, aby nadto bylo odněno náležitými okolnostmi, a když ty nejsou zachovány, bude úkonem nepravým. A podle toho je nepravé, když někdo bez náležité příčiny chválí sám sebe i v pravdivém. Nepravé je také, když někdo svůj hřích uveřejňuje, jako by se v tom chválil, veritas sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis. Tertio, utrum sit pars iustitiae. Quarto, utrum magis declinet ad minus.

1. Utrum veritas sit virtus.

II-II q. 109 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod veritas non sit virtus. Prima enim virtutum est fides, cuius obiectum est veritas. Cum igitur obiectum sit prius habitu et actu, videtur quod veritas non sit virtus, sed aliquid prius virtute.

II-II q. 109 a. 1 arg. 2

Praeterea, sicut philosophus dicit, in IV Ethic., ad veritatem pertinet quod aliquis confiteatur *existentia circa seipsum, et neque maiora neque minora*. Sed hoc non semper est laudabile, neque in bonis, quia dicitur Prov. XXVII, *laudet te alienus, et non os tuum*; nec etiam in malis, quia contra quosdam dicitur Isaiae III, *peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt, nec absconderunt*. Ergo veritas non est virtus.

II-II q. 109 a. 1 arg. 3

Praeterea, omnis virtus aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed veritas non est virtus theologica, quia non habet Deum pro obiecto, sed res temporales; dicit enim Tullius quod *veritas est per quam immutata ea quae sunt aut fuerunt aut futura sunt, dicuntur*. Similiter etiam non est virtus intellectualis, sed finis earum. Neque etiam est virtus moralis, quia non consistit in medio inter superfluum et diminutum; quanto enim aliquis plus dicit verum, tanto melius est. Ergo veritas non est virtus.

II-II q. 109 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in II et IV Ethic., ponit veritatem inter ceteras virtutes.

II-II q. 109 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod veritas dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod veritate aliquid dicitur verum. Et sic veritas non est virtus, sed obiectum vel finis virtutis. Sic enim accepta veritas non est habitus, quod est genus virtutis, sed aequalitas quaedam intellectus vel signi ad rem intellectam et significatam, vel etiam rei ad suam regulam, ut in primo habitum est. Alio modo potest dici veritas qua aliquis verum dicit, secundum quod per eam aliquis dicitur verax. Et talis veritas, sive veracitas, necesse est quod sit virtus, quia hoc ipsum quod est dicere verum est bonus actus; virtus autem est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit.

II-II q. 109 a. 1 ad 1

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

II-II q. 109 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod confiteri id quod est circa seipsum, inquantum est confessio veri, est bonum ex genere. Sed hoc non sufficit ad hoc quod sit actus virtutis, sed ad hoc requiritur quod ulterius debitis circumstantiis vestiatur, quae si non observentur, erit actus vitiosus. Et secundum hoc, vitiosum est quod aliquis, sine debita causa, laudet seipsum etiam de vero. Vitiosum etiam est quod nebo jakkoliv neužitečně prozrazoval.

K třetímu se musí říci, že ten, kdo praví pravdivé, udává nějaká znamení, shodná s věcmi, buď totiž slova nebo nějaké vnější skutečnosti nebo jakékoliv vnější věci. O takových však věcech jsou pouze mravní ctnosti, jimž totiž náleží uživati vnějších údů, pokud se děje na rozkaz vůle. Proto pravdivost není ctnost božská, ani rozumová, nýbrž mravní. Je pak dvojmo ve středu mezi nadbytečným a zmenšeným. A to, jedním způsobem se strany předmětu; jiným způsobem se strany úkonu. Se strany pak předmětu, protože pravda ve svém pojmu obnáší jakousi rovnost. Rovné však je uprostřed mezi větším a menším. Proto již z toho, že někdo praví pravdu o sobě, drží střed mezi tím, kdo říká o sobě více, a mezi tím, kdo méně. Se strany pak úkonu drží střed. pokud říká pravdu kdy je třeba a pokud je třeba. Nadbytečné pak náleží tomu, kdo nepřihodně zjevuje to, co jest jeho; nedostatek pak přísluší tomu, kdo skrývá, když třeba zjeviti.

CIX.2. Zda pravdivost je zvláštní ctnost.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pravdivost není zvláštní ctnost. Pravda totiž a dobro se zaměňují. Ale dobrota není zvláštní ctnost; ba každá ctnost je dobrota, protože činí člověka dobrým. Tedy pravdivost není zvláštní ctnost.

Mimo to zjevení toho, co patří člověku samému, jest úkon pravdivosti, o níž nyní mluvíme. Ale to náleží každé ctnosti: neboť každá zběhlost ctnosti se zjevuje z vlastního úkonu. Tedy pravdivost není zvláštní ctnost.

Mimo to pravdivost života sluje, kterou kdo správně žije, o níž se praví Isai. 38: "Pamatuj, prosím, jak jsem chodil před tebou s pravdou a se srdcem dokonalým." Ale každou ctností se správně žije, jak je patrné z výměru ctnosti, shora položeného. Tedy pravdivost není zvláštní ctnost.

Mimo to pravdivost zdá se býti totéž, co prostota, protože oběma je protilehlé předstírání. Ale prostota není zvláštní ctnost, protože činí správným úmysl, což se vyžaduje v každé ctnosti. Tedy ani pravdivost není zvláštní ctnost.

Avšak proti jest, že ve II. Ethic. se čítá k jiným ctnostem.

Odpovídám: Musí se říci, že k pojmu lidské ctnosti náleží, aby činila dílo člověka dobrým. Pročež, kde se ve skutku člověka nachází zvláštní ráz dobroty, nutně musí k tomu býti člověk uzpůsobován zvláštní ctností, Ježto pak dobro, podle Augustina, v knize O přirozenosti dobra, záleží v řádu, je nutné zvláštní ráz dobra pozorovati z určitého řádu. Je pak nějaký zvláštní řád, pokud naše vnější, buď slova nebo skutky, jsou náležitě zařizovány k něčemu, jako znamení k naznačovanému. A k tomu je člověk zdokonalován ctností pravdivosti. Z čehož jest aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercumque inutiliter manifestando.

II-II q. 109 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui dicit verum profert aliqua signa conformia rebus, scilicet vel verba, vel aliqua facta exteriora, aut quascumque res exteriores. Circa huiusmodi autem res sunt solae virtutes morales, ad quas etiam usus pertinet exteriorum membrorum, secundum quod fit per imperium voluntatis. Unde veritas non est virtus theologica neque intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter superfluum et diminutum dupliciter, uno quidem modo, ex parte obiecti; alio modo, ex parte actus. Ex parte quidem obiecti, quia verum secundum suam rationem importat quandam aequalitatem. Aequale autem est medium inter maius et minus. Unde ex hoc ipso quod aliquis verum dicit de seipso, medium tenet inter eum qui maiora dicit de seipso, et inter eum qui minora. Ex parte autem actus medium tenet, inquantum verum dicit quando oportet, et secundum quod oportet. Superfluum autem convenit illi qui importune ea quae sua sunt manifestat, defectus autem competit illi qui occultat, quando manifestare oportet.

2. Utrum sit specialis virtus.

II-II q. 109 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod veritas non sit specialis virtus. Verum enim et bonum convertuntur. Sed bonitas non est specialis virtus, quinimmo omnis virtus est bonitas, quia bonum facit habentem. Ergo veritas non est specialis virtus.

II-II q. 109 a. 2 arg. 2

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

II-II q. 109 a. 2 arg. 3

Praeterea, veritas vitae dicitur qua aliquis recte vivit, de qua dicitur Isaiae XXXVIII, memento, quaeso, *quomodo ambulaverim coram te in veritate et in corde perfecto*. Sed qualibet virtute recte vivitur, ut patet per definitionem virtutis supra positam. Ergo veritas non est specialis virtus.

II-II q. 109 a. 2 arg. 4

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

II-II q. 109 a. 2 s. c.

Sed contra est quia in II Ethic. connumeratur aliis virtutibus.

II-II q. 109 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ad rationem virtutis humanae pertinet quod opus hominis bonum reddat. Unde ubi in actu hominis invenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quod ad hoc disponatur homo per specialem virtutem. Cum autem bonum, secundum Augustinum, in libro de natura boni, consistat in ordine, necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem specialis quidam ordo secundum quod exteriora nostra vel verba vel facta debite ordinantur ad aliquid sicut signum ad signatum.

jasné, že pravdivost je zvláštní ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že pravda a dobro podmětně se sice zaměňují, protože každé pravdivé je dobré a každé dobré je pravdivé. Ale podle pojmu navzájem se přesahují, jako rozum a vůle navzájem se přesahují: neboť rozum rozumí vůli, a mnohá jiná, a vůle žádá ta, která patří do rozumu, a mnohá jiná. Pročež pravdivo, podle vlastního pojmu, který je dokonalost rozumu, je nějaké zvláštní dobro, pokud je něčím žádoucím. A podobně dobro, podle vlastního pojmu, pokud je cílem žádosti, je nějaké pravdivo, pokud je něčím rozuměným. Poněvadž tedy ctnost zahrnuje pojem dobra, může býti, že pravdivost je zvláštní ctnost, jako pravdivo je zvláštní dobro. Nemůže však býti, aby dobrota byla zvláštní ctnost, ježto spíše podle pojmu je rodem ctnosti.

K druhému se musí říci, že zběhlost ctností a neřestí nabývají druhu z toho; co je o sobě zamýšleno, nikoliv však od toho, co je případkově a mimo úmysl. Že však někdo zjevuje, co v něm jest, náleží sice do ctnosti pravdivosti, jako o sobě zamýšlené, kdežto do jiných ctností může náležeti v důsledku, mimo hlavní úmysl. Statečný totiž zamýšlí statečně jednati; že však někdo statečným jednáním zjevuje statečnost; kterou má, to následuje mimo jeho hlavní úmysl.

K třetímu se musí říci, že pravda života je pravdou, podle níž je něco pravdivé, nikoliv pravdou, podle níž někdo říká pravdu. Sluje pak pravdivým život, jako i kterákoliv věc, z toho, že dosahuje svého pravidla a míry, totiž Božího zákona, mající správnost ze shodnosti s ním. A taková pravda nebo správnost je společná všem ctnostem.

Ke čtvrtému se musí říci, že prostota se říká z opaku dvojakosti, kterou totiž někdo jiné má v srdci a jiné ukazuje navenek. A tak prostota patří do této ctnosti. Činí však úmysl správným, ne sice přímo, protože to náleží každé ctnosti, nýbrž vylučujíc dvojakost, kterou člověk jedno předstírá a jiné zamýšlí.

CIX.3. Zda pravdivost je částí spravedlnosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že pravdivost není částí spravedlnosti. Zdá se totiž spravedlnosti vlastní, že dává druhému povinné. Ale z toho, že někdo řekne pravdu, nezdá se druhému dávati povinné, jako se děje ve všech jmenovaných částech spravedlnosti. Tedy pravdivost není částí spravedlnosti.

Mimo to pravda náleží do rozumu. Spravedlnost však je ve vůli, jak jsme měli shora. Tedy pravdivost není částí spravedlnosti.

Mimo to se rozlišuje trojí pravdivost podle Jeronyma: totiž pravdivost života, a pravdivost spravedlnosti a pravdivost nauky. Ale žádná z těchto není částí spravedlnosti. Neboť pravdivost života obsahuje v sobě Et ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis. Unde manifestum est quod veritas est specialis virtus.

II-II q. 109 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verum et bonum subiecto quidem convertuntur, quia omne verum est bonum, et omne bonum est verum. Sed secundum rationem, invicem se excedunt, sicut intellectus et voluntas invicem se includunt; nam intellectus intelligit voluntatem, et multa alia, et voluntas appetit ea quae pertinent ad intellectum, et multa alia. Unde verum, secundum rationem propriam, qua est perfectio intellectus, est quoddam particulare bonum, inquantum est appetibile quoddam. Et similiter bonum, secundum propriam rationem, prout est finis appetitus, est quoddam verum, inquantum est quoddam intelligibile. Quia ergo virtus includit rationem bonitatis, potest esse quod veritas sit specialis virtus, sicut verum est speciale bonum. Non autem potest esse quod bonitas sit specialis virtus, cum magis secundum rationem sit genus virtutis.

II-II q. 109 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod habitus virtutum et vitiorum sortiuntur speciem ex eo quod est per se intentum, non autem ab eo quod est per accidens et praeter intentionem. Quod autem aliquis manifestat quod circa ipsum est, pertinet quidem ad virtutem veritatis sicut per se intentum, ad alias autem virtutes potest pertinere ex consequenti, praeter principalem intentionem. Fortis enim intendit fortiter agere, quod autem fortiter agendo aliquis manifestet fortitudinem quam habet, hoc consequitur praeter eius principalem intentionem.

II-II q. 109 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod veritas vitae est veritas secundum quam aliquid est verum, non veritas secundum quam aliquis dicit verum. Dicitur autem vita vera, sicut etiam quaelibet alia res, ex hoc quod attingit suam regulam et mensuram, scilicet divinam legem, per cuius conformitatem rectitudinem habet. Et talis veritas, sive rectitudo, communis est ad quamlibet virtutem.

II-II q. 109 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde, aliud ostendit exterius. Et sic simplicitas ad hanc virtutem pertinet. Facit autem intentionem rectam, non quidem directe, quia hoc pertinet ad omnem virtutem, sed excludendo duplicitatem, qua homo unum praetendit et aliud intendit.

3. Utrum sit pars iustitiae.

II-II q. 109 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod veritas non sit pars iustitiae. Iustitiae enim proprium esse videtur quod reddat alteri debitum. Sed ex hoc quod aliquis verum dicit, non videtur alteri debitum reddere, sicut fit in omnibus praemissis iustitiae partibus. Ergo veritas non est iustitiae pars.

II-II q. 109 a. 3 arg. 2

Praeterea, veritas pertinet ad intellectum. Iustitia autem est in voluntate, ut supra habitum est. Ergo veritas non est pars iustitiae.

II-II q. 109 a. 3 arg. 3

Praeterea, triplex distinguitur veritas, secundum Hieronymum, scilicet veritas vitae, et veritas iustitiae, et

všechny ctnosti, jak bylo řečeno. Pravdivost pak spravedlnosti je totéž, co spravedlnost, pročež není její částí. Pravdivost pak nauky náleží spíše k ctnostem rozumovým. Tedy pravdivost žádným způsobem není částí spravedlnosti.

Avšak proti jest, že Tullius klade pravdivost mezi části spravedlnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, proto se některá ctnost připojuje ke spravedlnosti jako druhotná k hlavní, že částečně sice se shoduje se spravedlnosti, částečně však jí chybí její dokonalý pojem. Ctnost pak pravdivosti se shoduje se spravedlností ve dvojím: a to, jedním způsobem v tom, že je k druhému; zjevovaní totiž, které jsme nazvali úkonem pravdivosti, je k druhému, pokud totiž ta, která jsou v něm, jeden člověk druhému zjevuje. Jiným způsobem, pokud spravedlnost stanoví jakousi rovnost ve věcech: a to také činí ctnost pravdivosti. Vyrovnává totiž znamení a věci, jsoucí v něm. Chybí jí však z vlastního rázu spravedlnosti, co do rázu povinnosti. Neboť tato ctnost nedbá povinného zákonného, kterého dbá spravedlnost, nýbrž spíše povinného mravního., pokud totiž z počestnosti jeden člověk druhému dluží zjevování pravdy. Pročež pravdivost je částí spravedlnosti, pokud se k ní připojuje jako druhotná ctnost k hlavní.

K prvnímu se tedy musí říci, že, protože je člověk tvor společenský, přirozeně jeden člověk dluží druhému to, bez čeho lidská společnost nemůže býti zachována. Nemohli by však lidé spolu žíti, kdyby si vzájemně nevěřili, jakožto navzájem si zjevujícím pravdu. A proto ctnost pravdivosti nějakým způsobem dbá rázu povinnosti.

K druhému se musí říci, že pravda, pokud je poznaná, náleží do rozumu. Ale člověk vlastní vůlí, kterou užívá i zběhlostí i údů, udává vnější znamení ke zjevení pravdy. A podle toho zjevení pravdy je úkon vůle.

K třetímu se musí říci, že pravdivost, o které nyní mluvíme, liší se od pravdivosti života, jak bylo řečeno. Pravdivost pak spravedlnosti se říká dvojmo. Jedním způsobem, pokud sama spravedlnost je nějaká správnost, řízená podle pravidla Božího zákona. A v tom se liší pravdivost spravedlnosti od pravdivosti života, že pravdivost života je, podle níž někdo správně žije o sobě; pravdivost však spravedlnosti, podle níž někdo zachovává správnost zákona v soudech, které jsou vůči druhému. A podle toho pravdivost spravedlnosti nenáleží k pravdivosti, o které nyní mluvíme, jakož ani pravdivost života.

Jiným způsobem lze rozuměti pravdivost spravedlnosti, pokud někdo ze spravedlnosti zjevuje pravdu, třebas, když někdo na soudu přiznává pravdu, nebo praví pravdivé svědectví. A tato pravdivost je nějaký zvláštní úkon spravedlnosti. A nenáleží přímo k této pravdivosti, o které nyní mluvíme, protože totiž v tomto zjevení pravdy člověk hlavně zamýšlí dáti druhému jeho právo. Proto Filosof, ve IV. Ethic., vymezuje tuto pravdivost, praví: "Nepravíme o pravdomluvném v přiznáních, ani kterákoli ke spravedlnosti nebo nespravedlnosti směřují." Pravda nauky pak záleží v jakémsi zjevování pravd, o kterých je

veritas doctrinae. Sed nulla istarum est pars iustitiae. Nam veritas vitae continet in se omnem virtutem, ut dictum est. Veritas autem iustitiae est idem iustitiae, unde non est pars eius. Veritas autem doctrinae pertinet magis ad virtutes intellectuales. Ergo veritas nullo modo est pars iustitiae.

II-II q. 109 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Tullius ponit veritatem inter partes iustitiae.

II-II q. 109 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ex hoc aliqua virtus iustitiae annectitur sicut secundaria principali, quod partim quidem cum iustitia convenit, partim autem deficit ab eius perfecta ratione. Virtus autem veritatis convenit quidem cum iustitia in duobus. Uno quidem modo, in hoc quod est ad alterum. Manifestatio enim, quam diximus esse actum veritatis, est ad alterum, inquantum scilicet ea quae circa ipsum sunt, unus homo alteri manifestat. Alio modo, inquantum iustitia aequalitatem quandam in rebus constituit. Et hoc etiam facit virtus veritatis, adaequat enim signa rebus existentibus circa ipsum. Deficit autem a propria ratione iustitiae quantum ad rationem debiti. Non enim haec virtus attendit debitum legale, quod attendit iustitia, sed potius debitum morale, inquantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem. Unde veritas est pars iustitiae, inquantum annectitur ei sicut virtus secundaria principali.

II-II q. 109 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana conservari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere nisi sibi invicem crederent, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.

II-II q. 109 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod veritas secundum quod est cognita, pertinet ad intellectum. Sed homo per propriam voluntatem, per quam utitur et habitibus et membris, profert exteriora signa ad veritatem manifestandam. Et secundum hoc, manifestatio veritatis est actus voluntatis.

II-II q. 109 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod veritas de qua nunc loquimur, differt a veritate vitae ut dictum est. Veritas autem iustitiae dicitur duplicitер. Uno modo, secundum quod ipsa iustitia est rectitudo quaedam regulata secundum regulam divinae legis. Et secundum hoc, differt veritas iustitiae a veritate vitae, quia veritas vitae est secundum quam aliquis recte vivit in seipso; veritas autem iustitiae est secundum quam aliquis rectitudinem legis in iudiciis, quae sunt ad alterum, servat. Et secundum hoc, veritas iustitiae non pertinet ad veritatem de qua nunc loquimur, sicut nec veritas vitae. Alio modo potest intelligi veritas iustitiae secundum quod aliquis ex iustitia veritatem manifestat, puta cum aliquis in iudicio verum confitetur aut verum testimonium dicit. Et haec veritas est quidam particularis actus iustitiae. Et non pertinet directe ad hanc veritatem de qua nunc loquimur, quia scilicet in hac manifestatione veritatis principaliter homo intendit ius suum alteri reddere. Unde philosophus, in IV Ethic., de hac veritate determinans, dicit, *non de veridico in confessionibus dicimus, neque quaecumque ad iustitiam vel iniustitiam contendunt*. Veritas autem doctrinae consistit in quadam manifestatione verorum de quibus est scientia. Unde nec ista veritas directe pertinet ad

věda. Proto ani tato pravdivost přímo nenáleží k této ctnosti, nýbrž pouze pravdivost, kterou někdo životem a řečí takovým se ukazuje, jaký je, a ne jiné, než v něm jest, ani více, ani méně. Avšak, protože pravdy, pokud jsou nám známé, jsou o nás a k nám náležejí, podle toho pravdivost nauky může patřiti do této ctnosti, a každá jiná pravdivost, kterou někdo zjevuje slovem nebo skutkem, co poznává.

CIX.4. Zda ctnost pravdivosti se spíše kloní k méně.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že ctnost pravdivosti se nekloní k méně. Jako totiž někdo, říkaje více, mluví nesprávně, tak také, říkaje méně:; není totiž. méně nesprávné, že čtyři jsou pět, než že čtyři jsou tři. Ale každá nesprávnost je o sobě špatná a nepřípustná, jak praví Filosof,. ve IV. Ethic. Tedy ctnost pravdivosti se nekloní spíše k méně než k více.

Mimo to, že jedna ctnost se více kloní k jedné krajnosti než k druhé, přihází se z toho, že střed ctnosti je bližší jedné krajnosti než druhé; jako statečnost je bliže odvážnosti než bázlivosti. Ale střed pravdivosti není bliže jedné krajnosti než druhé, protože pravdivost, ježto jest jakási rovnost, záleží ve středu bodovém. Tedy pravdivost se nekloní spíše k méně.

Mimo to se zdá ustupovati od pravdy k méně, kdo popírá pravdu; k více pak, kdo pravdě něco přidává. Ale více odporuje pravdě, kdo pravdu popírá, než kdo přidává, protože pravda nestrpí spolu popření pravdy, strpí však spolu přidání. Tedy se zdá, že pravdivost se musí spíše kloniti k více než k méně.

Avšak proti jest, co praví Filosof, ve IV. Ethic., že člověk podle této ctnosti spíše od pravdy ustupuje k méně.

Odpovídám: Musí se říci, že odklon od pravdy k méně přihází se dvojmo. Jedním způsobem tvrzením, třebas když někdo nezjeví celé dobro, které v něm jest, jako vědění a svatost, nebo něco takového, což se děje bez úhony pravdy, protože ve větším je také menší. A podle toho tato ctnost se kloní k méně. To totiž, jak praví Filosof tamtéž, zdá se býti rozumnější k vůli obtížnosti nadsázek. Lidé totiž, kteří říkají o sobě více, než jsou, jsou jiným obtížní, jako chtějící jiné převyšovati; lidé však, kteří o sobě říkají méně, jsou mili jakožto sestupující k druhým v jakési umírněnosti. Proto praví Apoštol, II. Kor. 12: "Jestliže se chci chlubiti, nebudu nemoudrý, neboť pravdu řeknu: uskrovňuji se však, aby někdo nemyslel o mně více, nežli co při mně vidí nebo slyší."

Jiným způsobem může se někdo kloniti k méně popíráním, že totiž popírá jsoucnost toho, co v něm jest. A tak nenáleží této ctnosti kloniti se k méně, protože tím by upadla v nepravdu; a přece i to by méně odporovalo ctnosti, ne sice podle vlastního pojmu pravdivosti, nýbrž podle pojmu opatrnosti, kterou třeba zachovati ve všech ctnostech. Více totiž odporuje opatrnosti, protože je nebezpečnější a obtížnější jiným, když někdo myslí nebo

hanc virtutem, sed solum veritas qua aliquis est vita et sermone talem se demonstrat qualis est, et non alia quam circa ipsum sint, nec maiora nec minora. Veruntamen quia vera scibilia, inquantum sunt a nobis cognita, circa nos sunt et ad nos pertinent; secundum hoc veritas doctrinae potest ad hanc virtutem pertinere, et quaecumque alia veritas qua quis manifestat verbo vel facto quod cognoscit.

4. Utrum magis declinet in minus.

II-II q. 109 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtus veritatis non declinet in minus. Sicut enim aliquis dicendo maius incurrit falsitatem, ita et dicendo minus, non enim magis est falsum quatuor esse quinque quam quatuor esse tria. *Sed omne falsum est secundum se malum et fugiendum*, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Ergo veritatis virtus non plus declinat in minus quam in maius.

II-II q. 109 a. 4 arg. 2

Praeterea, quod una virtus magis declinet ad unum extremum quam ad aliud, contingit ex hoc quod virtutis medium est propinquius uni extremo quam alteri, sicut fortitudo est propinquior audaciae quam timiditati. Sed veritatis medium non est propinquius uni extremo quam alteri, quia veritas, cum sit aequalitas quaedam, in medio punctali consistit. Ergo veritas non magis declinat in minus.

II-II q. 109 a. 4 arg. 3

Praeterea, in minus videtur a veritate recedere qui veritatem negat, in maius autem qui veritati aliquid superaddit. Sed magis repugnat veritati qui veritatem negat quam qui superaddit, quia veritas non compatitur secum negationem veritatis, compatitur autem secum superadditionem. Ergo videtur quod veritas magis debeat declinare in maius quam in minus.

II-II q. 109 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod homo secundum hanc virtutem magis a vero declinat in minus.

II-II q. 109 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod declinare in minus a veritate contingit dupliciter. Uno modo, affirmando, puta cum aliquis non manifestat totum bonum quod in ipso est, puta scientiam vel sanctitatem vel aliquid huiusmodi. Quod fit sine praeiudicio veritatis, quia in maiori est etiam minus. Et secundum hoc, haec virtus declinat in minus. *Hoc enim*, ut philosophus dicit ibidem, *videtur esse prudentius, propter onerosas superabundantias esse*. Homines enim qui maiora de seipsis dicunt quam sint, sunt aliis onerosi, quasi excellere alios volentes, homines autem qui minora de seipsis dicunt, gratiosi sunt, quasi aliis condescendentes per quandam moderationem. Unde apostolus dicit, II ad Cor. XII, *si voluero gloriari, non ero insipiens, veritatem enim dicam. Parco autem, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me*. Alio modo potest aliquis declinare in minus negando, scilicet ut neget sibi inesse quod inest. Et sic non pertinet ad hanc virtutem declinare in minus, quia per hoc incurret falsum. Et tamen hoc ipsum esset minus repugnans virtuti, non quidem secundum propriam rationem veritatis, sed secundum rationem prudentiae, quam oportet salvari in omnibus virtutibus. Magis enim repugnat prudentiae, quia

se vychloubá, že má, co nemá, než když myslí nebo praví, že nemá, co má.

A tím je patrna odpověď na námitky.

CX. O lži.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o nešestech protilehlých pravdivosti. A nejprve o lži; za druhé o předstírání neboť pokrytectví; za třetí o vychloubavosti a protilehlé nešesti.

O lži jsou čtyři otázky:

1. Zda lež vždy je protilehlá pravdivosti, jakožto obsahující nepravdu.
2. O druzích lži.
3. Zda lež je vždy hřích.
4. Zda je vždy hřích smrtelný.

CX.1. Zda lež je vždy protilehlá pravdivosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že lež není vždy protilehlá pravdivosti. Protilehlá totiž nemohou býti zároveň. Ale lež může býti zároveň s pravdivostí. Kdo totiž mluví pravdivé, jež považuje za nepravdivé, lže, jak praví Augustin, v knize Proti lži. Tedy lež není protilehlá pravdivosti.

Mimo to ctnost pravdivosti nezáleží pouze ve slovech, nýbrž i v činech, protože, podle Filosofa, ve IV. Ethic., z této ctnosti někdo mluví pravdivé i v řeči, i v životě. Ale lež záleží pouze ve slovech. Praví totiž Augustin, v knize Proti lži, že lež je "nepravdivé naznačování hlasem". Tedy se zdá, že lež není přímo protilehlá ctnosti pravdivosti.

Mimo to praví Augustin, v knize Proti lži, že "vina lhoucího je chtivost klamati". Ale to není protilehlé pravdivosti, nýbrž spíše blahovůli nebo spravedlnosti. Tedy lež není protilehlá pravdivosti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize Proti lži: "Nikdo nepochybuj, že lže ten, kdo vysloví nepravdivé, chtěje oklamati." Proto vyslovení nepravdy, pronesené s vůlí oklamati, je zjevná lež." Ale to je protilehlé pravdivosti. Tedy lež je protilehlá pravdivosti.

Odpovídám: Musí se říci, že mravní skutek nabývá druhu z dvojího, totiž z předmětu a z cíle. Neboť cíl je předmětem vůle, která je první hybatel v mravních skutcích. Mohutnost pak, hýbaná vůlí, má svůj předmět, který je nejbližším předmětem dobrovolného skutku a v úkonu vůle k cíli má se jako hmotné k tvarovému, jak je patrné ze shora řečeného. Bylo však řečeno, že ctnost pravdivosti, a v důsledku protilehlé nešesti, záleží ve zjevování, které se děje nějakými znameními; to pak zjevování, či vyjádření, jest úkon rozumu, srovnávajícího znamení s naznačeným. Každé totiž znázornění záleží v

periculosius est et onerosius aliis, quod aliquis existimet vel iactet se habere quod non habet, quam quod non existimet, vel dicat se non habere quod habet.

II-II q. 109 a. 4 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

110. De mendacio quod est vitium veritati oppositum.

Prooemium

II-II q. 110 pr.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis veritati. Et primo, de mendacio; secundo, de simulatione sive hypocrisi; tertio, de iactantia et opposito vitio. Circa mendacium quaeruntur quatuor. Primo, utrum mendacium semper opponatur veritati, quasi continens falsitatem. Secundo, de speciebus mendacii. Tertio, utrum mendacium semper sit peccatum. Quarto, utrum semper sit peccatum mortale.

1. Utrum mendacium semper opponatur veritati quasi continens falsitatem.

II-II q. 110 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mendacium non semper opponatur veritati. Opposita enim non possunt esse simul. Sed mendacium simul potest esse cum veritate, qui enim verum loquitur quod falsum esse credit, mentitur, ut Augustinus dicit, in libro contra mendacium. Ergo mendacium non opponitur veritati.

II-II q. 110 a. 1 arg. 2

Praeterea, virtus veritatis non solum consistit in verbis, sed etiam in factis, quia secundum philosophum, in IV Ethic., secundum hanc virtutem aliquis verum dicit et in sermone et in vita. Sed mendacium consistit solum in verbis, dicitur enim quod mendacium est falsa vocis significatio. Ergo videtur quod mendacium non directe opponatur virtuti veritatis.

II-II q. 110 a. 1 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in libro contra mendacium, quod *culpa mentientis est fallendi cupiditas*. Sed hoc non opponitur veritati, sed magis benevolentiae vel iustitiae. Ergo mendacium non opponitur veritati.

II-II q. 110 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro contra mendacium, *nemo dubitet mentiri eum qui falsum enuntiat causa fallendi. Quapropter enuntiationem falsi cum voluntate ad fallendum prolatam, manifestum est esse mendacium*. Sed hoc opponitur veritati. Ergo mendacium veritati opponitur.

II-II q. 110 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod actus moralis ex duobus speciem sortitur, scilicet ex obiecto, et ex fine. Nam finis est obiectum voluntatis, quae est primum movens in moralibus actibus. Potentia autem a voluntate mota habet suum obiectum, quod est proximum obiectum voluntarii actus, et se habet in actu voluntatis ad finem sicut materiale ad formale, ut ex supra dictis patet. Dictum est autem quod virtus veritatis, et per consequens opposita vitia, in manifestatione consistit, quae fit per aliqua signa. Quae

jakémsi srovnávání, které rozumu náleží vlastně. Proto, ačkoli použí živočichové něco zjevují, přece nezamýšlejí zjevování, nýbrž konají něco přirozeným pudem, z čehož následuje zjevování. Pokud však takové zjevování nebo vyjádření je úkon mravní, musí býti dobro volné a závislé na úmyslu vůle. Vlastní pak předmět zjevování či vyjádření je pravdivo nebo nepravdivo. Úmysl pak nezřízené vůle může směřovati ke dvojímu: z nichž jedno jest, aby bylo vyjádřeno nepravdivo; druhé jest vlastní účinek nepravdivého vyjádření, aby totiž někdo byl oklamán. Jestliže tedy tato tři se sejdou, totiž že je nepravdivé, to co se vyjadřuje a že se chce vyjádřiti nepravdivé a ještě se zamýšlí oklamání, tu je nepravdivost látkově, protože se říká nepravda; i tvarově, pro vůli říci nepravdu, i účinně pro vůli vtisknouti nepravdu. Avšak ráz lži se bere od tvarového klamu, z toho totiž, že někdo má vůli vyjádřiti nepravdivé. Proto také se jmenuje lež od toho, že je řečena proti mysli.

A proto, vysloví-li někdo nepravdivé, mysle, že je pravdivé, je to sice nepravdivé látkově, ale nikoliv tvarově, protože nepravdivost je bez úmyslu mluvícího; pročež nemá dokonalý ráz lži. To totiž, co je bez úmyslu mluvícího, je případkově, pročež nemůže býti druhovou odlišností. Jestliže však někdo řekne nepravdivo tvarově, maje vůli říci nepravdivo, ač je pravda to, co se praví, pokud však takový úkon je dobrovolný a mravní, má nepravdivost o sobě a případkově pravdu, pročež náleží k druhu lži. Že však někdo zamýšlí uložiti nepravdu v mínění druhého, klamaje jej, nenáleží k druhu lži, nýbrž k jakési její dokonalosti; jako v přírodních věcech něco nabývá druhu, jestliže má tvar, i když schází účinek tvaru, jak je patrné na těžkém, které je násilím udržováno nahoře, aby nespadlo podle požadavku svého tvaru. Tak tedy je patrné, že lež je přímo a tvarově protilehlá ctnosti pravdivosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že věc se spíše posuzuje podle toho, co je v ní tvarově a o sobě, než podle toho, co je v ní látkově a případkově. A proto více je protilehlé pravdivosti, pokud je ctností mravní, že někdo řekne pravdivé, zamýšleje říci nepravdivé, než že řekne nepravdivé, zamýšleje říci pravdivé.

K druhému se musí říci, že, jak Augustin praví, ve II. O nauce křesťanské, hlasy mají hlavní místo mezi jinými znameními. A proto, když se praví, že lež je nepravdivé naznačování hlasem, jménem hlasu se rozumí každé znamení. Proto ten, kdo by zamýšlel naznačiti posunky něco nepravdivého, nebyl by prost lži.

K třetímu se musí říci, že chtivost klamati náleží k dokonalosti lži, nikoli však k jejímu druhu, jako ani nějaký účinek nenáleží k druhu své příčiny.

CX.2. Zda se dostatečně dělí lež na lež užitkovou, žertovnou a škodlivou.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nedostatečně se dělí lež na lež užitkovou, žertovnou a škodlivou. Rozdělení se totiž udává podle těch, která o sobě náležejí

quidem manifestatio, sive enuntiatio, est rationis actus conferentis signum ad signatum, omnis enim repraesentatio consistit in quadam collatione, quae proprie pertinet ad rationem; unde etsi bruta animalia aliquid manifestent, non tamen manifestationem intendunt, sed naturali instinctu aliquid agunt ad quod manifestatio sequitur. Inquantum tamen huiusmodi manifestatio sive enuntiatio est actus moralis, oportet quod sit voluntarius et ex intentione voluntatis dependens. Obiectum autem proprium manifestationis sive enuntiationis est verum vel falsum. Intentio vero voluntatis inordinatae potest ad duo ferri, quorum unum est ut falsum enuntietur; aliud quidem est effectus proprius falsae enuntiationis, ut scilicet aliquis fallatur. Si ergo ista tria concurrant, scilicet quod falsum sit id quod enuntiatur, et quod adsit voluntas falsum enuntiandi, et iterum intentio fallendi, tunc est falsitas materialiter, quia falsum dicitur; et formaliter, propter voluntatem falsum dicendi; et effective, propter voluntatem falsitatem imprimendi. Sed tamen ratio mendacii sumitur a formali falsitate, ex hoc scilicet quod aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi. Unde et mendacium nominatur ex eo quod contra mentem dicitur. Et ideo si quis falsum enuntiet credens illud verum esse, est quidem falsum materialiter, sed non formaliter, quia falsitas est praeter intentionem dicentis. Unde non habet perfectam rationem mendacii, id enim quod praeter intentionem est, per accidens est; unde non potest esse specifica differentia. Si vero formaliter aliquis falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi, licet sit verum id quod dicitur, inquantum tamen huiusmodi actus est voluntarius et moralis, habet per se falsitatem, et per accidens veritatem. Unde ad speciem mendacii pertingit. Quod autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii, sed ad quandam perfectionem ipsius, sicut et in rebus naturalibus aliquid speciem sortitur si formam habeat, etiam si desit formae effectus; sicut patet in gravi quod violenter sursum detinetur, ne descendat secundum exigentiam suae formae. Sic ergo patet quod mendacium directe et formaliter opponitur virtuti veritatis.

II-II q. 110 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod unumquodque magis iudicatur secundum id quod est in eo formaliter et per se, quam secundum id quod est in eo materialiter et per accidens. Et ideo magis opponitur veritati, inquantum est virtus moralis, quod aliquis dicat verum intendens dicere falsum, quam quod dicat falsum intendens dicere verum.

II-II q. 110 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in II de Doctr. Christ., voces praecipuum locum tenent inter alia signa. Et ideo cum dicitur quod mendacium est falsa vocis significatio, nomine vocis intelligitur omne signum. Unde ille qui aliquod falsum nutibus significare intenderet, non esset a mendacio immunis.

II-II q. 110 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad speciem ipsius, sicut nec aliquis effectus pertinet ad speciem suae causae.

2. De speciebus mendacii.

II-II q. 110 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod insufficienter mendacium dividatur per mendacium officiosum, iocosum

věci, jak je patrné z Filosofa, v VII. Metafys. Ale úmysl účinku je mimo druh skutku mravního a má se k němu případkově, jak se zdá; pročež i nekonečně účinků může následovat z jednoho skutku. Toto rozdělení však se dává podle úmyslu účinku, neboť lež žertovná je, která se děje k vůli hře; lež pak užitková je, která se děje z důvodu užitečnosti; lež pak škodlivá je, která se děje z důvodu poškození. Tedy nevhodně se tímto způsobem rozděluje lež.

Mimo to Augustin, v knize Proti lži, rozděluje lež na osm částí. Z nichž první je v náboženské nauce; druhá je když nikomu neprospívá a někomu škodí; třetí je, když prospívá jednomu tak, že druhému škodí; čtvrtá je, když nastává pouhou zálibou lháti a klamati; pátá je, když nastává chtivostí obliby; šestá je, když nikomu neškodí a prospívá někomu k zachování peněz; sedmá je, když nikomu neškodí a někomu prospívá k uniknutí smrti; osmá je, když nikomu neškodí a prospívá někomu k uniknutí tělesné nečistotě. Tedy se zdá, že první rozdělení lži je nedostatečné.

Mimo to Filosof, ve IV. Ethic., rozděluje lež na vychloubavost, která přesahuje pravdu v řeči, a ironii, která nedosahuje pravdy pro méně; kterézto dvě nejsou pod žádným jmenovaným členem. Tedy se zdá, že řečené rozdělení lži je nepřípadné.

Avšak proti jest, co k onomu Žalm. „Zničíš všechny, kteří mluví lež, praví Glossa, že "jsou tři druhy lži. Některé totiž jsou na něčí záchranu a výhodu; je také jiný rod lži, která se děje žertem; třetí pak rod lži je, který se děje ze zloby." První však z těchto tří sluje užitková, druhá žertovná, třetí škodlivá. Tedy lež se dělí na tři řečené.

Odpovídám: Musí se říci, že lež lze trojmo rozdělovati. Jedním způsobem podle samého pojmu lži, což je rozdělení lži vlastní a o sobě. A podle něho se dělí lež na dvě, totiž na lež, která přesahuje pravdu k více, což náleží k vychloubavosti; a na lež, která nedosahuje pravdy pro méně, což náleží ironii, jak je patrné z Filosofa, ve IV. Ethic. Toto pak dělení proto o sobě náleží samé lži, protože lež, jako taková, je protilehlá pravdě, jak bylo řečeno. Pravda je však jakási rovnost, které o sobě odporuje méně a více.

Jiným způsobem lze děliti lež, pokud má ráz viny, podle těch, která ztěžují nebo zmenšují vinu lži se strany zamýšleného cíle. Ztěžuje pak vinu lži, jestliže někdo lží zamýšlí někoho poškoditi, což se nazývá lež škodlivá. Zmenšuje se však vina lži, jestliže je zařízena k nějakému dobru, buď těšícímu, a tak je lež žertovná, nebo užitečnému a tak je lež užitková, kterou se zamýšlí pomoci druhému nebo zameziti škodu. A podle toho se dělí lež na tři řečené.

Třetím způsobem se dělí lež všeobecněji, podle zařízení k cíli, ať se tím přidává či ubírá vině lži, nebo ne. A podle toho rozdělení je osmičlenně, jak bylo řečeno. - V něm pak první tři členy jsou obsaženy pod lží škodlivou. Ta se pak děje buď proti Bohu, a sem patří první lež, která je v nauce náboženství; nebo je proti člověku, buď pouhým

et perniciosum. Divisio enim est danda secundum ea quae per se conveniunt rei, ut patet per philosophum, in VII Metaphys. Sed intentio effectus est praeter speciem actus moralis, et per accidens se habet ad illum, ut videtur, unde et infiniti effectus possunt consequi ex uno actu. Haec autem divisio datur secundum intentionem effectus, nam mendacium iocosum est quod fit causa ludi; mendacium autem officiosum, quod fit causa utilitatis; mendacium autem perniciosum, quod fit causa nocumenti. Ergo inconvenienter hoc modo dividitur mendacium.

II-II q. 110 a. 2 arg. 2

Praeterea, Augustinus, in libro contra mendacium, dividit mendacium in octo partes. Quorum primum est in doctrina religionis; secundum est ut nulli prosit et obsit alicui; tertium est quod prodest uni ita ut alteri obsit; quartum est quod fit sola mentiendi fallendique libidine; quintum est quod fit placendi cupiditate; sextum est quod nulli obest, et prodest alicui ad conservandam pecuniam; septimum est quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandum mortem; octavum quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandum immunditiam corporalem. Ergo videtur quod prima divisio mendacii sit insufficiens.

II-II q. 110 a. 2 arg. 3

Praeterea, philosophus, in IV Ethic., dividit mendacium in iactantiam, quae verum excedit in dicendo, et ironiam, quae deficit a vero in minus. Quae duo sub nullo praedictorum membrorum continentur. Ergo videtur quod praedicta divisio mendacii sit incompetens.

II-II q. 110 a. 2 s. c.

Sed contra est quod super illud Psalm., *perdes omnes qui loquuntur mendacium*, dicit Glossa quod *sunt tria genera mendaciorum. Quaedam enim sunt pro salute et commodo alicuius; est etiam aliud genus mendacii, quod fit ioco; tertium vero mendacii genus est quod fit ex malignitate*. Primum autem horum dicitur officiosum; secundum, iocosum; tertium, perniciosum. Ergo mendacium in tria praedicta dividitur.

II-II q. 110 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod mendacium tripliciter dividi potest. Uno modo, secundum ipsam mendacii rationem, quae est propria et per se mendacii divisio. Et secundum hoc, mendacium in duo dividitur, scilicet in mendacium quod transcendit veritatem in maius, quod pertinet ad iactantiam; et in mendacium quod deficit a veritate in minus, quod pertinet ad ironiam; ut patet per philosophum, in IV Ethic. Haec autem divisio ideo per se est ipsius mendacii, quia mendacium, inquantum huiusmodi, opponitur veritati, ut dictum est, veritas autem aequalitas quaedam est, cui per se opponitur maius et minus. Alio modo potest dividi mendacium inquantum habet rationem culpae, secundum ea quae aggravant vel diminuunt culpam mendacii ex parte finis intenti. Aggravat autem culpam mendacii si aliquis per mendacium intendat alterius nocumentum, quod vocatur mendacium perniciosum. Diminuitur autem culpa mendacii si ordinetur ad aliquod bonum, vel delectabile et sic est mendacium iocosum; vel, utile, et sic est mendacium officiosum, sive quo intenditur iuvamentum alterius vel remotio nocumenti. Et secundum hoc, dividitur mendacium in tria praedicta. Tertio modo dividitur mendacium universalius secundum ordinem ad finem, sive ex hoc addatur vel diminuatur ad culpam mendacii, sive non. Et secundum hoc, est divisio octo

úmyslem škoditi, a tak je lež druhá, která totiž nikomu neprospívá a někomu škodí: nebo také v poškození jednoho se zamýšlí užitek druhého, a to je třetí lež, která jednomu prospívá a druhému škodí. Z těch pak tří první je nejtěžší, protože vždy hříchy proti Bohu jsou těžší, jak bylo shora řečeno. Druhá pak je těžší než třetí, která je zmenšována z úmyslu prospěti druhému.

Po těchto pak třech, které přidávají k tíži viny lži, klade se čtvrtá, která má vlastní velikost bez přidání nebo ubírání. A to je lež, která se děje z pouhé záliby lháti, což vychází ze zběhlosti; pročež i Filosof praví, ve IV. Ethic., že lháři tím, že jest jim ze zběhlosti, sama lež je radostí. Čtyři však následující způsoby zmenšují vinu lži. Neboť pátá je lež žertovná, která se děje z chtivosti obliby. Ostatní pak tři jsou obsaženy ve lži užitkové, ve které se zamýšlí, co je druhému užitečné: buď ve věcech vnějších, a tak je šestá lež, která prospívá někomu k zachování peněz; nebo je užitečná tělu, a to je sedmá lež, kterou se zabraňuje smrti člověka; nebo také je užitečná k počestnosti ctnosti, a to je osmá lež, ve které se zabraňuje nedovolenému tělesnému poskvrnění. Je pak patrné, že, čím zamýšlené dobro je lepší, tím více je zmenšována vina lži. A proto, uvažuje-li kdo pečlivě, v pořadu řečeného výčtu je pořad velikosti viny v těchto lžích; neboť dobro užitečné předčí dobro těšící, a život tělesný předčí peníze, počestnost pak též tělesný život.

A z toho je patrná odpověď na námitky.

CX.3. Zda každá lež je hřích.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že není každá lež hřích. Neboť jest jasné, že evangelisté, píšíce evangelium, nehřešili. Zdá se však, že řekli něco nepravdivého, protože slova Kristova, a také jiných, často jeden sděluje jinak než druhý, pročež se zdá, že jeden z nich řekl nepravdivé. Není tedy každá lež hřích.

Mimo to nikdo není odměňován od Boha za hřích. Ale pomocnice egyptské byly odměněny od Boha za lež. Praví se totiž Ex. 1, že Bůh jim vystavěl domy. Tedy lež není hřích.

Mimo to skutky svatých jsou vypravovány v Písmě svatém k úpravě lidského života. Ale o některých nejsvětějších mužích čteme, že lhali; jako Gen. 13 a 20, že Abraham řekl o své manželce, že jest jako sestra; také Jakub lhal, říkaje, že je Esau, a přece dosáhl požehnání, jak máme Gen. 27; také Judit se chválí, Judit 15, ačkoli Holofernovi lhala. Není tedy každá lež hřích.

Mimo to se musí voliti menší zlo, aby se uhnulo většímu zlu; jako lékař odejme úd, aby se neporušilo celé tělo. Ale menší poškození je, aby někdo způsobil nepravdivou

membrorum quae dicta est. In qua quidem tria prima membra continentur sub mendacio pernicioso. Quod quidem fit vel contra Deum, et ad hoc pertinet primum mendacium, quod est in doctrina religionis. Vel est contra hominem, sive sola intentione nocendi alicui, et sic est secundum mendacium, quod scilicet nulli prodest et obest alicui; sive etiam intendatur in nocumento unius utilitas alterius, et hoc est tertium mendacium, quod uni prodest et alteri obest. Inter quae tria primum est gravissimum, quia semper peccata contra Deum sunt graviora, ut supra dictum est. Secundum autem est gravius tertio, quod diminuitur ex intentione utilitatis alterius. Post haec autem tria quae superaddunt ad gravitatem culpae mendacii, ponitur quartum, quod habet propriam quantitatem sine additione vel diminutione. Et hoc est mendacium quod fit ex sola mentiendi libidine, quod procedit ex habitu, unde et philosophus dicit, in IV Ethic., quod *mendax, eo quod talis est secundum habitum, ipso mendacio gaudet*. Quatuor vero subsequentes modi diminuunt de culpa mendacii. Nam quintum est mendacium iocosum, quod fit placendi cupiditate. Alia vero tria continentur sub mendacio officioso. In quo intenditur quod est alteri utile vel quantum ad res exteriores, et sic est sextum mendacium, quod prodest alicui ad pecuniam conservandam; vel est utile corpori, et hoc est septimum mendacium, quo impeditur mors hominis; vel est utile etiam ad honestatem virtutis, et hoc est octavum mendacium, in quo impeditur illicita pollutio corporalis. Patet autem quod quanto bonum intentum est melius, tanto magis minuitur culpa mendacii. Et ideo, si quis diligenter consideret, secundum ordinem praedictae enumerationis est ordo gravitatis culpae in istis mendaciis, nam bonum utile praefertur delectabili; et vita corporalis praefertur pecuniae; honestas autem etiam ipsi corporali vitae.

II-II q. 110 a. 2 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

3. Utrum mendacium semper sit peccatum.

II-II q. 110 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omne mendacium sit peccatum. Manifestum est enim quod Evangelistae scribendo Evangelium non peccaverunt. Videntur tamen aliquid falsum dixisse, quia verba Christi, et etiam aliorum, frequenter aliter unus et aliter retulit alius; unde videtur quod alter eorum dixerit falsum. Non ergo omne mendacium est peccatum.

II-II q. 110 a. 3 arg. 2

Praeterea, nullus remuneratur a Deo pro peccato. Sed obstetrices Aegypti remuneratae sunt a Deo propter mendacium, dicitur enim Exod. I, quod *aedificavit illis Deus domos*. Ergo mendacium non est peccatum.

II-II q. 110 a. 3 arg. 3

Praeterea, gesta sanctorum narrantur in sacra Scriptura ad informationem vitae humanae. Sed de quibusdam sanctissimis viris legitur quod sunt mentiti, sicut legitur Gen. XII et XX quod Abraham dixit de uxore sua quod soror sua esset. Iacob etiam mentitus est dicens se Esau, tamen benedictionem adeptus est, ut habetur Gen. XXVII. Iudith etiam commendatur, quae tamen Holoferni mentita est. Non ergo omne mendacium est peccatum.

II-II q. 110 a. 3 arg. 4

Praeterea, minus malum est eligendum ut vitetur maius domněnku v duši druhého, než aby někdo zabil nebo byl zabit. Tedy dovoleně může člověk lháti, aby jednoho uchoval od vraždění a druhého uchoval od smrti.

Mimo to lež je, nesplní-li kdo, co přislíbil. Ale ne každé přislíbení třeba splniti; praví totiž Isidor: "ve špatných přislíbeních poruš věrnost". Tedy každá lež není hřích.

Mimo to se zdá lež hříchem proto, že jí člověk podvádí bližního; pročež Augustin praví, v knize Proti lži: "Kdokoliv se domnívá, že je nějaký druh lži, který není hříchem, hanebně se zklame, když se bude považovati za počestného podváděče druhých." Ale každá lež není na podvádění, protože žertovnou lži není nikdo podváděn. Neříkají se totiž takové lži na to, aby se jim věřilo, nýbrž pouze pro potěšení. Proto také mnohdy v Písmě svatém se nalézají hyperbolická rčení. Není tedy každá lež hřích.

Avšak proti jest, co se praví Eccli. 7: "Nechtěj lháti žádnou lží."

Odpovídám: Musí se říci, že to, co je v sobě zlo ze svého rodu, žádným způsobem nemůže býti dobré a dovolené, protože k tomu, aby něco bylo dobré, vyžaduje se, aby se vše správně shodovalo. Neboť dobro je z celistvé příčiny, zlo však z jednotlivých nedostatků, jak praví Diviš, ve IV. hl. O Bož. Jmén. Lež je však zlo z rodu, neboť je úkon, zasahující nenáležitou látku. Ježto totiž slova jsou přirozeně znamení rozuměných, je nepřirozené a nenáležité, aby někdo slovem naznačoval to, co nemá v mysli. Pročež ‚praví Filosof, ve IV. Ethic., že lež jest o sobě špatná a nepřípustná, kdežto pravda je dobrá a chvalná. Pročež každá lež je hřích, jak také dotvrzuje Augustin, v knize Proti lži.

K prvnímu se tedy musí říci, že ani v evangeliu, ani v žádném kanonickém Písmě nelze nic považovati za nepravdivé tvrzení, ani za lež řečenou pisateli jich, poněvadž tak by přestala jistota víry, která se opírá o vážnost Písma svatého. V tom však není lež, když v evangeliu nebo v jiných svatých Písmech slova některých jsou různě povědčna. Pročež praví Augustin, ve II. kn. O souhlase evangelistů: "Žádným způsobem neshledá nesnáz, kdo opatrně rozumí, že samy myšlenky jsou nutné pro poznání pravdy, ať jsou vyjádřeny jakýmikoliv slovy." A v tom je patrné, jak tamtéž dodává, že "nemáme se domnívati, že někdo lže, když více připomíná věc, kterou slyšeli nebo viděli, a neoznačují věc týmž způsobem a týmiž slovy."

K druhému se musí říci, že pomocnice nebyly odměněny za lež, nýbrž za báze Boha a blahovůli, z níž vzešla lež. Proto se výslovně, praví Exod. 1: "A poněvadž se pomocnice bály Boha, vystavěl jim domy." Lež však potom následující nebyla záslužná.

malum, sicut medicus praecidit membrum ne corrumpatur totum corpus. Sed minus nocumentum est quod aliquis generet falsam opinionem in animo alicuius quam quod aliquis occidat vel occidatur. Ergo licite potest homo mentiri ut unum praeservet ab homicidio, et alium praeservet a morte.

II-II q. 110 a. 3 arg. 5

Praeterea, mendacium est si quis non impleat quod promisit. Sed non omnia promissa sunt implenda, dicit enim Isidorus, in malis promissis rescinde fidem. Ergo non omne mendacium est vitandum.

II-II q. 110 a. 3 arg. 6

Praeterea, mendacium ob hoc videtur esse peccatum quia per ipsum homo decipit proximum, unde Augustinus dicit, in libro contra mendacium, *quisquis esse aliquod genus mendacii quod peccatum non sit, putaverit, decipiet seipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitretur aliorum*. Sed non omne mendacium est deceptionis causa, quia per mendacium iocosum nullus decipitur. Non enim ad hoc dicuntur huiusmodi mendacia ut credantur, sed propter delectationem solam, unde et hyperbolicae locutiones quandoque etiam in sacra Scriptura inveniuntur. Non ergo omne mendacium est peccatum.

II-II q. 110 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. VII, *noli velle mentiri omne mendacium*.

II-II q. 110 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod illud quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum, quia ad hoc quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia recte concurrant; bonum enim est ex integra causa, malum autem est ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Mendacium autem est malum ex genere. Est enim actus cadens super indebitam materiam, cum enim voces sint signa naturaliter intellectuum, innaturale est et indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod *mendacium est per se pravum et fugiendum, verum autem et bonum et laudabile*. Unde omne mendacium est peccatum, sicut etiam Augustinus asserit, in libro contra mendacium.

II-II q. 110 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nec in Evangelio, nec in aliqua Scriptura canonica fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quod scriptores earum mendacium dixerunt, quia periret fidei certitudo, quae auctoritati sacrae Scripturae innititur. In hoc vero quod in Evangelio, et in aliis Scripturis sacris, verba aliquorum diversimode recitantur, non est mendacium. Unde Augustinus dicit, in libro de consensu Evangelist., *nullo modo laborandum esse iudicat qui prudenter intelligit ipsas sententias esse necessarias cognoscendae veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatae. Et in hoc apparet*, ut ibidem subdit, *non debere nos arbitrari mentiri quemquam si, pluribus reminiscentibus rem quam audierunt vel viderunt, non eodem modo atque eisdem verbis eadem res fuerit indicata*.

II-II q. 110 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod obstetrices non sunt remuneratae pro mendacio, sed pro timore Dei et benevolentia, ex qua processit mendacium. Unde signanter dicitur Exod. I, *et quia timuerunt obstetrices Deum, aedificavit illis domos*. Mendacium vero postea sequens non fuit meritorium.

II-II q. 110 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod in sacra Scriptura, sicut Augustinus dicit, inducuntur aliquorum gesta quasi exempla perfectae virtutis, de quibus non est aestimandum eos fuisse mentitos. Si qua tamen in eorum dictis appareant quae mendacia videantur, intelligendum est ea figuraliter et prophetice dicta esse. Unde Augustinus dicit, in libro contra mendacium, *credendum est illos homines qui propheticis temporibus digni auctoritate fuisse commemorantur, omnia quae scripta sunt de illis prophetice gessisse atque dixisse*. Abraham tamen, ut Augustinus dicit, in quaest. Genes. Dicens Saram esse suam sororem, veritatem voluit celari, non mendacium dici, soror enim dicitur quia filia fratris erat. Unde et ipse Abraham dicit, Gen. XX, *vere soror mea est, filia patris mei, et non matris meae filia*, quia scilicet ex parte patris ei attinebat. Iacob vero mystice dixit se esse Esau, primogenitum Isaac, quia videlicet primogenita illius de iure ei debebantur. Usus autem est hoc modo loquendi per spiritum prophetiae, ad designandum mysterium, quia videlicet minor populus, scilicet gentilium, substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Iudaeorum. Quidam vero commendantur in Scriptura non propter perfectam virtutem, sed propter quandam virtutis indolem, quia scilicet apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo movebantur ad quaedam indebita facienda. Et hoc modo Iudith laudatur, non quia mentita est Holoferni, sed propter affectum quem habuit ad salutem populi, pro qua periculis se exposuit. Quamvis etiam dici possit quod verba eius veritatem habent secundum aliquem mysticum intellectum.

II-II q. 110 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod mendacium non solum habet rationem peccati ex damno quod infert proximo, sed ex sua inordinatione, ut dictum est. Non licet autem aliqua illicita inordinatione uti ad impediendum nocumenta et defectus aliorum, sicut non licet furari ad hoc quod homo eleemosynam faciat (nisi forte in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia). Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet. Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut Augustinus dicit, contra mendacium.

II-II q. 110 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod ille qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit, non mentitur, quia non loquitur contra id quod gerit in mente. Si vero non faciat quod promisit, tunc videtur infideliter agere per hoc quod animum mutat. Potest tamen excusari ex duobus. Uno modo, si promisit id quod est manifeste illicitum, quia promittendo peccavit, mutando autem propositum bene facit. Alio modo, si sint mutatae conditiones personarum et negotiorum. Ut enim Seneca dicit, in libro de Benefic., ad hoc quod homo teneatur facere quod promisit, requiritur quod omnia immutata permaneant, alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promisit quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus; nec etiam est infidelis non implendo quod promisit, quia eaedem conditiones non extant. Unde et apostolus non est mentitus, qui non ivit Corinthum, quo se iturum esse promiserat, ut dicitur II Cor. I, et hoc propter impedimenta quae supervenerant.

K třetímu se musí říci, že v Písmě svatém, jak praví Augustin, uvádějí se činy některých, jako příklady dokonalé ctnosti; a o těch se nesmíme domnívati, že lhali. Jestliže však se v jejich skutcích jeví, co se zdá lež, je to rozuměti jako obrazná a prorocká řeč. Pročež praví Augustin, v knize Proti lži: "Jest věřiti, že oni lidé, kteří v dobách prorockých se připomínají jakožto hodní vážnosti, vše, co jest o nich napsáno, konali a mluvili prorocky." - Abraham pak, jak praví Augustin, v Otázkách ke Gen., říkaje, že Sára jest jeho sestra, chtěl zakrýti pravdu a nikoli říci lež; sestrou totiž sluje, protože byla dcera otce. Proto i sám Abraham praví, Gen. 20: "Vpravdě je má sestra, dcera mého otce, ne však dcera mé matky," protože totiž se strany otcovy byla příbuzná. - Jakub pak mysticky řekl, že je Esau, prvorozený Isákův, poněvadž totiž jeho prvorozenství dle práva náleželo jemu. Užil pak tohoto způsobu mluvy z ducha prorockého, na označení tajemství, že totiž menší lid, totiž pohanský, měl přijíti na místo prvorozeného, totiž na místo Židů. - Někteří pak jsou v Písmě doporučeni, nikoli pro dokonalou ctnost, nýbrž pro nějakou ctnostnou vlohu: že se totiž u nich jevil nějaký chvalný cit, kterým byli pohnuti vykonati něco nenáležitého. A tím způsobem je chválena Judit, ne že lhala Holofernovi, nýbrž pro cit, který měla k záchraně lidu, pro kterou se vystavila nebezpečím. Ačkoliv také lze říci, že její slova mají pravdu v nějakém mystickém smyslu.

Ke čtvrtému se musí říci, že lež nejen má ráz hříchu ze škody, která se působí bližnímu, nýbrž ze své nezřízenosti, jak bylo řečeno. Není však dovoleno užívati nějaké nedovolené nezřízenosti k zabránění škodě a nedostatkům druhých, jako není dovoleno krásti na to, aby člověk uděloval almužnu, leda snad v případě nutnosti, ve kterém je vše společné. A proto není dovoleno říci lež na to, aby někdo jiného z jakéhokoliv nebezpečí vysvobodil. Je však dovoleno pravdu opatrně zakrýti nějakým odvracením pozornosti, jak praví Augustin, v knize Proti lži.

K pátému se musí říci, že ten, kdo něco přislíbí, má-li úmysl učiniti, co přislíbil, nelže, protože nemluví proti tomu, co má na mysli. Jestliže však neučiní, co přislíbil, tu se zdá jednati věrolomně tím, že mění mysl. Může však býti omluven z dvojího: jedním způsobem, jestliže přislíbil to, co je zjevně nedovolené, protože přislíbením hřešil, změnou rozhodnutí však činí dobře. Jiným způsobem, jestliže se změnily podmínky osob a záležitostí. Jak totiž Seneka praví, v knize O povin., k tomu, aby člověk byl vázán učiniti, co přislíbil, vyžaduje se, aby vše zůstalo nezměněno, jinak ani nebyl lhářem v přislibování, protože slíbil, co měl na mysli, předpokládaje náležité podmínky; ani také není věrolomný neplně, co přislíbil, protože tytéž podmínky nejsou. Pročež i Apoštol nelhal, když nešel do Korintu, kam přijíti přislíbil, jak se praví II. Kor. 1, a to pro překážky, které nadešly.

K šestému se musí říci, že nějaký čin lze pozorovati dvojmo: jedním způsobem v sobě, jiným způsobem se strany činitelovy. Tedy lež žertovná ze samého rodu činu má. ráz podvádění, ač z úmyslu mluvícího nepraví se na podvádění, ani nepodvádí ze způsobu řeči. A není podoby s hyperbolickými nebo jakýmikoli obraznými řečmi, které se nalézají v Písmě svatém, protože, jak praví Augustin, v knize Proti lži, "cokoli se obrazně děje nebo praví, není lež; každé totiž vyjádření jest vztahovati na to, co vyjadřuje; každé však obrazně učiněné nebo řečené vyjadřuje to, že naznačuje těm, jejichž porozumění bylo proneseno."

CX.4. Zda každá lež je smrtelný hřích.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že každá lež je smrtelný hřích. Praví se totiž v Žalmu: "Zahubíš všechny, kteří mluví lež." A Moudr. 1: "Ústa, která lhou, zabíjejí duši." Ale záhuba a smrt duše není nežli z hříchu smrtelného. Tedy každá lež je smrtelný hřích.

Mimo to, co je proti příkazu Desatera, vše je smrtelný hřích. Ale lež je proti tomuto příkazu Desatera: "Nepromluviš křivého svědectví." Tedy každá lež je smrtelný hřích.

Mimo to Augustin praví, v I. O křesť. nauce: "Žádný lhář v tom, co lže, nezachovává věrnost; neboť to zajisté chce, aby mu důvěřoval ten, jemuž lže, což však lhaním mu nedává. Každý však věrolomný činí nepravost." Nemluví se však o věrolomnosti nebo nepravosti pro všední hřích. Tedy žádná lež není všední hřích.

Mimo to věčná odměna se neztrácí než pro hřích smrtelný. Ale pro lež se ztrácí věčná odměna přeměnou v časnou. Praví totiž Řehoř, XVIII. Moral., "na odměně pomocnic se poznává, co zasluhuje vina lži; neboť odměna jejich dobrotivosti, která jim mohla býti poskytnuta ve věčném životě za spáchanou vinu lži, byla obrácena v odměnu pozemskou". Tedy také lež užitková, jako byla pomocnic, která se zdá býti nejmenší, je hřích smrtelný.

Mimo to praví Augustin v knize Proti lži, že "dokonalým je přikázáno nejen nelhati, nýbrž vůbec ani nechtíti lháti". Ale jednati proti příkazu je smrtelný hřích. Tedy každá lež dokonalých je smrtelný hřích. Ze stejného důvodu tedy i všech jiných, jinak by měli horší postavení než jiní.

Avšak proti jest, co praví Augustin, k onomu, "Zahubíš všechny" atd.: "Jsou dva druhy lží, ve kterých není velká vina; ale přece nejsou bez viny: když bud žertujeme, nebo lžeme, pomáhajíce bližnímu. Ale každý hřích smrtelný má těžkou vinu. Tedy lež žertovná a užitková nejsou smrtelné hříchy.

Odpovídám: Musí se říci, že hřích smrtelný je vlastně,

II-II q. 110 a. 3 ad 6

Ad sextum dicendum quod operatio aliqua potest considerari dupliciter, uno modo, secundum seipsam; alio modo, ex parte operantis. Mendacium igitur iocosum ex ipso genere operis habet rationem fallendi, quamvis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi. Nec est simile de hyperbolicis aut quibuscumque figurativis locutionibus, quae in sacra Scriptura inveniuntur, quia, sicut Augustinus dicit, in libro contra mendacium, *quidquid figurate fit aut dicitur, non est mendacium. Omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat referenda est, omne autem figurate aut factum aut dictum hoc enuntiat quod significat eis quibus intelligendum prolatum est*.

4. Utrum semper sit peccatum mortale.

II-II q. 110 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omne mendacium sit peccatum mortale. Dicitur enim in Psalm., *perdes omnes qui loquuntur mendacium*, et Sap. I, *os quod mentitur occidit animam*. Sed perditio et mors animae non est nisi per peccatum mortale. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

II-II q. 110 a. 4 arg. 2

Praeterea, omne quod est contra praeceptum Decalogi est peccatum mortale. Sed mendacium est contra hoc praeceptum Decalogi, non falsum testimonium dices. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

II-II q. 110 a. 4 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., *nemo mentiens, in eo quod mentitur, servat fidem, nam hoc utique vult, ut cui mentitur fidem sibi habeat, quam tamen ei mentiendo non servat. Omnis autem fidei violator vel iniquus propter peccatum veniale*. Ergo nullum mendacium est peccatum veniale.

II-II q. 110 a. 4 arg. 4

Praeterea, merces aeterna non perditur nisi pro peccato mortali. Sed pro mendacio perditur merces aeterna, commutata in temporale, dicit enim Gregorius quod *in remuneratione obstetricum cognoscitur quid mendacii culpa mereatur. Nam benignitatis earum merces, quae eis potuit in aeterna vita tribui, praemissa culpa mendacii, in terrenam est remunerationem declinata*. Ergo etiam mendacium officiosum, quale fuit obstetricum, quod videtur esse levissimum, est peccatum mortale.

II-II q. 110 a. 4 arg. 5

Praeterea, Augustinus dicit, in libro contra mendacium, quod *perfectorum praeceptum est omnino non solum non mentiri, sed nec velle mentiri*. Sed facere contra praeceptum est peccatum mortale. Ergo omne mendacium perfectorum est peccatum mortale. Pari ergo ratione et quorumlibet aliorum, alioquin essent peioris conditionis.

II-II q. 110 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in V Psalm., *duo sunt genera mendaciorum in quibus non est magna culpa, sed tamen non sunt sine culpa, cum aut iocamur, aut proximo consulendo mentimur*. Sed omne peccatum mortale habet gravem culpam. Ergo mendacium iocosum et officiosum non sunt peccata mortalia.

II-II q. 110 a. 4 co.

který odporuje lásce, skrze kterou duše žije spojena s Bohem, jak bylo řečeno. Lež pak může odporovati lásce trojmo: jedním způsobem v sobě; jiným způsobem podle zamýšleného cíle; třetím způsobem případkově.

V sobě pak odporuje lásce ze samého nepravdivého naznačování. To pak, je-li o věcech Božích, odporuje lásce k Bohu, jehož pravdu někdo takovou lží skrývá nebo porušuje. Proto taková lež nejen odporuje ctnosti lásky, nýbrž i ctnosti víry a nábožnosti; a proto tato lež je nejtěžší a smrtelná. Jestliže však nepravdivé naznačování jest o něčem, co znáti náleží k dobru člověka, třebas, co patří k dokonalosti vědění a úpravě mravů, taková lež, pokud působí škodu nesprávného mínění bližnímu, odporuje lásce co do milování bližního, pročež je smrtelný hřích. - Jestliže však ze lži způsobené nesprávné mínění jest o něčem, u čeho nezáleží, zda se tak nebo jinak pozná, tehdy z takové lži není bližní poškozen; jako když někdo je oklamán v některých jednotlivých nahodilých, jeho se netýkajících. Proto taková lež sama sebou není smrtelný hřích.

Z důvodu pak zamýšleného cíle odporuje nějaká lež lásce, třebas když se řekne buď na bezpráví Bohu, což je vždy smrtelný hřích, jakožto odporující nábožnosti, nebo na škodu bližního, co do osoby, bohatství nebo pověsti. A to je také smrtelný hřích, ježto škoditi bližnímu je smrtelný hřích. Z pouhého pak záměru smrtelného hříchu někdo smrtelně hřeší. Jestli však zamýšlený cíl neodporuje lásce, ani lež z tohoto důvodu nebude smrtelný hřích; jak je patrné na lži žertovné, ve které se zamýšlí nějaké lehké potěšení; a na lži užitkové, ve které se zamýšlí také prospěch bližního.

Případkově pak může odporovati lásce k vůli pohoršení nebo jakémukoli škodlivému následku. A tak bude také smrtelný hřích, když totiž někdo přes pohoršení se neostýchá veřejně lháti.

K prvnímu se tedy musí říci, že ony výroky se rozumějí o lži škodlivé, jak vykládá Glossa k onomu Žalmu, ‚Zahubíš všechny, kdo mluví lež'.

K druhému se musí říci, že, ježto všechna přikázání Desatera jsou zařízena k milování Boha a bližního, jak bylo shora řečeno, potud je lež proti přikázání Desatera, pokud je proti milování Boha a bližního. Proto významně se zakazuje proti bližnímu křivé svědectví.

K třetímu se musí říci, že také všední hřích širokým způsobem lze nazvati nepravost, pokud je mimo pravost spravedlnosti. Proto se praví I. Jan 3: "Každý hřích je nepravost;" a tím způsobem mluví Augustin.

Ke čtvrtému se musí říci, že lež pomocnic lze pozorovati dvojmo. Jedním způsobem, co do citu blahovůle k Židům a co do uctivé bázně Boží, což v nich doporučuje ctnostné vlohy; a tak jim náleží odměna věčná. Pročež Jeronym vykládá, že Bůh jim vystavěl domy duchovní. - Jiným způsobem lze pozorovati co do samého vnějšího úkonu lži, jímž sice nemohli zasloužiti věčnou odměnu, ale snad nějakou odměnu časnou, jíž zasloužení neodporovala ošklivost oné lži, jako odporovala zásluze věčné odměny.

Respondeo dicendum quod peccatum mortale proprie est quod repugnat caritati, per quam anima vivit Deo coniuncta, ut dictum est. Potest autem mendacium contrariari caritati tripliciter, uno modo, secundum se; alio modo, secundum finem intentum; tertio modo, per accidens. Secundum se quidem contrariatur caritati ex ipsa falsa significatione. Quae quidem si sit circa res divinas, contrariatur caritati Dei, cuius veritatem aliquis tali mendacio occultat vel corrumpit. Unde huiusmodi mendacium non solum opponitur virtuti veritatis, sed etiam virtuti fidei et religionis. Et ideo hoc mendacium est gravissimum, et mortale. Si vero falsa significatio sit circa aliquid cuius cognitio pertineat ad hominis bonum, puta quae pertinent ad perfectionem scientiae et informationem morum, tale mendacium, inquantum infert damnum falsae opinionis proximo, contrariatur caritati quantum ad dilectionem proximi. Unde est peccatum mortale. Si vero sit falsa opinio ex mendacio generata circa aliquid de quo non referat utrum sic vel aliter cognoscatur, tunc ex tali mendacio non damnificatur proximus, sicut si aliquis fallatur in aliquibus particularibus contingentibus ad se non pertinentibus. Unde tale mendacium secundum se non est peccatum mortale. Ratione vero finis intenti, aliquod mendacium contrariatur caritati, puta quod dicitur aut in iniuriam Dei, quod semper est peccatum mortale, utpote religioni contrarium; aut in nocumentum proximi, quantum ad personam, divitias vel famam. Et hoc etiam est peccatum mortale, cum nocere proximo sit peccatum mortale; ex sola autem intentione peccati mortalis, aliquis mortaliter peccat. Si vero finis intentus non sit contrarium caritati, nec mendacium secundum hanc rationem erit peccatum mortale, sicut apparet in mendacio iocoso, in quo intenditur aliqua levis delectatio; et in mendacio officioso, in quo intenditur etiam utilitas proximi. Per accidens autem potest contrariari caritati ratione scandali, vel cuiuscumque damni consequentis. Et sic erit etiam peccatum mortale, dum scilicet aliquis non veretur propter scandalum publice mentiri.

II-II q. 110 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illae intelliguntur de mendacio pernicioso, ut Glossa exponit, super illud Psalm., *perdes omnes qui loquuntur mendacium*.

II-II q. 110 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum omnia praecepta Decalogi ordinentur ad dilectionem Dei et proximi, sicut supra dictum est, intantum mendacium est contra praeceptum Decalogi inquantum est contra dilectionem Dei et proximi. Unde signanter prohibetur contra proximum falsum testimonium.

II-II q. 110 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam peccatum veniale largo modo potest dici iniquitas, inquantum est praeter aequitatem iustitiae. Unde dicitur I Ioan. III, omne peccatum est iniquitas. Et hoc modo loquitur Augustinus.

II-II q. 110 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod mendacium obstetricum potest dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad effectum benevolentiae in Iudaeos, et quantum ad reverentiam divini timoris, ex quibus commendatur in eis indoles virtutis. Et sic debetur eis remuneratio aeterna. Unde Hieronymus exponit quod Deus aedificavit illis domos spirituales. Alio modo potest considerari quantum ad ipsum exteriorem

A tak jest rozuměti slovům Řehořovým, ne že tou lží zasloužili ztratiti věčnou odměnu, kterou již z předcházejícího citu zasloužili, jak postupovala námitka.

K pátému se musí říci, že někteří praví, že každá lež dokonalých mužů je smrtelný hřích. Ale to praví nerozumně. Žádná totiž okolnost neztěžuje do nekonečna, leč která přenáší do jiného druhu. Okolnost však osoby nepřenáší do jiného druhu, leda snad následkem něčeho připojeného, třebas je-li proti jejímu slibu, což nelze říci o lži užitkové nebo žertovné. A proto lež žertovná nebo užitková není smrtelný hřích u dokonalých mužů, leda snad případkově, k vůli pohoršení. A na to lze vztahovati, co praví Augustin, že dokonalým je přikázáno nejen nelhati, nýbrž ani nechtíti lháti. Ačkoli to Augustin nepraví rozhodně, nýbrž s pochybností; předesílá totiž: "Leda snad tak, jako dokonalým," atd. - A nevadí, že oni mají stav zachovávání pravdy, protože jsou vázáni zachovávati pravdu ze svého úkolu v úsudku nebo nauce, a když proti těm Ihou, bude lež, která je smrtelný hřích. V jiných však nemusí lhaním hřešiti smrtelně.

CXI. O předstírání a pokrytectví.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o předstírání a pokrytectví. A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda každé předstírání je hřích.
2. Zda pokrytectví je předstírání.
3. Zda je protilehlé pravdivosti.
4. Zda je smrtelný hřích.

CXI.1. Zda každé předstírání je hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že každé předstírání není hřích. Praví se totiž, Luk. posl., že "Pán dělal, že jde dále". A Ambrož praví o Abrahamovi, v knize O Praotcích, že "záludně mluvil s čeládkou, když řekl, Gen. 22, "Já a hoch můj, tam až došedše, po klanění vrátíme. se k vám". Dělati se však a záludně mluviti náleží k předstírání. Ale nelze říci, že v Kristu a v Abrahamovi byl hřích. Tedy není každé předstírání hřích.

Mimo to žádný hřích není užitečný. Ale, jak praví Jeronym, k onomu Gal. 2, ‚Když Petr přišel', že "užitečností a občasnému užívání předstírání nechť nás učí příklad Jehu, krále israelského, který zabil kněze Baalovy, dělaje, že chce uctíti modly", jak máme IV. Král. 10; a David "změnil svou tvář před Achisem, králem Gethským", jak máme I. Král. 21. Tedy není každé předstírání hřích.

Mimo to dobro je protiva zlu. Jestli tedy předstírati dobro je zlo, tedy předstírati zlo bude dobro.

actum mendacii. Quo quidem non potuerunt aeternam remunerationem mereri, sed forte aliquam remunerationem temporalem, cuius merito non repugnabat deformitas illius mendacii, sicut repugnabat merito remunerationis aeternae. Et sic intelligenda sunt verba Gregorii, non quod per illud mendacium mererentur amittere remunerationem aeternam quam iam ex praecedenti affectu meruerant, sicut ratio procedebat.

II-II q. 110 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod quidam dicunt quod perfectis viris omne mendacium est peccatum mortale. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nulla enim circumstantia aggravat in infinitum nisi quae transfert in aliam speciem. Circumstantia autem personae non trahit in aliam speciem, nisi forte ratione alicuius annexi, puta si sit contra votum ipsius; quod non potest dici de mendacio officioso vel iocoso. Et ideo mendacium officiosum vel iocosum non est peccatum mortale in viris perfectis, nisi forte per accidens, ratione scandali. Et ad hoc potest referri quod Augustinus dicit, *perfectis esse praeceptum non solum non mentiri, sed nec velle mentiri*. Quamvis hoc Augustinus non assertive, sed sub dubitatione dicat, praemittit enim, nisi forte ita ut perfectorum et cetera. Nec obstat quod ipsi ponuntur in statu conservandae veritatis qui ad veritatem tenentur ex suo officio in iudicio vel doctrina. Contra quae si mentiantur, erit mendacium quod est peccatum mortale. In aliis autem non oportet quod mortaliter peccent mentiendo.

111. De simulatione et hypocrisi.

Prooemium

II-II q. 111 pr.

Deinde considerandum est de simulatione et hypocrisi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum omnis simulatio sit peccatum. Secundo, utrum hypocrisis sit simulatio. Tertio, utrum opponatur veritati. Quarto, utrum sit peccatum mortale.

1. Utrum omnis simulatio sit peccatum mortale.

II-II q. 111 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non omnis simulatio sit peccatum. Dicitur enim Luc. ult., quod dominus se finxit longius ire. Et Ambrosius dicit de Abraham, in libro de patriarchis, quod captiose loquebatur cum servulis cum dixit, Gen. XXII, *ego et puer, illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos*. Fingere autem et captiose loqui ad simulationem pertinet. Non est autem dicendum quod in Christo et in Abraham fuerit peccatum. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

II-II q. 111 a. 1 arg. 2

Praeterea, nullum peccatum est utile. Sed sicut Hieronymus dicit, *utilem simulationem, et in tempore assumendam, Iehu, regis Israel, nos doceat exemplum, qui interfecit sacerdotes Baal fingens se* idola colere velle, ut habetur IV Reg. X. *Et David immutavit faciem suam coram Achis, rege Geth*, ut habetur I Reg. XXI. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

II-II q. 111 a. 1 arg. 3

Praeterea, bonum malo est contrarium. Si ergo simulare bonum est malum, simulare malum erit bonum.

Mimo to Isai. 3 se praví proti kterýmsi: "Hřích svůj jako Sodoma hlásali a nezakrývali." Ale zakrývati hřích náleží k předstírání. Tedy neužití předstírání je někdy hanlivé. Avšak vyhýbati hříchu není nikdy hanlivé. Tedy předstírání není vždy hříchem.

Avšak proti jest, co k onomu Isai. 16, ‚Ve třech letech', atd., praví Glossa: "Při srovnání dvojího zla lehčí je zjevně hřešiti, než předstírati satovk". Ale zjevně hřešiti je vždy hřích. Tedy předstírání je vždy hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, ctnosti pravdivosti náleží, aby se kdo takovým ukazoval navenek vnějšími znameními, jaký jest. Vnější znamení však nejsou jen slova, nýbrž také skutky. Jako tedy je protilehlé pravdivosti, když někdo vnějšími slovy naznačuje jiné, než co má u sebe, což náleží ke lži, tak také je protilehlé pravdivosti, když někdo nějakými znameními skutkovými nebo věcnými naznačuje něco protivného tomu, co je v něm, což vlastně sluje předstírání. Proto předstírání vlastně jest jakási lež, spočívající v naznačování vnějšími skutky. Nezáleží však na tom, zda někdo lže slovem nebo jakýmkoliv jiným skutkem, jak jsme měli shora. Proto, ježto každá lež je hřích, jak bylo shora řečeno, důsledek jest, že také každé předstírání je hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin, v knize O ot. evang., "není lží všechno dělané; ale když děláme, co nic neznamená, tehdy je lež; když však naše dělání má vztah k nějakému významu, není lež, nýbrž nějaký obraz pravdy". A připojuje příklad o obrazných řeních, ve kterých se udělá nějaká věc, ne aby se tvrdilo, že je tak, ale předkládáme ji jako obraz druhého, jež chceme tvrditi. Tak tedy Pán v evangeliu dělal, že jde dále, protože upravil svůj pohyb jako chtějícího jíti dále, aby jiné obrazně naznačil, totiž, že "on byl daleko od jejich víry", jak praví Řehoř; nebo, jak praví Augustin, protože, "ježto měl dále odejiti vystoupením na nebesa, pohostinstvím jaksi byl zdržován na zemi". Také Abraham mluvil obrazně. Pročež praví Ambrož o Abrahamovi, že "prorokoval, co nevěděl; on totiž se chystal vrátiti sám, obětovav syna; ale Pán jeho ústy pověděl, co připravoval". Z čehož je patrné, že žádný nepředstíral.

K druhému se musí říci, že Jeronym užívá široce jména předstírání za jakékoliv dělání. Změna pak tváře Davidovy bylo dělání obrazné, jak vykládá Glossa u nadpisu onoho žalmu: ‚Budu chváliti Pána v každé době.' - Předstírání Jehuovo netřeba omlouvati od hříchu nebo lži, protože byl špatný, neupouštějte totiž od modloslužby Jeroboamovy. Je však doporučován a časně odměněn od Boha, nikoliv za předstírání, nýbrž za horlivost, jíž zničil uctívání Baala.

K třetímu se musí říci, že někteří praví, že nikdo nesmí předstírati, že je špatný, protože dobrými skutky nikdo nepředstírá svou špatnost, jestliže však činí špatné skutky,

II-II q. 111 a. 1 arg. 4

Praeterea, Isaiae III, contra quosdam dicitur, *peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt, nec absconderunt*. Sed abscondere peccatum ad simulationem pertinet. Ergo non uti simulatione interdum est reprehensibile. Vitare autem peccatum nunquam est reprehensibile. Ergo simulatio non semper est peccatum.

II-II q. 111 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Isaiae XVI, super illud, in tribus annis etc., dicit Glossa, *in comparatione duorum malorum, levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare*. Sed aperte peccare semper est peccatum. Ergo simulatio semper est peccatum.

II-II q. 111 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad virtutem veritatis pertinet ut aliquis talem se exhibeat exterius per signa exteriora qualis est. Signa autem exteriora non solum sunt verba, sed etiam facta. Sicut ergo veritati opponitur quod aliquis per verba exteriora aliud significet quam quod habet apud se, quod ad mendacium pertinet; ita etiam veritati opponitur quod aliquis per aliqua signa factorum vel rerum aliquid de se significet contrarium eius quod in eo est, quod proprie simulatio dicitur. Unde simulatio proprie est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens. Non refert autem utrum aliquis mentiatur verbo, vel quocumque alio facto, ut supra dictum est. Unde, cum omne mendacium sit peccatum, ut supra habitum est, consequens est etiam quod omnis simulatio est peccatum.

II-II q. 111 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de quaest. Evang., *non omne quod fingimus mendacium est. Sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium, cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis*. Et subiungit exemplum de figurativis locutionibus, in quibus fingitur quaedam res non ut asseratur ita esse, sed eam proponimus ut figuram alterius quod asserere volumus. Sic igitur dominus se finxit longius ire, quia composuit motum suum quasi volentis longius ire, ad aliquid figurate significandum, scilicet quod ipse ab eorum fide longe erat, ut Gregorius dicit; vel, ut Augustinus dicit, quia, cum longius recessurus esset ascendendo in caelum, per hospitalitatem quodammodo retinebatur in terra. Abraham etiam figurate locutus est. Unde Ambrosius dicit de Abraham quod *prophetavit quod ignorabat. Ipse enim solus disponebat redire, immolato filio, sed dominus per os eius locutus est quod parabat*. Unde patet quod neuter simulavit.

II-II q. 111 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod Hieronymus large utitur nomine simulationis pro quacumque fictione. Commutatio autem faciei David fuit fictio figuralis, sicut Glossa exponit in titulo illius Psalmi, *benedicam dominum in omni tempore*. Simulationem vero Iehu non est necesse excusari a peccato vel mendacio, quia malus fuit, utpote ab idololatria Ieroboam non recedens. Commendatur tamen et temporaliter remuneratur a Deo, non pro simulatione, sed pro zelo quo destruxit cultum Baal.

II-II q. 111 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod quidam dicunt quod nullus potest se simulare esse malum, quia per opera bona nullus

je špatný. Ale tento důvod nenutí. Může totiž někdo předstírati, že je špatný, skutky, které nejsou špatné v sobě, ale mají jakousi podobu zla. A přece samo předstírání je špatné, jak z důvodu lži, tak z důvodu pohoršení. A ač se tím stává špatným, nestává se přece špatným onou špatností, kterou předstírá. A protože samo předstírání o sobě je špatné, ne k vůli tomu, o čem jest, ať jest o dobru nebo o zlu, je hřích.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jako někdo lže slovem, když naznačuje, co není, ne však, když zamlčí, co jest, což je někdy dovoleno, tak také je předstírání, když někdo vnějšími znameními skutkovými nebo věcnými naznačuje něco, co není, ne však, když někdo opomine naznačiti, co jest. Proto někdo může svůj hřích zakrývati bez předstírání. A podle toho jest rozuměti, co praví Jeronym tamtéž, že "druhý prostředek po ztroskotání je skrývati hříchy", aby se totiž jiným nepůsobilo z něho pohoršení.

CXI.2. Zda pokrytectví je totéž, co předstírání.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pokrytectví není totéž, co předstírání. Neboli předstírání záleží v jakési lži skutkové. Ale může také býti pokrytectvím, ukazuje-li někdo navenek, co koná vnitřně, podle onoho Mat. 6: "Když konáš almužnu, nevytrubuj před sebou, jak činí pokrytci." Tedy pokrytectví není totéž, co předstírání.

Mimo to praví Řehoř, XXXI. Moral.: "Jsou někteří, kdož i roucho svatosti drží, i zásluhy dokonalosti nemohou dosíci. Nelze nikterak mysliti, že běží do počtu pokrytců, protože jiné jest hřešiti slabosti, jiné špatnosti. Ale ti, kteří drží roucho svatosti a nevykonávají zásluhy dokonalosti, jsou předstírači, protože zevnější roucho svatosti znamená skutky dokonalosti. Není tedy předstírání totéž, co pokrytectví.

Mimo to pokrytectví spočívá v pouhém úmyslu; praví totiž Pán o pokrytcích, Mat. 23, že "všechny své skutky konají, aby byli viděni od lidí"; a Řehoř praví, v XXXI. Moral., že "nikdy neuvažují, co konati, nýbrž, jak se lze každým skutkem zalíbiti lidem". Ale předstírání nespočívá v pouhém úmyslu, nýbrž ve vnější činnosti. Pročež k onomu Job. 36, 'Předstírači a zchytralí vyzývají hněv Boží', praví Glossa, že "předstírač jiné předstírá a jiné koná; čistotu vynáší a nevázanost sleduje; vystrkuje chudobu a naplňuje měšec". Tedy pokrytectví není totéž, co předstírání.

Avšak proti jest, co praví Isidor, v Etymologií X, knize: "Hypokrita řecké řeči se překládá předstírač, který, ač jest uvnitř špatný, navenek se ukazuje jako dobrý: ŘECKÝ TEXT ze strany 889 totiž se překládá nepravda, ŘECKÝ TEXT soud.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Isidor tamtéž, "jméno pokrytce bylo vzato od podoby těch, kteří na divadlech vystupují s pokrytou tváří, rozlišujíce obličej různým barvením, aby dospěli k barvě osoby, kterou představují, hned v podobě ženy, hned v podobě muže, aby při hrách oklamali lid". Pročež praví Augustin, ve II.

se simulat malum; si autem opera mala faciat, malus est. Sed haec ratio non cogit. Potest enim aliquis se simulare malum per opera quae in se non sunt mala, sed habent quandam speciem mali. Et tamen ipsa simulatio est mala, tum ratione mendacii; tum ratione scandali. Et quamvis per hoc fiat malus, non tamen fit malus illa malitia quam simulat. Et quia ipsa simulatio secundum se mala est, non ratione eius de quo est; sive sit de bono sive de malo, peccatum est.

II-II q. 111 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod sicut aliquis verbo mentitur quando significat quod non est, non autem quando tacet quod est, quod aliquando licet; ita etiam simulatio est quando aliquis per exteriora signa factorum vel rerum significat aliquid quod non est, non autem si aliquis praetermittat significare quod est. Unde aliquis potest peccatum suum occultare absque simulatione. Et secundum hoc intelligendum est quod Hieronymus dicit ibidem, quod *secundum remedium post naufragium est peccatum abscondere*, ne scilicet exinde aliis scandalum generetur.

2. Utrum hypocrisis sit simulatio.

II-II q. 111 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod hypocrisis non sit idem quod simulatio. Simulatio enim consistit in quodam factorum mendacio. Sed hypocrisis potest esse etiam si aliquis ostendat exterius quae interius agit, secundum illud Matth. VI, *cum facis eleemosynam, noli tuba canere ante te, sicut hypocritae faciunt*. Ergo hypocrisis non est idem simulationi.

II-II q. 111 a. 2 arg. 2

Praeterea, Gregorius dicit, XXXI Moral., *sunt nonnulli qui et sanctitatis habitum tenent, et perfectionis meritum exequi non valent. Hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere, quia aliud est infirmitate, aliud malitia peccare*. Sed illi qui tenent habitum sanctitatis et meritum perfectionis non exequuntur, sunt simulatores, quia exterior habitus sanctitatis opera perfectionis significat. Non ergo simulatio est idem quod hypocrisis.

II-II q. 111 a. 2 arg. 3

Praeterea, hypocrisis in sola intentione consistit, dicit enim dominus de hypocritis, Matth. XXIII, quod *omnia opera sua faciunt ut ab hominibus videantur*; et Gregorius dicit, XXXI Moral., quod *nunquam quid agant, sed quomodo de actione qualibet hominibus possint placere, considerant*. Sed simulatio non consistit in sola intentione, sed in exteriori operatione, unde super illud Iob XXXVI, simulatores et callidi provocant iram Dei, dicit Glossa quod *simulator aliud simulat, aliud agit, castitatem praefert, et lasciviam sequitur; ostentat paupertatem, et marsupium replet*. Ergo hypocrisis non est idem quod simulatio.

II-II q. 111 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., *hypocrita Graeco sermone in Latino simulator interpretatur, qui, dum intus malus sit, bonum se palam ostendit, hypo enim falsum, crisis iudicium interpretatur*.

II-II q. 111 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, ibidem, *nomen hypocritae tractum est a specie eorum qui in spectaculis contecta facie incedunt, distinguentes vultum vario colore ut ad personae quam simulant colorem perveniant, modo in specie viri, modo in specie feminae, ut*

kn. O řeči Páně na hoře, že, "jako pokrytí představovatelé jiných osob dělají výkony toho, co nejsou, neboť, kdo dělá výkony Agamemnonovy, není opravdu on, nýbrž jej představuje, tak ve chrámech a v celém životě lidském, kdokoliv se chce zdáti, co není, je pokrytec, předstírá totiž svou spravedlnost, ale neková". Tak se tudíž musí říci, že pokrytectví je předstírání, ne však každé předstírání, nýbrž pouze to, kterým někdo představuje osobu druhého, jako když hříšník představuje osobu spravedlivého.

K prvnímu se tedy musí říci, že vnější skutek přirozeně naznačuje úmysl. Když tedy někdo dobrými skutky, které koná, svým rodem náležejícími ke službě Boží, nehledá zalíbení Boží, nýbrž lidí, předstírá úmysl, kterého nemá. Proto praví Řehoř, XXXI. Moral., že "pokrytci v záležitostech Božích slouží úmyslu světskému, protože i svými svatými skutky, jež ukazují, nehledají obrácení lidí, nýbrž ovanutí přízní"; a tak lživě předstírají správný úmysl, který nemají, ač nepředstírají žádný správný skutek, který nekonají.

K druhému se musí říci, že roucho svatosti, třeba řeholní nebo duchovní, znamená stav, kterým je někdo zavázán ke skutkům dokonalosti. A proto když někdo přijímá roucho svatosti, zamýšleje přejíti do stavu dokonalosti, jestliže ze slabosti pochybí, není předstírač nebo pokrytec, protože není povinen zjeviti svůj hřích odložením roucha svatosti. Kdyby však na to přijal roucho svatosti, aby se vynášel spravedlnosti, byl by pokrytec a předstírač.

K třetímu se musí říci, že v předstírání, jako ve lži, je dvojí. A to, jedno jako znamení a druhé jako naznačené. Špatný úmysl se tedy bere při pokrytectví jako naznačené, které neodpovídá znamení; vnější pak buď slova nebo skutky nebo cokoliv viditelného bere se v každém předstírání nebo lži jako znamení.

CXI.3. Zda pokrytectví je protilehlé ctnosti pravdivosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že pokrytectví není protilehlé ctnosti pravdivosti. Neboť v předstírání a pokrytectví je znamení a znamenané. Ale v obojím nezdá se protilehlost nějaké zvláštní ctnosti. Pokrytec totiž předstírá jakoukoliv ctnost a také jakýmikoli skutky ctnosti, třebas postem, modlitbou a almužnou, jak máme Mat. 6. Tedy pokrytectví není zvláště protilehlé ctnosti pravdivosti.

Mimo to každé předstírání se zdá pocházeti z nějaké lsti, pročež je protilehlé také prostotě. Lest je však protilehlá opatrnosti, jak jsme měli shora. Tedy pokrytectví, které je předstíráním, není protilehlé pravdivosti, nýbrž spíše opatrnosti nebo prostotě.

Mimo to mravní druhy se pozorují z cíle. Ale cílem pokrytectví je nabytí zisku nebo plané slávy; pročež k onomu Job. 27, ‚Jaká je naděje pokrytce, jestliže lakotně uchvacuje, atd., praví Glossa: "Pokrytec, který latinsky sluje předstírač, je lakotný uchvatitel, který, když

in ludis populum fallant. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, quod *sicut hypocritae simulatores personarum aliarum, agunt partes illius quod non sunt (non enim qui agit partes Agamemnonis, vere ipse est, sed simulat eum); sic in Ecclesiis et in omni vita humana quisquis se vult videri quod non est, hypocrita est, simulat enim se iustum, non exhibet*. Sic dicendum est quod hypocrisis simulatio est, non autem omnis simulatio, sed solum illa qua quis simulat personam alterius; sicut cum peccator simulat personam iusti.

II-II q. 111 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod opus exterius naturaliter significat intentionem. Quando ergo aliquis per bona opera quae facit, ex suo genere ad Dei servitium pertinentia, non quaerit Deo placere, sed hominibus, simulat rectam intentionem, quam non habet. Unde Gregorius dicit, XXXI Moral., quod *hypocritae per causas Dei intentioni deserviunt saeculi, quia per ipsa quoque quae se agere sancta ostendunt, non conversionem quaerunt hominum, sed auras favorum*. Et ita simulant mendaciter intentionem rectam, quam non habent, quamvis non simulent aliquod rectum opus quod non agant.

II-II q. 111 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod habitus sanctitatis, puta religionis vel clericatus, significat statum quo quis obligatur ad opera perfectionis. Et ideo cum quis habitum sanctitatis assumit intendens se ad statum perfectionis transferre, si per infirmitatem deficiat, non est simulator vel hypocrita, quia non tenetur manifestare suum peccatum sanctitatis habitum deponendo. Si autem ad hoc sanctitatis habitum assumeret ut se iustum ostentaret, esset hypocrita et simulator.

II-II q. 111 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod in simulatione, sicut in mendacio, duo sunt, unum quidem sicut signum, et aliud sicut signatum. Mala ergo intentio in hypocrisi consideratur sicut signatum, quod non respondet signo. Exteriora autem vel verba vel opera, vel quaecumque sensibilia, considerantur in omni simulatione et mendacio sicut signa.

3. Utrum hypocrisis opponatur veritati.

II-II q. 111 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod hypocrisis non opponatur virtuti veritatis. In simulatione enim sive hypocrisi est signum et signatum. Sed quantum ad utrumque, non videtur opponi alicui speciali virtuti, hypocrita enim simulat quamcumque virtutem; et etiam per quaecumque virtutis opera, puta per ieiunium, orationem et eleemosynam, ut habetur Matth. VI. Ergo hypocrisis non opponitur specialiter virtuti veritatis.

II-II q. 111 a. 3 arg. 2

Praeterea, omnis simulatio ex aliquo dolo procedere videtur, unde et simplicitati opponitur. Dolus autem opponitur prudentiae, ut supra habitum est. Ergo hypocrisis, quae est simulatio. Non opponitur veritati, sed magis prudentiae vel simplicitati.

II-II q. 111 a. 3 arg. 3

Praeterea, species moralium considerantur ex fine. Sed finis hypocrisis est acquisitio lucri vel inanis gloriae, unde super illud Iob XXVII, quae est spes hypocritae, si avare rapiat etc., dicit Glossa, *hypocrita, qui Latine dicitur simulator,*

nepravostně jedná a touží býti uctíván za svatost, uchvacuje chválu života cizího." Ježto tedy lakomství nebo planá sláva nejsou přímo protilehlé pravdivosti, zdá se, že ani předstírání ni pokrytectví.

Avšak proti jest, že každé předstírání jest jakási lež, jak bylo řečeno. Lež však je přímo protilehlá pravdivosti. Tedy i předstírání ni pokrytectví.

Odpovídám: Musí se říci, že podle Filosofa, v X. Metafys., "protiva je protilehlost podle tvaru", od něhož totiž věc má druh. A proto se musí říci, že předstírání ni pokrytectví může býti protilehlé některé ctnosti dvojmo: jedním způsobem přímo, jiným způsobem nepřímo. Její pak přímou protilehlost nebo její protivu jest bráti podle samého druhu skutku, který se béře podle vlastního předmětu. Pročež, ježto pokrytectví je jakési předstírání, kterým někdo předstírá, že má osobnost, kterou nemá, jak bylo, řečeno, důsledek jest, že přímo je protilehlé pravdivosti, kterou někdo se takovým ukazuje životem a slovem, jaký jest, jak se praví ve IV. Ethic, - Nepřímou pak protilehlost ni protivu pokrytectví lze bráti podle jakéhokoli případku, třebas podle nějakého vzdáleného cíle nebo podle nějakého nástroje skutku nebo čehokoliv jiného takového.

K prvnímu se tedy musí říci, že pokrytec, předstíraje nějakou ctnost, bere ji za cíl ne sice podle jsoucnosti, jako chtějící ji míti, nýbrž podle zdání, jako chtějící zdání, že ji má; z čehož nemá, že je proti oné ctnosti, nýbrž že je proti pravdivosti, pokud chce oklamati lidi ohledně oné ctnosti. Skutky pak oné ctnosti nebéře jako o sobě zamýšlené, nýbrž nástrojově, jako známky oné ctnosti. Proto odtud nemá přímou protilehlost k oné ctnosti.

K druhému se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, opatrnosti přímo je protilehlá vychytralost, které náleží vynalézti nějaké cesty zdánlivé, a nejsoucí, k dosažení záměru. Provedení pak vychytralosti je vlastně skrze lest ve slovech, skrze podvod pak ve skutcích. A jak se má vychytralost k opatrnosti, tak též lest a podvod k prostotě. Lest pak a podvod jsou zařízeny hlavně k oklamání, a někdy druhotně k poškození. Proto k prostotě přímo náleží chrániti se klamání. A podle toho, jak bylo shora řečeno, ctnost prostoty je totožná s ctností pravdivosti, ale liší se pouhým rozumem, protože pravdivosti sluje, pokud znamení souhlasí s naznačovanými; prostotou pak sluje, pokud nesměřuje k různým, aby totiž jiné zamýšlela vnitřně a jiné vymýšlela zevně.

K třetímu se musí říci, že zisk nebo sláva je vzdálený cíl předstiračův, jakož i lhářův. Proto od tohoto cíle nenabývá druhu, nýbrž z cíle nejbližšího, který jest, ukazovati se jiným než jest. Proto se leckdy přihází, že někdo dělá ze sebe velikého pro nic jiného, leč z pouhé záliby předstírati, jak praví Filosof, ve IV. Ethic., a jak bylo také shora řečeno o lži.

avarus raptor est, qui dum inique agens desiderat de sanctitate venerari, laudem vitae rapit alienae. Cum ergo avaritia, vel inanis gloria, non directe opponatur veritati, videtur quod nec simulatio sive hypocrisis.

II-II q. 111 a. 3 s. c.

Sed contra est quia omnis simulatio est mendacium quoddam, ut dictum est. Mendacium autem directe opponitur veritati. Ergo et simulatio sive hypocrisis.

II-II q. 111 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in X Metaphys., contrarietas est oppositio secundum formam, a qua scilicet res speciem habet. Et ideo dicendum est quod simulatio sive hypocrisis potest opponi alicui virtuti dupliciter, uno modo, directe; et alio modo, indirecte. Directa quidem oppositio eius sive contrarietas est attendenda secundum ipsam speciem actus, quae accipitur secundum proprium obiectum. Unde cum hypocrisis sit quaedam simulatio qua quis simulat se habere personam quam non habet, ut dictum est, consequens est quod directe opponatur veritati, *per quam aliquis exhibet se talem vita et sermone qualis est*, ut dicitur in IV Ethic. Indirecta autem oppositio vel contrarietas hypocrisis potest attendi secundum quodcumque accidens, puta secundum aliquem finem remotum, vel secundum aliquod instrumentum actus, vel quodcumque aliud huiusmodi.

II-II q. 111 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hypocrita simulans aliquam virtutem, assumit eam ut finem non quidem secundum existentiam, quasi volens eam habere; sed secundum apparentiam, quasi volens videri eam habere. Ex quo non habet quod opponatur illi virtuti, sed quod opponatur veritati, inquantum vult decipere homines circa illam virtutem. Opera autem illius virtutis non assumit quasi per se intenta, sed instrumentaliter, quasi signa illius virtutis. Unde ex hoc non habet directam oppositionem ad illam virtutem.

II-II q. 111 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, prudentiae directe opponitur astutia, ad quam pertinet adinvenire quasdam vias apparentes et non existentes ad propositum consequendum. Executio autem astutiae est proprie per dolum in verbis, per fraudem autem in factis. Et sicut astutia se habet ad prudentiam, ita dolus et fraus ad simplicitatem. Dolus autem vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, et quandoque secundario ad nocendum. Unde ad simplicitatem pertinet directe se praeservare a deceptione. Et secundum hoc, ut supra dictum est, virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis, sed differt sola ratione, quia veritas dicitur secundum quod signa concordant signatis; simplicitas autem dicitur secundum quod non tendit in diversa, ut scilicet aliud intendat interius, aliud praetendat exterius.

II-II q. 111 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod lucrum vel gloria est finis remotus simulatoris, sicut et mendacis. Unde ex hoc fine speciem non sortitur, sed ex fine proximo, qui est ostendere se alium quam sit. Unde quandoque contingit quod aliquis fingit de se magna, nullius alterius gratia, sed sola libidine simulandi, sicut philosophus dicit, in IV Ethic., et sicut etiam supra de mendacio dictum est.

CXI.4. Zda pokrytectví je vždy smrtelný hřích.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že pokrytectví je vždy smrtelný hřích. Praví totiž Jeronym, K Isai. 16 v Glosse, že "při srovnání dvojího zla lehčí je zjevně hřešiti, než předstírati svatost". A k onomu Job. 1, ‚Jak se Pánu líbilo', atd. praví Glossa, že "předstíraná spravedlnost není spravedlnost, nýbrž dvojí hřích". A k onomu Pláč. 4, ‚Větší stala se nepravost mého lidu než hřích Sodomských', praví Glossa: "Oplakává zločiny duše, která upadá do pokrytectví, jejíž nepravost je větší než hřích Sodomských." Hříchy Sodomských však jsou hříchy smrtelné. Tedy též pokrytectví je vždy smrtelný hřích.

Mimo to praví Řehoř, v XXXI. Moral., že pokrytci hřeší ze zloby. Ale to je nejtěžší, protože náleží do hříchu proti Duchu Svatému. Tedy pokrytec vždy hřeší smrtelně.

Mimo to nikdo nezasluhuje Božího hněvu a vyloučení z vidění Boha, leč pro hřích smrtelný. Ale za pokrytectví někdo zasluhuje hněv Boží, podle onoho Job. 36: "Pokrytci a chytráci vyzývají hněv Boží;" také je pokrytec vyloučen z vidění Boha, podle onoho Job. 13: "Nepřijde před jeho tvář žádný pokrytec." Tedy pokrytectví je vždy smrtelný hřích.

Avšak proti jest, že pokrytectví je lež skutkem, protože jest jakési předstírání. Avšak každá lež skutkem není smrtelný hřích. Tedy ani každé pokrytectví.

Mimo to úmysl pokrytce jde k tomu, aby se zdál dobrý. Ale to není protilehlé lásce. Tedy pokrytectví není o sobě smrtelný hřích.

Mimo to pokrytectví se rodí z plané slávy, jak praví Řehoř, XXXI. Moral. Ale planá sláva není vždy smrtelný hřích. Tedy ani pokrytectví.

Odpovídám: Musí se říci, že v pokrytectví je dvojí, totiž chybění svatosti a předstírání jí. Jestliže tedy pokrytec sluje ten, jehož úmysl se nese k obojímu, že totiž někdo se nestará míti svatost, nýbrž pouze svatým se zdáti, jak se obyčejně bere v Písmě svatém, tak jest jasné, že je smrtelný hřích. Nikdo totiž není zcela zbaven svatosti, leč smrtelným hříchem. Jestliže však sluje pokrytec ten, kdo zamýšlí předstírati svatost, které postrádá pro smrtelný hřích, tu, ač je ve smrtelném hříchu, pro nějž je zbaven svatosti, přece samo předstírání není mu vždy smrtelným hříchem, nýbrž mnohdy všedním. Což se rozeznává z cíle; jestliže on odporuje lásce Boží nebo bliženské, bude to hřích smrtelný, jako když předstírá svatost, aby rozséval nesprávnou nauku, nebo aby nehoden získal církevní hodnost, nebo jakákoliv časná dobra, v nichž stanovil cíl. Jestliže však zamýšlený cíl neodporuje lásce, bude hřích všední, třebas když někomu je potěšením samo předstírání, o čemž praví Filosof ve IV. Ethic., "více se jeví marnivý nežli zlý". Týž důvod je totiž o lži a o předstírání. - Stává se však leckdy, že někdo předstírá dokonalost svatosti, která není nutná ke spáse. A takové předstírání ani není vždy smrtelný hřích, ani není vždy s

4. Utrum sit peccatum mortale.

II-II q. 111 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod hypocrisis semper sit peccatum mortale. Dicit enim Hieronymus, Isaiae XVI, in Glossa, quod *in comparatione duorum malorum, levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare*. Et super illud Iob I, sicut autem domino placuit etc., dicit Glossa *quod simulata aequitas non est aequitas, sed duplicatum peccatum*. Et super illud Thren. IV, *maior effecta est iniquitas populi mei peccato Sodomorum*, dicit Glossa, *scelera animae planguntur quae in hypocrisim labitur, cuius maior est iniquitas peccato Sodomorum*. Peccata autem Sodomorum sunt peccata mortalia. Ergo et hypocrisis semper est peccatum mortale.

II-II q. 111 a. 4 arg. 2

Praeterea, Gregorius dicit, XXXI Moral., quod hypocritae ex malitia peccant. Sed hoc est gravissimum, quod pertinet ad peccatum in spiritum sanctum. Ergo hypocrita semper mortaliter peccat.

II-II q. 111 a. 4 arg. 3

Praeterea, nullus meretur iram Dei et exclusionem a Dei visione nisi propter peccatum mortale. Sed per hypocrisim aliquis meretur iram Dei, secundum illud Iob XXXVI, *simulatores et callidi provocant iram Dei*. Excluditur etiam hypocrita a visione Dei, secundum illud Iob XIII, *non veniet in conspectu eius omnis hypocrita*. Ergo hypocrisis semper est peccatum mortale.

II-II q. 111 a. 4 s. c. 1

Sed contra est quia hypocrisis est mendacium operis, cum sit simulatio quaedam. Non autem omne mendacium oris est peccatum mortale. Ergo nec omnis hypocrisis.

II-II q. 111 a. 4 s. c. 2

Praeterea, intentio hypocritae est ad hoc quod videatur bonus. Sed hoc non opponitur caritati. Ergo hypocrisis non est secundum se peccatum mortale.

II-II q. 111 a. 4 s. c. 3

Praeterea, hypocrisis nascitur ex inani gloria, ut Gregorius dicit, XXXI Moral. Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale. Ergo neque hypocrisis.

II-II q. 111 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod in hypocrisi duo sunt, scilicet defectus sanctitatis, et simulatio ipsius. Si ergo hypocrita dicatur ille cuius intentio fertur ad utrumque, ut scilicet aliquis non curet sanctitatem habere, sed solum sanctus apparere, sicut consuevit accipi in sacra Scriptura, sic manifestum est quod est peccatum mortale. Nullus enim privatur totaliter sanctitate nisi per peccatum mortale. Si autem dicatur hypocrita ille qui intendit simulare sanctitatem, a qua deficit per peccatum mortale, tunc, quamvis sit in peccato mortali, ex quo privatur sanctitate; non tamen semper ipsa simulatio est ei in peccatum mortale, sed quandoque veniale. Quod discernendum est ex fine. Qui si repugnat caritati Dei vel proximi, erit peccatum mortale, puta cum simulat sanctitatem ut falsam doctrinam disseminet, vel ut adipiscatur ecclesiasticam dignitatem indignus, vel quaecumque alia temporalia bona in quibus finem constituit. Si vero finis intentus non repugnet caritati, erit peccatum veniale, puta cum aliquis in ipsa fictione delectatur, de quo philosophus dicit, in IV Ethic., quod *magis videtur vanus quam malus*. Eadem enim ratio est de mendacio et simulatione. Contingit tamen quandoque quod hříchem smrtelným.

A tím je patrná odpověď na námitky.

CXII. O vychloubavosti.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest uvažovati o vychloubavosti a ironii, což jsou části lži podle Filosofa, ve IV. Ethic.

Nejprve pak o vychloubavosti jsou dvě otázky:

1. Které ctnosti je protilehlá.

2. Zda je smrtelný hřích.

CXII.1. Zda vychloubavost je protilehlá ctnosti pravdivosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vychloubavost není protilehlá ctnosti pravdivosti. Neboť pravdivosti je protilehlá lež. Ale někdy může býti vychloubavost i bez lži, jako když někdo své vynikání vystavuje. Praví se totiž Ester. l: "Assuer učinil velkou hostinu, aby ukázal bohatství své slávy a svého království a velikost a vychloubavost své moci." Tedy vychloubavost není protilehlá ctnosti pravdivosti.

Mimo to vychloubavost udává Řehoř, XXIV. Moral., za jeden ze čtyř druhů pýchy, totiž "když někdo se chlubí, že má, co nemá". Proto se praví Jerem. 48: "Slyšeli jsme o pýše Moabově: je velmi pyšný. Povýšenost jeho a zpupnost a pýchu a nadutost srdce. Já znám, praví Pán, jeho vychloubavost a že není podle ní jeho síla." A Řehoř praví, XXXI. Moral., že vychloubavost se rodí z marné slávy. Tedy vychloubavost není protilehlá pravdivosti, nýbrž pokoře.

Mimo to vychloubavost se zdá zapříčiněna bohatstvím; proto se praví Moudr. 5: "Co nám prospěla pýcha? Anebo co nám vyneslo vychloubání bohatstvím?" Ale nadbytek bohatství zdá se náležeti ke hříchu lakomství, který je protilehlý spravedlnosti nebo štědrosti. Tedy není vychloubavost protilehlá pravdivosti.

Avšak proti jest, že Filosof, ve II. a IV. Ethic. vychloubavost jmenuje protilehlou pravdivosti.

Odpovídám: Musí se říci, že vychloubavost vlastně se zdá obnášeti, že člověk slovy se vynáší. To totiž, co chce člověk daleko ukázati, pozvedne do výše. Tehdy však někdo se vynáší vlastně, když o sobě říká něco nad sebe. To pak se přihází dvojmo: někdy totiž někdo mluví o sobě, ne sice nad to, co v něm je, nýbrž nad to, co se lidé o něm domnívají, čemuž Apoštol vyhýbaje praví II. Kor. 12: "Uskrovňuji se, aby někdo mne nepovažoval za více, než na mně vidí nebo slyší ode mne." - Jiným způsobem se někdo vynáší slovy, mluvě o sobě nad to, co je v něm podle pravdy věci. A protože více se musí něco posuzovati podle toho, co je v něm, než co je v mínění jiných, odtud je, že více vlastně se říká vychloubavost, když se někdo vynáší nad to, co v něm jest, než když se

aliquis simulat perfectionem sanctitatis, quae non est de necessitate salutis. Et talis simulatio nec semper est peccatum mortale, nec semper est cum peccato mortali.

II-II q. 111 a. 4 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

112. De iactantia.

Prooemium

II-II q. 112 pr.

Deinde considerandum est de iactantia et ironia, quae sunt partes mendacii, secundum philosophum, in IV Ethic. Primo autem circa iactantiam quaeruntur duo. Primo, cui virtuti opponatur. Secundo, utrum sit peccatum mortale.

1. Cui virtuti opponatur.

II-II q. 112 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod iactantia non opponatur virtuti veritatis. Veritati enim opponitur mendacium. Sed quandoque potest esse iactantia etiam sine mendacio, sicut cum aliquis excellentiam suam ostentat, dicitur enim Esther I, quod *Assuerus fecit grande convivium, ut ostenderet divitias gloriae suae ac regni sui, ac magnitudinem atque iactantiam potentiae suae*. Ergo iactantia non opponitur virtuti veritatis.

II-II q. 112 a. 1 arg. 2

Praeterea, iactantia ponitur a Gregorio, XXIII Moral., una de quatuor speciebus superbiae, cum scilicet quis iactat se habere quod non habet. Unde dicitur Ierem. XLVIII, *audivimus superbiam Moab, superbus est valde. Sublimitatem eius et arrogantiam et superbiam et altitudinem cordis illius ego scio, ait dominus, iactantiam eius, et quod non sit iuxta eam virtus eius*. Et XXXI Moral., dicit Gregorius quod iactantia oritur ex inani gloria. Superbia autem et inanis gloria opponuntur virtuti humilitatis. Ergo iactantia non opponitur veritati, sed humilitati.

II-II q. 112 a. 1 arg. 3

Praeterea, iactantia ex divitiis causari videtur, unde dicitur Sap. V, *quid nobis profuit superbia? Aut quid divitiarum iactantia contulit nobis?* Sed superfluitas divitiarum videtur pertinere ad peccatum avaritiae, quod opponitur iustitiae vel liberalitati. Non ergo iactantia opponitur veritati.

II-II q. 112 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in II et IV Ethic., iactantiam opponit veritati.

II-II q. 112 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod iactantia proprie importare videtur quod homo verbis se extollat, illa enim quae homo vult longe iactare, in altum elevat. Tunc autem proprie aliquis se extollit, quando de se supra se aliquid dicit. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim aliquis loquitur de se, non quidem supra id quod in se est, sed supra id quod de eo homines opinantur quod apostolus refugiens dicit, II ad Cor. XII, *parco, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me*. Alio modo aliquis per verba se extollit loquens de se supra id quod in se est secundum rei veritatem. Et quia magis est aliquid iudicandum secundum quod in se est quam

vynáší nad to, co je v mínění jiných, třebaže obojím způsobem lze jmenovati vychloubavost. A proto vychloubavost vlastně řečená je protilehlá pravdivosti na způsob nadbytku.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o vychloubavosti, pokud přesahuje pověst.

K druhému se musí říci, že hřích vychloubavosti lze pozorovati dvojmo: Jedním způsobem podle druhu úkonu, a tak je protilehlá pravdivosti, jak bylo řečeno. Jiným způsobem podle její příčiny, z níž, ač ne vždy, přece často nastává, a tak vychází z pýchy, jako z příčiny vnitřně hýbající a nutkající; z toho totiž, že se někdo vnitřně pozvedá zpupností nad sebe, následuje často, že navenek většími se o sobě vychloubá, ač někdy ne ze zpupnosti, nýbrž z jakési marnivosti někdo přichází do vychloubavosti a má v tom potěšení, poněvadž je takový ze zběhlosti. A proto zpupnost, kterou se někdo nad sebe vynáší, je druh pýchy; není však totéž, co vychloubavost, nýbrž nejčastěji její příčina. A proto Řehoř klade vychloubavost mezi druhy pýchy. Směřuje však vychloubač často k tomu, aby dosáhl slávy ze svého vychloubání; a proto podle Řehoře z marné slávy vzniká podle rázu cíle.

K třetímu se musí říci, že blahobyt také působí vychloubavost dvojmo: Jedním způsobem příležitostně, pokud někdo zpychne bohatstvím, pročež též, Přísl. 8, majetek významně sluje pyšný; jiným způsobem na způsob cíle, protože, jak se praví ve IV. Ethic., někteří se vychloubají nejen pro slávu, nýbrž také pro zisk, kteří o sobě vymýšlejí to, z čeho by mohli získati, jako že jsou lékaři nebo mudrci nebo věštci.

CXII.2. Zda vychloubavost „je smrtelný hřích.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že vychloubavost je smrtelný hřích. Praví se totiž Přísl. 28: "Kdo se vychloubá a nadýmá, vyvolává sváry." Ale vyvolávati sváry je smrtelný hřích, neboť Bůh si oškliví ty, kteří rozsévají sváry, jak máme Přísl. 6. Tedy vychloubavost je smrtelný hřích.

Mimo to, co je zakázáno v zákoně Božím, vše je smrtelný hřích. Ale k onomu Eccli. 6, ‚Nevynášej se v myšlení své duše', praví Glossa: "Zakazuje vychloubavost a pýchu." Tedy vychloubavost je smrtelný hřích.

Mimo to vychloubavost je jakási lež. Není však lež užitková nebo žertovná, což je patrné z cíle lži, protože, jak praví Filosof, ve IV. Ethic., "vychloubač vymýšlí o sobě větší než jsou, někdy pro nic, někdy pro slávu nebo čest, někdy pak pro peníze"; a tak je patrné, že není lež ani užitková, ani žertovná, Pročež zůstává, že vždy je škodlivá. Zdá se tedy, že vždy je smrtelný hřích.

Avšak proti jest, že vychloubavost vzniká z marné slávy, podle Řehoře, XXXI. Moral. Ale marná sláva není vždy secundum quod est in opinione aliorum, inde est quod magis proprie dicitur iactantia quando aliquis effert se supra id quod in ipso est, quam quando effert se supra id quod est in opinione aliorum, quamvis utroque modo iactantia dici possit. Et ideo iactantia proprie dicta opponitur veritati per modum excessus.

II-II q. 112 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de iactantia secundum quod excedit opinionem.

II-II q. 112 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod peccatum iactantiae potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum speciem actus. Et sic opponitur veritati, ut dictum est. Alio modo, secundum causam suam, ex qua, etsi non semper, tamen frequentius accidit. Et sic procedit quidem ex superbia sicut ex causa interius motiva et impellente, ex hoc enim quod aliquis interius per arrogantiam supra seipsum elevatur, sequitur plerumque quod exterius maiora quaedam de se iactet; licet quandoque non ex arrogantia, sed ex quadam vanitate aliquis ad iactantiam procedat, et in hoc delectetur quia talis est secundum habitum. Et ideo arrogantia, per quam aliquis supra seipsum extollitur, est superbiae species, non tamen est idem iactantiae, sed, ut frequentius, eius causa, et propter hoc Gregorius iactantiam ponit inter superbiae species. Tendit autem iactator plerumque ad hoc quod gloriam consequatur per suam iactantiam. Et ideo, secundum Gregorium, ex inani gloria oritur secundum rationem finis.

II-II q. 112 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod opulentia etiam iactantiam causat dupliciter. Uno modo, occasionaliter, inquantum de divitiis aliquis superbit. Unde et signanter, Prov. VIII, opes dicuntur superbae. Alio modo, per modum finis, quia, ut dicitur in IV Ethic., aliqui seipsos iactant non solum propter gloriam, sed etiam propter lucrum, qui de seipsis fingunt ea ex quibus lucrari possint, puta quod sint medici, vel sapientes et divini.

2. Utrum sit peccatum mortale.

II-II q. 112 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod iactantia sit peccatum mortale. Dicitur enim Prov. XXVIII, *qui se iactat et dilatat, iurgia concitat*. Sed concitare iurgia est peccatum mortale, detestatur enim Deus eos qui seminant discordias, ut habetur Prov. VI. Ergo iactantia est peccatum mortale.

II-II q. 112 a. 2 arg. 2

Praeterea, omne quod prohibetur in lege Dei est peccatum mortale. Sed super illud Eccli. VI, *non te extollas in cogitatione tua*, dicit Glossa, *iactantiam et superbiam prohibet*. Ergo iactantia est peccatum mortale.

II-II q. 112 a. 2 arg. 3

Praeterea, iactantia est mendacium quoddam. Non est autem mendacium officiosum vel iocosum. Quod patet ex fine mendacii. Quia, ut philosophus dicit, in IV Ethic., iactator fingit de se maiora existentibus, quandoque nullius gratia, quandoque autem gratia gloriae vel honoris, quandoque autem gratia argenti, et sic patet quod neque est mendacium iocosum, neque officiosum. Unde relinquitur quod semper sit perniciosum. Videtur ergo semper esse peccatum mortale.

II-II q. 112 a. 2 s. c.

smrtelný hřích, nýbrž někdy všední, jehož se vystříhati náleží velmi dokonalým. Praví totiž Řehoř, VIII. kn. Moral., že náleží velmi dokonalým tak hledati v ukázaném skutku slávu původcovu, aby ze soukromé pochvaly nepocítili radostný jásot. Tedy vychloubavost není vždy smrtelný hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, smrtelný hřích je, který se protiví lásce. Vychloubavost tedy lze pozorovati dvojmo: Jedním způsobem o sobě, pokud je jakási lež. A tak je někdy smrtelný hřích, někdy všední: smrtelný totiž, když někdo vychloubačně pronáší o sobě, co je proti slávě Boží, jako se praví v osobě krále Tyrského, Ezech. 28: "Vyzvedlo se tvé srdce a řekl jsi: Já jsem Bůh; nebo také proti lásce bliženské, jako když někdo vynášeje se, propukne v tupení druhých, jak máme, Luk. 18, o Fariseovi, který pravil: "Nejsem jako ostatní lidé, uchvatitelé, nespravedliví, cizoložní, jako také tento publikán." Někdy však je hřích všední, když totiž se někdo takovými vychloubá, která nejsou ani proti Bohu, ani proti bližnímu.

Jiným způsobem lze pozorovati podle její příčiny, totiž pýchy nebo žádosti zisku nebo marné slávy. A tak, vychází-li z pýchy nebo marné slávy, která je smrtelný hřích, také sama vychloubavost bude smrtelný hřích; jinak bude hřích všední. Ale někdy propukne někdo ve vychloubavost pro žádost zisku, a to zdá se již náležeti ke klamání a poškozování bližního. A proto taková vychloubavost je spíše hřích smrtelný. Pročež i Filosof praví, ve IV. Ethic., že "hanebnější je, kdo se vychloubá pro zisk, než kdo se vychloubá pro slávu nebo čest". - Není však vždy smrtelným hřichem, protože může býti takový zisk, z něhož není druhý poškozen.

K prvnímu se tedy musí říci, že ten, kdo se vychloubá proto, aby vyvolal sváry, hřeší smrtelně. Ale mnohdy se stává, že vychloubavost je příčinou svárů nikoliv o sobě, nýbrž případově. Pročež z toho není vychloubavost smrtelný hřích.

K druhému se musí říci, že ona Glossa mluví o vychloubavosti, pokud vychází z pýchy, která je smrtelný hřích.

K třetímu se musí říci, že vychloubavost neobnáší vždy lež škodlivou, nýbrž pouze když je proti lásce Boží nebo bliženské, buď v sobě nebo ve své příčině. Že však se někdo vychloubá, poněvadž má v tom potěšení, je něco planého, jak praví Filosof, IV. Ethic. Proto se uvádí na lež žertovnou. Leda by tomu snad dával přednost před milováním Boha, nebo by proto pohrdal Božími přikázáními; to by totiž bylo proti lásce Boží, v němž jedině má naše mysl spočívati, jako v posledním cíli. Zdá se pak patřiti ke lži užitkové, když se někdo proto vychloubá, aby nabyl slávy nebo zisku; jen když je to bez poškození druhých, protože to by již patřilo ke lži škodlivé.

CXIII. O ironii.

Předmluva

Sed contra est quod iactantia oritur ex inani gloria, secundum Gregorium, XXXI Moral. Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, quod vitare est valde perfectorum, dicit enim Gregorius quod *valde perfectorum est sic ostenso opere auctoris gloriam quaerere ut de illata laude privata nesciant exultatione gaudere*. Ergo iactantia non semper est peccatum mortale.

II-II q. 112 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale est quod caritati contrariatur. Dupliciter ergo iactantia considerari potest. Uno modo, secundum se, prout est mendacium quoddam. Et sic quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Mortale quidem, quando aliquis iactanter de se profert quod est contra gloriam Dei, sicut ex persona regis Tyri dicitur Ezech. XXVIII, *elevatum est cor tuum, et dixisti, Deus ego sum*. Vel etiam contra caritatem proximi, sicut cum aliquis, iactando seipsum, prorumpit in contumelias aliorum; sicut habetur Luc. XVIII de Pharisaeo, qui dicebat, *non sum sicut ceteri hominum, raptores, iniusti, adulteri, velut etiam hic publicanus*. Quandoque vero est peccatum veniale, quando scilicet aliquis de se talia iactat quae neque sunt contra Deum, neque contra proximum. Alio modo potest considerari secundum suam causam, scilicet superbiam, vel appetitum lucri aut inanis gloriae. Et sic, si procedat ex superbia vel inani gloria quae sit peccatum mortale, etiam ipsa iactantia erit peccatum mortale. Alioquin erit peccatum veniale. Sed quando aliquis prorumpit in iactantiam propter appetitum lucri, hoc videtur iam pertinere ad proximi deceptionem et damnum. Et ideo talis iactantia magis est peccatum mortale. Unde et philosophus dicit, in IV Ethic., quod *turpior est qui se iactat causa lucri quam qui se iactat causa gloriae vel honoris*. Non tamen semper est peccatum mortale, quia potest esse tale lucrum ex quo alius non damnificatur.

II-II q. 112 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ille qui se iactat ad hoc quod iurgia concitet, peccat mortaliter. Sed quandoque contingit quod iactantia est causa iurgiorum non per se, sed per accidens. Unde ex hoc iactantia non est peccatum mortale.

II-II q. 112 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Glossa illa loquitur de iactantia secundum quod procedit ex superbia prohibita, quae est peccatum mortale.

II-II q. 112 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod non semper iactantia importat mendacium perniciosum, sed solum quando est contra caritatem Dei aut proximi, aut secundum se aut secundum causam suam. Quod autem aliquis se iactet quasi hoc ipso delectatus, est quiddam vanum, ut philosophus dicit. Unde reducitur ad mendacium iocosum, nisi forte hoc divinae dilectioni praeferret, ut propter hoc Dei praecepta contemneret; sic enim esset contra caritatem Dei, in quo solo mens nostra debet quiescere sicut in ultimo fine. Videtur autem ad mendacium officiosum pertinere cum aliquis ad hoc se iactat ut gloriam vel lucrum acquirat, dummodo hoc sit sine damno aliorum; quia hoc iam pertineret ad mendacium perniciosum.

113. De ironii.

Prooemium

Potom se má uvažovati o ironii. A o tom jsou dvě otázky.

1. Zda ironie je hřích.

2. O srovnání jí s vychloubavostí.

CXIII.1. Zda ironie, již někdo o sobě předstírá menší, je hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že ironie, jíž někdo o sobě předstírá menší, není hřích. Neboť žádný hřích nevychází z božského posílení, z něhož pochází, že někdo o sobě praví menší, podle onoho Přísl. 30: "Vidění, o němž mluvil muž, s nímž je Bůh a který posílněn Bohem, s ním přebývajícím, praví: Méně vím, než kterýkoliv z mužů." A Amos. 7, se praví: "Odpověděl Amos: Nejsem prorok." Tedy ironie, jíž někdo o sobě předstírá menší, není hřích.

Mimo to Řehoř praví, v listě Augustinovi, biskupu Anglů: "Dobré mysli uznávají viny, kde viny není." Ale každý hřích odporuje dobrotě mysli. Tedy ironie není hřích.

Mimo to utíkati pýše není hřích. Ale „někteří praví o sobě menší, utíkajíce nadutosti", jak praví Filosof, ve IV. Ethic. Tedy ironie není hřích.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize o Slovech Apoštolových: "Když lžeš k vůli pokoře, nebyl-lis hříšník před lhaním, stáváš se jím lhaním."

Odpovídám: Musí se říci, že to, že někteří o sobě praví menší, může se přihoditi dvojmo: jedním způsobem, zůstane-li nedotčena pravda, když totiž zamlčují větší, která mají, avšak některá menší odhalují a o sobě praví, jichž však jsou si vědomi. A takto o sobě říkati menší nepatří k ironii, ani není hřích podle svého rodu, leč z porušení nějaké okolnosti. Jiným způsobem někdo praví menší, uchyluje se od pravdy, třebas, tvrdí-li o sobě něco nízkého, co v sobě neuznává, nebo když o sobě popírá něco velikého, co však ví, že má. A takto patří k ironii a je vždy hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že je dvojí moudrost a dvojí pošetilost. Je totiž některá moudrost podle Boha, která má připojenou lidskou nebo světskou pošetilost, podle onoho I. Kor. 3: "Zdá-li se někdo býti moudrý v tomto světě, ať se stane pošetilým, aby se stal moudrým." Jiná však je moudrost světská, která, jak je přidáno tamtéž, je "pošetilostí u Boha". Ten tedy, kdo je posilován Bohem, vyznává, že je nejpošetilejší podle mínění lidského, poněvadž totiž pohrdá lidskými, která hledá moudrost lidská. Proto tamtéž je při dáno: "A moudrost lidská není se mnou." A potom přidává: „A znám vědění svatých." Nebo lze říci lidská moudrost, která se získává lidským rozumem; moudrost svatých pak, která je z božského vnukání, Amos. pak popřel, že je prorok rodem, poněvadž totiž nebyl z rodu proroků. Proto i tamtéž připojuje: "Ani syn proroka."

II-II q. 113 pr.

Deinde considerandum est de ironia. Circa quam quaeruntur duo. Primo, utrum ironia sit peccatum. Secundo, de comparatione eius ad iactantiam.

1. Utrum ironia sit peccatum.

II-II q. 113 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ironia, per quam aliquis minora de se fingit, non sit peccatum. Nullum enim peccatum procedit ex divina confortatione. Ex qua procedit quod aliquis de se minora dicat, secundum illud Prov. XXX, *visio quam locutus est vir cum quo est Deus, et qui, Deo secum morante confortatus, ait, stultissimus sum virorum*. Et Amos VII dicitur, *respondit Amos, non sum propheta*. Ergo ironia, per quam aliquis minora de se dicit, non est peccatum.

II-II q. 113 a. 1 arg. 2

Praeterea, Gregorius dicit, in epistola ad Augustinum Anglorum episcopum, *bonarum mentium est ibi suas culpas agnoscere ubi culpa non est*. Sed omne peccatum repugnat bonitati mentis. Ergo ironia non est peccatum.

II-II q. 113 a. 1 arg. 3

Praeterea, fugere superbiam non est peccatum. *Sed aliqui minora de seipsis dicunt fugientes tumidum*, ut philosophus dicit, IV Ethic. Ergo ironia non est peccatum.

II-II q. 113 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de verbis Apost., *cum humilitatis causa mentiris, si non eras peccator antequam mentireris, mentiendo efficeris*.

II-II q. 113 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod hoc quod aliqui minora de se dicant, potest contingere dupliciter. Uno modo, salva veritate, dum scilicet maiora quae sunt in seipsis, reticent; quaedam vero minora detegunt et de se proferunt, quae tamen in se esse recognoscunt. Et sic minora de se dicere non pertinet ad ironiam, nec est peccatum secundum genus suum, nisi per alicuius circumstantiae corruptionem. Alio modo aliquis dicit minora a veritate declinans, puta cum asserit de se aliquid vile quod in se non recognoscit; aut cum negat de se aliquid magnum quod tamen percipit in seipso esse. Et sic pertinet ad ironiam, et est semper peccatum.

II-II q. 113 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod duplex est sapientia, et duplex stultitia. Est enim quaedam sapientia secundum Deum, quae humanam vel mundanam stultitiam habet adiunctam, secundum illud 1 ad Cor. III, *si quis inter vos sapiens videtur esse in hoc saeculo, stultus fiat, ut sit sapiens*. Alia vero est sapientia mundana, quae, ut ibidem subditur. Stultitia est apud Deum. Ille ergo qui a Deo confortatur. Confitetur se esse stultissimum secundum reputationem humanam, quia scilicet mundana contemnit, quae hominum sapientia quaerit. Unde et ibidem subditur, et sapientia hominum non est mecum, et postea subdit, et novi sanctorum scientiam. Vel potest dici sapientia hominum esse quae humana ratione acquiritur, sapientia vero sanctorum quae ex divina inspiratione habetur. Amos autem negavit se esse prophetam origine, quia scilicet non erat de genere prophetarum. Unde et ibidem subdit, nec filius prophetae.

K druhému se musí říci, že k dobrotě mysli patří, aby člověk spěl k dokonalé spravedlnosti. A proto považuje za vinu nejen když chybuje ve spravedlnosti obecné, což je opravdu vina, ale i když chybuje proti dokonalosti spravedlnosti, což mnohdy není vina. Nenazývá však vinou, co za vinu neuznává, což by patřilo ke lži ironie.

K třetímu se musí říci, že člověk nemá konati jeden hřích, aby se varoval jiného. A proto nemá jakkoliv hřešiti, aby se varoval pýchy. Proto praví Augustin, K Jan.: "Netřeba se tak střežiti domýšlivosti, že se opustí pravda." A Řehoř praví, XXXVI. Moral., že ,,neobezřetně jsou pokorní, kteří, uvíznou ve lži".

CXIII.2. Zda ironie je menší hřích než vychloubavost.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že ironie není menší hřích než vychloubavost. Neboť obojí je hřích, pokud se uchyluje od pravdy, která je jakási rovnost. Ale, kdo přidává, neuchyluje se více od rovnosti, než kdo ubírá. Tedy ironie není menší hřích než vychloubavost.

Mimo to, podle Filosofa, IV. Ethic., ironie je mnohdy vychloubavost. Avšak vychloubavost není ironie. Tedy ironie není menší hřích než vychloubavost.

Mimo to Přísl. 26 se praví: "Bude-li tlumiti hlas, nevěř mu, neboť sedmero špatnosti má v srdci." Ale tlumiti hlas patří k ironii. Tedy v ní je mnohonásobná špatnost.

Avšak proti jest, co praví Filosof, ve IV. Ethic., že "ironici a říkající méně zdají se milejší podle mravů".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, jedna leží je těžší druhé, a to někdy pro látku, o níž jest, jako leží, která se děje v učení náboženském, je nejtěžší. Jindy však z pohnutky hříchu, jako leží záhubná je těžší než úslužná a žertovná. Avšak ironie a vychloubavost lhou o témže buď slovy nebo kterýmikoliv vnějšími znameními, totiž o stavu osoby. Tedy v tom jsou si rovny. Ale nejčastěji vychloubavost pochodí z hanebnější pohnutky, totiž ze žádosti zisku nebo cti. Ironie však z toho, že se varuje, ač nezřízeně, vynášením býti druhým na obtíž. A podle toho praví Filosof, že "vychloubavost je těžší hřích než ironie". Avšak stává se někdy, že někdo o sobě předstírá menší z jiné pohnutky, třebas, aby lstivě oklamal. A tehdy jest ironie těžší.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o ironii a vychloubavosti, pokud se tíže lže uvažuje buď z ní samé nebo z její látky. Tak bylo totiž řečeno, že jsou stejné.

II-II q. 113 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad bonitatem mentis pertinet ut homo ad iustitiae perfectionem tendat. Et ideo in culpam reputat non solum si deficiat a communi iustitia, quod vere culpa est, sed etiam si deficiat a iustitiae perfectione, quod quandoque culpa non est. Non autem culpam dicit quod pro culpa non recognoscit, quod ad ironiae mendacium pertineret.

II-II q. 113 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod homo non debet unum peccatum facere ut aliud vitet. Et ideo non debet mentiri qualitercumque ut vitet superbiam. Unde Augustinus dicit, super Ioan., *non ita caveatur arrogantia ut veritas relinquatur*. Et Gregorius dicit quod *incaute sunt humiles qui se mentiendo illaqueant*.

2. Utrum sit minus peccatum quam iactantia.

II-II q. 113 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ironia non sit minus peccatum quam iactantia. Utrumque enim est peccatum inquantum declinat a veritate, quae est aequalitas quaedam. Sed ab aequalitate non magis declinat qui excedit quam qui diminuit. Ergo ironia non est minus peccatum quam iactantia.

II-II q. 113 a. 2 arg. 2

Praeterea, secundum philosophum, ironia quandoque iactantia est. Iactantia autem non est ironia. Ergo ironia est gravius peccatum quam iactantia.

II-II q. 113 a. 2 arg. 3

Praeterea, Prov. XXVI dicitur, *quando submiserit vocem suam, ne credideris ei, quoniam septem nequitiae sunt in corde illius*. Sed submittere vocem pertinet ad ironiam. Ergo in ea est multiplex nequitia.

II-II q. 113 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod *irones et minus dicentes gratiores secundum mores videntur*.

II-II q. 113 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, unum mendacium est gravius altero, quandoque quidem ex materia de qua est, sicut mendacium quod fit in doctrina religionis est gravissimum, quandoque autem ex motivo ad peccandum, sicut mendacium perniciosum est gravius quam officiosum vel iocosum. Ironia autem et iactantia circa idem mentiuntur, vel verbis vel quibuscumque exterioribus signis, scilicet circa conditionem personae. Unde quantum ad hoc aequalia sunt. Sed ut plurimum iactantia ex turpiori motivo procedit, scilicet ex appetitu lucri vel honoris, ironia vero ex hoc quod fugit, licet inordinate, per elationem aliis gravis esse. Et secundum hoc philosophus dicit quod iactantia est gravius peccatum quam ironia. Contingit tamen quandoque quod aliquis minora de se fingit ex aliquo alio motivo, puta ad dolose decipiendum. Et tunc ironia est gravior.

II-II q. 113 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de ironia et iactantia secundum quod mendacii gravitas consideratur ex seipso, vel ex materia eius. Sic enim dictum est quod aequalitatem habent.

K druhému se musí říci, že je dvojí vynikání: a to jedno v časných věcech, jiné pak v duchovních. Avšak někdy se přihází, že někdo vnějšími slovy nebo znameními předstírá sice nedostatek ve vnějších věcech, třebas nějakým opovrženým šatem nebo něčím podobným, a tím zamýšlí ukázati nějaké duchovní vynikání; jako, Mat. 6, Pán praví o některých, že "zohyzďují svůj obličej, aby lidem zjevili svůj půst". Proto tito zároveň upadají do neřesti ironie a vychloubavosti, avšak v různých, a proto hřeší tíže. Proto i Filosof praví, ve IV. Ethic., že, "i přebytku i značného nedostatku použijí vychloubaví". Pročež se o Augustinovi též čte, že nechtěl míti šaty ani příliš vzácné ani příliš opovržené, poněvadž v obojím hledají lidé svou slávu.

K třetímu se musí říci, že, jak se praví Eccli. 19, "jest, kdo se nesprávně pokořuje, a jeho nitro je plné lsti". A podle toho Šalomoun mluví o tom, kdo ze lstivé pokory tlumí svůj hlas.

CXIV. O přátelství, které se nazývá přívětivost.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom se má uvažovati o přátelství, která se nazývá přívětivost, a o protilehlých nešestech, které jsou lichocení a svár.

O přátelství pak, či o přívětivosti, jsou dvě otázky:

1. Zda je zvláštní ctnost.

2. Zda je částí spravedlnosti.

CXIV.1. Zda přátelství je zvláštní ctnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že přátelství není zvláštní ctnost. Neboť Filosof, v VIII. Ethic., praví, že "ono přátelství je dokonalé, které je k vůli ctnosti". Avšak kterákoliv ctnost je příčinou přátelství, poněvadž "dobro je všem milé", jak praví Diviš, ve IV. hl. O Bož. Jmén. Tedy přátelství není zvláštní ctnost, nýbrž následek každé ctnosti.

Mimo to Filosof, ve IV. Ethic., praví o takovém příteli, že "přijímá jednotlivá, jak náleží, nikoli dle lásky nebo nepřátelství". Ale že někdo ukazuje známky přátelství těm., které nemiluje, zdá se patřiti k přetvářce, která odporuje ctnosti. Tedy takové přátelství není ctnost.

Mimo to ctnost "zůstává ve středu, jak moudrý určí", jak se praví II. Ethic. Ale Eccli. 7 se praví: "Srdce moudrých, kde smutek, a srdce pošetilých, kde veselí." Proto "ctnostnému náleží velmi se vystříhati potěšení", jak se praví v II. Ethic. Toto však přátelství "o sobě touží potěšiti, zarmoutiti však váhá", jak praví Filosof, ve IV. Ethic. Tedy takové přátelství není ctnost.

Avšak proti, nařízení zákona jsou dávána o úkonech ctností. Ale Eccli. 4 se praví: "Čiň se přívětivým ke shromáždění chudých." Tedy přívětivost, která zde sluje

II-II q. 113 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod duplex est excellentia, una quidem in temporalibus rebus; alia vero in spiritualibus. Contingit autem quandoque quod aliquis per exteriora signa vel per verba praetendit quidem defectum in exterioribus rebus, puta per aliquam vestem abiectam aut per aliquid huiusmodi, et per hoc ipsum intendit ostentare aliquam excellentiam spiritualem, sicut dominus de quibusdam dicit, Matth. VI, quod *exterminant facies suas ut appareant hominibus ieiunantes*. Unde isti simul incurrunt vitium ironiae et iactantiae (tamen secundum diversa), et propter hoc gravius peccant. Unde et philosophus dicit, in IV Ethic., quod *et superabundantia et valde defectus iactantium est*. Propter quod et de Augustino legitur quod neque vestes nimis pretiosas, neque nimis abiectas habere volebat, quia in utroque homines suam gloriam quaerunt.

II-II q. 113 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur Eccli. XIX, *est qui nequiter se humiliat, et interiora eius plena sunt dolo*. Et secundum hoc, Salomon loquitur de eo qui ex dolosa humilitate vocem suam submittit.

114. De amicitia quae affabilitas dicitur.

Prooemium

II-II q. 114 pr.

Deinde considerandum est de amicitia quae affabilitas dicitur; et de vitiis oppositis, quae sunt adulatio et litigium. Circa amicitiam autem seu affabilitatem quaeruntur duo. Primo, utrum sit specialis virtus. Secundo, utrum sit pars iustitiae.

1. Utrum sit specialis virtus.

II-II q. 114 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod amicitia non sit specialis virtus. Dicit enim philosophus, in VIII Ethic., quod *amicitia perfecta est quae est propter virtutem*. Quaelibet autem virtus est amicitiae causa, quia bonum omnibus est amabile, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Ergo amicitia non est specialis virtus, sed consequens omnem virtutem.

II-II q. 114 a. 1 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in IV Ethic., de tali amico, quod *non in amando vel inimicando recipit singula ut oportet*. Sed quod aliquis signa amicitiae ostendat ad eos quos non amat, videtur pertinere ad simulationem, quae repugnat virtuti. Ergo huiusmodi amicitia non est virtus.

II-II q. 114 a. 1 arg. 3

Praeterea, virtus in medietate constituitur prout sapiens determinabit, sicut dicitur in II Ethic. Sed Eccle. VII dicitur, *cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi laetitia*, unde ad virtuosum pertinet maxime a delectatione sibi cavere, ut dicitur II Ethic. *Haec autem amicitia per se quidem desiderat condelectare, contristare autem reveretur*, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Ergo huiusmodi amicitia non est virtus.

II-II q. 114 a. 1 s. c.

Sed contra, praecepta legis dantur de actibus virtutum. Sed Eccli. IV dicitur, *congregationi pauperum affabilem te*

přátelství, je nějaká zvláštní ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, ježto ctnost je zařízena k dobru, kde se vyskytne zvláštní ráz dobra, tam je třeba zvláštního rázu ctnosti. Dobro však spočívá v řádu, jak bylo řečeno shora. Člověk pak musí býti vhodně zařízen k jiným lidem ve společném obcování, jak ve skutcích, tak ve slovech, aby se totiž ke každému měl, jak se sluší. A proto je třeba, aby byla zvláštní ctnost, která by zachovávala tento vhodný řád. A tato ctnost se nazývá přátelství nebo přívětivost.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof mluví o dvojím přátelství. Z nichž jedno záleží hlavně v citu, jímž miluje jeden druhého, a může provázeti kteroukoli ctnost. O těch pak, která patří k tomuto přátelství, bylo již řečeno shora o lásce. Stanoví pak jiné přátelství, které spočívá v pouhých vnějších slovech nebo skutcích. Toto pak nemá dokonalého rázu přátelství, ale jakousi podobnost, pokud se má totiž někdo slušně k jiným, s nimiž obcuje.

K druhému se musí říci, že každý člověk je přirozeně přítelem každému člověku jakousi povšechnou láskou, jak se také praví v Eccli. 13, že "každý živočich miluje sobě podobného". A tuto lásku znázorňují znamení přátelství, která někdo zevně ukazuje slovy nebo činy, i cizím a neznámým. Pročež není tam přetvářka. Neboť neukazuje jim známky dokonalého přátelství, poněvadž se nemá stejně důvěrně k cizím, jako k těm, kteří jsou s ním spojeni zvláštním přátelstvím.

K třetímu se musí říci, že se praví, že srdce moudrých je tam, kde je smutek, ne že sám působí bližnímu smutek; neboť Apoštol, Řím. 14, praví: "Je-li tvůj bratr zarmoucen k vůli pokrmu, již nechodíš podle lásky;" nýbrž, aby smutným poskytli útěchy, podle onoho Eccli. 7, "Neodpírej plačícím útěchy, a choď s lkajícími". Srdce však pošetilých je, kde veselí, ne sice aby sami jiné obveselili, nýbrž aby sami užili veselí jiných. Tedy moudrému náleží, aby potěšení přinesl těm, s nimiž obcuje, ne sice nevázané, jehož se ctnost střeží, ale počestné, podle onoho Žalmu 132: "Jak se dobré a příjemné přebývání bratří v jednotě." Někdy však, na dosažení nějakého dobra, nebo na zabránění nějakému zlu, nebude ctnostný váhati zarmoutiti ty, s nimiž žije. Proto i Apoštol praví, II. Kor. 7: "Zarmoutil-li jsem vás v listě, nemrzí mě;" a potom: "Raduji se, ne že jste byli zarmouceni, ale že jste byli zarmouceni ku pokání." A proto těm, kteří jsou nakloněni ke hříchu, nemáme ukazovati veselou tvář na potěšení jich, abychom se nezdáli souhlasiti s jejich hříchem a jaksi dodávati odvahy ke hřešení. Proto se praví, Eccli. 7: "Máš dcery? Opatruj jejich tělo a neukazuj jim veselou tvář."

facito. Ergo affabilitas, quae hic amicitia dicitur, est quaedam specialis virtus.

II-II q. 114 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, cum virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem rationem virtutis. Bonum autem in ordine consistit, sicut supra dictum est. Oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione, tam in factis quam in dictis, ut scilicet ad unumquemque se habeat secundum quod decet. Et ideo oportet esse quandam specialem virtutem quae hanc convenientiam ordinis observet. Et haec vocatur amicitia sive affabilitas.

II-II q. 114 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus in libro Ethicorum de duplici amicitia loquitur. Quarum una consistit principaliter in affectu quo unus alium diligit. Et haec potest consequi quamcumque virtutem. Quae autem ad hanc amicitiam pertinent, supra de caritate dicta sunt. Aliam vero amicitiam ponit quae consistit in solis exterioribus verbis vel factis. Quae quidem non habet perfectam rationem amicitiae, sed quandam eius similitudinem, inquantum scilicet quis decenter se habet ad illos cum quibus conversatur.

II-II q. 114 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore, sicut etiam dicitur Eccli. XIII, quod omne animal diligit simile sibi. Et hunc amorem repraesentant signa amicitiae quae quis exterius ostendit in verbis vel factis etiam extraneis et ignotis. Unde non est ibi simulatio. Non enim ostendit eis signa perfectae amicitiae, quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitia iuncti.

II-II q. 114 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod cor sapientum dicitur esse ubi tristitia non quidem ut ipse proximo tristitiam inferat, dicit enim apostolus, *si propter cibum frater tuus contristatur, iam non secundum caritatem ambulas*, sed ut contristantibus consolationem ferat, secundum illud Eccli. VII, *non desis plorantibus in consolationem, et cum lugentibus ambula*. Cor autem stultorum est ubi laetitia, non quidem ut ipsi alios laetificent, sed ut ipsi aliorum laetitia perfruantur. Pertinet ergo ad sapientem ut condelectationem afferat his cum quibus conversatur, non quidem lascivam, quam virtus cavet, sed honestam; secundum illud Psalm., *ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum*. Quandoque tamen, propter aliquod bonum consequens vel propter aliquod malum excludendum, non refugiet virtuosus eos quibus convivit contristare, ut philosophus dicit, IV Ethic. Unde et apostolus dicit, II ad Cor. VII, *si contristavi vos in epistola, non me poenitet*, et postea, *gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam*. Et ideo his qui sunt proni ad peccandum non debemus hilarem vultum ostendere ad eos delectandum, ne videamur eorum peccato consentire et quodammodo peccandi audaciam ministrare. Unde dicitur Eccli. VII, *filiae tibi sunt, serva corpus illarum, et non ostendas hilarem faciem tuam ad illas*.

CXIV.2. Zda takové přátelství je částí spravedlnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že takové přátelství není částí spravedlnosti. Neboť spravedlnosti náleží dávati druhému povinné. Ale to nenáleží této ctnosti, nýbrž toliko mile spolužiti s druhými. Tedy taková ctnost není částí spravedlnosti.

Mimo to, podle Filosofa, ve IV. Ethic., taková ctnost pracuje v potěšení a smutku, které jsou ve spolužití. Ale říditi největší potěšení patří mírnosti, jak bylo řečeno shora. Tedy tato ctnost je více částí mírnosti než spravedlnosti.

Mimo to stejné prokazovati nestejným je proti spravedlnosti, jak bylo řečeno shora. Ale, jak praví Filosof, ve IV. Ethic., tato ctnost "stejně jedná se známými a neznámými, s blízkými a vzdálenými". Tedy tato ctnost není částí spravedlnosti, nýbrž je spíše proti ní.

Avšak proti jest, že Makrobius udává přátelství za část spravedlnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že tato ctnost je částí spravedlnosti, pokud se k ní připojuje jako k hlavní ctnosti. Neboť se spravedlností shoduje se v tom, že je k druhému, jako též spravedlnost. Nemá však úplný ráz spravedlnosti, poněvadž nemá plný ráz povinného, jak někdo je druhému zavázán buď povinným zákonným, které splniti nutí zákon, nebo také nějakým povinným, pocházejícím z přijetí nějakého dobrodiní; toliko však dbá nějaké povinnosti čestné, která je spíše se strany samého ctnostného než se strany druhého, aby totiž činil druhému, co se sluší jemu činiti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo řečeno shora, poněvadž člověk je přirozeně živočich společenský, je povinen z jakési čestnosti zjevovati pravdu jiným lidem, bez čehož by nemohla trvati lidská společnost. Avšak jako by člověk nemohl žíti ve společnosti bez pravdy, tak ani bez potěšení, poněvadž, jak praví Filosof, v VIII. Ethic., "nikdo nemůže ani den prodlíti se smutným, ani s neutěšeným". A proto člověk je vázán z nějaké přirozeně čestné povinnosti spolužiti s jinými mile, není-li někdy třeba pro nějakou příčinu jiné užitečné zarmoutiti.

K druhému se musí říci, že mírnosti náleží brzditi smyslná potěšení. Ale tato ctnost se týká potěšení ve spolužití, která vycházejí z rozumu, pokud se někdo chová slušně k druhému. A není třeba tato potěšení brzditi jako škodlivá.

K třetímu se musí říci, že ono slovo Filosofovo nemá se rozuměti, že někdo má týmž způsobem mluviti a žíti se známými i neznámými, poněvadž, jak sám tamtéž připojuje, "nehodí se, blízké i vzdálené stejně šetřiti nebo zarmucovati". Ale podobnost je v tom, že všem třeba činiti, co se sluší.

2. Utrum sit pars iustitiae.

II-II q. 114 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod huiusmodi amicitia non sit pars iustitiae. Ad iustitiam enim pertinet reddere debitum alteri. Sed hoc non pertinet ad hanc virtutem, sed solum delectabiliter aliis convivere. Ergo huiusmodi virtus non est pars iustitiae.

II-II q. 114 a. 2 arg. 2

Praeterea, secundum philosophum, in IV Ethic., *huiusmodi virtus consistit circa delectationem vel tristitiam quae est in convictu*. Sed moderari maximas delectationes pertinet ad temperantiam, ut supra habitum est. Ergo haec virtus magis est pars temperantiae quam iustitiae.

II-II q. 114 a. 2 arg. 3

Praeterea, aequalia inaequalibus exhibere contra iustitiam est, ut supra habitum est. Sed sicut philosophus dicit, in IV Ethic., *haec virtus similiter ad ignotos et notos, et consuetos et inconsuetos operatur*. Ergo haec virtus non est pars iustitiae, sed magis ei contrariatur.

II-II q. 114 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Macrobius ponit amicitiam partem iustitiae.

II-II q. 114 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod haec virtus est pars iustitiae, inquantum adiungitur ei sicut principali virtuti. Convenit enim cum iustitia in hoc quod ad alterum est, sicut et iustitia. Deficit autem a ratione iustitiae, quia non habet plenam debiti rationem, prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cuius solutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio suscepto, sed solum attendit quoddam debitum honestatis, quod magis est ex parte ipsius virtuosi quam ex parte alterius, ut scilicet faciat alteri quod decet eum facere.

II-II q. 114 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset vivere homo in societate sine veritate, ita nec sine delectatione, quia sicut philosophus dicit, in VIII Ethic., *nullus potest per diem morari cum tristi, neque cum non delectabili*. Et ideo homo tenetur ex quodam debito naturali honestatis ut homo aliis delectabiliter convivat, nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristare.

II-II q. 114 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad temperantiam pertinet refrenare delectationes sensibiles. Sed haec virtus consistit circa delectationes in convictu, quae ex ratione proveniunt, inquantum unus ad alterum decenter se habet. Et has delectationes non oportet refrenare tanquam noxias.

II-II q. 114 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod verbum illud philosophi non est intelligendum quod aliquis eodem modo debeat colloqui et convivere notis et ignotis, quia, ut ipse ibidem subdit, *non similiter convenit consuetos et extraneos curare aut contristare*. Sed in hoc attenditur similitudo, quod ad omnes oportet facere quod decet.

CXV. O lichocení.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom se má uvažovati o neřestech, protilehlých řečené ctnosti. A nejprve o. lichocení. Za druhé o svárlivosti.

O lichocení jsou dvě otázky.

1. Zda lichocení je hřích.

2. Zda je smrtelný hřích.

CXV.1. Zda lichocení je hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že lichocení není hřích. Neboť lichocení pozůstává v jakési pochvalné řeči, činěné druhému z úmyslu zalíbiti se. Ale chváliti někoho není hřích, podle onoho Přísl. posl.: "Vzrůstají její synové a vyhlašují ji za velmi šťastnou, i muž její chválí ji." Podobně také chtíti se líbiti druhým není zlo, podle onoho I. Kor. 10: "Ve všem se všem líbím." Tedy lichocení není hřích.

Mimo to zlo je protivou dobru, a podobně kárání protivou chvály. Ale kárati zlo není hřích. Tedy ani chváliti dobro, což se zdá náležeti k lichocení. Tedy lichocení není hřích.

Mimo to protivou lichocení je nactiutrhání. Pročež Řehoř, XXII. Moral.,, praví, že prostředek proti lichocení je nactiutrhání: "Třeba věděti, že, aby nás nemírné chvály nevynášely, leckdy podivuhodné řízení našeho vůdce dopouští drásání nactiutrháním, aby vynášené hlasem chválícího pokořil jazyk nactiutrhajícího." Ale nactiutrhání je zlo, jak bylo řečeno. Tedy lichocení je dobro.

Avšak proti jest, že k onomu Ezech. 13: ‚Běda těm, kteří šijí podušky pod každý kloub ruky,' praví Glossa: "To jest milé lichocení." Tedy lichocení je hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, jmenované přátelství či přívětivost, ač hlavně zamýšlí potěšiti ty, s nimiž žije, přece neváhá zarmoutiti, kde je třeba pro vykonání nějakého dobra nebo zamezení zla. Kdyby tedy někdo chtěl ve všem mluviti druhému pro potěšení, překročuje míru potěšení, a tedy hřeší nadbytkem. A to, činí-li to z pouhého úmyslu, aby působil radost, nazývá se líbivý, podle Filosofa, IV. Ethic. Činí-li to však, zamýšleje dosáhnouti nějaký zisk, nazývá se pochlebník nebo lichotník. Avšak všeobecně dává se jméno lichotných všem, kteří nad povinnou míru chtějí potěšiti jiné slovy nebo skutky ve společném obcování.

K prvnímu se tedy musí říci, že chváliti někoho bývá i dobré i špatné, pokud totiž jsou zachovávány nebo opomíjeny povinné okolnosti. Chce-li totiž někdo někoho potěšiti: chválou, aby měl z toho útěchu, by v trápeních neklesal, nebo by se snažil prospívati v dobrém, zachovávaje jiné povinné okolnosti, bude to náležeti k řečené ctnosti přátelství. Avšak k lichocení patří, chce-li někdo jiného chváliti, v čem ho nelze chváliti; buď, že snad je zlem, podle onoho Žalmu 9: "Hříšník je chválen za touhy své duše;" nebo že nejsou jistá, podle onoho

115. De adulatione.

Prooemium

II-II q. 115 pr.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis praedictae virtuti. Et primo, de adulatione; secundo, de litigio. Circa adulationem quaeruntur duo. Primo, utrum adulatio sit peccatum. Secundo, utrum sit peccatum mortale.

1. Utrum adulatio sit peccatum.

II-II q. 115 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod adulatio non sit peccatum. Adulatio enim consistit in quodam sermone laudis alteri exhibito intentione placendi. Sed laudare aliquem non est malum, secundum illud Prov. ult., *surrexerunt filii eius et beatissimam praedicaverunt, vir eius, et laudavit eam*. Similiter etiam velle placere aliis non est malum, secundum illud I ad Cor. X, *per omnia omnibus placeo*. Ergo adulatio non est peccatum.

II-II q. 115 a. 1 arg. 2

Praeterea, bono malum est contrarium, et similiter vituperium laudi. Sed vituperare malum non est peccatum. Ergo neque laudare bonum, quod videtur ad adulationem pertinere. Ergo adulatio non est peccatum.

II-II q. 115 a. 1 arg. 3

Praeterea, adulationi detractio contrariatur. Unde Gregorius dicit quod remedium contra adulationem est detractio. *Sciendum est, inquit, quod ne immoderatis laudibus elevemur, plerumque nostri rectoris moderamine detractionibus lacerari permittimur, ut quos vox laudantis elevat, lingua detrahentis humiliet*. Sed detractio est malum, ut supra habitum est. Ergo adulatio est bonum.

II-II q. 115 a. 1 s. c.

Sed contra est quod super illud Ezech. XIII, *vae, qui consuunt pulvillos sub omni cubito manus*, dicit Glossa, idest, suavem adulationem. Ergo adulatio est peccatum.

II-II q. 115 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, amicitia praedicta, vel affabilitas, etsi principaliter delectare intendat eos quibus convivit, tamen, ubi necesse est propter aliquod bonum exequendum vel malum vitandum, non veretur contristare. Si ergo aliquis in omnibus velit ad delectationem alteri loqui, excedit modum in delectando, et ideo peccat per excessum. Et si quidem hoc faciat sola intentione delectandi, vocatur placidus, secundum philosophum, si autem hoc faciat intentione alicuius lucri consequendi, vocatur blanditor sive adulator. Communiter tamen nomen adulationis solet attribui omnibus qui supra debitum modum virtutis volunt alios verbis vel factis delectare in communi conversatione.

II-II q. 115 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod laudare aliquem contingit et bene et male, prout scilicet debitae circumstantiae vel servantur vel praetermittuntur. Si enim aliquis aliquem velit delectare laudando ut ex hoc eum consoletur ne in tribulationibus deficiat, vel etiam ut in bono proficere studeat, aliis debitis circumstantiis observatis, pertinebit hoc ad praedictam virtutem amicitiae. Pertinet autem ad adulationem si aliquis velit aliquem laudare in quibus non est laudandus, quia forte mala sunt, secundum illud, Eccli. 27: "Před řečí nechval muže," a opět Eccli. 11: "Nechval muže pro jeho vzhled;" nebo také, je-li možná ohava, že lidská chvála přivede do marné slávy; pročež se praví Eccli. 11: "Před smrtí nechval člověka." Podobně také chtíti zalíbeni lidí pro živení lásky, aby v ní mohl člověk duchovně prospívati, je chvalné. Kdyby však někdo chtěl zalíbení lidí pro marnou slávu nebo pro zisk nebo také za zlo, to by byl hřích, podle onoho Žalmu 102: "Bůh rozmetal kosti těch, kteří se líbí lidem;" a Gal. 1 praví Apoštol: "Kdybych se chtěl ještě zalíbiti lidem, nebyl bych služebník Kristův."

K druhému se musí říci, že také kárati zlo, nepoužije-li se povinných okolností, je neřestné, a podobně chváliti dobro.

K třetímu se musí říci, že nic nevadí, aby dvě neřesti byly protivami. A proto, jako nactiutrhání je zlo, tak i lichocení, které jest mu protivou k tomu, co se říká, ne však přímo co do cíle; poněvadž lichotník hledá potěšení toho, komu lichotí, nactiutrhač však nehledá jeho zarmoucení, ježto někdy tajně nactiutrhá, ale spíše hledá jeho bezectnost.

CXV.2. Zda lichocení je smrtelný hřích.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že lichocení je smrtelný hřích, poněvadž podle Augustina, v Enchirid., "zlo se říká, poněvadž škodí". Ale lichocení velmi škodí, podle onoho Žalmu 9: "Poněvadž je chválen hříšník v touhách své duše a nešlechetníku je žehnáno; hříšník roztrpčil Pána." A proto Jeronym praví, že "nic není, co by tak snadno porušilo mysli. lidí jako lichocení"; a k onomu Žalmu 69, ‚Nechť se studem hned obrátí, říkající mně: hoj, hoj, praví Glossa: "Více škodí jazyk lichotníkův než meč pronásledovatelův." Tedy lichocení je velmi těžký hřích.

Mimo to kdokoliv škodí slovy, neméně škodí sobě než jiným. Proto se praví v Žalmu 36: "Meč jejich ať vejde do jejich srdcí." Ale ten, kdo druhému lichotí, uvádí ho do smrtelného hříchu. Proto k onomu Žalm. 140, ‚Olej hříšníka nesmočí mou hlavu', praví Glossa: "Falešná chvála lichotníka změkčuje mysli z přísnosti pravdy na škodlivá." Tedy více hřeší smrtelně lichotník proti sobě.

Mimo to v Dekretech se píše: "Duchovní, který je usvědčen z pěstování lichocení a zrádcovství, budiž zbaven úřadu." Ale takový trest se nedává než za smrtelný hřích. Tedy lichocení je smrtelný hřích.

Avšak proti jest, že Augustin vypočítává v Řeči o očistci mezi menšími hříchy: "chce-li kdo lichotiti nějaké vyšší osobě buď svévolně nebo z nutnosti".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, hřích smrtelný je, který je protivou lásky. Avšak lichocení je sice někdy protivou lásky, jindy zase ne. Je pak protivou lásky trojmo: jedním způsobem v samé látce, třebas, chválí-li kdo něčí hřích; neboť toto je proti milování Boha, proti jehož spravedlnosti člověk mluví, i proti *laudatur peccator in desideriis animae suae*; vel quia non sunt certa, secundum illud Eccli. XXVII, *ante sermonem ne laudes virum*, et iterum Eccli. XI, *non laudes virum in specie sua*; vel etiam si timeri possit ne humana laude ad inanem gloriam provocetur, unde dicitur Eccli. XI, *ante mortem ne laudes hominem*. Similiter etiam velle placere hominibus propter caritatem nutriendam, et ut in eis homo spiritualiter proficere possit, laudabile est. Quod autem aliquis velit placere hominibus propter inanem gloriam vel propter lucrum, vel etiam in malis, hoc esset peccatum, secundum illud Psalm., *Deus dissipavit ossa eorum qui hominibus placent*. Et apostolus dicit, ad Galat. I, *si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem*.

II-II q. 115 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam vituperare malum, si non adhibeantur debitae circumstantiae, est vitiosum. Et similiter laudare bonum.

II-II q. 115 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet duo vitia esse contraria. Et ideo sicut detractio est malum, ita et adulatio. Quae ei contrariatur quantum ad ea quae dicuntur, non autem directe quantum ad finem, quia adulator quaerit delectationem eius cui adulatur; detractor autem non quaerit eius contristationem, cum aliquando occulte detrahat, sed magis quaerit eius infamiam.

2. Utrum sit peccatum mortale.

II-II q. 115 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod adulatio sit peccatum mortale. Quia secundum Augustinum, in Enchirid., malum dicitur quia nocet. Sed adulatio maxime nocet, secundum illud Psalm., *quoniam laudatur peccator in desideriis animae suae, et iniquus benedicitur, exacerbavit dominum peccator*. Et Hieronymus dicit quod nihil est quod tam facile corrumpat mentes hominum quam adulatio. Et super illud Psalm., *convertantur statim erubescentes*, dicit Glossa, *plus nocet lingua adulatoris quam gladius persecutoris*. Ergo adulatio est gravissimum peccatum.

II-II q. 115 a. 2 arg. 2

Praeterea, quicumque verbis alii nocet, non minus nocet sibi quam aliis, unde dicitur in Psalm., gladius eorum intret in corda ipsorum. Sed ille qui alteri adulatur, inducit eum ad peccandum mortaliter, unde super illud Psalm., oleum peccatoris non impinguet caput meum, dicit Glossa, *falsa laus adulatoris mentes a rigore veritatis emollit ad noxia*. Ergo multo magis adulator in se mortaliter peccat.

II-II q. 115 a. 2 arg. 3

Praeterea, in decretis scribitur, dist. XLVI, *clericus qui adulationibus et proditionibus vacare deprehenditur, degradetur ab officio*. Sed talis poena non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo adulatio est peccatum mortale.

II-II q. 115 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, in Serm. de Purgat., inter peccata minuta numerat, si quis cuiquam maiori personae, *aut ex voluntate aut ex necessitate, adulari voluerit*.

II-II q. 115 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale est quod contrariatur caritati. Adulatio autem quandoque quidem caritati contrariatur, quandoque autem non. Contrariatur siquidem caritati tripliciter. Uno

milování bližního, jehož ve hříchu podporuje. Proto je smrtelný hřích, podle onoho Isai. 5: "Běda vám, kteří nazýváte zlé dobrým." Jiným způsobem pro úmysl, když někdo někomu lichotí proto, aby mu lstivě škodil buď tělesně nebo duchovně; a to je také smrtelný hřích. A o tom je v Přísl. 27: "Lepší jsou rány milujícího než lstivé polibky nenávidějícího." Třetím způsobem skrze příležitost, jako když chvála lichotníka jest druhému příležitostí ke hříchu, i bez úmyslu lichotníkova. A v tom třeba uvážiti, zda je příležitost daná nebo vzatá a jaký pád následuje; jak lze vidětí z toho, co bylo shora řečeno o pohoršení. Jestli však kdo lichotí někomu z pouhé choutky těšiti jiné nebo také na uniknutí nějakému zlu, nebo na dosažení něčeho v nutnosti, není proti lásce. Proto není hřích smrtelný, nýbrž všední.

K prvnímu se tedy musí říci, že ony autority mluví o lichotníku, který chválí něčí hřích. Neboť o takovém lichocení se praví, že škodí více než meč pronásledovatelův, poněvadž škodí ve větších dobrech, totiž v duchovních. Avšak neškodí tak účinně, poněvadž meč pronásledovatelův zabíjí skutečně, jakožto dostatečná příčina smrti. Avšak žádný lichotník nemůže býti druhému dostatečnou příčinou hříchu, jak je patrné ze shora řečených.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o tom, kdo lichotí z úmyslu škoditi. Neboť tento více škodí sobě než jiným, poněvadž sobě škodí jako dostatečná příčina hříchu, jiným však pouze příležitostně.

K třetímu se musí říci, že ona autorita mluví o tom, kdo jinému lichotí zrádně, aby ho oklamal.

CXVI. O sváru.

Dělí se na dva články.

Potom se má uvažovati o sváru. A o tom jsou dvě otázky:

1. Zda je proti ctnosti přátelství.

2. O jeho poměru k lichocení.

CXVI.1. Zda svár je proti ctnosti přátelství či přívětivosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že svár není proti ctnosti přátelství či přívětivosti. Neboť se zdá, že svár patří k nesvornosti, jakož i rozepře. Ale nesvornost je proti lásce, jak bylo řečeno. Tedy také svár.

Mimo to Přísl. 26 se praví: "Člověk hněvivý rozněcuje spor." Ale hněvivost je protilehlá vlídnosti. Tedy i spor nebo svár.

Mimo to Jak. 4 se praví: "Odkud jsou ve vás války a spory? Ne-li z vašich dychtivostí, které bojují ve vašich údech?" Ale následovati dychtivosti zdá se býti proti mírnosti. Tedy svár zdá se protilehlý mírnosti, nikoli přátelství.

modo, ratione ipsius materiae, puta cum aliquis laudat alicuius peccatum. Hoc enim contrariatur dilectioni Dei, contra cuius iustitiam homo loquitur, et contra dilectionem proximi, quem in peccato fovet. Unde est peccatum mortale, secundum illud Isaiae V, *vae, qui dicunt malum bonum*. Alio modo, ratione intentionis, puta cum aliquis adulatur alicui ad hoc quod fraudulenter ei noceat, vel corporaliter vel spiritualiter. Et hoc etiam est peccatum mortale. Et de hoc habetur Prov. XXVII, *meliora sunt vulnera diligentis quam fraudulenta odientis oscula*. Tertio modo, per occasionem, sicut cum laus adulatoris fit alteri occasio peccandi, et praeter adulatoris intentionem. Et in hoc considerare oportet utrum sit occasio data vel accepta, et qualis ruina subsequatur, sicut potest patere ex his quae supra de scandalo dicta sunt. Si autem aliquis ex sola aviditate delectandi alios, vel etiam ad evitandum aliquod malum vel consequendum aliquid in necessitate, alicui adulatus fuerit, non est contra caritatem. Unde non est peccatum mortale, sed veniale.

II-II q. 115 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illae loquuntur de adulatore qui laudat peccatum alicuius. Talis enim adulatio dicitur plus nocere quam gladius persecutoris, quia in potioribus bonis nocet, scilicet in spiritualibus. Non enim nocet ita efficaciter, quia gladius persecutoris effective occidit, quasi sufficiens causa mortis; nullus autem potest esse alteri sufficiens causa peccandi, ut ex supra dictis patet.

II-II q. 115 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de eo qui adulatur intentione nocendi. Ille enim plus nocet sibi quam aliis, quia sibi nocet tanquam sufficiens causa peccandi, aliis autem occasionaliter tantum.

II-II q. 115 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod auctoritas illa loquitur de eo qui proditorie alteri adulatur ut eum decipiat.

116. De litigio.

Prooemium

II-II q. 116 pr.

Deinde considerandum est de litigio. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum opponatur virtuti amicitiae. Secundo, de comparatione eius ad adulationem.

1. Utrum opponatur virtuti amicitiae.

II-II q. 116 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod litigium non opponatur virtuti amicitiae vel affabilitatis. Litigium enim ad discordiam pertinere videtur, sicut et contentio. Sed discordia opponitur caritati, sicut dictum est. Ergo et litigium.

II-II q. 116 a. 1 arg. 2

Praeterea, Prov. XXVI dicitur, *homo iracundus incendit litem*. Sed iracundia opponitur mansuetudini. Ergo et lis, sive litigium.

II-II q. 116 a. 1 arg. 3

Praeterea, Iac. IV dicitur, *unde bella et lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis vestris, quae militant in membris vestris?* Sed sequi concupiscentias videtur opponi temperantiae. Ergo videtur quod litigium non opponatur

Avšak proti jest., že Filosof, ve IV. Ethic., klade svár proti přátelství.

Odpovídám: Musí se říci, že svár vlastně záleží ve slovech, když totiž jeden odporuje slovům druhého. A v tomto odporu lze viděti dvojí: někdy se totiž přihází odpor k vůli osobě mluvícího, jemuž odporující odpírá souhlas pro nedostatek lásky, spojující duše. A toto zdá se patřiti k nesvornosti, protilehlé lásce. Někdy však vzniká odpor pro osobu, kterou někdo neváhá zarmoutit. A takto vzniká svár, který je proti řečenému přátelství nebo přívětivosti, k níž patří milé spolužití s jinými. Proto Filosof, ve IV. Ethic., praví, že ti, "kteří odporují při všem, k vůli tomu, aby zarmoutili, aniž kohokoliv dbají, slují nevrlí nebo svárliví".

K prvnímu se tedy musí říci, že spor vlastně více patří k odporu nesvornosti. Avšak svár k odporu, který se děje z úmyslu zarmoutiti.

K druhému se musí říci, že přímá protilehlost neřestí ctnostem neběře se podle příčin, poněvadž se stává, že jedna neřest vzniká z různých příčin, ale běře se podle druhu úkonu. Avšak, třebaže někdy svár vzniká z hněvu, přece může vzniknouti také z mnoha jiných příčin. Proto není třeba, aby byl přímo proti vlídnosti.

K třetímu se musí říci, že Jakub tam mluví o dychtivosti, pokud je všeobecné zlo, z něhož vznikají všechny neřesti, jak praví Glossa, Řím. 7: "Dobrý je zákon, který, když brání dychtivosti, brání všemu zlu."

CXVI.2. Zda svár je těžší hřích než lichocení.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že svár je menší hřích než protilehlá neřest, totiž líbivost a lichocení. Neboť čím některý hřích více škodí, tím horší se zdá býti. Ale lichocení škodí více než svár: praví se totiž Isai. 3: "Lide můj, kdo tě blahosklavý, klamou té, a cestu, po níž máš kráčeti, kazí." Tedy lichocení je větší hřích než svár.

Mimo to zdá se, že v lichocení je jakási lstivost, poněvadž lichotník jiné praví ústy a jiné má v srdci, svárlivý však není lstivý, poněvadž zjevně odporuje. Ten však, kdo hřeší ze lstivosti, je hanlivější, jak praví Filosof, v VII. Ethic. Tedy lichocení je těžší hřích než svár.

Mimo to stud je bázeň před hanlivým, jak je patrné z Filosofa, IV. Ethic. Ale člověk se více ostýchá býti lichotník než svárlivý. Tedy svár je menší hřích než lichocení.

Avšak proti jest, že některý hřích zdá se býti tím těžší, čím více odporuje duchovnímu stavu. Ale svár zdá se více odporovati duchovnímu stavu, neboť se praví, I. Tim. 3, že "biskup nesmí býti svárlivý", a II. Tim. 2: amicitiae, sed temperantiae.

II-II q. 116 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in IV Ethic., litigium opponit amicitiae.

II-II q. 116 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod proprie litigium in verbis consistit, cum scilicet unus verbis alterius contradicit. In qua quidem contradictione duo possunt attendi. Quandoque enim contingit contradictio propter personam dicentis cui contradicens consentire recusat propter defectum amoris animos unientis. Et hoc videtur ad discordiam pertinere, caritati contrariam. Quandoque vero contradictio oritur ratione personae quam aliquis contristare non veretur. Et sic fit litigium, quod praedictae amicitiae vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter aliis convivere. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod *illi qui ad omnia contrariantur causa eius quod est contristare, neque quodcumque curantes, discoli et litigiosi vocantur*.

II-II q. 116 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod contentio magis proprie pertinet ad contradictionem discordiae, litigium autem ad contradictionem quae fit intentione contristandi.

II-II q. 116 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod directa oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causas, cum contingat unum vitium ex diversis causis oriri, sed attenditur secundum speciem actus. Licet autem quandoque litigium ex ira oriatur, potest tamen ex multis aliis causis oriri. Unde non oportet quod directe opponatur mansuetudini.

II-II q. 116 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Iacobus loquitur ibi de concupiscentia secundum quod est generale malum, ex quo omnia vitia oriuntur, prout dicit Glossa Rom. VII, *bona est lex, quae, dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet*.

2. Utrum sit maius peccatum quam adulatio.

II-II q. 116 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod litigium sit minus peccatum quam contrarium vitium, scilicet placiditatis vel adulationis. Quanto enim aliquod peccatum plus nocet, tanto peius esse videtur. Sed adulatio plus nocet quam litigium, dicitur enim Isaiae III, *populo meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt, et viam gressuum tuorum dissipant*. Ergo adulatio est gravius peccatum quam litigium.

II-II q. 116 a. 2 arg. 2

Praeterea, in adulatione videtur esse quaedam dolositas, quia aliud adulator dicit ore, aliud habet in corde. Litigiosus autem caret dolo, quia manifeste contradicit. Ille autem qui cum dolo peccat, turpior est, ut philosophus dicit, in VII Ethic. Ergo gravius peccatum est adulatio quam litigium.

II-II q. 116 a. 2 arg. 3

Praeterea, verecundia est timor de turpi, ut patet per philosophum, in IV Ethic. Sed magis verecundatur homo esse adulator quam litigiosus. Ergo litigium est minus peccatum quam adulatio.

II-II q. 116 a. 2 s. c.

Sed contra est quod tanto aliquod peccatum videtur esse gravius quanto spirituali statui magis repugnat. Sed litigium

"Služebník Boží nesmí míti svárů." Tedy svár se zdá býti těžší hřích než lichocení.

Odpovídám: Musí se říci, že o obou těchto hříších můžeme mluviti dvojmo: Jedním způsobem, pozorujíce druh každého hříchu, a podle toho tím těžší je nějaká nešest, čím více odporuje protilehlé ctnosti. Avšak ctnost přátelství především chce potěšiti, nikoli zarmoutiti. A proto svárlivec, který zbytečně zarmucuje, tíží hřeší než líbivý nebo lichotník, který nadbytečně působí potěšení. Jiným způsobem lze pozorovati podle některých vnějších pohnutek. A podle toho lichocení je někdy těžší, třebas když zamýšlí oklamáním dosáhnouti nepatřičné cti nebo zisku. Někdy zase svár je těžší, třebas, když člověk zamýšlí buď napadnouti pravdu, nebo mluvícího učiniti pohrdaným.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako lichotník může škoditi skrytým oklamáním, tak svárlivý může leckdy škoditi zjevným napadením. Avšak těžší jest, při ostatním stejném, zjevně někomu škoditi, jakoby násilím, než tajně. Pročež loupež je těžší hřích než krádež, jak bylo řečeno shora.

K druhému se musí říci, že v úkonech lidských není vždy těžší to, co je hanlivější. Neboť krása člověka je z rozumu. A proto hanlivější jsou hříchy tělesné, jimiž tělo panuje rozumu, ač duchovní hříchy jsou těžší, poněvadž pocházejí z většího pohrdání. Podobně hříchy, které vznikají ze lsti, jsou hanlivější, pokud se zdají vycházeti z jakési slabosti a z jakési nesprávnosti rozumu, ačkoli někdy zjevné hříchy jsou z většího pohrdání. A proto lichocení, jakožto jsoucí se lstí, zdá se býti hanlivější. Ale svár, jakožto vycházející z většího pohrdání, zdá se těžší.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, stud přihlíží k hanebnosti hříchu. Proto člověk nestydí se vždy více za těžší hřích, nýbrž za hanebnější hřích. A odtud je, že člověk se více stydí za lichocení než za svár, ačkoliv svár je těžší.

CXVII. O štědrost.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o štědrosti a protilehlých nešestech, totiž o lakomství a marnotratnosti.

O štědrosti je pak šest otázek:

1. Zda štědrost je ctnost.

2. Co jest její látkou.

3. O jejím úkonu.

4. Zda jí spíše náleží dávati než přijímati.

5. Zda štědrost je část spravedlnosti.

6. O srovnání jí s jinými ctnostmi.

magis repugnare videtur spirituali, dicitur enim I ad Tim. III, quod *oportet episcopum non litigiosum esse*; et II ad Tim. II, *servum domini non oportet litigare*. Ergo litigium videtur esse gravius peccatum.

II-II q. 116 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod de utroque istorum peccatorum loqui possumus dupliciter. Uno modo, considerando speciem utriusque peccati. Et secundum hoc, tanto aliquod vitium est gravius quanto magis repugnat oppositae virtuti. Virtus autem amicitiae principalius tendit ad delectandum quam ad contristandum. Et ideo litigiosus, qui superabundat in contristando, gravius peccat quam placidus vel adulator, qui superabundat in delectando. Alio modo possunt considerari secundum aliqua exteriora motiva. Et secundum hoc, quandoque adulatio est gravior, puta quando intendit per deceptionem indebite honorem vel lucrum acquirere. Quandoque vero litigium est gravius, puta quando homo intendit vel veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere.

II-II q. 116 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sicut adulator potest nocere occulte decipiendo, ita litigiosus potest interdum nocere manifeste impugnando. Gravius autem est, ceteris paribus, manifeste alicui nocere, quasi per violentiam, quam occulte, unde rapina est gravius peccatum quam furtum, ut supra dictum est.

II-II q. 116 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod non semper in actibus humanis illud est gravius quod est turpius. Decor enim hominis est ex ratione, et ideo turpiora sunt peccata carnalia, quibus caro dominatur rationi, quamvis peccata spiritualia sint graviora, quia procedunt ex maiori contemptu. Et similiter peccata quae fiunt ex dolo sunt turpiora, inquantum videntur ex quadam infirmitate procedere, et ex quadam falsitate rationis, cum tamen peccata manifesta quandoque sint ex maiori contemptu. Et ideo adulatio, quasi cum dolo existens videtur esse turpior, sed litigium, quasi ex maiori contemptu procedens, videtur esse gravius.

II-II q. 116 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, verecundia respicit turpitudinem peccati. Unde non semper magis verecundatur homo de graviori peccato, sed de magis turpi peccato. Et inde est quod magis verecundatur homo de adulatione quam de litigio, quamvis litigium sit gravius.

117. De liberalitate.

Prooemium

II-II q. 117 pr.

Deinde considerandum est de liberalitate, et vitiis oppositis, scilicet avaritia et prodigalitate. Circa liberalitatem quaeruntur sex. Primo, utrum liberalitas sit virtus. Secundo, quae sit materia eius. Tertio, de actu ipsius. Quarto, utrum magis ad eum pertineat dare quam recipere. Quinto, utrum liberalitas sit pars iustitiae. Sexto, de comparatione eius ad alias virtutes.

CXVII.1. Zda štědrost je ctnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že štědrost není ctnost. Neboť žádná ctnost není proti přirozenému sklonu. Avšak přirozený sklon je na to, aby někdo více opatřil sebe než jiné; a protiva toho patří štědrému, poněvadž, jak praví Filosof, ve IV. Ethic., "štědrého není přihlížeti k sobě, takže sobě ponechává menší". Tedy štědrost není ctnost.

Mimo to bohatstvím udržuje člověk svůj život, a ke štěstí slouží organicky bohatství, jak se praví v I. Ethic. Ježto tedy každá ctnost je zařízena ke štěstí, zdá se, že štědrý není ctnostný; o čemž praví Filosof, ve IV. Ethic., že "není sběratelem peněz, ani hromaditelem, nýbrž rozdavatelem".

Mimo to ctnosti jsou navzájem spojité. Ale štědrost nezdá se spojitá s jinými ctnostmi: neboť ctnostní jsou mnozí, kteří nemohou býti štědří, poněvadž nemají, co dávati. Také mnozí štědří dávají a vydávají, ačkoli jinak jsou neřestní. Tedy štědrost není ctnost.

Avšak proti jest, co praví Ambrož, v I. O povin., že "v evangeliu jsme dostali mnohá poučení o spravedlivé štědrosti". Ale v evangeliu se učí jen tomu, co patří ke ctnosti. Tedy štědrost je ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, v II. kn. O svobod. rozhod., "dobře užíti těch, kterých můžeme špatně užíti, patří ke ctnosti". Můžeme však dobře i zle užívati nejen těch, která jsou v nás, třebas mohutností a vášní duše, nýbrž i těch, která jsou mimo nás, totiž věcí tohoto světa, poskytnutých nám na udržení života. A proto, poněvadž dobře užívati těchto věcí patří ke štědrosti, následuje, že štědrost je ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Ambrož a Basil, některým dán jest od Boha nadbytek bohatství, aby si získali zásluhu dobrého rozdílení. Jednomu však dostačí málo. A proto štědrý chvalně vynakládá na jiné více než na sebe. Avšak člověk má vždy sebe více opatřiti duchovními dobry, v nichž každý nejvíce sám si může pomoci. A přece také v časných věcech nepatří štědrému, aby tak dbal jiných, že sebe a svých vůbec nedbá. Proto Ambrož, v I. O povin., praví: "Třeba schvalovati onu štědrost, abys nepřehlížel nejbližší svému rodu, seznáš-li, že strádají."

K druhému se musí říci, že štědrému nenáleží vydávati bohatství tak, že mu nezůstává na vydržování sebe a na konání skutků ctnostných, jimiž se přichází ke štěstí. Pročež Filosof, ve IV. Ethic., praví, že "štědrý nezanedbává vlastní, chtěje tak některé uspokojiti." A Ambrož praví, v I. kn. O povin., že ‚Pán nechce, aby byl najednou rozdán majetek, nýbrž rozdělován, leda snad jako Eliseus, který pobil své voly a nasytil chudé z toho, co měl, aby nebyl zdržován žádnou domácí starostí", což patří do stavu dokonalosti duchovního života, o čemž bude níže řeč. Třeba však věděti; že právě to, co je štědře rozdati, pokud je úkon ctnosti, je zařízeno k blahoslavenství.

1. Utrum liberalitas sit virtus.

II-II q. 117 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod liberalitas non sit virtus. Nulla enim virtus contrariatur inclinationi naturali. Inclinatio autem naturalis est ad hoc ut aliquis plus sibi quam aliis provideat. Cuius contrarium pertinet ad liberalem, quia, ut philosophus dicit, in IV Ethic., *liberalis est non respicere ad seipsum, ita quod sibi minora derelinquit*. Ergo liberalitas non est virtus.

II-II q. 117 a. 1 arg. 2

Item, per divitias homo suam vitam sustentat, et ad felicitatem divitiae organice deserviunt, ut dicitur in I Ethic. Cum igitur omnis virtus ordinetur ad felicitatem, videtur quod liberalis non est virtuosus, de quo philosophus dicit, in IV Ethic., quod *non est acceptivus pecuniae neque custoditivus, sed emissivus*.

II-II q. 117 a. 1 arg. 3

Praeterea, virtutes habent connexionem ad invicem. Sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus, multi enim sunt virtuosi qui non possunt esse liberales, quia non habent quod dent; multique liberaliter dant vel expendunt qui tamen alias sunt vitiosi. Ergo liberalitas non est virtus.

II-II q. 117 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in I de Offic., quod *in Evangelio multas disciplinas accipimus iustae liberalitatis*. Sed in Evangelio non docentur nisi ea quae ad virtutem pertinent. Ergo liberalitas est virtus.

II-II q. 117 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Lib. Arbit., *bene uti his quibus male uti possumus, pertinet ad virtutem*. Possumus autem bene et male uti non solum his quae intra nos sunt, puta potentiis et passionibus animae, sed etiam his quae extra nos sunt, scilicet rebus huius mundi concessis nobis ad sustentationem vitae. Et ideo, cum bene uti his rebus pertineat ad liberalitatem, consequens est quod liberalitas virtus sit.

II-II q. 117 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Ambrosius et Basilius dicunt, superabundantia divitiarum datur aliquibus a Deo ut meritum bonae dispensationis acquirant. Pauca autem uni sufficiunt. Et ideo liberalis plura laudabiliter in alios expendit quam in seipsum. Debet autem homo semper magis sibi providere in spiritualibus bonis, in quibus unusquisque sibi praecipue subvenire potest. Et tamen etiam in temporalibus rebus non pertinet ad liberalem ut sic aliis intendat quod omnino se et suos despiciat. Unde Ambrosius dicit, in I de Offic., *est illa probanda liberalitas ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas*.

II-II q. 117 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad liberalem non pertinet sic divitias emittere ut non sibi remaneat unde sustentetur, et unde virtutis opera exequatur, quibus ad felicitatem pervenitur. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod *liberalis curat propria, volens per hoc quibusdam sufficere*. Et Ambrosius dicit, in libro de Offic., quod *dominus non vult simul effundi opes, sed dispensari. Nisi forte ut Elisaeus boves suos occidit et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica*, quod pertinet ad statum perfectionis spiritualis vitae, de quo infra dicetur. Et tamen sciendum quod hoc ipsum quod est sua liberaliter largiri, inquantum est actus virtutis, ad beatitudinem

K třetímu se musí říci, že, jak praví Filosof, ve IV. Ethic., "ti, kteří spotřebují mnoho majetku v nemírnostech, nejsou štědří, nýbrž marnotratní". A podobně, kdo k vůli kterýmkoli jiným hříchům plýtvá tím, co má. Pročež též Ambrož, v I. O povin., praví: "Pomáháš-li tomu, kdo usiluje vyrvati majetek jiných, není správná štědrost; ani není dokonalá ta štědrost, udělíš-li spíše z vychloubavosti než z milosrdenství." A proto ti, kteří postrádají jiných ctnosti, ač mnoho vydávají na některé špatné skutky, nejsou štědří. Nic také nepřekáží, aby někteří mnoho vydávali na dobré účely, a neměli pohotovosti štědrosti; jako též lidé konají skutky jiných ctností, dříve než mají pohotovost ctnosti, ač ne týmž způsobem, jako ctnostní, jak bylo řečeno shora. Podobně také nic nepřekáží, aby někteří ctnostní, ač jsou chudí, byli štědří. Pročež Filosof, ve IV. Ethic., praví: "Štědrost se říká podle podstaty," to jest užívání majetku; "neboť nezáleží v množství darů, nýbrž v pohotovosti dávajícího". A Ambrož, v I. O povin., praví, že "cit činí příspěvek bohatým nebo chudým a dává věcem cenu".

CXVII.2. Zda štědrost jest o penězích.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že štědrost není o penězích. Neboť každá mravní ctnost je o skutcích a vášních. Avšak býti o skutcích je vlastní spravedlnosti, jak se praví v V. Ethic. Ježto tedy štědrost je mravní ctnost, zdá se, že je o vášních a ne o penězích.

Mimo to štědrému náleží užívati jakéhokoli bohatství. Ale bohatství přírodní jest pravdivější než bohatství umělé, které pozůstává v penězích, jak je patrné z Filosofa, v I. Politic. Tedy štědrost není hlavně o bohatství.

Mimo to různých ctností jsou různé látky, poněvadž pohotovosti se rozlišují podle předmětů. Ale vnější věci jsou látkou spravedlnosti podílné a směnné. Tedy nejsou látkou štědrosti.

Avšak proti jest, co praví Filosof, ve IV. Ethic., že štědrost zdá se býti jakási střednost okolo peněz.

Odpovídám: Musí se říci, že podle Filosofa, ve IV. Ethic., štědrému náleží přáti druhým. Proto i štědrost se nazývá jiným jménem přejícnost, poněvadž kdo přeje, neskrblí, nýbrž popřává druhým. A k témuž zdá se náležet i jméno štědrosti, neboť když někdo neskrblí, jaksi sám strádá, zbavuje se vlastnictví a ukazuje postrádání přílušnosti k majetku. To však, čím člověk neskrblí, dávaje jinému člověku, je držený majetek, jenž se označuje jménem peněz. A proto vlastní látkou štědrosti jsou peníze.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo řečeno, štědrost se neurčuje dle velikosti daného, nýbrž dle citu dávajícího. Avšak cit dávajícího je určován vášněmi lásky a dychtivosti, a v důsledku potěšení a smutku z těch, která jsou dávána. A proto bezprostřední látkou štědrosti jsou ordinatur.

II-II q. 117 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in IV Ethic., illi qui consumunt multa in intemperantias, non sunt liberales, sed prodigi. Et similiter quicumque effundit quae habet propter quaecumque alia peccata. Unde et Ambrosius dicit, in I de Offic., *si adiuves eum qui possessiones aliorum eripere conatur, non probatur largitas. Nec illa perfecta est liberalitas, si iactantiae causa, magis quam misericordiae, largiaris*. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, licet in aliqua mala opera multa expendant, non sunt liberales. Nihil etiam prohibet aliquos multa in bonos usus expendentes habitum liberalitatis non habere, sicut et aliarum virtutum opera faciunt homines antequam habitum virtutis habeant, licet non eo modo quo virtuosi, ut supra dictum est. Similiter etiam nihil prohibet aliquos virtuosos, licet sint pauperes, esse liberales. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., secundum substantiam, idest facultatem divitiarum, liberalitas dicitur, *non enim consistit in multitudine datorum, sed in dantis habitu*. Et Ambrosius dicit, in I de Offic., quod *effectus divitem collationem aut pauperem facit, et pretium rebus imponit*.

2. Quae sit eius materia.

II-II q. 117 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liberalitas non sit circa pecunias. Omnis enim virtus moralis est circa operationes vel passiones. Esse autem circa operationes est proprium iustitiae, ut dicitur in V Ethic. Ergo, cum liberalitas sit virtus moralis, videtur quod sit circa passiones, et non circa pecunias.

II-II q. 117 a. 2 arg. 2

Praeterea, ad liberalem pertinet quarumcumque divitiarum usus. Sed divitiae naturales sunt veriores quam divitiae artificiales, quae in pecuniis consistunt, ut patet per philosophum, in I Polit. Ergo liberalitas non est principaliter circa pecunias.

II-II q. 117 a. 2 arg. 3

Praeterea, diversarum virtutum diversae sunt materiae, quia habitus distinguuntur secundum obiecta. Sed res exteriores sunt materiae iustitiae distributivae et commutativae. Ergo non sunt materia liberalitatis.

II-II q. 117 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod *liberalitas videtur esse medietas quaedam circa pecunias*.

II-II q. 117 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in IV Ethic., ad liberalem pertinet emissivum esse. Unde et alio nomine liberalitas largitas nominatur, quia quod largum est, non est retentivum, sed est emissivum. Et ad hoc idem videtur pertinere etiam liberalitatis nomen, cum enim aliquis a se emittit, quodammodo illud a sua custodia et dominio liberat, et animum suum ab eius affectu liberum esse ostendit. Ea vero quae emittenda sunt ab uno homine in alium, sunt bona possessa, quae nomine pecuniae significantur. Et ideo propria materia liberalitatis est pecunia.

II-II q. 117 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, liberalitas non attenditur in quantitate dati, sed in affectu dantis. Affectus autem dantis disponitur secundum

vnitřní vášně, kdežto peníze jsou vnějším předmětem těch vášní.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, v knize O kázni Kristově, "vše, cokoli mají lidé na zemi, a vše, čeho jsou pány, sluje peníze, poněvadž staří svůj majetek vyměňovali za peníze". A Filosof, ve IV. Ethic., praví, že "penězi nazýváme vše, čeho cena se měří penízem".

K třetímu se musí říci, že spravedlnost stanoví rovnost ve vnějších věcech, jí však vlastně nenáleží pořádati vnitřní vášně. Proto jinak jsou peníze látkou štědrosti, a jinak spravedlnosti.

CXVII.3. Zda užívati peněz jest úkonem štědrosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že užívati peněz není úkonem štědrosti. Neboť různých vášní jsou různé úkony. Ale užívati peněz náleží jiným ctnostem, jako spravedlnosti a velkorysosti. Tedy není vlastním úkonem štědrosti.

Mimo to dobročinnému nejen náleží dávati, nýbrž brátí a střežiti. Ale brátí a střežiti se nezdá patřiti k užívání peněz. Tedy užívání peněz nevhodně sluje úkonem štědrosti.

Mimo to užívání peněz nepozůstává v tom, že peníze jsou dávány, nýbrž v tom, že jsou vynakládány. Ale vynakládání peněz se týká samého vynakládajícího. A tak se nezdá úkonem štědrosti. Neboť Seneka praví: "Není někdo štědrý tím, že sobě dává." Tedy ne každé užívání peněz patří ke štědrosti.

Avšak proti jest, co praví Filosof, ve IV. Ethic.: "Všeho dobře užívá, kdo má ctnost vůči každému. Tedy peněz užije nejlépe, kdo má vůči penězům ctnost." Tento však je štědrý. Tedy dobré užívání peněz jest úkonem štědrosti.

Odpovídám: Musí se říci, že druh úkonu béře se od předmětu, jak jsme měli shora. Avšak předmět nebo látka štědrosti jsou peníze a cokoli může býti penězi měřeno, jak bylo řečeno. A poněvadž každá ctnost má se vhodně ke svému předmětu, důsledek jest, ježto štědrost je ctnost, že úkon její je přiměřený penězům. Peníze pak spadají pod ráz užitkových dober, poněvadž všechna vnější dobra jsou zařízena k užívání lidskému. A tedy vlastní úkon štědrosti jest užívati peněz či bohatství.

K prvnímu se tedy musí říci, že štědrosti patří dobře užívati bohatství jako takového, poněvadž bohatství je vlastní předmět štědrosti. Avšak spravedlnosti patří užívati bohatství podle jiného rázu, totiž podle rázu povinného, pokud totiž vnější věc je povinná druhému. Velkorysosti pák patří užívati bohatství podle nějakého zvláštního rázu, totiž pokud jsou brány na provedení nějakého velikého díla. Proto i velkorysost má se ke passiones amoris et concupiscentiae, et per consequens delectationis et tristitiae, ad ea quae dantur. Et ideo immediata materia liberalitatis sunt interiores passiones, sed pecunia exterior est obiectum ipsarum passionum.

II-II q. 117 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de doctrina Christ., *totum quidquid homines in terra habent, et omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur, quia antiqui, quae habebant, in pecoribus habebant*. Et philosophus dicit, in IV Ethic., quod *pecunias dicimus omnia quorum dignitas numismate mensuratur*.

II-II q. 117 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod iustitia constituit aequalitatem in istis exterioribus rebus, non autem ad eam proprie pertinet moderari interiores passiones. Unde aliter pecunia est materia liberalitatis, et aliter iustitiae.

3. Quis sit eius actus.

II-II q. 117 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod uti pecunia non sit actus liberalitatis. Diversarum enim virtutum diversi sunt actus. Sed uti pecunia convenit aliis virtutibus, sicut iustitiae et magnificentiae. Non ergo est proprius actus liberalitatis.

II-II q. 117 a. 3 arg. 2

Praeterea, ad liberalem non solum pertinet dare, sed etiam accipere et custodire. Sed acceptio et custodia non videtur ad usum pecuniae pertinere. Ergo inconvenienter dicitur proprius liberalitatis actus usus pecuniae.

II-II q. 117 a. 3 arg. 3

Praeterea, usus pecuniae non solum consistit in hoc quod pecunia detur, sed in hoc quod expendatur. Sed expendere pecuniam refertur ad ipsum expendentem, et sic non videtur esse liberalitatis actus, dicit enim Seneca, in V de Benefic., *non est liberalis aliquis ex hoc quod sibi donat*. Ergo non quilibet usus pecuniae pertinet ad liberalitatem.

II-II q. 117 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in IV Ethic., *unoquoque optime utitur qui habet circa singula virtutem. Divitiis ergo utetur optime qui habet circa pecunias virtutem*. Iste autem est liberalis. Ergo bonus usus pecuniarum est actus liberalitatis.

II-II q. 117 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod species actus sumitur ex obiecto, ut supra habitum est. Obiectum autem sive materia liberalitatis est pecunia, et quidquid pecunia mensurari potest, ut dictum est. Et quia quaelibet virtus convenienter se habet ad suum obiectum, consequens est ut, cum liberalitas sit virtus, actus eius sit proportionatus pecuniae. Pecunia autem cadit sub ratione bonorum utilium, quia omnia exteriora bona ad usum hominis sunt ordinata. Et ideo proprius actus liberalitatis est pecunia vel divitiis uti.

II-II q. 117 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ad liberalitatem pertinet bene uti divitiis inquantum huiusmodi, eo quod divitiae sunt propria materia liberalitatis. Ad iustitiam autem pertinet uti divitiis secundum aliam rationem, scilicet secundum rationem debiti, prout scilicet res exterior debetur alteri. Ad magnificentiam etiam pertinet uti divitiis secundum quandam specialem rationem, idest secundum

štědrosti jako nějaké přidání, jak bude řečeno dole.

K druhému se musí říci, že ctnostnému náleží nejenom užíti vhodně své látky nebo nástroje, nýbrž také příhodně připraviti dobré užívání. Jako ke statečnosti vojina patří nejen užíti meče na nepřátele, nýbrž také meč ostřiti a v pochvě opatrovati. Tak také ke štědrosti patří nejen užívati peněz, ale také je připravovati a uchovávati pro vhodné užívání.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, blízká látka štědrosti jsou vnitřní vášně, podle nichž člověk miluje peníze. A proto ke štědrosti hlavně náleží, aby člověk v nezřízené lásce k penězům neměl překážku jakéhokoli náležitého užívání jich. Dvojí pak jest užívání peněz. Jedno pro sebe, a to zdá se náleželi k nákladům či výlohám. Jiné pak, jímž někdo užívá pro jiné, kteréž náleží do darování. A proto ke štědrosti náleží, aby ani z nezřízené lásky k penězům nebyl někdo zdržován od vhodných výloh, ani od vhodných darování. Pročež štědrost obírá se darováními a výlohami, podle Filosofa, ve IV. Ethic. Senekovo pak slovo jest rozuměti o štědrosti, pokud se týká darování. Neboť nikdo nesluje štědrý z toho, že sobě něco daruje.

CXVII.4. Zda štědrému nejvíce patří dávati.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že štědrému nejvíce nepatří dávati. Neboť štědrost je řízena opatrností jako i kterákoliv jiná mravní ctnost. Avšak opatrnosti zdá se nejvíce náležeti uchovávání bohatství. Pročež i Filosof, ve IV. Ethic., praví, že "ti, kteří nezískali peníze, ale přijali získané od jiných, štědřeji je rozdávají, poněvadž nezakusili bídu". Tedy zdá se, že dávati nepatří nejvíce štědrému.

Mimo to nikdo se nermoutí nad tím, co nejvíce zamýšlí, ani od toho neupouští. Ale štědrý se někdy rmoutí, že něco dal, aniž také dává všem, jak se praví ve IV. Ethic. Tedy dávati nepatří nejvíce štědrému.

Mimo to k dosažení toho, co kdo nejvíce zamýšlí, užívá člověk cest, kterých může. Ale štědrý není prosebníkem, jak praví Filosof, ve IV. Ethic., ač by si tím mohl připraviti možnost jiným dávati. Tedy zdá se, že dávati nezamýšlí nejvíce.

Mimo to člověk je více vázán opatřiti sebe než jiné. Ale čině výlohy, opatřuje sebe, kdežto dávaje, opatřuje jiné. Tedy štědrému více patří činiti výlohy než dávati.

Avšak proti jest, co praví Filosof, ve IV. Ethic., že "štědrému patří oplývati v dávání".

Odpovídám: Musí se říci, že štědrému je vlastní užívati quod assumuntur in alicuius magni operis expletionem. Unde et magnificentia quodammodo se habet ex additione ad liberalitatem, ut infra dicetur.

II-II q. 117 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad virtuosum pertinet non solum convenienter uti sua materia vel instrumento, sed etiam praeparare opportunitates ad bene utendum, sicut ad fortitudinem militis pertinet non solum exserere gladium in hostes, sed etiam exacuere gladium et in vagina conservare. Sic etiam ad liberalitatem pertinet non solum uti pecunia, sed etiam eam praeparare et conservare ad idoneum usum.

II-II q. 117 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, propinqua materia liberalitatis sunt interiores passiones secundum quas homo afficitur circa pecuniam. Et ideo ad liberalitatem praecipue pertinet ut homo propter inordinatam affectionem ad pecuniam non prohibeatur a quocumque debito usu eius. Est autem duplex usus pecuniae, unus ad seipsum, qui videtur ad sumptus vel expensas pertinere; alius autem quo quis utitur ad alios, quod pertinet ad dationes. Et ideo ad liberalem pertinet ut neque propter immoderatum amorem pecuniae aliquis impediatur a convenientibus expensis, neque a convenientibus dationibus. Unde circa dationes et sumptus liberalitas consistit, secundum philosophum, in IV Ethic. Verbum autem Senecae intelligendum est de liberalitate secundum quod se habet ad dationes. Non enim dicitur aliquis liberalis ex hoc quod sibi aliquid donat.

4. Utrum magis pertineat ad liberalem dare quam accipere.

II-II q. 117 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad liberalem non maxime pertineat dare. Liberalitas enim a prudentia dirigitur, sicut et quaelibet alia moralis virtus. Sed maxime videtur ad prudentiam pertinere divitias conservare, unde et philosophus dicit, in IV Ethic., quod *illi qui non acquisierunt pecuniam, sed susceperunt ab aliis acquisitam, liberalius eam expendunt, quia sunt inexperti indigentiae*. Ergo videtur quod dare non maxime pertineat ad liberalitatem.

II-II q. 117 a. 4 arg. 2

Praeterea, de hoc quod aliquis maxime intendit, nullus tristatur, neque ab eo cessat. Sed liberalis quandoque tristatur de his quae dedit, neque etiam dat omnibus, ut dicitur in IV Ethic. Ergo ad liberalem non maxime pertinet dare.

II-II q. 117 a. 4 arg. 3

Praeterea, ad illud implendum quod quis maxime intendit, homo utitur viis quibus potest. Sed liberalis non est petitivus, ut philosophus dicit, in IV Ethic., cum per hoc posset sibi praeparare facultatem aliis donandi. Ergo videtur quod maxime non intendat ad dandum.

II-II q. 117 a. 4 arg. 4

Praeterea, magis homo obligatur ad hoc quod provideat sibi quam aliis. Sed expendendo aliquid providet sibi, dando autem providet aliis. Ergo ad liberalem magis pertinet expendere quam dare.

II-II q. 117 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod *liberalis est superabundare in dationem*.

II-II q. 117 a. 4 co.

peněz. Avšak užívaní peněz je ve vydávání jich. Neboť získávání peněz spíše je podobno zrození než užívání; střežení pak peněz, pokud je zařízeno k možnosti užívání, připodobňuje se pohotovosti. Avšak vynaložení nějaké věci, čím jest na něco vzdálenějšího, z tím větší ctnosti vychází, jak je patrné na těch, která jsou házena. A tedy z větší ctnosti vychází, když někdo vynakládá peníze, jiným je dávaje, než vydávaje je na sebe samého. Avšak ctnosti je vlastní, aby spěla právě k tomu, co je dokonalejšího, neboť "ctnost jest nějaká dokonalost", jak se praví v VII. Fysic. A proto štědrý velmi je chválen za dávání.

K prvnímu se tedy musí říci, že k opatrnosti patří střežiti peníze, aby nebyly odcizeny nebo neužitečně vydány. Ale užitečně je vydati není menší opatrnost, než užitečně je uchovávati, nýbrž větší, poněvadž třeba míti více na zřeteli při užívání peněz, které se připodobňuje pohybu, než při uchovávání, které se připodobňuje klidu. Avšak, že ti, kteří přijali peníze, od jiných získané, štědřeji vydávají, jakožto nemající zkušenosti bídy, kdyby štědřeji vydávali: jen pro tuto nezkušenost, neměli by ctnost štědrosti. Ale tato nezkušenost bývá někdy pouze odstraněním překážky štědrosti, takže snáze jednají štědře. Neboť bázeň nedostatku, vycházející z okusení, brání mnohdy těm, kteří peníze získali, spotřebovati je štědrým jednáním, a podobně láska, kterou je milují jako vlastní dílo, jak praví Filosof, ve IV. Ethic.

K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno, ke štědrosti náleží vhodně užívati peněz, a v důsledku vhodně dávati, což je užití peněz. Avšak každá ctnost se rmoutí nad protivou svého úkonu a uhýbá jeho překážkám. Avšak tomu, co je vhodně dávati, jsou dvě protilehlá, totiž nedávati, co je třeba vhodně dáti a dáti něco nevhodně. Pročež nad obojím se rmoutí štědrý, ale více nad prvním, poněvadž je více proti vlastnímu úkonu. A proto také nedává všem, neboť by překážel svému úkonu, kdyby dával každému. neboť by neměl z čeho dávati těm, jimž je záhodno dáti.

K třetímu se musí říci, že dáti a přijmouti mají se jako jednati a trpěti. Avšak není týž původ jednání a trpění. Pročež, poněvadž štědrost je původ dávání, nenáleží štědrému, aby byl ochoten přijímati, a tím méně prositi. Odtud verš:

Chceš-li kdo být milý mnohým v světě tomto, dej přemnoho, sám málo však ber, nepros o nic.

Avšak zařizuje k dávání něčeho podle vhodnosti štědrosti, totiž užitku vlastního majetku, jejž pečlivě obstarává, aby ho štědře užila.

Ke čtvrtému se musí říci, že k výlohám pro sebe kloní přirozenost. Pročež patří vlastně ke ctnosti, aby někdo hojně vynakládal na jiné.

CXVII.5. Zda štědrost je částí spravedlnosti.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že štědrost není část spravedlnosti. Neboť spravedlnost přihlíží k povinnému. Ale čím je něco více povinné, tím méně štědře se dává. Tedy štědrost není část spravedlnosti, nýbrž jí odporuje.

Respondeo dicendum quod proprium est liberalis uti pecunia. Usus autem pecuniae est in emissione ipsius, nam acquisitio pecuniae magis assimilatur generationi quam usui; custodia vero pecuniae, inquantum ordinatur ad facultatem utendi, assimilatur habitui. Emissio autem alicuius rei, quanto fit ad aliquid distantius, tanto a maiori virtute procedit, sicut patet in his quae proiiciuntur. Et ideo ex maiori virtute procedit quod aliquis emittat pecuniam dando eam aliis, quam expendendo eam circa seipsum. Proprium autem est virtutis ut praecipue tendat in id quod perfectius est, nam virtus est perfectio quaedam, ut dicitur in VII Physic. Et ideo liberalis maxime laudatur ex datione.

II-II q. 117 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ad prudentiam pertinet custodire pecuniam ne subripiatur aut inutiliter expendatur. Sed utiliter eam expendere non est minoris prudentiae quam utiliter eam conservare, sed maioris, quia plura sunt attendenda circa usum rei, qui assimilatur motui, quam circa conservationem, quae assimilatur quieti. Quod autem illi qui susceperunt pecunias ab aliis acquisitas, liberalius expendunt, quasi existentes inopiae inexperti, si solum propter hanc inexperientiam liberaliter expenderent, non haberent liberalitatis virtutem. Sed quandoque huiusmodi inexperientia se habet solum sicut tollens impedimentum liberalitatis, ita quod promptius liberaliter agant. Timor enim inopiae, ex eius experientia procedens, impedit quandoque eos qui acquisiverunt pecuniam ne eam consumant liberaliter agendo. Et similiter amor quo eam amant tanquam proprium effectum, ut philosophus dicit, in IV Ethic.

II-II q. 117 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, ad liberalitatem pertinet convenienter uti pecunia, et per consequens convenienter dare, quod est quidam pecuniae usus. Quaelibet autem virtus tristatur de contrario sui actus, et vitat eius impedimenta. Ei autem quod est convenienter dare duo opponuntur, scilicet non dare quod convenienter est dandum, et dare aliquid non convenienter. Unde de utroque tristatur liberalis, sed de primo magis, quia plus opponitur proprio actui. Et ideo etiam non dat omnibus, impediretur enim actus eius si quibuslibet daret; non enim haberet unde aliis daret, quibus dare convenit.

II-II q. 117 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod dare et accipere se habent sicut agere et pati. Non est autem idem principium agendi et patiendi. Unde quia liberalitas est principium dationis, non pertinet ad liberalem ut sit promptus ad recipiendum, et multo minus ad petendum. Ordinat autem ad dandum aliqua secundum liberalitatis convenientiam, scilicet fructus propriarum possessionum; quos sollicite procurat, ut eis liberaliter utatur.

II-II q. 117 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod ad expendendum in seipsum natura inclinat. Unde hoc quod pecuniam quis perfundat in alios, pertinet proprie ad virtutem.

5. Utrum liberalitas sit pars iustitiae.

II-II q. 117 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod liberalitas non sit pars iustitiae. Iustitia enim respicit debitum. Sed quanto aliquid est magis debitum, tanto minus liberaliter datur.

Mimo to spravedlnost je o skutcích, jak jsme měli shora. Ale štědrost se hlavně týká lásky a dychtivosti peněz, což jsou vášně. Tedy se zdá, že štědrost patří více k mírnosti než ke spravedlnosti.

Mimo to štědrosti hlavně patří vhodně dávati, jak bylo řečeno. Ale vhodně dávati patří k dobročinnosti a milosrdenství, které patří k lásce, jak bylo řečeno. Tedy štědrost je spíše část lásky než spravedlnosti.

Avšak proti jest, co praví Ambrož, v I. O. povin.: "Spravedlnost se vztahuje ke společenství lidského rodu. Neboť povaha společenství žádá dvě stránky, totiž spravedlnost a dobročinnost, kteroužto nazývají štědrostí a dobrotivostí." Tedy štědrost patří ke spravedlnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že štědrost není druh spravedlnosti, poněvadž spravedlnost dává druhému, co jest jeho, kdežto štědrost dává, co je vlastní. Avšak má jakousi shodnost se spravedlností ve dvojím: a to nejprve, poněvadž je hlavně k druhému, jako též spravedlnost; za druhé, poněvadž je o vnějších věcech, jako též spravedlnost, ač podle jiného rázu, jak bylo řečeno. A proto štědrost kladou mnozí za část spravedlnosti, jako ctnost připojenou k ní, jako k hlavní.

K prvnímu se tedy musí říci, že štědrost, ač nepřihlíží k popovinnému zákonnému, jehož dbá spravedlnost, přece přihlíží k nějaké mravní povinnosti, jež se béře z jakési slušnosti, ne z toho, že by byl druhému zavázán. Pročež má velmi málo z rázu spravedlnosti.

K druhému se musí říci, že mírnost je ohledně dychtivosti tělesných potěšení. Avšak dychtivost a těšení peněz nejsou tělesná, nýbrž spíše duševní. Pročež štědrost nepatří vlastně k mírnosti.

K třetímu se musí říci, že dar dobročinnosti nebo milosrdenství pochází odtud, že člověk má nějaký cit k tomu, komu dává. A proto takové dávání patří k lásce, čili k přátelství. Ale dar štědrosti pochází odtud, že dávající má nějaký cit k penězům, pokud po nich nedychtí, ani je nemiluje; pročež nedává pouze přátelům, nýbrž také neznámým, když je třeba. Pročež nepatří k lásce, nýbrž spíše ke spravedlnosti, která jest o věcech vnějších.

CXVII.6. Zda štědrost je největší ctnost.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že štědrost jest největší ctnost. Neboť každá lidská ctnost je nějaký obraz božské dobroty. Ale štědrostí se člověk nejvíce připodobňuje Bohu, "který dává všem hojně a nevyčítá", jak se praví Jak. 5. Tedy štědrost je největší ctnost.

Ergo liberalitas non est pars iustitiae, sed ei repugnat.

II-II q. 117 a. 5 arg. 2

Praeterea, iustitia est circa operationes, ut supra habitum est. Liberalitas autem praecipue est circa amorem et concupiscentiam pecuniarum, quae sunt passiones. Ergo magis videtur liberalitas ad temperantiam pertinere quam ad iustitiam.

II-II q. 117 a. 5 arg. 3

Praeterea, ad liberalitatem pertinet praecipue convenienter dare, ut dictum est. Sed convenienter dare pertinet ad beneficentiam et misericordiam, quae pertinent ad caritatem, ut supra dictum est. Ergo liberalitas magis est pars caritatis quam iustitiae.

II-II q. 117 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in I de Offic., *iustitia ad societatem generis humani refertur. Societatis enim ratio dividitur in duas partes, iustitiam et beneficentiam, quam eandem liberalitatem aut benignitatem vocant*. Ergo liberalitas ad iustitiam pertinet.

II-II q. 117 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod liberalitas non est species iustitiae, quia iustitia exhibet alteri quod est eius, liberalitas autem exhibet id quod est suum. Habet tamen quandam convenientiam cum iustitia in duobus. Primo quidem, quia principaliter est ad alterum, sicut et iustitia. Secundo, quia est circa res exteriores, sicut et iustitia, licet secundum aliam rationem, ut dictum est. Et ideo liberalitas a quibusdam ponitur pars iustitiae, sicut virtus ei annexa ut principali.

II-II q. 117 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod liberalitas, etsi non attendat debitum legale, quod attendit iustitia, attendit tamen debitum quoddam morale, quod attenditur ex quadam ipsius decentia, non ex hoc quod sit alteri obligatus. Unde minimum habet de ratione debiti.

II-II q. 117 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod temperantia est circa concupiscentias corporalium delectationum. Concupiscentia autem pecuniae, et delectatio, non est corporalis, sed magis animalis. Unde liberalitas non pertinet proprie ad temperantiam.

II-II q. 117 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod datio benefici et misericordis procedit ex eo quod homo est aliqualiter affectus circa eum cui dat. Et ideo talis datio pertinet ad caritatem sive ad amicitiam. Sed datio liberalitatis provenit ex eo quod dans est aliqualiter affectus circa pecuniam, dum eam non concupiscit neque amat. Unde etiam non solum amicis, sed etiam ignotis dat, quando oportet. Unde non pertinet ad caritatem, sed magis ad iustitiam, quae est circa res exteriores.

6. Utrum liberalitas sit maxima virtutum.

II-II q. 117 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod liberalitas sit maxima virtutum. Omnis enim virtus hominis est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sed per liberalitatem homo maxime assimilatur Deo, *qui dat omnibus affluenter et non improperat*, ut dicitur Iac. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

Mimo to podle Augustina, v VI. O Troj., "v těch, která nejsou veliká hmotně, totéž je býti větší, co lepší". Ale ráz dobroty zdá se nejvíce náležeti ke štědrosti, poněvadž "dobro je rozlévavé", jak je patrné z Diviše, IV. hl. O Bož. Jmén. Pročež i Ambrož praví, v I. O povin., že "spravedlnost drží míru, štědrost dobrotu". Tedy štědrost je největší ctnost.

Mimo to lidé jsou ctěni a milováni pro ctnost. Ale Boetius, v II. kn. O útěše, praví: "Štědrost činí nejvíce slavnými." A Filosof, ve IV. Ethic., praví, že "mezi ctnostnými nejvíce jsou milováni štědří." Tedy štědrost je největší ctnost.

Avšak proti jest, co praví Ambrož, v I. kn. O povin., že "spravedlnost zdá se vyšší nežli štědrost, ale štědrost milejší". Také Filosof praví v I. Rhetor., že "stateční a spravedliví jsou nejvíce ctěni, a po nich štědří".

Odpovídám: Musí se říci, že každá ctnost tíhne k nějakému dobru. Pročež, čím k většímu dobru nějaká ctnost tíhne, tím je lepší. Avšak štědrost tíhne k nějakému dobru dvojmo: jedním způsobem prvotně a o sobě; druhým způsobem v důsledku. Prvotně pak a o sobě tíhne k uspořádání vlastního cítění k vlastnictví a užívání peněz. A tak podle toho štědrost předčí mírnost, která řídí dychtivosti a potěšení, týkající se vlastního těla; a statečnost a spravedlnost, které jsou nějak zařízeny k obecnému dobru; a to, jedna v době míru, druhá pak v době války. A všechny předčí ctnosti, které jsou zařízeny k božskému dobru, neboť dobro božské předčí kterékoli dobro lidské; a v dobrech lidských veřejné dobro předčí dobro soukromé, a v tom dobro těla předčí dobro vnějších věcí.

Jiným způsobem je štědrost zařízena k nějakému dobru v důsledku. A podle toho štědrost je zařízena ke všem vyjmenovaným dobrům. Neboť z toho, že člověk není milovníkem peněz, následuje, že snadno jich užívá, jak pro sebe, tak ve prospěch jiných a ke cti Boží. A podle toho jaksi vyniká tím, že je užitečná k mnohému. Poněvadž však každá věc spíše se posuzuje dle toho, co jí přísluší prvotně a o sobě, než dle toho, co má v důsledku, proto se musí říci, že štědrost není největší ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že dar Boží pochází odtud, že miluje lidi, jimž dává; ne však odtud, že má cit k tomu, co dává. A proto zdá se více patřiti k lásce, která je největší ctnost, než ke štědrosti.

K druhému se musí říci, že každá ctnost nabývá rázu dobra co do vydávání vlastního úkonu; úkony však některých ctností jsou lepší než peníze, které vydává štědrý.

K třetímu se musí říci, že štědří jsou nejvíce milováni ne sice přátelstvím počestnosti, jako by byli lepší, nýbrž přátelstvím užitečnosti, poněvadž jsou užitečnější ve vnějších dobrech, jichž jsou lidé obecně nejvíce chtivi; a také z téže příčiny stávají se slavnými.

II-II q. 117 a. 6 arg. 2

Praeterea, secundum Augustinum, in VI de Trin., *in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius*. Sed ratio bonitatis maxime videtur ad liberalitatem pertinere, quia bonum est diffusivum, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Unde et Ambrosius dicit, in I de Offic., quod *iustitia censuram tenet, liberalitas bonitatem*. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

II-II q. 117 a. 6 arg. 3

Praeterea, homines honorantur et amantur propter virtutem. Sed Boetius dicit, in libro de Consolat., *largitas maxime claros facit*. Et philosophus dicit, in IV Ethic., quod *inter virtuosos maxime liberales amantur*. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

II-II q. 117 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in I de Offic., quod *iustitia excelsior videtur liberalitate, sed liberalitas gratior*. Philosophus etiam dicit, in I Rhetoric., quod *fortes et iusti maxime honorantur, et post eos liberales*.

II-II q. 117 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod quaelibet virtus tendit in aliquod bonum. Unde quanto aliqua virtus in melius bonum tendit, tanto melior est. Liberalitas autem tendit in aliquod bonum dupliciter, uno modo, primo et per se; alio modo, ex consequenti. Primo quidem et per se tendit ad ordinandum propriam affectionem circa pecuniarum possessionem et usum. Et sic, secundum hoc, praefertur liberalitati et temperantia, quae moderatur concupiscentias et delectationes pertinentes ad proprium corpus; et fortitudo et iustitia, quae ordinantur quodammodo in bonum commune, una tempore pacis, alia tempore belli; et omnibus praeferuntur virtutes quae ordinant in bonum divinum. Nam bonum divinum praeeminet cuilibet bono humano; et in bonis humanis bonum publicum praeeminet bono privato; in quibus bonum corporis praeeminet bono exteriorum rerum. Alio modo ordinatur liberalitas ad aliquod bonum ex consequenti. Et secundum hoc, liberalitas ordinatur in omnia bona praedicta, ex hoc enim quod homo non est amativus pecuniae, sequitur quod de facili utatur ea et ad seipsum, et ad utilitatem aliorum, et ad honorem Dei. Et secundum hoc, habet quandam excellentiam ex hoc quod utilis est ad multa. Quia tamen unumquodque magis iudicatur secundum illud quod primo et per se competit ei quam secundum id quod consequenter se habet, ideo dicendum est liberalitatem non esse maximam virtutem.

II-II q. 117 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod datio divina provenit ex eo quod amat homines quibus dat, non autem ex eo quod afficiatur ad ea quae dat. Et ideo magis videtur pertinere ad caritatem, quae est maxima virtutum, quam ad liberalitatem.

II-II q. 117 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod quaelibet virtus participat rationem boni quantum ad emissionem proprii actus. Actus autem quarundam aliarum virtutum meliores sunt pecunia, quam emittit liberalis.

II-II q. 117 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod liberales maxime amantur, non quidem amicitia honesti, quasi sint meliores; sed amicitia utilis, quia sunt utiliores in exterioribus bonis, quae communiter homines maxime cupiunt. Et etiam propter

eandem causam clari redduntur.

CXVIII. O neřestech protilehlých štědrosti, a nejprve o lakomství.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom jest uvažovati o neřestech protilehlých štědrosti, a nejprve o lakomství; za druhé o marnotratnosti.

O prvním jest osm otázek:

1. Zda lakomství je hřích.
2. Zda je zvláštní hřích.
3. Které ctnosti je protilehlé.
4. Zda je smrtelný hřích.
5. Zda je nejtěžší hřích.
6. Zda je tělesný nebo duchovní hřích.
7. Zda je hlavní hřích.
8. O jeho dcerách.

CXVIII.1. Zda lakomství je hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že lakomství není hřích. Říká se totiž lakomství jakoby lačnost kovu, protože totiž záleží v žádosti peněz, v nichž lze rozuměti všechna vnější dobra. Ale žádati vnější dobra není hřích, neboť člověk je přirozeně žádá, jak proto, že jsou přirozeně poddána člověku, tak proto, že se jimi zachovává lidský život, pročež též slují podstata člověka. Tedy lakomství není hřích.

Mimo to každý hřích buď je proti Bohu nebo proti bližnímu nebo proti sobě, jak bylo řečeno shora. Ale lakomství není hřích vlastně proti Bohu, neboť není ani proti náboženství, ani proti božským ctnostem, jimiž je člověk zařizován k Bohu. Ani také není hřích proti sobě, neboť ten patří vlastně k obžerství a smilstvu, o němž praví Apoštol, I. Kor. 6: "Kdo smilní, hřeší proti svému tělu." Podobně se také nezdá býti hříchem proti bližnímu, neboť tím, že člověk podržuje své, nikomu nečiní bezpráví. Tedy lakomství není hřích.

Mimo to, co přichází přirozeně, to není hřích. Ale "lakomství přirozeně provází stáří a jakýkoliv nedostatek", jak praví Filosof, ve IV. Ethic. Tedy lakomství není hřích.

Avšak proti jest, co se praví Žid. posl.: "Mravy buďte bez lakomství, spokojeni přítomnými."

Odpovídám: Musí se říci, že ve všem dobro pozůstává v patřičné míře, pročež je nutné, aby zlo pocházelo z nadbytku nebo umenšení oné míry. Avšak ve všech, která jsou pro cíl, dobro pozůstává v nějaké míře. Neboť ta, která jsou k cíli, musí býti přiměřena k cíli, jako lék přiměřený zdraví, jak je patrné z Filosofa, v I. Polit. Avšak dobra vnější mají ráz užitečných k cíli, jak bylo řečeno. Pročež je nutné, aby dobro člověka u nich pozůstávalo v nějaké míře, když totiž člověk vyhledává majetek vnějšího bohatství podle nějaké míry, pokud jest nutné k jeho životu podle jeho stavu. A proto v překročení této míry pozůstává hřích, když totiž někdo

118. De vitiis quae opponuntur liberalitati. Et primo de avaritia.

Prooemium

II-II q. 118 pr.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis liberalitati. Et primo, de avaritia; secundo, de prodigalitate. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum avaritia sit peccatum. Secundo, utrum sit speciale peccatum. Tertio, cui virtuti opponatur. Quarto, utrum sit peccatum mortale. Quinto, utrum sit gravissimum peccatorum. Sexto, utrum sit peccatum carnale, vel spirituale. Septimo, utrum sit vitium capitale. Octavo, de filiabus eius.

1. Utrum avaritia sit peccatum.

II-II q. 118 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit peccatum. Dicitur enim avaritia quasi aeris aviditas, quia scilicet in appetitu pecuniae consistit, per quam omnia exteriora bona intelligi possunt. Sed appetere exteriora bona non est peccatum. Naturaliter enim homo ea appetit, tum quia naturaliter subiecta sunt homini; tum quia per ea vita hominis conservatur, unde et substantia hominis dicuntur. Ergo avaritia non est peccatum.

II-II q. 118 a. 1 arg. 2

Praeterea, omne peccatum aut est in Deum, aut in proximum, aut est in seipsum, sicut supra habitum est. Sed avaritia non est proprie peccatum contra Deum, non enim opponitur neque religioni neque virtutibus theologicis, quibus homo ordinatur in Deum. Neque etiam est peccatum in seipsum, hoc enim proprie pertinet ad gulam et luxuriam, de qua apostolus dicit, I ad Cor. VI, quod *qui fornicatur in corpus suum peccat*. Similiter etiam non videtur peccatum esse in proximum, quia per hoc quod homo retinet sua, nulli facit iniuriam. Ergo avaritia non est peccatum.

II-II q. 118 a. 1 arg. 3

Praeterea, ea quae naturaliter adveniunt non sunt peccata. Sed avaritia naturaliter consequitur senectutem et quemlibet defectum, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Ergo avaritia non est peccatum.

II-II q. 118 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Heb. ult., *sint mores sine avaritia, contenti praesentibus*.

II-II q. 118 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod in quibuscumque bonum consistit in debita mensura, necesse est quod per excessum vel diminutionem illius mensurae malum proveniat. In omnibus autem quae sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura, nam ea quae sunt ad finem necesse est commensurari fini, sicut medicina sanitati; ut patet per philosophum, in I Polit. Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem, sicut dictum est. Unde necesse est quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quaerit habere exteriores divitias prout sunt necessaria ad

chce ho získati nebo podržeti nad patřičnou míru, což patří k pojmu lakomství, které se vyměřuje: "nemírné milování majetku". Z čehož je patrné, že lakomství je hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že žádost vnějších věcí je člověku přirozená jakožto těch, která jsou pro cíl. A proto potud není neřestná, pokud stojí pod pravidlem, vzatým z pojmu cíle. Avšak lakomství toto pravidlo překročuje a proto je hřích.

K druhému se musí říci, že lakomství může obnášeti přemíru ohledně vnějších věcí dvojmo: jedním způsobem bezprostředně, co do přijímání nebo uchovávání jich, že jich totiž člověk získává a uchovává nad náležitost. A podle toho je přímo hříchem proti bližnímu, poněvadž ve vnějším bohatství nemůže míti jeden člověk nadbytek bez nedostatku druhého, poněvadž časná dobra nemohou míti zároveň mnozí. Jiným způsobem může obnášeti přemíru ve vnitřních citech, které má někdo k bohatství, třebas, že někdo nadmíru miluje bohatství nebo po něm touží nebo má v něm potěšení. A tak lakomství je hříchem člověka proti sobě, poněvadž tím je nezřízený jeho cit, třebaže není nezřízenost těla, jako z tělesných neřestí. V důsledku pak je hříchem proti Bohu, jako všechny smrtelné hříchy, pokud člověk pohrdá věčným dobrem pro časné.

K třetímu se musí říci, že přirozené sklony jest říditi podle rozumu, který má vládu v lidské přirozenosti. A proto, ačkoliv starci pro přirozenou nedostatečnost žádostivěji hledají podporu vnějšími věcmi, jako též každý potřebný hledá doplnění své potřebnosti, přece nejsou z hříchu omluveni, překročí-li patřičnou míru rozumu ohledně bohatství.

CXVIII.2. Zda lakomství je zvláštní hřích.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že lakomství není zvláštní hřích. Praví totiž Augustin, v III. kn. O svobod. rozhod.: "Lakomství, které řecky sluje filargyria, jest rozuměti nejen ve stříbře nebo mincích, nýbrž ve všech věcech, jichž jsou nadmíru chtivi." Ale v každém hříchu je nadmíru chtivosti některé věci, poněvadž hříchem je pohrdnouti dobrem neproměnným a utkvíti na dobrech proměnných, jak jsme měli shora. Tedy lakomství je povšechný hřích.

Mimo to podle Isidora, v X. Etymol., "lakomý sluje jako lačný kovu", to jest peněz. Pročež též v řečtině lakomství sluje filargyria, to jest milování stříbra. Ale stříbrem, jímž jsou naznačeny peníze, jsou. naznačena všechna vnější dobra, jejichž cenu lze změřiti mincí, jak bylo řečeno shora. Tedy lakomství záleží v žádosti kterékoliv vnější věci. Tedy zdá se povšechný hřích.

Mimo to, k onomu Řím. 7, ‚Neboť neznal jsem dychtivosti', atd. praví Glossa: "Dobrý je zákon, který skrze zákaz dychtivosti zakazuje každé zlo." Zákon však

1. Utrum sit speciale peccatum.

II-II q. 118 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus, in III de Lib. Arbit., *avaritia, quae Graece philargyria dicitur, non in solo argento vel nummis, sed in omnibus rebus quae immoderate cupiuntur, intelligenda est*. Sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicuius rei, quia peccatum est, spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus inhaerere, ut supra habitum est. Ergo avaritia est generale peccatum.

II-II q. 118 a. 2 arg. 2

Praeterea, secundum Isidorum, in libro Etymol., avarus dicitur quasi avidus aeris, idest pecuniae, unde et in Graeco avaritia philargyria nominatur, idest amor argenti. Sed sub argento, per quod pecunia significatur, significantur omnia exteriora bona quorum pretium potest numismate mensurari, ut supra habitum est. Ergo avaritia consistit in appetitu cuiuslibet exterioris rei. Ergo videtur esse generale peccatum.

II-II q. 118 a. 2 arg. 3

Praeterea, super illud Rom. VII, *nam concupiscentiam nesciebam* etc., dicit Glossa, *bona est lex, quae, dum*

vitam eius secundum suam conditionem. Et ideo in excessu huius mensurae consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere. Quod pertinet ad rationem avaritiae, quae definitur esse immoderatus amor habendi. Unde patet quod avaritia est peccatum.

II-II q. 118 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod appetitus rerum exteriorum est homini naturalis ut eorum quae sunt propter finem. Et ideo intantum vitio caret inquantum continetur sub regula sumpta ex ratione finis. Avaritia autem hanc regulam excedit. Et ideo est peccatum.

II-II q. 118 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod avaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores dupliciter. Uno modo, immediate, quantum ad acceptionem vel conservationem ipsarum, ut scilicet homo plus debito eas acquirat vel conservet. Et secundum hoc, est directe peccatum in proximum, quia in exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare nisi alter deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri a multis. Alio modo, potest importare immoderantiam circa interiores affectiones quas quis ad divitias habet, puta quod immoderate aliquis divitias amet aut desideret, aut delectetur in eis. Et sic avaritia est peccatum hominis in seipsum, quia per hoc deordinatur eius affectus; licet non deordinetur corpus, sicut per vitia carnalia. Ex consequenti autem est peccatum in Deum, sicut et omnia peccata mortalia, inquantum homo propter bonum temporale contemnit aeternum.

II-II q. 118 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod inclinationes naturales sunt regulandae secundum rationem, quae principatum tenet in natura humana. Et ideo quamvis senes, propter naturae defectum, avidius exteriorum rerum inquirant subsidia, sicut et omnis indigens quaerit suae indigentiae supplementum; non tamen a peccato excusantur, si debitam rationis mensuram circa divitias excedant.

2. Utrum sit speciale peccatum.

II-II q. 118 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus, in III de Lib. Arbit., *avaritia, quae Graece philargyria dicitur, non in solo argento vel nummis, sed in omnibus rebus quae immoderate cupiuntur, intelligenda est*. Sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicuius rei, quia peccatum est, spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus inhaerere, ut supra habitum est. Ergo avaritia est generale peccatum.

II-II q. 118 a. 2 arg. 2

Praeterea, secundum Isidorum, in libro Etymol., avarus dicitur quasi avidus aeris, idest pecuniae, unde et in Graeco avaritia philargyria nominatur, idest amor argenti. Sed sub argento, per quod pecunia significatur, significantur omnia exteriora bona quorum pretium potest numismate mensurari, ut supra habitum est. Ergo avaritia consistit in appetitu cuiuslibet exterioris rei. Ergo videtur esse generale peccatum.

II-II q. 118 a. 2 arg. 3

Praeterea, super illud Rom. VII, *nam concupiscentiam nesciebam* etc., dicit Glossa, *bona est lex, quae, dum*

zdá se zvláště zakazovati dychtivost lakomství; pročež se praví Exod. 20: "Nepožádáš věci svého bližního." Tedy dychtivostí lakomství je každé zlo. A tak lakomství je povšechný hřích.

Avšak proti jest, že Řím. 1 lakomství je vypočítáváno mezi zvláštními hříchy, kde se praví: "Naplněné veškerou nepravostí, zlobou, nečistotou, lakomstvím," atd.

Odpovídám: Musí se říci, že hříchy nabývají druhu dle předmětů, jak jsme měli shora. Ale předmětem hříchu je ono dobro, k němuž tíhne nezřízená žádost. A proto, kde je zvláštní ráz dobra, jež se nezřízeně žádá, tam je zvláštní ráz hříchu. Jiný však je ráz dobra užitečného a dobra těšícího. Bohatství pak o sobě má ráz užitečného, neboť proto se žádá, pokud poskytuje člověku užitek. A proto lakomství je nějaký zvláštní hřích, pokud je nadměrné milování vlastnění majetku, který označuje jméno peněz, a z něhož se bere jméno lakomství. Ale poněvadž sloveso vlastniti, které podle původního významu zdá se náležeti k majetku, jehož jsme zcela pány, přechází na mnohá jiná, jako se říká, že člověk vlastní zdraví, manželku, šat, a jiná taková, jak je patrné v Praedicam, v důsledku i jméno lakomství bylo rozšířeno na každou nadměrnou žádost vlastniti kteroukoliv věc, jak Řehoř praví ve kterési homilii, že "lakomství není pouze u peněz, nýbrž také povýšení, když nad patřičný způsob shánějí vyvýšenost." A podle toho lakomství není zvláštní hřích; a tím způsobem mluví Augustin o lakomství v uvedeném výroku.

Z čehož je patrná odpověď na první.

K druhému se musí říci, že všechny vnější věci, které přicházejí k užitku lidskému životu, rozumíme jménem peněz, pokud mají ráz užitečného dobra. Jsou však některá vnější dobra, kterých může někdo dosíci penězi, jako rozkoše, pocty a podobná, která mají jiný ráz žádoucího. A proto žádost jich nesluje vlastně lakomství, pokud je zvláštní nešest.

K třetímu se musí říci, že ona Glossa mluví o nezřízené dychtivosti kterékoli věci. Lze totiž rozuměti, že zákazem dychtivosti majetku věcí jsou zakazovány dychtivosti kterýchkoliv věcí, kterých lze nabýti za vlastněné věci.

CXVIII.3. Zda lakomství je protilehlé štědrosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že lakomství není protilehlé štědrosti. Poněvadž k onomu Mat. 5, ‚Blahoslavení, kteří lačnějí a žízní po spravedlnosti', praví Zlatoústý, že je dvojí spravedlnost, jedna povšechná a druhá zvláštní, jíž je protilehlé lakomství. A totéž praví Filosof, v V. Ethic. Tedy lakomství není protilehlé štědrosti.

Mimo to hřích lakomství pozůstává v tom, že člověk *concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet*. Videtur autem lex specialiter prohibere concupiscentiam avaritiae, ubi dicitur, Exod. XX, *non concupisces rem proximi tui*. Ergo concupiscentia avaritiae est omne malum. Et ita avaritia est generale peccatum.

II-II q. 118 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Rom. I, avaritia connumeratur inter alia specialia peccata, ubi dicitur, *repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, avaritia,* et cetera.

II-II q. 118 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod peccata sortiuntur speciem secundum obiecta, ut supra habitum est. Obiectum autem peccati est illud bonum in quod tendit inordinatus appetitus. Et ideo ubi est specialis ratio boni quod inordinate appetitur, ibi est specialis ratio peccati. Alia autem est ratio boni utilis, et boni delectabilis. Divitiae autem secundum se habent rationem utilis, ea enim ratione appetuntur, inquantum in usum hominis cedunt. Et ideo speciale quoddam peccatum est avaritia, secundum quod est immoderatus amor habendi possessiones, quae nomine pecuniae designantur, ex qua sumitur avaritiae nomen. Verum quia verbum habendi secundum primam impositionem ad possessiones pertinere videtur, quarum sumus totaliter domini; ad multa alia derivatur, sicut dicitur homo habere sanitatem, uxorem, vestimentum, et alia huiusmodi, ut patet in praedicamentis, per consequens etiam et nomen avaritiae ampliatum est ad omnem immoderatum appetitum habendi quamcumque rem; sicut Gregorius dicit, in quadam homilia, quod *avaritia est non solum pecuniae, sed etiam scientiae et altitudinis, cum supra modum sublimitas ambitur*. Et secundum hoc, avaritia non esset peccatum speciale. Et hoc etiam modo loquitur Augustinus de avaritia in auctoritate inducta.

II-II q. 118 a. 2 ad 1

Unde patet responsio ad primum.

II-II q. 118 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnes res exteriores quae veniunt in usum humanae vitae, nomine pecuniae intelliguntur inquantum habent rationem boni utilis. Sunt autem quaedam exteriora bona quae potest aliquis pecunia consequi, sicut voluptates et honores et alia huiusmodi, quae habent aliam rationem appetibilitatis. Et ideo illorum appetitus non proprie dicitur avaritia, secundum quod est vitium speciale.

II-II q. 118 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Glossa illa loquitur de concupiscentia inordinata cuiuscumque rei. Potest enim intelligi quod per prohibitionem concupiscentiae rerum possessarum prohibeatur quarumcumque rerum concupiscentia quae per res possessas acquiri possunt.

3. Cui vinuti opponatur: utrum scilicet liberalitati.

II-II q. 118 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod avaritia non opponatur liberalitati. Quia super illud Matth. V, *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam*, dicit Chrysostomus quod est duplex iustitia, una generalis, et alia specialis, cui opponitur avaritia. Et hoc idem philosophus dicit, in V Ethic. Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

II-II q. 118 a. 3 arg. 2

překročí míru ve vlastnění věcí. Ale tuto míru stanoví spravedlnost. Tedy lakomství je přímo protilehlé spravedlnosti, a ne štědrosti.

Mimo to štědrost je ctnost střední mezi dvěma protivnými nešestmi, jak je patrné z Filosofa, v I. Ethic. Ale lakomství nemá protivného hříchu, jak je patrné z Filosofa, v V. Ethic. Tedy lakomství není protilehlé štědrosti.

Avšak proti jest, že, jak se praví Eccle. 5, "Lakomý se nenaplní penězi; a kdo miluje bohatství, nepochytí z něho." Ale nenaplnění penězi a nezřízené jich milování je protivou štědrosti, která drží střed v žádosti bohatství. Tedy lakomství je protilehlé štědrosti.

Odpovídám: Musí se říci, že lakomství obnáší nějakou nadmíru ohledně bohatství dvojmo: jedním způsobem bezprostředně ohledně samého přijímání a uchovávání bohatství, pokud totiž někdo získává peněz nepatřičně, uchvacuje cizí nebo zadržuje. A tak je protilehlé spravedlnosti a tím způsobem se míní lakomství Ezech. 22, kde se praví: "Velmoži její uprostřed ní jako vlci, uchvacující kořist, aby prolévali krev, a lakotně sháněli zisk." Jiným způsobem obnáší nadměrnost vnitřních citů k bohatství, třebas, když někdo příliš miluje nebo žádá bohatství, nebo příliš se jím těší, třebaže nechce uchvátiti cizí. A tímto způsobem lakomství je protilehlé štědrosti, která řídí takové city, jak bylo řečeno. A takto je pojato lakomství II. Kor. 9: "Aby připravili to slíbené požehnání, aby byl připraven tak, jako požehnání, a ne jako lakomství"; Glossa mezi.: "Totiž, že by litovali daného a dávali by málo."

K prvnímu se tedy musí říci, že Zlatoústý a Filosof mluví o lakomství řečeném prvním způsobem; lakomství pak, řečené druhým způsobem, nazývá Filosof skoupostí.

K druhému se musí říci, že spravedlnost vlastně stanoví míru v přijímání a uchovávání bohatství podle pojmu povinnosti zákonné, aby totiž člověk nepřijímal a neuchovával cizí. Ale štědrost stanoví míru rozumu, a to hlavně ve vnitřních citech a v důsledku ve vnějším přijímání a uchovávání peněz a ve vydávání jich, pokud vychází z vnitřního citu, nepřihlížejíc k pojmu povinnosti zákonné, nýbrž povinnosti mravní, která jest podle pravidla rozumu.

K třetímu se musí říci, že lakomství, pokud je protilehlé spravedlnosti, nemá protilehlou nešest, poněvadž lakomství záleží ve vlastnění více, než dlužno podle spravedlnosti; a tomu je protilehlé míti méně, což nemá rázu viny, nýbrž trestu. Ale lakomství. pokud je protilehlé štědrosti, má protilehlou nešest marnotratnosti.

CXVIII.4. Zda lakomství je vždycky smrtelný hřích.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že lakomství je Praeterea, peccatum avaritiae in hoc consistit quod homo transcendit mensuram in rebus possessis. Sed huiusmodi mensura statuitur per iustitiam. Ergo avaritia directe opponitur iustitiae, et non liberalitati.

II-II q. 118 a. 3 arg. 3

Praeterea, liberalitas est virtus media inter duo vitia contraria, ut patet per philosophum, in II et IV Ethic. Sed avaritia non habet peccatum contrarium oppositum, ut patet per philosophum, in V Ethic. Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

II-II q. 118 a. 3 s. c.

Sed contra est quod, sicut dicitur Eccle. V, *avarus non impletur pecunia, et qui amat divitias fructum non capiet ex eis*. Sed non impleri pecunia, et inordinate eas amare, est contrarium liberalitati, quae in appetitu divitiarum medium tenet. Ergo avaritia opponitur liberalitati.

II-II q. 118 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod avaritia importat immoderantiam quandam circa divitias dupliciter. Uno modo, immediate circa ipsam acceptionem et conservationem divitiarum, inquantum scilicet aliquis acquirit pecuniam ultra debitum aliena subripiendo vel retinendo. Et sic opponitur iustitiae. Et hoc modo accipitur avaritia Ezech. XXII, ubi dicitur, *principes eius in medio eius quasi lupi rapientes praedam ad effundendum sanguinem, et avare lucra sectanda*. Alio modo, importat immoderantiam circa interiores affectiones divitiarum, puta cum quis nimis amat vel desiderat divitias, aut nimis delectatur in eis, etiam si nolit rapere aliena. Et hoc modo avaritia opponitur liberalitati, quae moderatur huiusmodi affectiones, ut dictum est. Et sic accipitur avaritia II ad Cor. IX, *praeparent repromissam benedictionem hanc paratam esse sic quasi benedictionem, non quasi avaritiam*, Glossa, ut scilicet doleant pro dato, et parum sit quod dent.

II-II q. 118 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Chrysostomus et philosophus loquuntur de avaritia primo modo dicta. Avaritiam autem secundo modo dictam nominat philosophus illiberalitatem.

II-II q. 118 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod iustitia proprie statuit mensuram in acceptionibus et conservationibus divitiarum secundum rationem debiti legalis, ut scilicet homo nec accipiat nec retineat alienum. Sed liberalitas constituit mensuram rationis principaliter quidem in interioribus affectionibus, et per consequens in exteriori acceptione et conservatione pecuniarum et emissione earum secundum quod ex interiori affectione procedunt, non observando rationem debiti legalis, sed debiti moralis, quod attenditur secundum regulam rationis.

II-II q. 118 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod avaritia secundum quod opponitur iustitiae, non habet vitium oppositum, quia avaritia consistit in plus habendo quam debeat secundum iustitiam, et huic opponitur minus habere, quod non habet rationem culpae, sed poenae. Sed avaritia secundum quod opponitur liberalitati, habet vitium prodigalitatis oppositum.

4. Utrum sit peccatum mortale.

II-II q. 118 a. 4 arg. 1

vždycky smrtelný hřích. Neboť nikdo není hoden smrti, leč za smrtelný hřích. Ale za lakomství lidé jsou hodni smrti: když totiž Apoštol předeslal: "Naplněn veškerou nepravostí, smilstvím, lakomstvím," atd. dodává, "Kteří taková činí, hodni jsou smrti". Tedy lakomství je smrtelný hřích.

Mimo to nejmenší v lakomství je to, že někdo nezřízeně podržuje své. Ale to zdá se smrtelný hřích. Praví totiž Basil, v řeči k onomu: ‚Zbořím stodoly své': "Je to chléb hladového, který podržuješ; šat nahého, který uchováváš; stříbro nuzného, které máš. V tom tolik činíš bezpráví, kolik bys mohl dáti." Ale činiti bezpráví druhému je smrtelný hřích, poněvadž je proti lásce k bližnímu. Tedy mnohem více každé lakomství je smrtelný hřích.

Mimo to nikdo neoslepne duchovní slepotou, leč skrze smrtelný hřích, který zbavuje duši světla milosti. Ale podle Zlatoústého "temnotou duši je chtivost peněz". Tedy lakomství, které je chtivost peněz, je smrtelný hřích.

Avšak proti jest, že k onomu I. Kor. 3, ‚Kdo postaví na tomto základě', atd. praví Glossa, že "dřevem, travou a slámou nadstavuje ten, kdo myslí na to, co je světa, jak by se líbil světu", což patří ke hřichu lakomství. Ale ten, kdo staví dřevem, travou a slámou, nehřeší smrtelně, nýbrž všedně. Neboť se o něm praví, že "bude spasen jako by skrze oheň". Tedy lakomství je někdy všední hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, lakomství se říká dvojmo. Jedním způsobem, pokud je protilehlé spravedlnosti. A tím způsobem ze svého rodu je smrtelný hřích. Neboť tak patří k lakomství, že někdo nespravedlivě přijímá nebo zadržuje cizí věci, což patří k loupeži nebo krádeži, což jsou smrtelné hříchy, jak bylo řečeno shora. Avšak v tomto rodu lakomství se přihází někdy všední hřích pro nedokonalost úkonu, jak bylo řečeno shora, když se jednalo o krádeži. Jiným způsobem lze bráti lakomství, pokud je protilehlé štědrosti. A podle toho obnáší nezřízené milování bohatství. Vzroste-li tedy milování bohatství na tolik, že předčí lásku, že totiž někdo pro milování bohatství neváhá učiniti něco proti milování Boha a bližního, tak lakomství bude smrtelný hřích. Zůstane-li však nezřízenost lásky na tom, že člověk, ačkoliv nadbytečně miluje bohatství, přece milování jeho nemá nad milování Boha, takže by pro bohatství nechtěl něco učiniti proti Bohu nebo bližnímu, tak lakomství je hřích všední.

K prvnímu se tedy musí říci, že lakomství se počítá ke smrtelným hřichům podle onoho rázu, jak je smrtelný hřích.

K druhému se musí říci, že Basil mluví o onom případě, v němž je někdo vázán vydati svá dobra chudým z povinnosti zákonné buď pro nebezpečí nutnosti, nebo pro přebytek majetku.

K třetímu se musí říci, že chtivost bohatství zatemňuje Ad quartum sic proceditur. Videtur quod avaritia semper sit peccatum mortale. Nullus enim est dignus morte nisi pro peccato mortali. Sed propter avaritiam homines digni sunt morte, cum enim apostolus, ad Rom. I, praemisisset, repletos omni iniquitate, fornicatione, avaritia, subdit, qui talia agunt digni sunt morte. Ergo avaritia est peccatum mortale.

II-II q. 118 a. 4 arg. 2

Praeterea, minimum in avaritia est quod aliquis inordinate retineat sua. Sed hoc videtur esse peccatum mortale, dicit enim Basilius, *est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam conservas, indigentis argentum quod possides. Quocirca tot iniuriaris quot exhibere valeres*. Sed iniuriari alteri est peccatum mortale, quia contrariatur dilectioni proximi. Ergo multo magis omnis alia avaritia est peccatum mortale.

II-II q. 118 a. 4 arg. 3

Praeterea, nullus excaecatur spirituali caecitate nisi per peccatum mortale, quod animam privat lumine gratiae. Sed secundum Chrysostomum, tenebra animae est pecuniarum cupido. Ergo avaritia, quae est pecuniarum cupido, est peccatum mortale.

II-II q. 118 a. 4 s. c.

Sed contra est quod I ad Cor. III, super illud, si quis aedificaverit super hoc fundamentum etc., dicit Glossa quod *lignum, faenum et stipulam superaedificat ille qui cogitat quae mundi sunt, quomodo placeat mundo*, quod pertinet ad peccatum avaritiae. Ille autem qui aedificat lignum, faenum et stipulam, non peccat mortaliter, sed venialiter, de eo enim dicitur quod salvus erit sic quasi per ignem. Ergo avaritia quandoque est peccatum veniale.

II-II q. 118 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, avaritia dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod opponitur iustitiae. Et hoc modo ex genere suo est peccatum mortale, sic enim ad avaritiam pertinet quod aliquis iniuste accipiat vel retineat res alienas, quod pertinet ad rapinam vel furtum, quae sunt peccata mortalia, ut supra habitum est. Contingit tamen in hoc genere avaritiae aliquid esse peccatum veniale propter imperfectionem actus, sicut supra dictum est, cum de furto ageretur. Alio modo potest accipi avaritia secundum quod opponitur liberalitati. Et secundum hoc, importat inordinatum amorem divitiarum. Si ergo intantum amor divitiarum crescat quod praeferatur caritati, ut scilicet propter amorem divitiarum aliquis non vereatur facere contra amorem Dei et proximi, sic avaritia erit peccatum mortale. Si autem inordinatio amoris infra hoc sistat, ut scilicet homo, quamvis superflue divitias amet, non tamen praefert earum amorem amori divino, ut scilicet propter divitias non velit aliquid facere contra Deum et proximum, sic avaritia est peccatum veniale.

II-II q. 118 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod avaritia connumeratur peccatis mortalibus secundum illam rationem qua est peccatum mortale.

II-II q. 118 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod Basilius loquitur in illo casu in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis, vel etiam propter superfluitatem habitorum.

II-II q. 118 a. 4 ad 3

duši vlastně, když vylučuje světlo lásky, majíc milování bohatství nad milování Boha.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že lakomství je největší hřích. Praví se totiž Eccle. 10: "Nad lakomého není nic zločinnějšího"; a potom se dodává: "Nic není špatnějšího než milovati peníze, ten totiž má prodejnou i svou duši." A Tullius, v I. O povin., praví: "Nic není tak omezený a malý duch, jako milovati peníze." Ale to patří k lakomství. Tedy lakomství je nejtěžší hřích.

Mimo to nějaký hřích je tím těžší, čím více je protivou lásky. Ale lakomství je nejvíce protivou lásky. Praví totiž Augustin, v knize Osmdesáti tří otáz., že "jedem lásce je chtivost". Tedy lakomství je největší hřích.

Mimo to k těžkosti hříchu náleží, že je nevyléčitelný. Pročež též hřích proti Duchu Svatému sluje nejtěžší, protože je neodpustitelný. Ale lakomství je nevyléčitelný hřích. Pročež praví Filosof, ve IV. Ethic., že "stáří a každá nemohoucnost činí skoupými". Tedy lakomství je nejtěžší hřích.

Mimo to praví Apoštol, Efes. 5, že "lakomství je služba modlám". Ale modloslužba se počítá mezi nejtěžší hříchy. Tedy i lakomství.

Avšak proti jest, že cizoložství je těžší hřích než krádež, jak máme Přísl. 6. Ale krádež patří k lakomství. Tedy lakomství není nejtěžší hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že každý hřích, již z toho, že je zlo, pozůstává v nějakém porušení či zbavení nějakého dobra; pokud pak je dobrovolný, pozůstává v žádosti nějakého dobra. Řád hříchů lze tedy pozorovati dvojmo: jedním způsobem se strany dobra, kterým hřích pohrdá, nebo je poruší; čím ono je větší, tím těžší je hřích. A podle toho hřích, který je proti Bohu, je nejtěžší; a pod ním je hřích, který je proti osobě člověka; pod nímž je hřích, který je proti vnějším věcem, které jsou určeny k užívání člověkem, což se zdá patřiti k lakomství. Jiným způsobem lze pozorovati stupně hříchů se strany dobra, jemuž se nezřízeně poddá lidská žádost, kteréž čím je menší, tím více hřích znetvořuje; je totiž osklivější poddanost nižšímu dobru než vyššímu. Dobro pak vnějších věcí je nejnižší mezi lidskými dobry; je totiž méně než dobro těla, které je zase menší než dobro duše, nad které vyniká dobro božské. A podle toho hřích lakomství, jímž lidská žádost se poddává také vnějším věcem, jest jaksi větší znetvoření. Poněvadž však porušení a zbavení dobra má se ve hříchu tvarově, obrácení pak k proměnnému dobru látkově, spíše jest posuzovati tíhu hříchu se strany dobra, které je porušováno, než se strany dobra, jemuž je poddána žádost. A proto se musí říci, že lakomství není jednoduše největší hřích.

Ad tertium dicendum quod cupido divitiarum obtenebrat animam proprie quando excludit lumen caritatis, praeferendo amorem divitiarum amori divino.

5. Utrum sit gravissimum peccatorum.

II-II q. 118 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod avaritia sit maximum peccatorum. Dicitur enim Eccli. X, *avaro nihil est scelestius*; et postea subditur, *nihil est iniquius quam amare pecuniam, hic enim et animam suam venalem habet*. Et Tullius dicit, in I de Offic., *nihil est tam angusti animi, tamque parvi, quam amare pecuniam*. Sed hoc pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

II-II q. 118 a. 5 arg. 2

Praeterea, tanto aliquod peccatum est gravius quanto magis caritati contrariatur. Sed avaritia maxime contrariatur caritati, dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *venenum caritatis est cupiditas*. Ergo avaritia est maximum peccatorum.

II-II q. 118 a. 5 arg. 3

Praeterea, ad gravitatem peccati pertinet quod sit incurabile, unde et peccatum in spiritum sanctum, quod est gravissimum, dicitur esse irremissibile. Sed avaritia est peccatum insanabile, ut dicit philosophus, in IV Ethic., quod *senectus et omnis impotentia illiberales facit*. Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

II-II q. 118 a. 5 arg. 4

Praeterea, apostolus dicit, ad Ephes. V, quod avaritia est idolorum servitus. Sed idololatria computatur inter gravissima peccata. Ergo et avaritia.

II-II q. 118 a. 5 s. c.

Sed contra est quod adulterium est gravius peccatum quam furtum, ut habetur Prov. VI. Furtum autem pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia non est gravissimum peccatorum.

II-II q. 118 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod omne peccatum, ex hoc ipso quod est malum, consistit in quadam corruptione seu privatione alicuius boni, inquantum autem est voluntarium, consistit in appetitu alicuius boni. Dupliciter ergo ordo peccatorum potest attendi. Uno modo, ex parte boni quod per peccatum contemnitur vel corrumpitur, quod quanto maius est, tanto peccatum gravius est. Et secundum hoc, peccatum quod est contra Deum est gravissimum; et sub hoc est peccatum quod est contra personam hominis; sub quo est peccatum quod est contra res exteriores quae sunt ad usum hominis deputatae, quod videtur ad avaritiam pertinere. Alio modo potest attendi gradus peccatorum ex parte boni cui inordinate subditur appetitus humanus, quod quanto minus est, tanto peccatum est deformius; turpius enim est subesse inferiori bono quam superiori. Bonum autem exteriorum rerum est infimum inter humana bona, est enim minus quam bonum corporis; quod etiam est minus quam bonum animae; quod etiam exceditur a bono divino. Et secundum hoc, peccatum avaritiae, quo appetitus humanus subiicitur etiam exterioribus rebus, habet quodammodo deformitatem maiorem. Quia tamen corruptio vel privatio boni formaliter se habet in peccato, conversio autem ad bonum commutabile materialiter; magis est iudicanda gravitas peccati ex parte boni quod corrumpitur quam ex parte boni cui subiicitur appetitus. Et ideo dicendum est quod avaritia non est simpliciter maximum

K prvnímu se tedy musí říci, že ony výroky mluví o lakomství se strany dobra, jemuž se poddává žádost. Pročež též v Eccle. 10 jako důvod se dodává, že lakomý "má svou duši prodejnou',', poněvadž totiž svou duši, to jest svůj život, vydává v nebezpečí za peníze. A proto dodává: "Poněvadž ve svém životě vyvrhl", to jest pohrdl, "vnitřnosti své", aby totiž získal peníze. Tullius také dodává, že je to "omezený duch", že totiž chce poddanost penězům.

K druhému se musí říci, že Augustin tam míní povšechně chtivost jakéhokoliv časného dobra, ne pokud se bere zvláště jako lakomství. Neboť chtivost kteréhokoli časného dobra jest jedem lásce, pokud totiž člověk pohrdá dobrem božským proto, že lpí na dobru časném.

K třetímu se musí říci, že jinak je nevyléčitelný hřích proti Duchu Svatému a jinak lakomství. Neboť hřích proti Duchu Svatému je nevyléčitelný se strany pohrdání, třebas, poněvadž člověk pohrdá buď milosrdenstvím nebo spravedlností Boží nebo něčím z těch, jimiž jsou léčeny lidské hříchy. A proto taková nevyléčitelnost patří k větší tíži hříchu. Lakomství pak má nevyléčitelnost se strany lidského nedostatku, k němuž totiž vždy jde lidská přirozenost, poněvadž čím je něco nedostatečnější, tím více potřebuje pomoci vnějších věcí, a proto spíše upadne do lakomství. Pročež taková nevyléčitelnost nedokazuje, že hřích je těžší, nýbrž že je nějak nebezpečnější.

Ke čtvrtému se musí říci, že lakomství se přirovnává k modloslužbě z jakési podobnosti, kterou s ní má, poněvadž, jako modloslužebník se podrobuje vnějšímu tvoru, tak také lakomý, ne však týmž způsobem. Neboť modloslužebník se podrobuje vnějšímu tvoru, aby mu vzdával božskou poctu; lakomý však se podrobuje vnějšímu tvoru nezřízenou dychtivostí, aby ho užíval, ne však aby uctíval. A proto není třeba, aby lakomství mělo takovou tíži, jakou má modloslužba.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že lakomství není duchovní hřích. Neboť duchovní hříchy zdají se býti o duchovních dobrech. Ale látka lakomství jsou dobra tělesná, totiž vnější bohatství. Tedy lakomství není duchovní hřích.

Mimo to duchovní hřích se dělí od tělesného. Ale lakomství zdá se býti tělesný hřích, neboť sleduje porušenost těla, jak je patrné na starcích, kteří upadají do lakomství pro úpadek tělesné přirozenosti. Tedy lakomství není duchovní hřích.

Mimo to tělesný hřích je ten, kterým nastává nepořádek také lidského těla, podle onoho Apoštolova, I. Kor. 6: "Kdo smilní, hřeší proti svému tělu." Ale lakomství také tělesně trýzní člověka. Pročež též Zlatoústý, K Mark. 5, peccatorum.

II-II q. 118 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illae loquuntur de avaritia ex parte boni cui subditur appetitus. Unde et in ecclesiastico pro ratione subditur, quia avarus animam suam habet venalem, quia videlicet animam suam, idest vitam, exponit periculis pro pecunia, et ideo subdit, quoniam in vita sua proiecit, idest contempsit, intima sua, ut scilicet pecuniam lucraretur. Tullius etiam addit hoc esse augusti animi, ut scilicet velit pecuniae subiici.

II-II q. 118 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi accipit cupiditatem generaliter cuiuscumque temporalis boni, non secundum quod specialiter pro avaritia accipitur. Cupiditas enim cuiuscumque temporalis boni est venenum caritatis, inquantum scilicet homo spernit bonum divinum propter hoc quod inhaeret bono temporali.

II-II q. 118 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod aliter est insanabile peccatum in spiritum sanctum, et aliter avaritia. Nam peccatum in spiritum sanctum est insanabile ex parte contemptus, puta quia homo contemnit vel misericordiam vel iustitiam divinam, aut aliquid horum per quae hominis peccata sanantur. Et ideo talis insanabilitas pertinet ad maiorem gravitatem peccati. Avaritia vero habet insanabilitatem ex parte defectus humani, in quem scilicet semper procedit humana natura, quia quo aliquis est magis deficiens, eo magis indiget adminiculo exteriorum rerum, et ideo magis in avaritiam labitur. Unde per talem insanabilitatem non ostenditur peccatum esse gravius, sed quodammodo per hoc est periculosius.

II-II q. 118 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod avaritia comparatur idololatriae per quandam similitudinem quam habet ad ipsam, quia sicut idololatra subiicit se creaturae exteriori, ita etiam et avarus. Non tamen eodem modo, sed idololatra quidem subiicit se creaturae exteriori ut exhibeat ei cultum divinum; avarus autem subiicit se creaturae exteriori immoderate ipsam concupiscendo ad usum, non ad cultum. Et ideo non oportet quod avaritia habeat tantam gravitatem quantam habet idololatria.

6. Utrum sit peccatum carnale vel spirituale.

II-II q. 118 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit peccatum spirituale. Vitia enim spiritualia videntur esse circa spiritualia bona. Sed materia avaritiae sunt bona corporalia, scilicet exteriores divitiae. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

II-II q. 118 a. 6 arg. 2

Praeterea, peccatum spirituale contra carnale dividitur. Sed avaritia videtur esse peccatum carnale, sequitur enim corruptionem carnis; ut patet in senibus, qui propter naturae carnalis defectum in avaritiam incidunt. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

II-II q. 118 a. 6 arg. 3

Praeterea, peccatum carnale est per quod etiam corpus hominis deordinatur, secundum illud apostoli, I ad Cor. VI,

přirovnává lakomce k posedlému, který je trápen na těle. Tedy lakomství nezdá se duchovní hřích.

Avšak proti jest, že Řehoř, XXXI. Moral., počítá lakomství k duchovním nešestem.

Odpovídám: Musí se říci, že hříchy pozůstávají především v citu. Všechny pak city čili vášně duše končí u potěšení nebo smutků, jak je patrné z Filosofa, v II. Ethic. Ale potěšení některá jsou tělesná a některá duchovní. Potěšení pak slují tělesná, která se dokonávají v pocitu tělesnem, jako potěšení pokrmů a pohlavních. Duchovní pak potěšení slují, která se dokonávají v pouhém postřehu duše. Ony hříchy tedy slují tělesné, které se dokonávají v potěšeních tělesných; duchovní pak slují ty, které se dokonávají v duchovních potěšeních, bez tělesného potěšení. A takové je lakomství. Neboť lakomec má potěšení v tom, že se vidí vlastníkem bohatství. A tedy lakomství je duchovní hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že lakomství na tělesném předmětu nehledá tělesné potěšení, nýbrž pouze duševní, pokud totiž má člověk potěšení v tom, že vlastní bohatství. A proto není tělesný hřích. Avšak dle předmětu je prostřední mezi hříchy čistě duchovními, které hledají duchovní potěšení v duchovních předmětech (jako pýcha je z vynikání), a hříchy čistě tělesnými, které hledají potěšení ryze tělesné v předmětu tělesném.

K druhému se musí říci, že pohyb dostává druh podle konce k němuž, ne však od konce od něhož. A proto nešest sluje tělesná z toho, že tíhne k tělesnému potěšení, ne však z toho, že vychází z nějakého nedostatku těla.

K třetímu se musí říci, že Zlatoústý přirovnává lakomce k posedlému, ne že je trápen na těle jako posedlý, nýbrž z opaku, poněvadž, jako onen posedlý, o němž se čte Mark. 5, se obnažoval, tak lakomec se zatěžuje přebytečným bohatstvím.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že lakomství není hlavní nešest. Neboť lakomství je protilehlé štědrosti jako střednímu a marnotratnosti jako krajnosti. Ale ani štědrost není hlavní ctnost, ani marnotratnost hlavní nešest. Tedy ani lakomství nemá se udávati za hlavní nešest.

Mimo to, jak bylo řečeno shora, ony nešesti slují hlavní, které mají hlavní cíle, k nimž jsou zařízeny cíle jiných nešestí. Ale to nepřísluší lakomství, poněvadž bohatství nemá rázu cíle, nýbrž spíše ráz toho, co je k cíli, jak se praví v I. Ethic. Tedy lakomství není hlavní nešest.

qui fornicatur in corpus suum peccat. Sed avaritia etiam hominem corporaliter vexat, unde et Chrysostomus, Marc. V, comparat avarum daemoniaco, qui in corpore vexatur. Ergo avaritia non videtur esse peccatum spirituale.

II-II q. 118 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., computat avaritiam vitiis spiritualibus.

II-II q. 118 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod peccata praecipue in affectu consistunt. Omnes autem affectiones animae, sive passiones, terminantur ad delectationes et tristitias, ut patet per philosophum, in II Ethic. Delectationum autem quaedam sunt carnales, et quaedam spirituales. Carnales quidem delectationes dicuntur quae in sensu carnis complentur, sicut delectationes ciborum et venereorum, delectationes vero spirituales dicuntur quae complentur in sola animae apprehensione. Illa ergo peccata dicuntur carnalia quae perficiuntur in carnalibus delectationibus, illa vero dicuntur spiritualia quae perficiuntur in spiritualibus delectationibus, absque carnali delectatione. Et huiusmodi est avaritia, delectatur enim avarus in hoc quod considerat se possessorem divitiarum. Et ideo avaritia est peccatum spirituale.

II-II q. 118 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod avaritia circa corporale obiectum non quaerit delectationem corporalem, sed solum animalem, prout scilicet homo delectatur in hoc quod divitias possideat. Et ideo non est peccatum carnale. Ratione tamen obiecti, medium est inter peccata pure spiritualia, quae quaerunt delectationem spiritualem circa obiecta spiritualia, sicut superbia est circa excellentiam; et vitia pure carnalia, quae quaerunt delectationem pure corporalem circa obiectum corporale.

II-II q. 118 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod motus recipit speciem secundum terminum ad quem, non autem secundum terminum a quo. Et ideo vitium dicitur carnale ex hoc quod tendit in delectationem carnalem, non autem ex eo quod procedit ex aliquo defectu carnis.

II-II q. 118 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod Chrysostomus comparat avarum daemoniaco, non quia vexetur in carne sicut daemoniacus, sed per oppositum, quia sicut daemoniacus ille de quo legitur Marc. V, se denudabat, ita avarus se superfluis divitiis onerat.

7. Utrum sit vitium capitale.

II-II q. 118 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit vitium capitale. Avaritia enim opponitur liberalitati sicut medio, et prodigalitati sicut extremo. Sed neque liberalitas est principalis virtus, neque prodigalitas vitium capitale. Ergo etiam avaritia non debet poni vitium capitale.

II-II q. 118 a. 7 arg. 2

Praeterea, sicut supra dictum est, illa dicuntur esse vitia capitalia quae habent principales fines, ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum. Sed hoc non competit avaritiae, quia divitiae non habent rationem finis, sed magis rationem eius quod est ad finem, ut dicitur in I Ethic. Ergo avaritia non est vitium capitale.

Mimo to Řehoř praví, v XV. Moral., že "lakomství někdy vzniká z vynášení, někdy z bázně. Když totiž někteří myslí, že jim chybí nutné k nákladům, mysl uvolňují pro lakomství. Jsou jiní, kteří, poněvadž touží zdáti se mocnějšími, roznečují se k usilování o cizí věci." Tedy lakomství spíše vzniká z jiných neřestí, než je samo hlavní neřestí vůči jiným.

Avšak proti jest, že Řehoř, XXXI. Moral., klade lakomství mezi hlavní neřestí.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, neřest sluje, ze které vznikají jiné neřesti podle rázu cíle. Poněvadž tento je velmi žádoucný, pro jeho žádost člověk se pouští do mnoha skutků dobrých nebo zlých. Cíl však nejvíce žádoucí je blaženost nebo štěstí, což je poslední cíl lidského života, jak jsme měli shora. A proto čím větší podíl podmínek blaženosti něco má, tím více je žádoucí. Jedna pak podmínka štěstí je, aby samo sebou dostačovalo, neboť jinak by neukojilo žádost, jakožto poslední cíl. Ale dostatečnost samým sebou velmi slibuje bohatství, jak praví Boetius, v III. O útěše, čehož důvod je, že, jak praví Filosof, v V, Ethic., "peníze užíváme jako záruky nabytí majetku", a Eccle. 10 se praví, že "peněz poslouchá všecko". A proto lakomství, které pozůstává v žádosti peněz, je hlavní neřest.

K prvnímu se tedy musí říci, že ctnost se dokonává podle rozumu, ale neřest se dokonává podle sklonu smyslné žádosti. Ale rozum a smyslná žádost nepřihlíželi hlavně k témuž rodu; a proto není třeba, aby hlavní neřest byla protilehlá hlavní ctnosti. Pročež, ačkoli štědrost není hlavní ctnost, poněvadž nepřihlíží k hlavnímu dobru rozumu, přece lakomství je hlavní neřest, poněvadž přihlíží k penězům, které mají jakési prvenství mezi smyslovými dobry, z důvodu již řečeného. Marnotratnost však není zařízena k nějakému cíli hlavně žádoucímu, nýbrž spíše se zdá vycházeti z nedostatku rozumu. Pročež Filosof praví, ve IV. Ethic., že "marnotratný spíše sluje marný než zlý".

K druhému se musí říci, že peníze jsou sice zařízeny k jinému jako k cíli. Pokud však jsou užitečné k získání všech smyslových, účinkově jaksi obsahují všechna, a proto mají jakousi podobnost s blažeností, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že někdy nic nebrání vzniku hlavní neřesti z jiných neřestí, jak bylo řečeno; jen když jiné neřesti z ní vznikávají většinou.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že nejsou dcerami lakomství, které se označují jako zrada, podvod, klam, křivá přísaha, nepokoj, násilí a zatvrzelost proti milosrdenství. Neboť lakomství je protilehlé štědrosti, jak bylo řečeno. Ale zrada, podvod a klam jsou protilehlé opatrnosti, křivá přísaha nábožnosti, nepokoj naději nebo lásce, která spočinula v milovaném, násilí je protilehlé

II-II q. 118 a. 7 arg. 3

Praeterea, Gregorius dicit, in Moral., quod *avaritia quandoque oritur ex elatione, quandoque per timorem. Dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria aestimant, mentem ad avaritiam relaxant. Sunt alii qui, dum potentiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur*. Ergo avaritia magis oritur ab aliis vitiis quam ipsa sit vitium capitale respectu aliorum.

II-II q. 118 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., ponit avaritiam inter vitia capitalia.

II-II q. 118 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur ex quo alia oriuntur secundum rationem finis; qui cum sit multum appetibilis, propter eius appetitum homo procedit ad multa facienda vel bona vel mala. Finis autem maxime appetibilis est beatitudo sive felicitas, quae est ultimus finis humanae vitae, ut supra habitum est. Et ideo quanto aliquid magis participat conditiones felicitatis, tanto magis est appetibile. Est autem una de conditionibus felicitatis ut sit per se sufficiens, alioquin non quietaret appetitum tanquam ultimus finis. Sed per se sufficientiam maxime repromittunt divitiae, ut Boetius dicit, in III de Consol. Cuius ratio est quia, sicut philosophus dicit, in V Ethic., *denario utimur quasi fideiussore ad omnia habenda*, et Eccle. X dicitur quod pecuniae obediunt omnia. Et ideo avaritia, quae consistit in appetitu pecuniae, est vitium capitale.

II-II q. 118 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtus perficitur secundum rationem, vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitivi. Non autem ad idem genus principaliter respicit ratio, et appetitus sensitivus. Et ideo non oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti. Unde licet liberalitas non sit principalis virtus, quia non respicit ad principale bonum rationis; avaritia tamen est principale vitium, quia respicit ad pecuniam, quae habet quandam principalitatem inter bona sensibilia, ratione iam dicta. Prodigalitas autem non ordinatur ad aliquem finem principaliter appetibilem, sed magis videtur procedere ex defectu rationis. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod prodigus magis dicitur vanus quam malus.

II-II q. 118 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod pecunia ordinatur quidem ad aliud sicut ad finem, inquantum tamen utilis est ad omnia sensibilia conquirenda, continet quodammodo virtute omnia. Et ideo habet quandam similitudinem felicitatis, ut dictum est.

II-II q. 118 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet vitium capitale interdum a quibusdam aliis oriri, ut dictum est, dum tamen ex eo alia vitia soleant plerumque oriri.

8. De filiabus eius.

II-II q. 118 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sint avaritiae filiae quae dicuntur, *scilicet proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, violentiae, et contra misericordiam obduratio*. Avaritia enim opponitur liberalitati, ut dictum est. Proditio autem, fraus et fallacia opponuntur prudentiae; periuria religioni; inquietudo spei vel caritati, quae quiescit

spravedlnosti, zatvrzelost milosrdenství. Tedy takové neřesti nepatří k lakomství.

Mimo to zrada, podvod a klam zdají se patřiti k témuž, totiž k oklamání bližního. Tedy nemají se vypočítávati jako různé dcery lakomství.

Mimo to Isidor udává devět dcer, které jsou lež, podvod, krádež, křivá přísaha a žádost nekalého zisku, křivá svědectví, násilí, nelidskost, dravost. Tedy první označení dcer bylo nedostatečné.

Mimo to Filosof, ve IV. Ethic., udává mnoho rodů neřestí, patřících k lakomství, které nazývá neštědrostí; totiž šetrné, skoupé, drobiče kmínu, hamižně jednající a živené nevěstkářstvím a lichváře, karbaníky a olupovatele mrtvol a lupiče." Tedy zdá se, že řečený výčet je nedostatečný.

Mimo to tyrani působí nejvíce násilí poddaným. Filosof však tamtéž praví, že "tyrany, pustošící města a okrádající chrámy, nenazýváme hamižné", to jest lakomé. Tedy násilí nemá se udávati za dceru lakomství.

Avšak proti jest, že Řehoř, XXXI. Moral., přisuzuje lakomství prve jmenované dcery.

Odpovídám: Musí se říci, že dcery lakomství slují neřesti, které z něho vznikají, a především podle žádosti cíle. Poněvadž pak lakomství je nadbytečné. milování vlastnění bohatství, ve dvojím překročuje. Nejprve totiž přebytečně podržuje; a s této strany vzniká z lakomství zatvrzelost proti milosrdenství, poněvadž totiž srdce jeho milosrdenstvím se neobměkčí, aby ze svého bohatství přispěl ubohým. Za druhé patří k lakomství přebytečně přijímati. A podle toho lze lakomství pozorovati dvojmo. Jedním způsobem, pokud je v citu; a tak vzniká z lakomství nepokoj, pokud vnuká člověku zbytečné pečování a starosti, neboť "lakomý se nenasytí penězi", jak se praví Eccle. 5. Jiným způsobem lze je pozorovati v účinku. A tak na získání cizího užívá někdy síly, což patří k násilnostem, jindy zase lsti, která, je-li slovem, bude klamáním, co do jednoduchého slova, křivou přísahou, přidá-li se potvrzení přísahou. Páše-li se však lest skutkem, pak při věcech bude podvod, vůči osobám pak bude zrada, jak je patrné u Jidáše, který z lakomství zradil Krista.

K prvnímu se tedy musí říci, že dcery nějakého hlavního hříchu nemusejí patřiti do téhož rodu neřestí, poněvadž k cíli jedné neřesti mohou býti také zařízeny hříchy jiného rodu. Neboť jiné je, že hřích má dcery, a že hřích má druhy.

K druhému se musí říci, že ona tři se rozlišují, jak bylo řečeno v článku.

K třetímu se musí říci, že oněch devět se uvede na řečených sedm. Neboť lež a křivé svědectví jsou obsaženy pod klamem. Křivé svědectví je totiž nějaký

in amato; violentiae opponuntur iustitiae; obduratio misericordiae. Ergo huiusmodi vitia non pertinent ad avaritiam.

II-II q. 118 a. 8 arg. 2

Praeterea, proditio, dolus et fallacia ad idem pertinere videntur, scilicet ad proximi deceptionem. Ergo non debent enumerari tanquam diversae filiae avaritiae.

II-II q. 118 a. 8 arg. 3

Praeterea, Isidorus ponit novem filias, quae sunt *mendacium, fraus, furtum, periurium, et turpis lucri appetitus, falsa testimonia, violentia inhumanitas, rapacitas*. Ergo prima assignatio filiarum fuit insufficiens.

II-II q. 118 a. 8 arg. 4

Praeterea, philosophus, in IV Ethic., ponit multa genera vitiorum pertinentium ad avaritiam, quam illiberalitatem nominat, videlicet *parcos, tenaces, kimibiles, illiberales operationes operantes, et de meretricio pastos, et usurarios, aleatores, et mortuorum spoliatores, et latrones*. Ergo videtur quod praedicta enumeratio sit insufficiens.

II-II q. 118 a. 8 arg. 5

Praeterea, tyranni maxime violentias subditis inferunt. Dicit autem philosophus, ibidem, quod *tyrannos civitates desolantes et sacra praedantes non dicimus illiberales*, idest avaros. Ergo violentia non debet poni filia avaritiae.

II-II q. 118 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., assignat avaritiae filias prius enumeratas.

II-II q. 118 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod filiae avaritiae dicuntur vitia quae ex ipsa oriuntur, et praecipue secundum appetitum finis. Quia vero avaritia est superfluus amor habendi divitias, in duobus excedit. Primo enim, superabundat in retinendo. Et ex hac parte oritur ex avaritia obduratio contra misericordiam, quia scilicet cor eius misericordia non emollitur, ut de divitiis suis subveniat miseris. Secundo, ad avaritiam pertinet superabundare in accipiendo. Et secundum hoc, avaritia potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod est in affectu. Et sic ex avaritia oritur inquietudo, inquantum ingerit homini sollicitudinem et curas superfluas, avarus enim non impletur pecunia, ut dicitur Eccle. V. Alio modo, potest considerari in effectu. Et sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, quod pertinet ad violentias; quandoque autem dolo. Qui quidem si fiat in verbo, erit fallacia, quantum ad simplex verbum; periurium autem si addatur confirmatio iuramenti. Si autem dolus committatur in opere, sic, quantum ad res, erit fraus; quantum autem ad personas, proditio, ut patet de Iuda, qui ex avaritia prodidit Christum.

II-II q. 118 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non oportet filias alicuius peccati capitalis ad idem genus vitii pertinere, quia ad finem unius vitii possunt ordinari etiam peccata alterius generis. Aliud est enim peccatum habere filias, et peccatum habere species.

II-II q. 118 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa tria distinguuntur sicut dictum est.

II-II q. 118 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa novem reducuntur ad praedicta septem. Nam mendacium et falsum testimonium

druh lži, jako též krádež je nějaký druh podvodu, pročež je obsažena pod podvodem. Žádost pak nekalého zisku patří k nepokoji; dravost pak je obsažena pod násilím, ježto jest jeho druh; nelidskost pak je totéž, co zatvrzelost proti milosrdenství.

Ke čtvrtému se musí říci, že ta, která udává Aristoteles, jsou spíše druhy než dcery skouposti nebo lakomství. Lze totiž někoho nazývati skoupým nebo lakomým z toho, že nedostatečně dává; a to, dává-li málo, sluje šetrný, nedává-li však nic, skoupý, dává-li však velmi nesnadno, drobič kmínu, jakoby prodavač kmínu, poněvadž na maličkosti vynakládá veliké úsilí. Někdy pak někdo sluje skoupý nebo lakomý, poněvadž nadbytečně přijímá, a to dvojmo: jedním způsobem, poněvadž mrzce získává, buď vykonáváním nízkých a otrockých skutků nedůstojnými pracemi, nebo že získává z některých nepravých úkonů, jako z nevěstkářství nebo z něčeho takového; nebo že získává z toho, co se má poskytnouti zdarma, jako lichváři; buď že získává málo s velkou námahou. Jiným způsobem, poněvadž nespravedlivě získává, buď násilí čině živým, jako loupežníci, nebo olupuje mrtvoly, nebo odnímaje přátelům, jako karbaníci.

K pátému se musí říci, že jako štědrost je o malých penězích, tak i skoupost. Pročež tyrani, kteří násilím odnímají mnoho, neslují skoupí, nýbrž nespravedliví.

CXIX. O marnotratnosti.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Pak jest uvažovati o marnotratnosti. A o tom jsou tři otázky:

1. Zda je marnotratnost protilehlá lakomství.
2. Zda je marnotratnost hřích.
3. Zda je těžší hřích než lakomství.

CXIX.1. Zda je marnotratnost protilehlá lakomství.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že marnotratnost není protilehlá lakomství. Protilehlá totiž nemohou býti zároveň v témže. Ale někteří jsou zároveň marnotratní i lakomí. Tedy marnotratnost není protilehlá lakomství.

Mimo to protilehlá jsou ohledně téhož. Ale lakomství, pokud je protilehlé štědrosti, týká se některých vášní, jimiž člověk lne k penězům, kdežto marnotratnost se nezdá býti ohledně nějakých vášní; nelne totiž k penězům nebo k něčemu takovému. Není tedy marnotratnost protilehlá lakomství.

Mimo to hřích nabývá druhu hlavně z cíle, jak jsme měli shora. Ale marnotratnost zdá se býti vždy zařízena k nějakému nedovolenému cíli, pro nějž mrhá svým statkem, a hlavně pro rozkoše; pročež Luk. 15 se praví o marnotratném synu, že "promrhal svůj majetek žije prostopášně". Tedy se zdá, že marnotratnost je spíše protilehlá mírnosti a necitelnosti než lakomství a štědrosti.

continetur sub fallacia, falsum enim testimonium est quaedam specificatio mendacii; sicut et furtum est quaedam specificatio fraudis, unde sub fraude continetur. Appetitus autem turpis lucri pertinet ad inquietudinem. Rapacitas autem continetur sub violentia, cum sit species eius. Inhumanitas autem est idem quod obduratio contra misericordiam.

II-II q. 118 a. 8 ad 4

Ad quartum dicendum quod illa quae ponit Aristoteles sunt illiberalitatis vel avaritiae species magis quam filiae. Potest enim aliquis dici illiberalis vel avarus ex eo quod deficit in dando, et si quidem parum det, vocatur parcus; si autem nihil, tenax; si autem cum magna difficultate det, vocatur kimibilis, quasi kimini venditor, quia de parvis magnam vim facit. Quandoque autem aliquis dicitur illiberalis vel avarus quia excedit in accipiendo. Et hoc dupliciter. Uno modo, quia turpiter lucratur, vel vilia et servilia opera exercendo per illiberales operationes; vel quia de aliquibus vitiosis actibus lucratur, sicut de meretricio, vel de aliquo huiusmodi; vel quia lucratur de eo quod gratis oportet concedere, sicut usurarii; vel quia lucratur parva cum magno labore. Alio modo, quia iniuste lucratur, vel vivis vim inferendo, sicut latrones; vel mortuos spoliando; vel ab amicis auferendo, sicut aleatores.

II-II q. 118 a. 8 ad 5

Ad quintum dicendum quod sicut liberalitas est circa mediocres pecunias, ita et illiberalitas. Unde tyranni, qui magna per violentiam auferunt, non dicuntur illiberales, sed iniusti.

119. De prodigalitate.

Prooemium

II-II q. 119 pr.

Deinde considerandum est de prodigalitate. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum prodigalitas avaritiae opponatur. Secundo, utrum prodigalitas sit peccatum. Tertio, utrum sit gravius peccatum quam avaritia.

1. Utrum opponatur avaritiae.

II-II q. 119 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod prodigalitas non opponatur avaritiae. Opposita enim non possunt esse simul in eodem. Sed aliqui sunt simul prodigi et illiberales. Ergo prodigalitas non opponitur avaritiae.

II-II q. 119 a. 1 arg. 2

Praeterea, opposita sunt circa idem. Sed avaritia, secundum quod opponitur liberalitati, est circa passiones quasdam quibus homo afficitur ad pecuniam. Prodigalitas autem non videtur esse circa aliquas animae passiones, non enim afficitur circa pecunias, nec circa aliquid aliud huiusmodi. Non ergo prodigalitas opponitur avaritiae.

II-II q. 119 a. 1 arg. 3

Praeterea, peccatum principaliter recipit speciem a fine, ut supra habitum est. Sed prodigalitas semper videtur ordinari ad aliquem finem illicitum, propter quem bona sua expendit, et praecipue propter voluptates, unde et Luc. XV dicitur de filio prodigo quod *dissipavit substantiam suam luxuriose vivendo*. Ergo videtur quod prodigalitas opponatur magis temperantiae et insensibilitati quam

Avšak proti jest, že Filosof, v II. Ethic., klade marnotratnost jako protilehlou štědrosti a skouposti, kterou nyní nazýváme lakomství.

Odpovídám: Musí se říci, že v mravních se běře protilehlost neřestí k sobě a ke ctnosti podle nadbytečnosti a nedostatku. Liší se pak lakomství a marnotratnost podle nadbytečnosti a nedostatku různým způsobem. Neboť v lásce k bohatství lakomec oplývá, miluje je více než je povinen, marnotratníku pak chybí, tím že mu věnuje menší péči než je povinen. Na venek pak k marnotratnosti náleží přesahovati v dávání, upadati pak v držení a získávání; k lakomství však náleží naopak nedostatek v dávání, nadbytek pak v přijímání a držení. Z čehož je patrné, že marnotratnost je protilehlá lakomství.

K prvnímu se tedy musí říci, že nic nepřekáží, aby v témž byla protilehlá podle rozličného. Od toho se však něco spíše jmenuje, co je na něm hlavnější. Jako však při štědrosti, která drží střed, hlavní je dávání, k němuž je zařízeno přijímání a držení, tak také lakomství a marnotratnost se berou hlavně podle dávání. Pročež ten, kdo překročuje míru v dávání, sluje marnotratník, kdo však nedostatečně dává, sluje lakomec.

Přihází se však někdy, že někdo nedostatečně dává, přece však nepřijímá nadbytečně, jak praví Filosof, ve IV. Ethic. Podobně se také přihází, že někdo přílišně dává, a tím je marnotratník, a zároveň také přílišně přijímá, buď z nějaké nutnosti, protože když nadbytečně dává, nedostává se mu vlastního majetku, takže je nucen nenáležitě získávati, což náleží k lakomství; nebo také pro nezřízenost duše, když totiž nedává pro dobro, jaksi pohrdaje ctností, nestará se, odkud a jak bere; a tak není podle téhož marnotratník a lakomec.

K druhému se musí říci, že marnotratnictví se bere podle vášní po penězích ne jako mající v nich nadbytek, nýbrž jako mající v nich nedostatek.

K třetímu se musí říci, že marnotratníci nedávají vždy nadbytečně pro rozkoše, ohledně nichž je mírnost, ale někdy buď proto, že jsou tak uzpůsobeni, že se o bohatství nestarají, nebo někdy pro něco jiného. Nejčastěji však se přikloní k nemírnostem, jednak proto, že když nadbytečně vydávají v jiných, nevábají utráceti ani ve věcech rozkoše, k nimž více kloní dychtivost těla; jednak také proto, že když je netěší dobra ctností, hledají si potěšení tělesná. A odtud je, co praví Filosof, ve IV. Ethic., že mnozí marnotratníci stanou se nezdrženlivými.

CXIX.2. Zda je marnotratnost hřích.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že marnotratnost není hřích. Praví totiž Apoštol, I. Tim. posl.: "Kořen všech zel je chtivost." Ale není kořenem marnotratnosti, která je jí protilehlá. Tedy marnotratnost není hřích.

avaritiae et liberalitati.

II-II q. 119 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in II et IV Ethic., ponit prodigalitatem oppositam liberalitati et illiberalitati, quam nunc avaritiam dicimus.

II-II q. 119 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod in moralibus attenditur oppositio vitiorum ad invicem et ad virtutem secundum superabundantiam et defectum. Differunt autem avaritia et prodigalitas secundum superabundantiam et defectum, diversimode. Nam in affectione divitiarum, avarus superabundat, plus debito eas diligens, prodigus autem deficit, minus debito earum sollicitudinem gerens. Circa exteriora vero, ad prodigalitatem pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo et acquirendo, ad avaritiam autem pertinet e contrario deficere quidem in dando, superabundare autem in accipiendo et retinendo. Unde patet quod prodigalitas avaritiae opponitur.

II-II q. 119 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet eidem inesse opposita secundum diversa, ab illo tamen aliquid magis denominatur quod est principalius. Sicut autem in liberalitate, quae medium tenet, praecipua est datio, ad quam acceptio et retentio ordinantur; ita etiam avaritia et prodigalitas praecipue attenduntur secundum dationem. Unde ille qui superabundat in dando vocatur prodigus; qui autem deficit in dando vocatur avarus. Contingit autem quandoque quod aliquis deficit in dando qui tamen non excedit in accipiendo, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Similiter etiam contingit quod aliquis excedat in dando, et ex hoc est prodigus; et simul cum hoc, excedat in accipiendo. Vel ex quadam necessitate, quia, dum superabundant in dando, deficiunt eis propria bona, unde coguntur indebite acquirere, quod pertinet ad avaritiam. Vel etiam propter animi inordinationem, dum enim non curant propter bonum, quasi contempta virtute, non curant undecumque et qualitercumque accipiant. Et sic non secundum idem sunt prodigi et avari.

II-II q. 119 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod prodigalitas attenditur circa passiones pecuniae non sicut superabundans in eis, sed sicut deficiens.

II-II q. 119 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod prodigus non semper abundat in dando propter voluptates, circa quas est intemperantia, sed quandoque quidem ex eo quod taliter est dispositus ut divitias non curet; quandoque autem propter aliquid aliud. Ut frequentius tamen ad intemperantias declinant, tum quia, ex quo superflue expendunt in aliis, etiam in rebus voluptuosis expendere non verentur, ad quas magis inclinat concupiscentia carnis; tum etiam, quia non delectantur in bono virtutis, quaerunt sibi delectationes corporales. Et inde est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod *multi prodigorum fiunt intemperati*.

2. Utrum sit peccatum.

II-II q. 119 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod prodigalitas non sit peccatum. Dicit enim apostolus, I ad Tim. ult., *radix omnium malorum est cupiditas*. Non autem est radix prodigalitatis, quae ei opponitur. Ergo prodigalitas non est peccatum.

Mimo to praví Apoštol, I. Tim. posl.: "Bohatým tohoto světa poroučej snadno udělovati, sdíleti." Ale nejvíce to činí marnotratníci. Tedy marnotratnost není hřích.

Mimo to k marnotratnosti náleží oplývati v dávání a míti nedostatek péče o bohatství. Ale to náleží hlavně mužům dokonalým, plnícím, co praví Pán, Mat. 6: „Nebuďte pečlivi o zítřek", a Mt. 19: "Prodej vše, co máš, a rozdej chudým." Tedy marnotratnost není hřích.

Avšak proti jest, že marnotratný syn je kárán za svou marnotratnost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, marnotratnost je protilehlá lakomství podle protilehlosti nadbytečnosti a nedostatku. Střed ctnosti však porušují ta dvě obě. Něco pak je z toho nepřátelské a hřích, že porušuje dobro ctnosti. Proto zbývá, že marnotratnost je hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono slovo Apoštolovo někteří nevykládají o skutkové dychtivosti, nýbrž o jakési pohotovostní chtivosti, která je dychtivost troudu, z níž vznikají všechny hříchy. Jiní pak praví, že mluví o povšechné chtivosti vůči jakémukoliv dobru; a tak je zjevné, že také marnotratnost pochází z chtivosti. Marnotratný totiž touží dosíci nezřízeně nějakého dobra časného, buď aby se zalíbil jiným, nebo alespoň aby učinil zadost své vůli dáváním.

Jestliže však někdo správně uvažuje, mluví tam Apoštol slovně o chtivosti bohatství, neboť shora předeslal: "Kteří chtějí býti bohatí", atd. A tak se také lakomství nazývá kořenem všech zel, ne že všechna zla vždy vznikají lakomstvím, nýbrž že není žádného zla, které by někdy nevzniklo z lakomství. Pročež i marnotratnost se někdy rodí z lakomství, jako když někdo marnotratně mnoho spotřebuje s úmyslem nabýti přízeň některých, od nichž dostává bohatství.

K druhému se musí říci, že Apoštol napomíná bohaté, aby snadno udělovali a sdíleli své, jak náleží, což nekonají marnotratní.

Neboť, jak praví Filosof, ve IV. Ethic., jejich dávání nejsou dobrá, ani z důvodu dobra ani jak náleží; nýbrž někdy dávají mnoho těm, kteří mají býti chudí, totiž hercům a pochlebníkům, dobrým však nedávají nic.

K třetímu se musí říci, že nadbytečnost marnotratností nebere se hlavně podle velikosti daného, nýbrž spíše, pokud přesahuje to, co má býti. - Pročež někdy štědrý dá více než marnotratný. je-li nutno. Tak tedy se musí říci, že ti, kdo z úmyslu následovati Krista všechno své rozdají a zbaví svého ducha veškeré péče o časná, nejsou marnotratní, nýbrž dokonale štědří.

CXIX.3. Zda marnotratnost je těžší hřích než lakomství.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že marnotratnost je

II-II q. 119 a. 2 arg. 2

Praeterea, apostolus, I ad Tim. ult., dicit, *divitibus huius saeculi praecipe facile tribuere, communicare*. Sed hoc maxime faciunt prodigi. Ergo prodigalitas non est peccatum.

II-II q. 119 a. 2 arg. 3

Praeterea, ad prodigalitatem pertinet superabundare in datione et deficere in sollicitudine divitiarum. Sed hoc maxime convenit viris perfectis implentibus quod dominus dicit, Matth. VI, *nolite solliciti esse in crastinum*; et XIX, *vende omnia quae habes, et da pauperibus*. Ergo prodigalitas non est peccatum.

II-II q. 119 a. 2 s. c.

Sed contra est quod filius prodigus vituperatur de sua prodigalitate, Luc. XV.

II-II q. 119 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, prodigalitas opponitur avaritiae secundum oppositionem superabundantiae et defectus. Medium autem virtutis per utrumque horum corrumpitur. Ex hoc autem est aliquid vitiosum et peccatum quod corrumpit bonum virtutis. Unde relinquitur quod prodigalitas sit peccatum.

II-II q. 119 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum apostoli quidam exponunt non de cupiditate actuali, sed de quadam habituali cupiditate, quae est concupiscentia fomitis, ex qua omnia peccata oriuntur. Alii vero dicunt quod loquitur de cupiditate generali respectu cuiuscumque boni. Et sic manifestum est quod etiam prodigalitas ex cupiditate oritur, prodigus enim aliquod bonum temporale cupit consequi inordinate; vel placere aliis, vel saltem satisfacere suae voluntati in dando. Sed si quis recte consideret, apostolus ibi loquitur, ad litteram, de cupiditate divitiarum, nam supra praemiserat, qui volunt divites fieri, et cetera. Et sic dicitur esse avaritia radix omnium malorum, non quia omnia mala semper ex avaritia oriantur, sed quia nullum malum est quod non interdum ex avaritia oriatur. Unde et prodigalitas quandoque ex avaritia nascitur, sicut cum aliquis prodige multa consumit intentione captandi favorem aliquorum, a quibus divitias accipiat.

II-II q. 119 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod apostolus monet divites ut facile tribuant et communicent sua secundum quod oportet. Quod non faciunt prodigi, quia, ut philosophus dicit, in IV Ethic., *dationes eorum non sunt bonae, neque boni gratia, neque secundum quod oportet, sed quandoque dant multa illis quos oporteret pauperes esse, scilicet histrionibus et adulatoribus, bonis autem nihil darent*.

II-II q. 119 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod superexcessus prodigalitatis non attenditur principaliter secundum quantitatem dati, sed magis inquantum excedit id quod fieri oportet. Unde quandoque liberalis maiora dat quam prodigus, si necessarium sit. Sic ergo dicendum est quod illi qui, intentione sequendi Christum, omnia sua dant, et ab animo suo omnem temporalium sollicitudinem removent, non sunt prodigi, sed perfecte liberales.

3. Utrum sit gravius peccatum quam avaritia.

II-II q. 119 a. 3 arg. 1

větší hřích než lakomství. Lakomstvím totiž někdo škodí bližnímu, s nímž nesdílí svá dobra, kdežto marnotratností však škodí někdo sám sobě. Praví totiž Filosof, ve IV. Ethic., že zánik bohatství, z něhož člověk žije, jest jakási ztráta samého bytí. Tíže však hřeší, kdo sám sobě škodí, podle onoho Eccli. 14: "Kdo je sobě zlý, komu bude dobrý:" Tedy marnotratnost je těžší hřích než lakomství.

Mimo to nezřízenost, která nastala za nějaké podmínky chvályhodné, je méně neřestná. Ale nezřízenost lakomství je někdy za nějaké chvalné podmínky, jak je patrné u těch, kteří nechtějí utráceti své, aby nebyli nuceni přijímat cizí; nezřízenost marnotratnosti však nastává za podmínky hanlivé, pročež také připisujeme marnotratnost lidem nezdrženlivým, jak praví Filosof, ve IV. Ethic. Tedy marnotratnost je větší hřích než lakomství.

Mimo to opatrnost je přední mezi mravními ctnostmi, jak jsme měli shora. Ale marnotratnost je více protilehlá opatrnosti než lakomství. Praví se totiž Přísl. 21: "Žádoucí poklad a olej v domě spravedlivého; ale nemoudrý to rozhází." A Filosof praví ve IV. Ethic., že vlastnost nerozumného je nadbytečně dávati a nepřijímati. Tedy marnotratnost je větší hřích než lakomství.

Avšak proti ¸jest, co praví Filosof, ve IV. Ethic., "že marnotratný zdá se mnohem lepší skoupého".

Odpovídám: Musí se říci, že marnotratnost o sobě uvažovaná je menší hřích než lakomství, a to z trojího důvodu. Nejprve totiž, protože lakomství se více liší od protilehlé ctnosti. Více totiž přísluší štědrému dávati, kdež překročuje marnotratný, než přijímati nebo podržovati, kdež překročuje lakomec. Za druhé, protože marnotratný je užitečný mnohým, jimž dává, kdežto lakomec nikomu, ale ani sám sobě, jak se praví ve IV. Ethic. Za třetí, protože marnotratnost je snadno vyléčitelná, i z toho, že se chýlí k věku stáří, který odporuje marnotratnosti; i z toho, že snadno dospěje k nouzi, když neužitečně mnoho spotřebuje, a tak zchudlý nemůže v dávání oplývati; i také proto, že snadno je přivedena ke ctnosti pro podobnost, kterou s ní má. Ale lakomce není snadné vyléčiti z důvodu shora řečeného.

K prvnímu se tedy musí říci, že rozdíl marnotratného a lakomce se nebere podle toho, že hřeší proti sobě nebo proti druhému. Neboť marnotratný hřeší proti sobě, když spotřebuje svůj majetek, z něhož měl žíti; hřeší také proti druhému, stravuje statky, z nichž měl opatřiti druhé. A to je patrné hlavně u duchovních, kteří jsou rozdělovateli statků církevních, jež patří chudým, kterým ubírají, marnotratně utrácejíce. - Podobně též lakomec hřeší proti druhým, pokud nedostatečně dává; hřeší i proti sobě, pokud nedostatečně vynakládá, takže se praví v Eccle. 6: "Muž, jemuž dal Bůh bohatství, a neudělil mu moc pojídati z něho." Ale přece v tom marnotratný oplývá, že tak sobě a jiným škodí, avšak při tom některým prospívá. Lakomec však neprospívá ani jiným, ani sobě, protože se neodvažuje užíti ani ke svému užitku svých statků.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod prodigalitas sit gravius peccatum quam avaritia. Per avaritiam enim aliquis nocet proximo, cui bona sua non communicat. Per prodigalitatem autem aliquis sibi ipsi nocet, dicit enim philosophus, in IV Ethic., quod *corruptio divitiarum, per quas homo vivit, est quaedam ipsius esse perditio*. Gravius autem peccat qui sibi ipsi nocet, secundum illud Eccli. XIV, *qui sibi nequam est, cui bonus erit?* Ergo prodigalitas erit gravius peccatum quam avaritia.

II-II q. 119 a. 3 arg. 2

Praeterea, inordinatio quae provenit cum aliqua conditione laudabili, minus est vitiosa. Sed inordinatio avaritiae quandoque est cum aliqua laudabili conditione, ut patet in illis qui nolunt sua expendere nec aliena accipere. Prodigalitatis autem inordinatio provenit cum conditione vituperabili, unde et prodigalitatem attribuimus intemperatis hominibus, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Ergo prodigalitas est gravius vitium quam avaritia.

II-II q. 119 a. 3 arg. 3

Praeterea, prudentia est praecipua inter morales virtutes, ut supra habitum est. Sed prodigalitas magis opponitur prudentiae quam avaritia, dicitur enim Prov. XXI, *thesaurus desiderabilis et oleum in tabernaculo iusti, et imprudens homo dissipabit illud*; et philosophus dicit, in IV Ethic., quod *insipientis est superabundanter dare et non accipere*. Ergo prodigalitas est gravius peccatum quam avaritia.

II-II q. 119 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod prodigus multum videtur melior illiberali.

II-II q. 119 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod prodigalitas, secundum se considerata, minus peccatum est quam avaritia. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia avaritia magis differt a virtute opposita. Magis enim ad liberalem pertinet dare, in quo superabundat prodigus, quam accipere vel retinere, in quo superabundat avarus. Secundo, quia prodigus est multis utilis, quibus dat, avarus autem nulli, sed nec sibi ipsi, ut dicitur in IV Ethic. Tertio, quia prodigalitas est facile sanabilis. Et per hoc quod declinat ad aetatem senectutis, quae est contraria prodigalitati. Et per hoc quod pervenit ad egestatem de facili, dum multa inutiliter consumit, et sic, pauper factus, non potest in dando superabundare. Et etiam quia de facili perducitur ad virtutem, propter similitudinem quam habet ad ipsam. Sed avarus non de facili sanatur, ratione supradicta.

II-II q. 119 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod differentia prodigi et avari non attenditur secundum hoc quod est peccare in seipsum, et in alium. Nam prodigus peccat in seipsum, dum bona sua consumit, unde vivere debet, peccat etiam in alterum, consumendo bona ex quibus aliis deberet providere. Et praecipue hoc apparet in clericis, qui sunt dispensatores bonorum Ecclesiae, quae sunt pauperum, quos defraudant prodige expendendo. Similiter etiam avarus peccat in alios, inquantum deficit in dationibus, peccat etiam in seipsum, inquantum deficit in sumptibus; unde dicitur Eccle. VI, *vir cui Deus dedit divitias, nec tribuit ei potestatem ut comedat ex eis*. Sed tamen in hoc superabundat prodigus, quia sic sibi et quibusdam aliis nocet quod tamen aliquibus prodest. Avarus autem nec sibi nec aliis prodest, quia non audet uti etiam ad suam utilitatem bonis suis.

K druhému se musí říci, že, když mluvíme o neřestech obecně, soudíme o nich podle jejich vlastních pojmů, jako u marnotratnosti přihlížíme, že nadbytečně utrácí bohatství, u lakomství pak, že je nadbytečně drží. Že však někdo pro nezdržení nadbytečně utrácí, to už znamená zároveň mnoho hříchů, pročež takoví marnotratníci jsou též horší, jak se praví ve IV. Ethic. Že však skoupý nebo lakomý se zdržuje od braní cizího, ač samo zdá se chvalné, je to přece hanlivé pro příčinu, ze které to činí, když proto nechce od jiných přijímati, aby nemusil jiným dávati.

K třetímu se musí říci, že všechny neřesti jsou protilehlé opatrnosti, jako též všechny ctnosti jsou řízeny opatrností; a proto neřest, právě že je protilehlá pouze opatrnosti, považuje se za lehčí.

CXX. O epichei neboli o rovnosti.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest uvažovati o epicheji. A o té jsou dvě otázky:

1. Zda epicheia je ctnost.

2. Zda je část spravedlnosti.

CXX.1. Zda epicheia je ctnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že epicheia není ctnost. Neboť žádná ctnost neodnímá jinou ctnost. Ale epicheia odnímá jinou ctnost, protože odnímá to, co je spravedlivé podle zákona, a zdá se, že je protilehlá přísnosti. Tedy epicheia není ctnost.

Mimo to Augustin praví, v Knize O pravém nábož.: "Při těchto časných zákonech, ač o nich lidé soudí, když je ustanovují, přece, když byly ustanoveny a potvrzeny, není dovoleno soudci souditi o nich, nýbrž podle nich." Ale epicheia zdá se souditi o zákonu, když v nějakém případě míní, že ho nelze zachovati. Tedy epicheia je spíše neřest než ctnost.

Mimo to k epichei zdá se náležeti, aby dbala úmyslu zákonodárcova, jak praví Filosof, v V. Ethic. Ale vykládati úmysl zákonodárce náleží pouze vládci; pročež praví císař v knize O zákonech a ustanoveních vládců: "Výklad, kladený mezi rovnost a právo, viděti musíme a smíme pouze my." Tedy úkon epicheie není dovolený. Tedy epicheia není ctnost.

Avšak proti jest, že Filosof ji stanoví za ctnost v V. Ethic.

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo shora řečeno, když se jednalo o zákonech, protože lidské skutky, o nichž se dávají zákony, sestávají z jednotlivých náhodných, která se mohou měniti nekonečnými způsoby, nebylo možné stanoviti nějaké pravidlo zákona, které by v žádném případě neselhalo, nýbrž zákonodárci dbají toho, co se většinou přihází, podle toho vydávajíce zákon. Avšak zachovati jej v některých případech je proti rovnosti spravedlnosti a proti obecnému dobru, které zákon

II-II q. 119 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod cum de vitiis communiter loquimur, iudicamus de eis secundum proprias rationes ipsorum, sicut circa prodigalitatem attendimus quod superflue consumit divitias, circa avaritiam vero quod superflue eas retinet. Quod autem aliquis propter intemperantiam superflue consumat, hoc iam nominat simul multa peccata, unde et tales prodigi sunt peiores, ut dicitur IV Ethic. Quod autem illiberalis sive avarus abstineat ab accipiendis alienis, etsi in se laudabile videatur, tamen ex causa propter quam facit, vituperabile est, dum ideo non vult ab aliis accipere ne cogatur aliis dare.

II-II q. 119 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnia vitia prudentiae opponuntur, sicut et omnes virtutes a prudentia diriguntur. Et ideo vitium ex hoc ipso quod opponitur soli prudentiae, levius reputatur.

120. De epieikeia.

Prooemium

II-II q. 120 pr.

Deinde considerandum est de epieikeia. Circa quam quaeruntur duo. Primo, utrum epieikeia sit virtus. Secundo, utrum sit pars iustitiae.

1. Utrum epieikeia sit virtus.

II-II q. 120 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod epieikeia non sit virtus. Nulla enim virtus aufert aliam virtutem. Sed epieikeia aufert aliam virtutem, quia et tollit id quod iustum est secundum legem; et opponi videtur severitati. Ergo epieikeia non est virtus.

II-II q. 120 a. 1 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de vera Relig., *in istis temporalibus legibus, quanquam de his homines iudicent cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutae et firmatae, non licebit iudici de ipsis iudicare, sed secundum ipsas*. Sed epieikes videtur iudicare de lege, quando eam aestimat non esse servandam in aliquo casu. Ergo epieikeia magis est vitium quam virtus.

II-II q. 120 a. 1 arg. 3

Praeterea, ad epieikeiam videtur pertinere ut attendat ad intentionem legislatoris, ut philosophus dicit, in V Ethic. Sed interpretari intentionem legislatoris ad solum principem pertinet, unde imperator dicit, in codice, de legibus et Constitut. Princip., *inter aequitatem iusque interpositam interpretationem nobis solis et oportet et licet inspicere*. Ergo actus epieikeiae est illicitus. Non ergo epieikeia est virtus.

II-II q. 120 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in V Ethic., ponit eam virtutem.

II-II q. 120 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de legibus ageretur, quia humani actus, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quae infinitis modis variari possunt, non fuit possibile aliquam regulam legis institui quae in nullo casu deficeret, sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes; quam tamen in aliquibus casibus servare est

zamýšlí: jako zákon nařizuje, aby úsehovy byly navráceny, protože většinou je to spravedlivé; stává se však někdy škodlivým, třebas, když zuřivec usehoval meč a požaduje jej, když je v zuřivosti; nebo když někdo požaduje úsehovu na potírání vlasti.

Tedy v těchto a podobných případech zlem je zachovati daný zákon, dobrem však jest pominutím slov zákona zachovati to, co žádá povaha spravedlnosti a obecné blaho. A k tomu je zařízena epicheia. která u nás sluje rovnost. Z čehož je patrné, že epicheia je ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že epicheia neopouští spravedlivo jednoduše, nýbrž spravedlivo, které je zákonem vymezeno. Není také protilehlá přísnosti, která sleduje pravdu zákona, v čem třeba. Sledovati však slova zákona v čem nelze, je neřestné. Pročež se praví v knize O zákonech a ustan. vládců: "Není pochyby, že jedná proti zákonu ten, kdo drží slova zákona, ale usiluje proti vůli zákonodárcově."

K druhému se musí říci, že ten soudí o zákonu, kdo praví, že není dobře dán. Kdo však praví, že slova zákona nemají býti v tomto případě zachována, nesoudí o zákonu, nýbrž o nějaké jednotlivé záležitosti, která se právě naskytuje.

K třetímu se musí říci, že výklad má místo v pochybných, ve kterých není dovoleno bez rozhodnutí vládcova ustoupiti od slov zákona; ale ve zjevných není třeba výkladu, nýbrž provedení.

CXX.2. Zda epicheia je část spravedlnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že epicheia není část spravedlnosti. Jak je totiž patrné ze shora řečeného, je dvojí spravedlnost, jedna jednotlivostní, druhá zákonná. Ale epicheia není část spravedlnosti jednotlivostní, protože se vztahuje ke všem ctnostem, jako též spravedlnost zákonná; podobně není také část spravedlnosti zákonné, protože jedná proti tomu, co je stanoveno zákonem. Tedy se zdá, že epicheia není část spravedlnosti.

Mimo to ctnost hlavnější se neoznačuje jako část ctnosti méně hlavní; neboť ctnostem základním, jakožto hlavním, se připisují ctnosti druhotné jako části. Ale epicheia se zdá býti hlavnější ctnost než spravedlnost, jak samo jméno praví: říká se totiž od epi, což je nad a dikaion, což je spravedlivo. Tedy epicheia není část spravedlnosti.

Mimo to se zdá epicheia totéž, co skromnost. Neboť, kde praví Apoštol, Filip. 4, "Skromnost vaše budiž známa všem lidem", máme v řeckém epieikeia. Ale podle Tullia skromnost je část mírnosti. Tedy epicheia není část spravedlnosti.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v V. Ethic., že epicheia jest jakési spravedlivo.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, nějaká ctnost má trojí část, totiž část podmětnou, část doplňkovou a část působnostní. Částí pak podmětnou jest,

contra aequalitatem iustitiae, et contra bonum commune, quod lex intendit. Sicut lex instituit quod deposita reddantur, quia hoc ut in pluribus iustum est, contingit tamen aliquando esse nocivum, puta si furiosus deposuit gladium et eum reposcat dum est in furia, vel si aliquis reposcat depositum ad patriae impugnationem. In his ergo et similibus casibus malum esset sequi legem positam, bonum autem est, praetermissis verbis legis, sequi id quod poscit iustitiae ratio et communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epieikeia, quae apud nos dicitur aequitas. Unde patet quod epieikeia est virtus.

II-II q. 120 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod epieikes non deserit iustum simpliciter, sed iustum quod est lege determinatum. Nec etiam opponitur severitati, quae sequitur veritatem legis in quibus oportet, sequi autem verba legis in quibus non oportet, vitiosum est. Unde dicitur in codice, de legibus et Constit. Princip., *non dubium est in legem committere eum qui, verba legis amplexus, contra legis nititur voluntatem*.

II-II q. 120 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille de lege iudicat qui dicit eam non esse bene positam. Qui vero dicit verba legis non esse in hoc casu servanda, non iudicat de lege, sed de aliquo particulari negotio quod occurrit.

II-II q. 120 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod interpretatio locum habet in dubiis, in quibus non licet, absque determinatione principis, a verbis legis recedere. Sed in manifestis non est opus interpretatione, sed executione.

2. Utrum sit pars iustitiae.

II-II q. 120 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod epieikeia non sit pars iustitiae. Ut enim ex praedictis patet, duplex est iustitia, una particularis, et alia legalis. Sed epieikeia non est pars iustitiae particularis, quia se extendit ad omnes virtutes, sicut et iustitia legalis. Similiter etiam non est pars iustitiae legalis, quia operatur praeter id quod lege positum est. Ergo videtur quod epieikeia non sit pars iustitiae.

II-II q. 120 a. 2 arg. 2

Praeterea, virtus principalior non assignatur virtuti minus principali ut pars, cardinalibus enim virtutibus, quasi principalibus, assignantur secundariae virtutes ut partes. Sed epieikeia videtur esse principalior virtus quam iustitia, ut ipsum nomen sonat, dicitur enim ab epi, quod est supra, et dikaion, quod est iustum. Ergo epieikeia non est pars iustitiae.

II-II q. 120 a. 2 arg. 3

Praeterea, videtur quod epieikeia sit idem quod modestia. Nam Philipp. IV, ubi dicitur, modestia vestra nota sit omnibus hominibus, in Graeco habetur epieikeia. Sed secundum Tullium, modestia est pars temperantiae. Ergo epieikeia non est pars iustitiae.

II-II q. 120 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod *epieikes est quoddam iustum*.

II-II q. 120 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus aliqua habet triplicem partem, scilicet partem subiectivam,

o níž se bytnostně vypovídá celé; a je méně. To pak se přihází dvojmo: někdy totiž se něco vypovídá o četnějších podle jednoho pojmu, jako živočich o koni a volu; někdy se však vypovídá podle dříve a později, jako se vypovídá jsoucno o podstatě a případku. Epicheia je tedy část spravedlnosti obecně řečené, ježto jest nějak spravedlnost, jak praví Filosof, v V. Ethic. Z čehož je patrné, že epicheia je podmětná část spravedlnosti, a o ní se spravedlnost vypovídá dříve než o zákonné, neboť zákonná spravedlnost se řídí podle epicheie. Proto epicheia je jako vyšší pravidlo lidských skutků.

K prvnímu se tedy musí říci, že epicheia odpovídá vlastně spravedlnosti zákonné a jistým způsobem je pod ní obsažena a jistým způsobem ji přesahuje. Míní-li se totiž zákonnou spravedlností ta, jež poslouchá zákona jak co do slov zákona, tak co do úmyslu zákonodárcova, jenž je přednější, tak je epicheia přednější částí zákonné spravedlnosti. Míní-li se však zákonnou spravedlností pouze ta, která poslouchá zákona podle slov zákona, pak epicheia není částí zákonné spravedlnosti, nýbrž je částí spravedlností obecně řečené, oddělené od spravedlnosti zákonné, jakožto přesahující ji.

K druhému se musí říci, že, jak praví Filosof, v V. Ethic., epicheia je lepší než nějaká spravedlnost, totiž zákonná, která zachovává slova zákona; protože však i sama jest jakási spravedlnost, není lepší než každá spravedlnost.

K třetímu se musí říci, že epichei náleží něco řiditi, totiž zachovávání slov zákona. Ale skromnost, která se udává za část mírnosti, řídí vnější život člověka, třebas v chůzi. oděvu nebo jiných takových. Může však býti, že jméno epicheie se u Řeků přenáší pro jakousi podobnost na všechna řízení.

integralem et quasi potentialem. Pars autem subiectiva est de qua essentialiter praedicatur totum, et est in minus. Quod quidem contingit dupliciter, quandoque enim aliquid praedicatur de pluribus secundum unam rationem, sicut animal de equo et bove; quandoque autem praedicatur secundum prius et posterius, sicut ens praedicatur de substantia et accidente. Epieikeia ergo est pars iustitiae communiter dictae, tanquam iustitia quaedam existens, ut philosophus dicit, in V Ethic. Unde patet quod epieikeia est pars subiectiva iustitiae. Et de ea iustitia per prius dicitur quam de legali, nam legalis iustitia dirigitur secundum epieikeiam. Unde epieikeia est quasi superior regula humanorum actuum.

II-II q. 120 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod epieikeia correspondet proprie iustitiae legali, et quodammodo continetur sub ea, et quodammodo excedit eam. Si enim iustitia legalis dicatur quae obtemperat legi sive quantum ad verba legis sive quantum ad intentionem legislatoris, quae potior est, sic epieikeia est pars potior legalis iustitiae. Si vero iustitia legalis dicatur solum quae obtemperat legi secundum verba legis, sic epieikeia non est pars legalis iustitiae, sed est pars iustitiae communiter dictae, contra iustitiam legalem divisa sicut excedens ipsam.

II-II q. 120 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in V Ethic., epieikeia est melior quadam iustitia, scilicet legali quae observat verba legis. Quia tamen et ipsa est iustitia quaedam, non est melior omni iustitia.

II-II q. 120 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ad epieikeiam pertinet aliquid moderari, scilicet observantiam verborum legis. Sed modestia quae ponitur pars temperantiae, moderatur exteriorem hominis vitam, puta in incessu vel habitu, vel aliis huiusmodi. Potest tamen esse quod nomen epieikeiae, apud Graecos, per quandam similitudinem transfertur ad omnes moderationes.

CXXI. O pobožnosti.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest uvažovati o daru, odpovídajícímu spravedlnosti, totiž o pobožnosti.

A o té jsou dvě otázky:

1. Zda je darem Ducha Svatého.

2. Co jí v blahoslavenstvích a plodech odpovídá.

CXXI.1. Zda pobožnost je dar.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že pobožnost není dar. Dary se totiž odlišují od ctností, jak jsme měli shora. Ale úcta je nějaká ctnost, jak bylo shora řečeno. Tedy pobožnost není dar.

Mimo to dary jsou vyšší než ctnosti, zvláště mravní, jak jsme měli shora. Ale mezi částmi spravedlnosti nábožnost je vyšší než úcta. Tedy, má-li se některá část spravedlnosti udati za dar, zdá se, že spíše nábožnost má býti dar než pobožnost.

Mimo to ve vlasti zůstávají dary i úkony darů, jak jsme měli shora. Ale úkon pobožnosti nemůže zůstati ve vlasti. Praví totiž Řehoř, I. Moral., že "pobožnost nitro srdce plní skutky milosrdenství". A tak nebude ve vlasti, kde nebude žádná bída. Tedy pobožnost není dar.

Avšak proti jest., že Isai. 11 stojí mezi dary.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, dary Ducha Svatého jsou nějaká pohotovostní uzpůsobení duše, jimiž je snadno hybatelná Duchem Svatým. Mezi jiným však nás hýbá Duch Svatý k tomu, abychom měli nějaký synovský cit k Bohu, podle onoho Řím. 8: "Přijali jste ducha přijetí za syny, v němž voláme: Abba, Otče." A poněvadž pobožnosti vlastně náleží službu a poctu vzdávati otci, důsledek jest, že pobožnost, jíž podáváme službu a poctu Bohu, jakožto Otci z vnukání Ducha Svatého, je dar Ducha Svatého.

K prvnímu se tedy musí říci, že úcta, která vzdává tělesnému otci službu a poctu, je ctnost, ale pobožnost, která je dar, podává to Bohu jakožto Otci.

K druhému se musí říci, že vzdávati úctu Bohu, jakožto Tvůrci, což činí nábožnost, je vyšší než vzdávati úctu tělesnému otci, což činí úcta, která je ctnost; ale vzdávati poctu Bohu, jakožto Otci je ještě vyšší než vzdávati poctu Bohu jakožto Tvůrci a Pánu. Pročež nábožnost je vyšší než ctnost úcty, ale pobožnost jako dar je vyšší než nábožnost.

K třetímu se musí říci, že tak jako úctou, která je ctnost, vzdává člověk službu a poctu nejen otci tělesnému, nýbrž také všem pokrevně spojeným, pokud náležejí k otci, tak také pobožnost jakožto dar nevzdává poctu a službu pouze

121. De dono correspondente iustitiae scilicet de pietate.

Prooemium

II-II q. 121 pr.

Deinde considerandum est de dono correspondente iustitiae, scilicet de pietate. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum sit donum spiritus sancti. Secundo, quid in beatitudinibus et fructibus ei respondeat.

1. Utrum pietas sit donum Spiritus Sancti.

II-II q. 121 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pietas non sit donum. Dona enim a virtutibus differunt, ut supra habitum est. Sed pietas est quaedam virtus, ut supra habitum est. Ergo pietas non est donum.

II-II q. 121 a. 1 arg. 2

Praeterea, dona sunt excellentiora virtutibus, maxime moralibus, ut supra habitum est. Sed inter partes iustitiae religio est potior pietate. Si ergo aliqua pars iustitiae debeat poni donum, videtur quod magis religio deberet esse donum quam pietas.

II-II q. 121 a. 1 arg. 3

Praeterea, dona manent in patria, et actus donorum, ut supra habitum est. Sed actus pietatis non potest manere in patria, dicit enim Gregorius, in I Moral., quod *pietas cordis viscera misericordiae operibus replet*; et sic non erit in patria, ubi nulla erit miseria. Ergo pietas non est donum.

II-II q. 121 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Isaiae XI ponitur inter dona.

II-II q. 121 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, dona spiritus sancti sunt quaedam habituales animae dispositiones quibus est prompte mobilis a spiritu sancto. Inter cetera autem, movet nos spiritus sanctus ad hoc quod affectum quendam filialem habeamus ad Deum, secundum illud Rom. VIII, *accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater*. Et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod pietas secundum quam cultum et officium exhibemus Deo ut patri per instinctum spiritus sancti sit spiritus sancti donum.

II-II q. 121 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod pietas quae exhibet patri carnali officium et cultum, est virtus, sed pietas quae est donum, hoc exhibet Deo ut patri.

II-II q. 121 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod exhibere cultum Deo ut creatori, quod facit religio, est excellentius quam exhibere cultum patri carnali, quod facit pietas quae est virtus. Sed exhibere cultum Deo ut patri est adhuc excellentius quam exhibere cultum Deo ut creatori et domino. Unde religio est potior pietate virtute, sed pietas secundum quod est donum, est potior religione.

II-II q. 121 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod sicut per pietatem quae est virtus exhibet homo officium et cultum non solum patri Bohu, nýbrž také všem lidem, pokud náležejí k Bohu. A proto jí náleží ctíti svaté, neodporovati Písmu, ať pochopenému nebo nepochopenému, jak praví Augustin, ve II. kn. O křest. nauce. Ona také v důsledku přispěje postaveným v bídě. A třebaže tento úkon nemá místa ve vlasti, zvláště po dni soudu, bude míti místo její hlavní úkon, jenž jest uctívati Boha synovským citem, což tehdy bude hlavně, podle onoho Moudr. 5: "Hle, jak jsou připočteni mezi syny Boží." Bude také vzájemná čest svatých k sobě. Nyní však před dnem soudu slitovávají se svatí také nad těmi, kteří žijí ve stavu této bídy.

CXXI.2. Zda daru pobožnosti odpovídá druhé blahoslavenství, totiž: Blahoslavení tiší.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že daru pobočnosti neodpovídá druhé blahoslavenství, totiž, Blahoslavení tiší. Neboť pobožnost je dar, odpovídající spravedlnosti, které náleží spíše čtvrté blahoslavenství, totiž, Blahoslavení, kteří lačněji a žízní po spravedlnosti; nebo také páté blahoslavenství, totiž, Blahoslavení milosrdní. Protože, jak bylo řečeno. skutek milosrdenství náleží k pobožnosti. Nenáleží tedy druhé blahoslavenství k pobožnosti.

Mimo to dar pobožnosti je řízen darem umění, který se připojuje ve výčtu darů, Isai. 11. K témuž se však vztahují řídící a provádějící. Ježto tedy k umění náleží třetí blahoslavenství, totiž, Blahoslavení lkající, zdá se, že nenáleží druhé blahoslavenství k pobožnosti.

Mimo to plody odpovídají blahoslavenstvím a darům, jak jsme měli shora. Ale mezi plody dobrota a dobrotivost zdají se více shodné s pobožností než vlídnost, která náleží k tichosti. Tedy druhé blahoslavenství neodpovídá daru pobožnosti.

Avšak proti jest; co praví Augustin, O řečech Páně na hoře: "Pobožnost náleží tichým."

Odpovídám: Musí se říci, že v přizpůsobování blahoslavenství k darům lze dbáti dvojí shodnosti. A to, jedné podle rázu pořadu, kterou se zdá následovati Augustin; pročež první blahoslavenství přiděluje poslednímu daru, totiž bázně; druhou pak, totiž, Blahoslavení tiší, přiděluje pobožnosti, a tak s ostatními.

Jiné vhodnosti lze dbáti podle vlastního pojmu daru a blahoslavenství. A podle toho třeba přizpůsobiti blahoslavenství darům podle předmětů a úkonů. A tak pobožnosti spíše odpovídá čtvrté a páté blahoslavenství než druhé. Druhé blahoslavenství má však jakousi shodnost s pobožností, pokud totiž tichostí se odklízejí překážky úkonů pobožnosti.

A z toho je patrná odpověď na první.

K druhému se musí říci, že podle vlastního carnali, sed etiam omnibus sanguine iunctis, secundum quod pertinent ad patrem; ita etiam pietas secundum quod est donum, non solum exhibet cultum et officium Deo, sed omnibus hominibus inquantum pertinent ad Deum. Et propter hoc ad ipsam pertinet honorare sanctos, *non contradicere Scripturae, sive intellectae sive non intellectae*, sicut Augustinus dicit, in II de Doct. Christ. Ipsa etiam ex consequenti subvenit in miseria constitutis. Et quamvis iste actus non habeat locum in patria, praecipue post diem iudicii, habebit tamen locum praecipuus actus eius, qui est revereri Deum affectu filiali, quod praecipue tunc erit, secundum illud Sap. V, *ecce quomodo computati sunt inter filios Dei*. Erit etiam mutua honoratio sanctorum ad invicem. Nunc autem, ante diem iudicii, miserentur sancti etiam eorum qui in statu huius miseriae vivunt.

2. Utrum aliquid in beatitudinis fructibus pietati respondeat.

II-II q. 121 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod dono pietatis non respondeat secunda beatitudo, scilicet, beati mites. Pietas enim est donum respondens iustitiae. Ad quam magis pertinet quarta beatitudo, scilicet, beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, vel etiam quinta, beati misericordes, quia, ut dictum est, opera misericordiae pertinent ad pietatem. Non ergo secunda beatitudo pertinet ad donum pietatis.

II-II q. 121 a. 2 arg. 2

Praeterea, donum pietatis dirigitur dono scientiae, quod adiungitur in connumeratione donorum Isaiae XI. Ad idem autem se extendunt dirigens et exequens. Cum igitur ad scientiam pertineat tertia beatitudo, scilicet, beati qui lugent, videtur quod non pertineat ad pietatem secunda beatitudo.

II-II q. 121 a. 2 arg. 3

Praeterea, fructus respondent beatitudinibus et donis, ut supra habitum est. Sed inter fructus, bonitas et benignitas magis videntur convenire cum pietate quam mansuetudo, quae pertinet ad mititatem. Ergo secunda beatitudo non respondet dono pietatis.

II-II q. 121 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *pietas congruit mitibus*.

II-II q. 121 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod in adaptatione beatitudinum ad dona duplex convenientia potest attendi. Una quidem secundum rationem ordinis, quam videtur Augustinus fuisse secutus. Unde primam beatitudinem attribuit infimo dono, scilicet timori; secundam autem scilicet, beati mites, attribuit pietati; et sic de aliis. Alia convenientia potest attendi secundum propriam rationem doni et beatitudinis. Et secundum hoc, oporteret adaptare beatitudines donis secundum obiecta et actus. Et ita pietati magis responderet quarta et quinta beatitudo quam secunda. Secunda tamen beatitudo habet aliquam convenientiam cum pietate, inquantum scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis.

II-II q. 121 a. 2 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum.

II-II q. 121 a. 2 ad 2

blahoslavenstvím a darům musí totéž blahoslavenství odpovídati umění a pobožnosti; ale podle rázu řádu různá blahoslavenství se jim přizpůsobují, zachová se však nějaká podobnost, jak bylo shora řečeno.

K třetímu se musí říci, že dobrotu a dobrotivost v plodech lze přímo přidělovati pobožnosti; vlídnost však nepřímo, pokud odstraňuje překážky skutků pobožnosti, jak bylo řečeno.

CXXII. O přikázáních spravedlnosti.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o přikázáních spravedlnosti. A o tom je šest otázek:

1. Zda přikázání desatera jsou přikázání spravedlnosti.

2. O prvním přikázání desatera.

3.O druhém.

4. O třetím.

5. O čtvrtém.

6. O ostatních šesti.

CXXII.1. Zda přikázání desatera jsou přikázání spravedlnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že přikázání desatera nejsou přikázání spravedlnosti. Neboť úmyslem zákonodárcovým jest, učiniti občany ctnostnými v každé ctnosti, jak se praví v II. Ethic. Pročež se též praví v V. Ethic., že zákon přikazuje všechny úkony všech ctností. Ale přikázání desatera jsou první zásady celého zákona Božího. Tedy přikázání desatera nenáležejí pouze ke spravedlnosti.

Mimo to se zdají ke spravedlnosti náležeti především přikázání soudní, která se oddělují od mravních, jak jsme měli shora. Ale přikázání desatera jsou přikázání mravní, jak je patrné z řečeného. ledy přikázání desatera nejsou přikázání spravedlnosti.

Mimo to zákon především dává přikázání o úkonech spravedlnosti, náležejících obecnému dobru, jako o veřejných úřadech a jiných takových. Ale o těch není zmínky v přikázáních desatera. Tedy se zdá, že přikázání desatera nenáležejí vlastně ke spravedlnosti.

Mimo to přikázání desatera se dělí na dvě desky podle milování Boha a bližního, jež náleží ctnosti lásky. Tedy přikázání desatera náležejí více k lásce než ke spravedlnosti.

Avšak proti jest, že pouze spravedlnost zdá se býti ctnost, kterou jsme zařizováni k druhému. Ale všemi přikázáními desatera jsme zařizováni k druhému, jak je patrné probírajícímu jednotlivá. Tedy všechna přikázání desatera náležejí ke spravedlnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že přikázání desatera jsou první zásady zákona, kterým ihned přirozený rozum přisvědčuje

Ad secundum dicendum quod secundum proprietatem beatitudinum et donorum, oportet quod eadem beatitudo respondeat scientiae et pietati. Sed secundum rationem ordinis, diversae beatitudines eis adaptantur, observata tamen aliquali convenientia, ut supra dictum est.

II-II q. 121 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod bonitas et benignitas in fructibus directe attribui possunt pietati, mansuetudo autem indirecte, inquantum tollit impedimenta actuum pietatis, ut dictum est.

122. De praeceptis iustitiae.

Prooemium

II-II q. 122 pr.

Deinde considerandum est de praeceptis iustitiae. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum praecepta Decalogi sint praecepta iustitiae. Secundo, de primo praecepto Decalogi. Tertio, de secundo. Quarto, de tertio. Quinto, de quarto. Sexto, de aliis sex.

1. Utrum praecepta decalogi sint praecepta iustitiae.

II-II q. 122 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod praecepta Decalogi non sint praecepta iustitiae. Intentio enim legislatoris est cives facere virtuosos secundum omnem virtutem, ut dicitur in II Ethic., unde et in V Ethic. dicitur quod *lex praecipit de omnibus actibus virtutum omnium*. Sed praecepta Decalogi sunt prima principia totius divinae legis. Ergo praecepta Decalogi non pertinent ad solam iustitiam.

II-II q. 122 a. 1 arg. 2

Praeterea, ad iustitiam videntur pertinere praecipue praecepta iudicialia, quae contra moralia dividuntur, ut supra habitum est. Sed praecepta Decalogi sunt praecepta moralia, ut ex supra dictis patet. Ergo praecepta Decalogi non sunt praecepta iustitiae.

II-II q. 122 a. 1 arg. 3

Praeterea, lex praecipue tradit praecepta de actibus iustitiae pertinentibus ad bonum commune, puta de officiis publicis, et aliis huiusmodi. Sed de his non fit mentio in praeceptis Decalogi. Ergo videtur quod praecepta Decalogi non pertineant proprie ad iustitiam.

II-II q. 122 a. 1 arg. 4

Praeterea, praecepta Decalogi distinguuntur in duas tabulas secundum dilectionem Dei et proximi, quae pertinent ad virtutem caritatis. Ergo praecepta Decalogi magis pertinent ad caritatem quam ad iustitiam.

II-II q. 122 a. 1 s. c.

Sed contra est quod iustitia sola videtur esse virtus per quam ordinamur ad alterum. Sed per omnia praecepta Decalogi ordinamur ad alterum, ut patet discurrenti per singula. Ergo omnia praecepta Decalogi pertinent ad iustitiam.

II-II q. 122 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod praecepta Decalogi sunt

jakožto nejzjevnějším zásadám. Ve spravedlnosti se však, která je k druhému, nejzřejměji jeví ráz povinného, který se vyžaduje k přikázání, protože v těch, která jsou k sobě, vidí se prvním pohledem, že člověk je pánem sebe a že smí činiti cokoliv. Ale v těch, která jsou k druhému, je zjevně patrné, že člověk je druhému zavázán dávati, co mu dluží. A proto musila přikázání desatera náležeti ke spravedlnosti. Pročež první tři přikázání jsou o úkonech nábožnosti, která je nejpřednější část spravedlnosti; čtvrté přikázání pak je o skutcích úcty, která je druhou částí spravedlnosti; ostatních pak šest je dáno o skutcích spravedlnosti obecně řečené, které se dbá mezi rovnými.

K prvnímu se tedy musí říci, že zákon zamýšlí učiniti všechny lidi ctnostnými, ale nějakým pořadem, že jim totiž nejprve dává přikázání o těch, ve kterých je zjevnější ráz povinného, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že soudní přikázání jsou nějaká vymezení mravních přikázání, pokud jsou zařízena k bližnímu, jako též obřadní jsou nějaká vymezení přikázání mravních, pokud jsou zařízena k Bohu. Pročež obojí přikázání nejsou obsažena v desateru, jsou však vymezením přikázání desatera a tak náležejí ke spravedlnosti.

K třetímu se musí říci, že ta, která náležejí k obecnému dobru, třeba rozličně rozdělovati podle různosti lidí; a proto nemohla býti vložena mezi přikázání desatera, nýbrž mezi přikázání soudní.

Ke čtvrtému se musí říci, že přikázání desatera náležejí k lásce, jakožto k cíli, podle onoho I. Tim. I: "Cílem přikázání je láska." Ale náležejí ke spravedlnosti, pokud bezprostředně jsou o skutcích spravedlnosti.

CXXII.2. Zda první přikázání desatera je vhodně podáno.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že první přikázání desatera je nevhodně podáno. Neboť více je zavázán člověk Bohu než tělesnému otci, podle onoho Žid. 12: "Čím spíše budeme poslušni Otce duchů, abychom žili?" Ale přikázání úcty, kterou se ctí otec, je vyjádřeno kladně, když se praví: "Cti otce svého i matku svou." Tedy mnohem spíše první přikázání nábožnosti, kterou je ctěn Bůh, mělo býti vyjádřeno kladně, zvláště když klad je přirozeně dříve než zápor.

Mimo to první přikázání desatera náleží k nábožnosti, jak bylo řečeno. Ale nábožnost, ježto jest ctnost jedna, má jeden úkon. V prvním přikázání se však zakazují tři úkony: neboť nejprve se praví: "Nebudeš míti vedle mne jiné bohy"; za druhé se praví: "Neučiníš si rytinu"; za třetí pak: "Neklaněj se jim, ani neuctívej". Tedy nevhodně se podává první přikázání.

Mimo to praví Augustin, v kn. O deseti strunách, že "prvním přikázáním se vylučuje neřest pověry". Ale jsou prima praecepta legis, et quibus statim ratio naturalis assentit sicut manifestissimis. Manifestissime autem ratio debiti, quae requiritur ad praeceptum, apparet in iustitia, quae est ad alterum, quia in his quae spectant ad seipsum, videtur primo aspectui quod homo sit sui dominus, et quod liceat ei facere quodlibet; sed in his quae sunt ad alterum, manifeste apparet quod homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet. Et ideo praecepta Decalogi oportuit ad iustitiam pertinere. Unde tria prima praecepta sunt de actibus religionis, quae est potissima pars iustitiae; quartum autem praeceptum est de actu pietatis, quae est pars iustitiae secunda; alia vero sex dantur de actibus iustitiae communiter dictae, quae inter aequales attenditur.

II-II q. 122 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod lex intendit omnes homines facere virtuosos, sed ordine quodam, ut scilicet prius tradat eis praecepta de his in quibus est manifestior ratio debiti, ut dictum est.

II-II q. 122 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod iudicialia praecepta sunt quaedam determinationes moralium praeceptorum prout ordinantur ad proximum, sicut et caeremonialia sunt quaedam determinationes moralium praeceptorum prout ordinantur ad Deum. Unde neutra praecepta continentur in Decalogo. Sunt tamen determinationes praeceptorum Decalogi. Et sic ad iustitiam pertinent.

II-II q. 122 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ea quae pertinent ad bonum commune oportet diversimode dispensari secundum hominum diversitatem. Et ideo non fuerunt ponenda inter praecepta Decalogi, sed inter praecepta iudicialia.

II-II q. 122 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod praecepta Decalogi pertinent ad caritatem sicut ad finem, secundum illud I ad Tim. I, *finis praecepti caritas est*. Sed ad iustitiam pertinent inquantum immediate sunt de actibus iustitiae.

2. De primo praecepto decalogi utrum convenienter tradatur.

II-II q. 122 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod primum praeceptum Decalogi inconvenienter tradatur. Magis enim homo est obligatus Deo quam patri carnali, secundum illud Heb. XII, *quanto magis obtemperabimus patri spirituum, et vivemus?* Sed praeceptum pietatis, qua honoratur pater, ponitur affirmative, cum dicitur, honora patrem tuum et matrem tuam. Ergo multo magis primum praeceptum religionis, qua honoratur Deus, debuit proponi affirmative, praesertim cum affirmatio sit naturaliter prior negatione.

II-II q. 122 a. 2 arg. 2

Praeterea, primum praeceptum Decalogi ad religionem pertinet, ut dictum est. Sed religio, cum sit una virtus, habet unum actum. In primo autem praecepto prohibentur tres actus, *nam primo dicitur, non habebis deos alienos coram me; secundo dicitur, non facies tibi sculptile; tertio, non adorabis ea, neque coles*. Ergo inconvenienter traditur primum praeceptum.

II-II q. 122 a. 2 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de decem chordis, mnohé jiné škodlivé pověry mimo modloslužbu, jak bylo shora řečeno. Nedostatečně se tedy zakazuje pouze modloslužba.

Proti tomu jest autorita Písma.

Odpovídám: Musí se říci, že zákonu náleží činiti lidi dobrými, a proto třeba přikázání zákona řaditi podle pořadu vzniku, jakým totiž povstává dobrý člověk. V řádu pak vzniku je dbáti dvojího. Z nichž první je, že první část se nejdříve ustanoví, jako při vzniku živočicha nejdříve vzniká srdce a u domu se nejdříve položí základ a v dobrotě duše první část je dobrota vůle, ze které nějaký člověk dobře užívá jakékoliv jiné dobroty. Dobrota vůle však je vzhledem k jejímu předmětu, jímž je cíl. A proto u toho, kdo měl býti zákonem vychován ke ctnosti, nejdříve se musil položiti jako nějaký základ nábožnosti, kterou je člověk náležitě zařízen k Bohu, jenž je posledním cílem lidské vůle. - Za druhé je dbáti v řádu vzniku, že nejdříve se odstraňují protivy a překážky, jako rolník nejdříve čistí pole a pak rozmetá semena, podle onoho Jerem. 4: "Zorejte si ornici a nesejte do trní." A proto při nábožnosti první bylo poučiti člověka, aby vyklidil překážky pravé nábožnosti. Hlavní pak překážkou nábožnosti je, že člověk se drží nepravého boha, podle onoho Mat. 6: "Nemůžete sloužiti Bohu i mamoně." A proto v prvním přikázání zákona se vylučuje uctívání nepravých bohů.

K prvnímu se tedy musí říci, že i pro nábožnost se udává jedno přikázání kladné, totiž: "Pomni, abys světil den sobotní." Ale musila se předeslati přikázání záporná, kterými by se odklidily překážky nábožnosti. Ač totiž klad je přirozeně před záporem, přece na cestě vzniku je dříve zápor, kterým se odstraňují překážky, jak bylo řečeno, a především v záležitostech božských, kde zápory jsou přednější než klady, pro naši nedostatečnost, jak praví Diviš, II. hl. Nebes. Hier.

K druhému se musí říci, že uctívání jiných bohů někteří pěstovali dvojmo: Někteří totiž uctívali některé tvory jako bohy, bez stavění obrazů. Pročež Varro praví, že staří Římané dlouho uctívali bohy bez zpodobování. A toto uctívání se nejdříve zakazuje, když se praví: "Nebudeš míti jiných bohů." - U jiných pak bylo uctívání nesprávných bohů v nějakých obrazech. A proto se příhodně zakazuje také samo stavění obrazů, když se praví: "Neučiníš si rytiny", i uctívání samých obrazů, když se praví: "Nebudeš je uctívati."

K třetímu se musí říci, že všechny ostatní pověry vycházejí z nějaké smlouvy, uzavřené s démony mlčky nebo výslovně. A proto se rozumí zákaz všech v tom, co se praví: "Nebudeš míti jiných bohů."

quod per primum praeceptum excluditur vitium superstitionis. Sed multae sunt aliae noxiae superstitiones praeter idololatriam, ut supra dictum est. Insufficienter ergo prohibetur sola idololatria.

II-II q. 122 a. 2 s. c.

In contrarium est auctoritas Scripturae.

II-II q. 122 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ad legem pertinet facere homines bonos. Et ideo oportet praecepta legis ordinari secundum ordinem generationis, qua scilicet homo fit bonus. In ordine autem generationis duo sunt attendenda. Quorum primum est quod prima pars primo constituitur, sicut in generatione animalis primo generatur cor, et in domo primo fit fundamentum. In bonitate autem animae prima pars est bonitas voluntatis, ex qua aliquis homo bene utitur qualibet alia bonitate. Bonitas autem voluntatis attenditur ad obiectum suum, quod est finis. Et ideo in eo qui erat per legem instituendus ad virtutem, primo oportuit quasi iacere quoddam fundamentum religionis, per quam homo debite ordinatur in Deum, qui est ultimus finis humanae voluntatis. Secundo attendendum est in ordine generationis quod primo contraria et impedimenta tolluntur, sicut agricola primo purgat agrum, et postea proiicit semina, secundum illud Ierem. IV, *novate vobis novale, et nolite serere super spinas*. Et ideo circa religionem primo homo erat instituendus ut impedimenta verae religionis excluderet. Praecipuum autem impedimentum religionis est quod homo falso Deo inhaereat, secundum illud Matth. VI, *non potestis servire Deo et mammonae*. Et ideo in primo praecepto legis excluditur cultus falsorum deorum.

II-II q. 122 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod etiam circa religionem ponitur unum praeceptum affirmativum, scilicet, memento ut diem sabbati sanctifices. Sed erant praemittenda praecepta negativa, quibus impedimenta religionis tollerentur. Quamvis enim affirmatio naturaliter sit prior negatione, tamen in via generationis negatio, qua removentur impedimenta, est prior, ut dictum est. Et praecipue in rebus divinis in quibus negationes praeferuntur affirmationibus, propter insufficientiam nostram, ut Dionysius dicit, II cap. Cael. Hier.

II-II q. 122 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod cultus alienorum deorum dupliciter apud aliquos observabatur. Quidam enim quasdam creaturas pro diis colebant absque institutione imaginum, unde Varro dixit quod antiqui Romani diu sine simulacris deos coluerunt. Et hic cultus prohibetur primo, cum dicitur, non habebis deos alienos. Apud alios autem erat cultus falsorum deorum sub quibusdam imaginibus. Et ideo opportune prohibetur et ipsarum imaginum institutio, cum dicitur, non facies tibi sculptile; et imaginum ipsarum cultus, cum dicitur, non coles ea, et cetera.

II-II q. 122 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnes aliae superstitiones procedunt ex aliquo pacto cum Daemonibus inito tacito vel expresso. Et ideo omnes intelliguntur prohiberi in hoc quod dicitur, non habebis deos alienos.

CXXII.3. Zda druhý článek desatera je vhodně podán.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že druhý článek desatera není vhodně podán. Neboť toto přikázání: ‚Nevezmeš jména Boha svého nadarmo", tak se vykládá v Glosse mezitřád., Exod. 20: "Nedomnívej se, že tvor je syn Boží," čímž se zakazuje blud proti víře. A Deut. 5 se vykládá v Glosse mezitřád.: "Nevezmeš jména Boha svého nadarmo", "jméno Boží totiž přiděluje dřevu nebo kamenu", čímž se zakazuje nesprávné vyznání, které je úkonem nevěry, jako též blud. Nevěra však předchází pověře, jako též víra nábožnosti. Tedy toto přikázání bylo předeslati prvnímu, ve kterém se zakazuje pověra.

Mimo to jméno Boží se bere k mnohému, jako ke chvále, ke konání zázraků a všeobecně ke všemu, co se od nás říká nebo děje, podle onoho Kol. 3: "Vše, cokoli činíte slovem nebo skutkem, čiňte ve jménu Páně." Tedy přikázání, kterým se zakazuje brátí jméno Boží nadarmo, zdá se býti všeobecnější než přikázání, kterým se zakazuje pověra, a tak se mu mělo předeslati.

Mimo to v Glosse mezitřád. se vykládá ono přikázání Exodu 20, ‚Nevezmeš jména Boha svého nadarmo', "přisahaje totiž na nic". Pročež se tím zdá zakázáno plané přisahání, které totiž je bez soudu. Ale mnohem vážnější je nesprávné přisahání, které je bez pravdy; a nespravedlivé přisahání, které je bez spravedlnosti. Tedy spíše měla ona býti zakázána tímto přikázáním.

Mimo to mnohem těžší hřích než křivá přísaha je rouhání, nebo cokoli se děje slovem nebo skutkem na potupu Bohu. Tedy rouhání a jiná taková se měla spíše tímto přikázáním zakázati.

Mimo to jsou mnohá jména Boží. Tedy se nemělo říci neurčitě: "Nevezmeš jména Boha svého nadarmo."

Avšak proti tomu jest autorita Písma.

Odpovídám: Musí se říci, že je třeba nejdříve vyloučiti překážky života pravé nábožnosti u toho, kdo se vychovává ve ctnosti, než dávati základy pravé nábožnosti. Proti pravé nábožnosti však je něco dvojmo: jedním způsobem nadbytečně, když totiž to, co náleží do nábožnosti, nenáležitě vzdává se druhému, což patří k pověře. Jiným způsobem jako nedostatkem úcty, když totiž se Bohem pohrdá, což patří k neřesti bezbožnosti, jak jsme měli shora. Pověra však překáží nábožnosti v tom, aby se ujalo uctívání Boha. Ten pak, jehož duch je oddán nějakému nenáležitému uctívání, nemůže zároveň přijmouti náležité uctívání Boha, podle onoho Isai. 28: "Úzké je lůžko, takže jeden spadne", totiž ze srdce člověka Bůh pravý nebo nepravý "a pokrývka krátká, takže oba nemůže přikrýti". - Bezbožností pak se překáží nábožnosti v tom, aby Bůh, když byl přijat, byl ctěn. Dřívější však je přijmouti Boha k uctívání než jej přijatého ctíti. A proto přikázání, kterým se zakazuje pověra, předesílá se druhému přikázání, kterým se

3. De secundo.

II-II q. 122 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod secundum praeceptum Decalogi non convenienter tradatur. Hoc enim praeceptum, non assumes nomen Dei tui in vanum, sic exponitur in Glossa Exod. XX, *idest, non existimes creaturam esse filium Dei*, per quod prohibetur error contra fidem. Et Deut. V exponitur, *non assumes nomen Dei tui in vanum, scilicet, nomen Dei ligno et lapidi attribuendo*, per quod prohibetur falsa confessio, quae est actus infidelitatis, sicut et error. Infidelitas autem est prior superstitione, sicut et fides religione. Ergo hoc praeceptum debuit praemitti primo, in quo prohibetur superstitio.

II-II q. 122 a. 3 arg. 2

Praeterea, nomen Dei ad multa assumitur, sicut ad laudandum, ad miracula faciendum, et universaliter ad omnia quae dicuntur vel fiunt a nobis, secundum illud Coloss. III, *omne quodcumque facitis in verbo vel opere, in nomine domini facite*. Ergo praeceptum quo prohibetur nomen Dei assumi in vanum, videtur universalius esse quam praeceptum quo prohibetur superstitio. Et ita debuit ei praemitti.

II-II q. 122 a. 3 arg. 3

Praeterea, Exod. XX exponitur illud praeceptum, *non assumes nomen Dei tui in vanum, iurando scilicet pro nihilo*. Unde videtur per hoc prohiberi vana iuratio, quae scilicet est sine iudicio. Sed multo gravior est falsa iuratio, quae est sine veritate; et iniusta iuratio, quae est sine iustitia. Ergo magis debuerunt illa prohiberi per hoc praeceptum.

II-II q. 122 a. 3 arg. 4

Praeterea, multo gravius peccatum est blasphemia, vel quidquid fiat verbo vel facto in contumeliam Dei, quam periurium. Ergo blasphemia et alia huiusmodi magis debuerunt per hoc praeceptum prohiberi.

II-II q. 122 a. 3 arg. 5

Praeterea, multa sunt Dei nomina. Ergo non debuit indeterminate dici, non assumes nomen Dei tui in vanum.

II-II q. 122 a. 3 s. c.

Sed in contrarium est Scripturae auctoritas.

II-II q. 122 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod oportet prius impedimenta verae religionis excludere in eo qui instituitur ad virtutem, quam eum in vera religione fundare. Opponitur autem verae religioni aliquid dupliciter. Uno modo, per excessum, quando scilicet id quod est religionis alteri indebite exhibetur, quod pertinet ad superstitionem. Alio modo, quasi per defectum reverentiae, cum scilicet Deus contemnitur, quod pertinet ad vitium irreligiositatis, ut supra habitum est. Superstitio autem impedit religionem quantum ad hoc, ne suscipiatur Deus ad colendum. Ille autem cuius animus implicatus est indebito cultui, non potest simul debitum Dei cultum suscipere, secundum illud Isaiae XXVIII, *angustatum est stratum, ut alter decidat*, scilicet Deus verus vel falsus a corde hominis, *et pallium breve utrumque operire non potest*. Per irreligiositatem autem impeditur religio quantum ad hoc, ne Deus, postquam susceptus est, honoretur. Prius autem

zakazuje křivá přísaha patřící k bezbožnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že ony výklady jsou mystické; slovní však výklad je, který má Deut. 5: "Nevezmeš jména Boha svého nadarmo", totiž "přisahaje na věc, která není".

K druhému se musí říci, že se nezakazuje tímto přikázáním jakékoliv braní jména Božího, nýbrž přesně ono, kterým se bere Boží jméno na dotvrzení lidského slova na způsob přísahy, protože toto braní jména Božího je u lidí nejčastější. Lze však z důsledku rozuměti, že se tím zakazuje každé nezřízené braní jména Božího. A o tom platí ony výklady, o kterých bylo shora řečeno.

K třetímu se musí říci, že o tom se praví, že přisahá na nic, kdo přisahá na to, co není, což patří k nesprávnému přisahání, které hlavně sluje křivá přísaha, jak bylo shora řečeno. Jestliže totiž někdo odpřisahá nepravdu, tu přisahání jest o sobě plané, protože nemá základu pravdy. Když však někdo přisahá bez soudu z nějaké lehkovážnosti, odpřisáhnuli pravdu, není tu planost se strany samé přísahy, nýbrž pouze se strany přisahajícího.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jako tomu, kdo je vyučován nějaké vědě, nejdříve se předkládají nějaké obecné poučky, tak také zákon, který vyučuje člověka ctnosti, v přikázáních desatera, která jsou první, jak zakazováním, tak přikazováním, předložil ta, která se obecněji v průběhu lidského života přiházívají. A proto mezi přikázáními desatera se zakazuje křivá přísaha, která se častěji přihází než rouhání, do něhož člověk řídčeji upadá.

K pátému se musí říci, že jménům Božím náleží úcta se strany označované věci, která je jedna, nikoliv však z důvodu slov označujících, jichž je mnoho. A proto řekl v jednotném čísle: "Nevezmeš jména Boha svého nadarmo", protože nezáleží, při kterémkoli jméně Božím se spáchá křivá přísaha.

CXXII.4. Zda třetí přikázání desatera je vhodně podáno, totiž o svěcení soboty.

Při čtvrté se postupuje takto: Zda se, že je nevhodně podáno třetí přikázání Desatera, totiž o svěcení soboty. Toto přikázání totiž chápáno duchovně je všeobecné. Neboť k onomu Luk. 13, ‚Správce synagogy rozhořčen, že uzdravil v sobotu', prav: Beda: "Zákon nezakazuje v sobotu uzdravovati člověka, nýbrž zakazuje konati služebné práce, totiž obtěžovati se hříchy." Podle slovního smyslu je však přikázání obřadné; praví se totiž Exod. 31: "Hleďte, abyste zachovávali mou sobotu, protože je znamením mezi mnou a vámi v pokoleních vašich." Přikázání Desatera však jsou i přikázání duchovní, i jsou přikázání mravní. Nevhodně se tedy klade mezi přikázání Desatera.

est Deum suscipere ad colendum quam eum susceptum honorare. Et ideo praemittitur praeceptum quo prohibetur superstitio secundo praecepto, quo prohibetur periurium, ad irreligiositatem pertinens.

II-II q. 122 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illae expositiones sunt mysticae. Litteralis autem expositio est quae habetur Deut. V, *non assumes nomen Dei tui in vanum, scilicet iurando pro re quae non est*.

II-II q. 122 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod non prohibetur quaelibet assumptio divini nominis per hoc praeceptum, sed proprie illa qua sumitur divinum nomen ad confirmationem humani verbi per modum iuramenti, quia ista assumptio divini nominis est frequentior apud homines. Potest tamen ex consequenti intelligi ut per hoc prohibeatur omnis inordinata divini nominis assumptio. Et secundum hoc procedunt illae expositiones de quibus supra dictum est.

II-II q. 122 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod pro nihilo iurare dicitur ille qui iurat pro eo quod non est, quod pertinet ad falsam iurationem, quae principaliter periurium nominatur, ut supra dictum est. Quando enim aliquis falsum iurat, tunc iuratio est vana secundum seipsam, quia non habet firmamentum veritatis. Quando autem aliquis iurat sine iudicio ex aliqua levitate, si verum iurat, non est ibi vanitas ex parte ipsius iuramenti, sed solum ex parte iurantis.

II-II q. 122 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod sicut ei qui instruitur in aliqua scientia primo proponuntur quaedam communia documenta, ita etiam lex, quae instituit hominem ad virtutem, in praeceptis Decalogi, quae sunt prima, ea proposuit, vel prohibendo vel mandando, quae communius in cursu humanae vitae solent accidere. Et ideo inter praecepta Decalogi prohibetur periurium, quod frequentius accidit quam blasphemia, in quam homo rarius prolabitur.

II-II q. 122 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod nominibus Dei debetur reverentia ex parte rei significatae, quae est una, non autem ratione vocum significantium, quae sunt multae. Et ideo singulariter dixit, *non assumes nomen Dei tui in vanum*, quia non differt per quodcumque nomen Dei periurium committatur.

4. De tertio.

II-II q. 122 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter tertium praeceptum Decalogi tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati. Hoc enim praeceptum, spiritualiter intellectum, est generale, dicit enim Ambrosius, super illud Luc. XIII, *archisynagogus indignans quia sabbato curasset, lex, inquit, in sabbato non hominem curare, sed servilia opera facere, idest peccatis gravari, prohibet*. Secundum autem litteralem sensum, est praeceptum caeremoniale, dicitur enim Exod. XXXI, *videte ut sabbatum meum custodiatis, quia signum est inter me et vos in generationibus vestris*. Praecepta autem Decalogi et sunt praecepta spiritualia, et sunt moralia. Inconvenienter ergo ponitur inter praecepta Decalogi.

Mimo to obřadní přikázání zákona obsahují posvátnosti, oběti, svátosti, a zvyklosti, jak jsme měli shora. K posvátnostem pak náležely nejen posvátné dny, nýbrž také posvátná místa a posvátné nádoby a jiná podobná. Podobně také byly mnohé posvátné dny mimo sobotu. Je tedy nevhodné, že byly pominuty všechny ostatní obřadnosti a činí se zmínka pouze zachovávání soboty.

Mimo to kdokoli přestupuje přikázání Desatera, hřeší. Ale ve Starém zákoně někteří přestupující zachovávání soboty nehřešili, jako obřezávající hochy osmého dne a kněží, pracující ve chrámě v sobotu. Rovněž Eliáš, III. Král. 19, ježto čtyřicet dní šel na Boží horu Horeb, důsledek je, že cestoval i v sobotu. Podobně také kněží, když sedm dní nosili archu Páně, jak čteme Josue 6, rozumí se nošení jí v sobotu. Praví se také Luk. 13: "Zda každý z vás v sobotu neodváže svého vola nebo osla a vede napojiti?" Tedy nevhodně se klade mezi přikázání Desatera.

Mimo to přikázání Desatera jest zachovávati také v Novém zákoně. Ale v Novém zákoně se nezachovává toto přikázání ani vzhledem ke dni sobotnímu, ani vzhledem ke dni nedělnímu, ve kterém se i pokrmy vaří, i lidé cestují a chytají ryby a mnohá jiná taková konají. Tedy nevhodně se podává přikázání o zachovávaní soboty.

Avšak proti jest autorita Písma.

Odpovídám: Musí se říci, že bylo důsledkem odstranění překážek pravé náboženství skrze první a druhé přikázání Desatera, jak jsme měli shora, že se položilo třetí přikázání, aby lidi upevnilo v pravé náboženství. K náboženství pak patří vzdávati Bohu poctu. Jako však se nám v božském Písmě podává vnitřní pocta pod nějakými podobami tělesných věcí, tak vnější pocta se vzdává Bohu nějakým znamením smyslovým. A protože k vnitřní poctě, která spočívá v modlitbě a zbožnosti, je veden člověk více vnitřním vnukáním Ducha Svatého, musilo být dáno přikázání zákona o vnější poctě podle nějakého smyslového znamení. A protože přikázání Desatera jsou jako jakési první a obecné zásady zákona, proto ve třetím přikázání se přikazuje vnější pocta Boží pod znamením obecného dobrodiní, které se týká všech: totiž na znázornění díla stvoření světa, od něhož prý Bůh sedmého dne odpočinul; a na znamení toho se přikazuje sedmý světiti, to jest věnovati spojení s Bohem. A proto Exod. 20 označuje se důvod předeslaného přikázání o svěcení soboty, protože "šest dní činil Bůh nebe a zemi a sedmého dne odpočinul".

K prvnímu se tedy musí říci, že přikázání o svěcení soboty, slovně rozuměno, je částečně mravní částečně však obřadní. Mravní totiž je v tom, aby člověk určil nějaký čas svého života na spojení s božským. Je totiž v člověku přirozený sklon k tomu, aby kterékoliv nutné věci byl určen nějaký čas, jako tělesnému občerstvení, spánku a jiným takovým. Pročež také duchovnímu občerstvení, kterým se mysl občerstvuje v Bohu, určuje člověk nějaký čas, jak velí přirozený rozum. A tak spadá pod mravní přikázání míti nějaký čas určený na spojení s božským.

Ale pokud v tomto přikázání se určuje zvláštní čas na znamení stvoření světa, tak je přikázáním obřadním. Podobně je také obřadním podle alegorického významu, pokud bylo znamením spočinutí Krista ve hrobě, což bylo sedmého dne; a podobně podle mravního významu, pokud znamená ustání od každého skutku hříchu a spočívání mysli v Bohu. A podle toho je jaksi přikázáním všeobecným. Podobně je také přikázáním obřadním podle významu anagogického, pokud totiž předobrazuje klid požívání Boha, které bude ve vlasti. Proto přikázání o svěcení soboty se klade mezi přikázání Desatera, pokud je přikázání mravní, nikoliv pokud je obřadné.

K druhému se musí říci, že jiné obřady zákona jsou znameními některých jednotlivých účinků Božích, ale zachovávání soboty je znamením všeobecného dobrodiní, totiž stvoření veškerého tvorstva. A proto vhodněji mělo být vloženo mezi všeobecná přikázání Desatera než nějaké jiné obřadní zákona.

K třetímu se musí říci, že v zachovávání soboty jest uvážiti dvojí: Z nichž jedno jest jako cíl, a to jest, aby člověk se spojil s božskými věcmi, což je naznačeno v tom, co praví: "Pomni, abys den sobotní světil." Ta totiž v zákoně slují svěcena, "která jsou věnována božské poctě. Jiné pak je zanechání prací, které je naznačeno, když se dodává: „Sedmého dne Pána Boha svého nebudeš činiti žádnou práci." Ale o jaké práci se rozumí, je patrné z toho, co se vykládá v Lev. 23: "Žádnou práci služebnou nebudeš konati v onen den." Služebná práce se pak nazývá od služby. Je pak trojí služba: a to, jedna, kterou člověk slouží hříchu, podle onoho Jan. 8: "Kdo činí hřích, je služebník hříchu." A podle toho každý skutek hříchu sluje služebný. Jiná pak služba je, kterou člověk slouží člověku. Je pak člověk služebníkem druhého nikoliv podle mysli, nýbrž podle těla, jak jsme měli shora. A proto služebné práce podle toho slují práce tělesné, kterými jeden člověk druhému slouží. Třetí pak je služba Bohu, a podle toho skutkem služebným by mohl slouti skutek latrie, který náleží ke službě Boží. Jestliže se však takto rozumí práce služebná, nezakazuje se v den sobotní, protože to by bylo proti účelu zachovávání soboty. Člověk se totiž proto zdržuje jiných prací v den sobotní, aby se věnoval skutkům, náležejícím ke službě Boží. A odtud je, že, jak se praví Jan., "obřízku přijímá člověk v sobotu, aniž se ruší zákon Mojžíšův". Odtud je také, že, jak se praví Mat. 12, "v sobotách kněží ve chrámě porušují sobotu", to jest, tělesně pracují v sobotu, a "jsou bez viny". A tak také kněží, nosíce v sobotu archu, nepřestupovali přikázání o zachovávání soboty. Podobně také konání jakéhokoli duchovního výkonu není proti zachovávání soboty. třebas, když někdo poučuje slovem nebo písmem. Proto Num. 28 praví Glossa, že řemeslníci a podobní živnostníci nepracují v den sobotní, kdežto čtenář božského zákona nebo učitel neustává od svého díla; a není poskvrněna sobota, jako

hoc quod homo deputet aliquod tempus vitae suae ad vacandum divinis. Inest enim homini naturalis inclinatio ad hoc quod cuilibet rei necessariae deputetur aliquod tempus, sicut corporali refectioni, somno et aliis huiusmodi. Unde etiam spirituali refectioni, qua mens hominis in Deo reficitur, secundum dictamen rationis naturalis aliquod tempus deputat homo. Et sic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum divinis, cadit sub praecepto morali. Sed inquantum in hoc praecepto determinatur speciale tempus in signum creationis mundi, sic est praeceptum caeremoniale. Similiter etiam caeremoniale est secundum allegoricam significationem, prout fuit figura quietis Christi in sepulcro, quae fuit septima die. Et similiter secundum moralem significationem, prout significat cessationem ab omni actu peccati et quietem mentis in Deo, et secundum hoc quodammodo est praeceptum generale. Similiter etiam caeremoniale est secundum significationem anagogicam, prout scilicet praefigurat quietem fruitionis Dei quae erit in patria. Unde praeceptum de sanctificatione sabbati ponitur inter praecepta Decalogi inquantum est praeceptum morale, non inquantum est caeremoniale.

II-II q. 122 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliae caeremoniae legis sunt signa aliquorum particularium effectuum Dei. Sed observatio sabbati est signum generalis beneficii, scilicet productionis universae creaturae. Et ideo convenientius poni debuit inter generalia praecepta Decalogi quam aliquod aliud caeremoniale legis.

II-II q. 122 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod in observantia sabbati duo sunt consideranda. Quorum unum est sicut finis, et hoc est ut homo vacet rebus divinis. Quod significatur in hoc quod dicit, memento ut diem sabbati sanctifices, illa enim sanctificari dicuntur in lege quae divino cultui applicantur. Aliud autem est cessatio operum, quae significatur cum subditur, *septimo die domini Dei tui, non facies omne opus*. Sed de quo opere intelligatur, apparet per id quod exponitur Levit. XXIII, *omne opus servile non facietis in eo*. Opus autem servile dicitur a servitute. Est autem triplex servitus. Una quidem qua homo servit peccato, secundum illud, *qui facit peccatum, servus est peccati*. Et secundum hoc, omne opus peccati dicitur servile. Alia vero servitus est qua homo servit homini. Est autem homo alterius servus non secundum mentem, sed secundum corpus, ut supra habitum est. Et ideo opera servilia, secundum hoc, dicuntur opera corporalia in quibus unus homo alteri servit. Tertia autem est servitus Dei. Et secundum hoc, opus servile posset dici opus latriae, quod pertinet ad Dei servitium. Si autem sic intelligatur opus servile, non prohibetur in die sabbati. Quia hoc esset contrarium fini observationis sabbati, homo enim ad hoc ab aliis operibus abstinet in die sabbati, ut vacet operibus ad Dei servitutem pertinentibus. Et inde est quod, sicut dicitur Ioan. VII, *circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi*. Inde etiam est quod, sicut dicitur Matth. XII, sabbatis sacerdotes in templo sabbatum violant, idest, corporaliter in sabbato operantur, et sine crimine sunt. Et sic etiam sacerdotes in sabbato circumferentes arcam non transgrediebantur praeceptum de observantia sabbati. Et similiter etiam nullius spiritualis actus exercitium est contra observantiam sabbati, puta si quis doceat verbo vel

kněží porušují ve chrámě sobotu a jsou bez hříchu.

Ale jiné služebné práce, které slují služebné prvním nebo druhým způsobem, odporují zachovávání soboty, pokud brání člověku věnovati se božským. A protože více jest odváděn člověk od božských věcí skutkem hříchu než skutkem dovoleným, třebaže je tělesný, proto více jedná proti tomuto přikázání, kdo v den sváteční hřeší, než kdo koná jiný skutek tělesný dovolený. Proto praví Augustin, v kn. O des. strun.: "Lepší by byla užitečná práce židova na jeho poli, než kdyby vyvolával v divadle vzpouru; a lépe by jejich ženám bylo v den sobotní přísti vlnu, než po celý den o svých novolunních necudně skákati."

Nejedná však proti tomuto přikázání, kdo hřeší v sobotu všedně, protože všední hřích nevylučuje svatost. Také práce tělesné, k duchovní poctě Boží nenáležející, slují služebné potud, pokud vlastně náležejí služebným; pokud však jsou společné služebným i svobodným, neslují služebné. Každý pak, jak služebník tak svobodný, je povinen v nutných opatřiti netoliko sebe, nýbrž také bližního, zvláště však v těch, která náležejí k záchraně tělesné, podle onoho Přísl. 24: "Vysvobozuj ty, které vedou na smrt." Druhotně pak také na zamezení poškození věcí, podle onoho Deut. 22: "Nespatříš bloudícího vola nebo ovci svého bratra a přejdeš, nýbrž přivedeš svému bratru." A proto tělesná práce, náležející k zachování života vlastního těla neporušuje sobotu: není totiž proti zachovávání soboty, když někdo ji nebo činí jiná taková, jimiž se zachovává život těla. A proto Machabejští neposkvrnili sobotu, bojujíce v den sobotní na svou obranu, jak se čte I. Mach. 2. Podobně ani Eliáš, utíkaje od tváře Jezabely v den sobotní. A proto i Pán, Mat. 12, omlouvá své učedníky, kteří sbírali klasy v den sobotní, nezbytností, kterou trpěli.

Podobně také tělesná práce, která je zařízena k záchraně těla druhého, není proti zachovávání soboty. Proto se praví Jan. 7: "Nade mnou se pohoršujete, že jsem celého člověka zachránil v sobotu?" Podobně ani tělesná práce, která je zařízena k zamezení škody hrozící vnější věci, neporušuje sobotu; pročež Mat. 12 praví Pán: "Který člověk bude z vás, jenž má jednu ovci, jestliže padne v sobotu do jámy, že ji neuchopí a nevytáhne?"

Ke čtvrtému se musí říci, že zachovávání dne Páně v Novém zákoně nahrazuje zachovávání soboty nikoliv mocí přikázání zákona, nýbrž z ustanovení Církve a zvyku křesťanského lidu. Není však takové zachovávání předobrazné, jako bylo zachovávání soboty ve Starém zákoně. A proto není tak přísný zákaz pracovati v den Páně, jako v den sobotní, ale některé práce se dovolují v den Páně, které se zakazovaly v den sobotní, jako vaření pokrmů a jiné takové. A také v některých zakázaných pracích se snáze poskytuje úleva z nutnosti v Novém zákoně než ve Starém zákoně, protože obraz náleží k vyjádření pravdy, které nelze ani v nejmenším pominouti, skutky však, uvažovány o sobě, se mohou měniti podle místa a doby.

scripto, unde Num. XXVIII, dicit Glossa quod *fabri et huiusmodi artifices otiantur in die sabbati. Lector autem divinae legis vel doctor ab opere suo non desinit, nec tamen contaminatur sabbatum, sicut sacerdotes in templo sabbatum violant, et sine crimine sunt*. Sed alia opera servilia, quae dicuntur servilia primo vel secundo modo, contrariantur observantiae sabbati, inquantum impediunt applicationem hominis ad divina. Et quia impeditur magis homo a rebus divinis per opus peccati quam per opus licitum, quamvis sit corporale; ideo magis contra hoc praeceptum agit qui peccat in die festo quam qui aliquod corporale opus licitum facit. Unde Augustinus dicit, in libro de decem chordis, *melius faceret Iudaeus in agro suo aliquid utile quam in theatro seditiosus existeret. Et melius feminae eorum die sabbati lanam facerent quam tota die in Neomeniis suis impudice saltarent*. Non autem qui peccat venialiter in sabbato contra hoc praeceptum facit, quia peccatum veniale non excludit sanctitatem. Opera etiam corporalia ad spiritualem Dei cultum non pertinentia intantum servilia dicuntur inquantum proprie pertinent ad servientes, inquantum vero sunt communia et servis et liberis, servilia non dicuntur. Quilibet autem, tam servus quam liber, tenetur in necessariis providere non tantum sibi, sed etiam proximo, praecipue quidem in his quae ad salutem corporis pertinent, secundum illud Prov. XXIV, erue eos qui ducuntur ad mortem; secundario autem etiam in damno rerum vitando, secundum illud Deut. XXII, *non videbis bovem aut ovem fratris tui errantem et praeteribis, sed reduces fratri tuo*. Et ideo opus corporale pertinens ad conservandam salutem proprii corporis non violat sabbatum, non enim est contra observantiam sabbati quod aliquis comedat, et alia huiusmodi faciat quibus salus corporis conservatur. Et propter hoc Machabaei non polluerunt sabbatum pugnantes ad sui defensionem die sabbati, ut legitur I Machab. II. Similiter etiam nec Elias fugiens a facie Iezabel in die sabbati. Et propter hoc etiam dominus, Matth. XII, excusat discipulos suos, qui colligebant spicas in die sabbati propter necessitatem quam patiebantur. Similiter etiam opus corporale quod ordinatur ad salutem corporalem alterius, non est contra observantiam sabbati. Unde dominus, Ioan. VII, *mihi indignamini quia totum hominem salvum feci in sabbato?* Similiter etiam opus corporale quod ordinatur ad imminens damnum rei exterioris vitandum, non violat sabbatum. Unde dominus dicit, Matth. XII, *quis erit ex vobis homo qui habet unam ovem, et ceciderit sabbato in foveam, nonne tenebit et levabit eam?*

II-II q. 122 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod observatio diei dominicae in nova lege succedit observantiae sabbati non ex vi praecepti legis, sed ex constitutione Ecclesiae et consuetudine populi Christiani. Nec etiam huiusmodi observatio est figuralis, sicut fuit observatio sabbati in veteri lege. Et ideo non est ita arcta prohibitio operandi in die dominica sicut in die sabbati, sed quaedam opera conceduntur in die dominica quae in die sabbati prohibebantur, sicut decoctio ciborum et alia huiusmodi. Et etiam in quibusdam operibus prohibitis facilius propter necessitatem dispensatur in nova quam in veteri lege, quia figura pertinet ad protestationem veritatis, quam nec in modico praeterire oportet; opera autem secundum se considerata immutari possunt pro loco et tempore.

CXXII.5. Zda se vhodně podává čtvrté přikázání o ctění rodičů.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně se podává čtvrté přikázání o ctění rodičů. Neboť je to přikázání, které patří k úctě. Ale, jako úcta je částí spravedlnosti, tak také uctivost a vděk a jiné, o nichž bylo řečeno. Tedy se zdá, že se nemělo dávati zvláštní přikázání o úctě, ježto se nedává o jiných.

Mimo to úcta nejen vzdává poctu rodičům, nýbrž vlasti a také jiným pokrevně spojeným a vlasti blahovolným, jak bylo shora řečeno. Nevhodně tedy je v tomto čtvrtém přikázání zmínka pouze o ctění otce a matky.

Mimo to rodičům nenáleží pouze čestné uctívání, nýbrž také vydržování. Tedy se nedostatečně přikazuje pouhé ctění rodičů.

Mimo to se někdy stává, že ti, kteří ctí rodiče, brzo umírají; a naopak, kteří rodiče nectí, žijí dlouho. Nevhodně se tedy tomuto přikázání přidává toto přislíbení: "Abys byl dlouhověký na zemi."

Proti tomu jest svědectví Písma svatého.

Odpovídám: Musí se říci, že přikázání Desatera jsou zařízena k milování Boha a bližního. Mezi bližními však jsme nejvíce povinni rodičům, a proto bezprostředně pa přikázáních, pořádajících nás k Bohu, klade se přikázání, zařizující nás k rodičům, kteří jsou částečný původ našeho bytí, tak jako Bůh je všeobecný původ. A tak je jakási příbuznost tohoto přikázání s přikázáními první desky.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo shora řečeno, úcta je zařízena k dávání povinného rodičům, což obecně náleží všem. A proto mezi přikázáními Desatera, která jsou obecná, musí se klásti spíše něco náležejícího k pokrevenské lásce než k jiným částem spravedlnosti, které se týkají nějaké povinnosti zvláštní.

K druhému se musí říci, že dříve něco náleží rodičům než vlasti a příbuzným, protože tím, že jsme se narodili z rodičů, náležejí nám i příbuzní i vlast. A proto ježto přikázání Desatera jsou první přikázání zákona. více je jimi člověk pořádán vzhledem k rodičům než k vlasti a jiným příbuzným. Nicméně však v tomto přikázání, které je o ctění rodičů, rozumí se, že se přikazuje cokoli náleží k dávání povinného kterékoliv osobě, jako druhotné je obsaženo v prvotní.

K třetímu se musí říci, že rodičům jako takovým je povinná čestná uctivost, ale vydržování a jiná taková jsou povinna z důvodu nějakého případku, třebas pokud jsou potřebni nebo služebníky nebo něco takového, jak bylo shora řečeno. A poněvadž to, co je samo sebou, je dříve než to, co je případkově, proto také mezi prvními přikázáními

5. De quarto.

II-II q. 122 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter tradatur quartum praeceptum, de honoratione parentum. Hoc enim praeceptum pertinet ad pietatem. Sed sicut pietas est pars iustitiae, ita etiam observantia et gratia, et alia de quibus dictum est. Ergo videtur quod non debuit dari speciale praeceptum de pietate, cum de aliis non detur.

II-II q. 122 a. 5 arg. 2

Praeterea, pietas non solum exhibet cultum parentibus, sed etiam patriae et aliis sanguine coniunctis et patriae benevolis, ut supra dictum est. Inconvenienter ergo in hoc quarto praecepto fit mentio solum de honoratione patris et matris.

II-II q. 122 a. 5 arg. 3

Praeterea, parentibus non solum debetur honoris reverentia, sed etiam sustentatio. Ergo insufficienter sola parentum honoratio praecipitur.

II-II q. 122 a. 5 arg. 4

Praeterea, contingit quandoque quod aliqui qui honorant parentes cito moriuntur, et e contrario qui parentes non honorant diu vivunt. Inconvenienter ergo additur huic praecepto haec promissio, *ut sis longaevus super terram*.

II-II q. 122 a. 5 s. c.

In contrarium est auctoritas sacrae Scripturae.

II-II q. 122 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod praecepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter proximos autem, maxime obligamur parentibus. Et ideo immediate post praecepta ordinantia nos in Deum, ponitur praeceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt particulare principium nostri esse, sicut Deus est universale principium. Et sic est quaedam affinitas huius praecepti ad praecepta primae tabulae.

II-II q. 122 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, pietas ordinatur ad reddendum debitum parentibus, quod communiter ad omnes pertinet. Et ideo inter praecepta Decalogi, quae sunt communia, magis debet poni aliquid pertinens ad pietatem quam ad alias partes iustitiae, quae respiciunt aliquod debitum speciale.

II-II q. 122 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod per prius debetur aliquid parentibus quam patriae et consanguineis, quia per hoc quod sumus a parentibus nati, pertinent ad nos et consanguinei et patria. Et ideo, cum praecepta Decalogi sint prima praecepta legis, magis per ea ordinatur homo ad parentes quam ad patriam vel ad alios consanguineos. Nihilominus tamen in hoc praecepto, quod est de honoratione parentum, intelligitur mandari quidquid pertinet ad reddendum debitum cuicumque personae, sicut secundarium includitur in principali.

II-II q. 122 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod parentibus inquantum huiusmodi, debetur reverentiae honor. Sed sustentatio et alia debentur eis ratione alicuius accidentis, puta inquantum sunt indigentes, vel secundum aliquid

zákona, což jsou přikázání Desatera, zvlášť se přikazuje uctívání rodičů, v němž jako v nějakém hlavním se rozumí přikázání vydržovati je a cokoliv jiného je třeba rodičům.

Ke čtvrtému se musí říci, že dlouhý věk se slibuje ctícím rodiče nejen vzhledem k budoucímu životu, nýbrž také v zhledem k přítomnému, podle onoho Apoštolova I. Tim. 4: "Úcta je ke všemu užitečná, má zaslíbení života, který jest nyní, i budoucího." A to důvodně. Kdo je totiž vděčný za dobrodiní, zaslouží si podle jisté slušnosti, aby mu bylo dobrodiní zachováno; nevděčností však si zaslužuje někdo ztrátu dobrodiní. Dobrodiní tělesného života však po Bohu máme od rodičů. A proto ten, kdo ctí rodiče, jakožto hodný dobrodiní, zasluhuje si zachování života. Kdo však nectí rodiče, jakožto nevděčník zasluhuje si býti zbaven života. Poněvadž však přítomná dobra nebo zla nespadají pod zásluhu nebo provinu, leč pokud jsou zařízena k budoucí odměně, jak bylo řečeno, proto mnohdy podle skrytého úradku Božích soudů, které se týkají hlavně budoucí odměny, někteří, kdo jsou uctiví k rodičům, jsou dříve zbaveni života, jiní pak, kteří jsou neuctiví k rodičům, déle žijí.

CXXII.6. Zda ostatních šest přikázání desatera se vhodně podává.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že ostatních šest přikázání Desatera se nevhodně podává. Nestačí totiž ke spáse, aby někdo svému bližnímu neškodil, nýbrž se vyžaduje, aby mu dával povinné, podle onoho Řím 13: "Dávejte každému, co jste povinni." Ale v šesti posledních přikázáních zakazuje se pouze působiti bližnímu škodu. Tedy nevhodně se řečená přikázání podávají.

Mimo to v řečených přikázáních se zakazují vražda, cizoložství, krádež a křivé svědectví. Ale mnoho jiných škod se může bližnímu působiti, jak patrno z toho, co bylo shora vymezeno. Tedy se zdá, že nevhodně jsou podána tato přikázání.

Mimo to dychtivost lze chápati dvojmo; jedním způsobem, pokud je úkon vůle, jak se praví Moudr. 6: "Žádost moudrosti vede ke království věčnému." Jiným způsobem, pokud jest úkon smyslnosti, jak se praví Jak. 4: "Odkud války a svár u vás? Zdaž ne z dychtivostí, které bojují ve vašich údech?" Ale přikázáním Desatera se nezakazuje dychtivost smyslnosti, protože podle toho první hnutí by byla smrtelnými hříchy, jakožto jsoucí proti přikázání Desatera. Podobně také se nezakazuje dychtivost vůle, protože ta je obsažena v kterémkoliv přikázání. Tedy mezi přikázáními Desatera se nevhodně kladou některá, zakazující žádostivost.

Mimo to vražda je hřích těžší cizoložství nebo krádeže. Ale neklade se nějaké přikázání, zakazující dychtivost vražды. Tedy nevhodně se kladou některá přikázání, zakazující

huiusmodi, ut supra dictum est. Et quia quod est per se prius est eo quod est per accidens, ideo inter prima praecepta legis, quae sunt praecepta Decalogi, specialiter praecipitur honoratio parentum. In qua tamen, sicut in quodam principali, intelligitur mandari et sustentatio et quidquid aliud debetur parentibus.

II-II q. 122 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod longaevitas promittitur honorantibus parentes non solum quantum ad futuram vitam, sed etiam quantum ad praesentem, secundum illud apostoli, I ad Tim. IV, *pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitae quae nunc est et futurae*. Et hoc rationabiliter. Qui enim gratus est beneficio meretur secundum quandam congruentiam ut sibi beneficium conservetur, propter ingratitudinem autem meretur aliquis beneficium perdere. Beneficium autem vitae corporalis, post Deum, a parentibus habemus. Et ideo ille qui honorat parentes, quasi beneficio gratus, meretur vitae conservationem, qui autem non honorat parentes, tanquam ingratus, meretur vita privari. Quia tamen praesentia bona vel mala non cadunt sub merito vel demerito nisi inquantum ordinantur ad futuram remunerationem, ut dictum est; ideo quandoque secundum occultam rationem divinorum iudiciorum, quae maxime futuram remunerationem respiciunt, ideo aliqui qui sunt pii in parentes citius vita privantur, alii vero qui sunt impii in parentes diutius vivunt.

6. De aliis sex.

II-II q. 122 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod alia sex praecepta Decalogi inconvenienter tradantur. Non enim sufficit ad salutem quod aliquis proximo suo non noceat, sed requiritur quod ei debitum reddat, secundum illud Rom. XIII, *reddite omnibus debita*. Sed in sex ultimis praeceptis solum prohibetur nocumentum proximo inferendum. Ergo inconvenienter praedicta praecepta traduntur.

II-II q. 122 a. 6 arg. 2

Praeterea, in praedictis praeceptis prohibentur homicidium, adulterium, furtum et falsum testimonium. Sed multa alia nocumenta possunt proximo inferri, ut patet ex his quae supra determinata sunt. Ergo videtur quod inconvenienter sint tradita huiusmodi praecepta.

II-II q. 122 a. 6 arg. 3

Praeterea, concupiscentia dupliciter accipi potest, uno modo, secundum quod est actus voluntatis, ut dicitur Sap. VI, *concupiscentia sapientiae perducit ad regnum perpetuum*; alio modo, secundum quod est actus sensualitatis, sicut dicitur Iac. IV, *unde bella et lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis quae militant in membris vestris?* Sed per praeceptum Decalogi non prohibetur concupiscentia sensualitatis, quia secundum hoc, primi motus essent peccata mortalia, utpote contra praeceptum Decalogi existentes. Similiter etiam non prohibetur concupiscentia voluntatis, quia haec includitur in quolibet peccato. Inconvenienter ergo inter praecepta Decalogi ponuntur quaedam concupiscentiae prohibitiva.

II-II q. 122 a. 6 arg. 4

Praeterea, homicidium est gravius peccatum quam adulterium vel furtum. Sed non ponitur aliquod

dychtivost krádeže a cizoložství.

Avšak proti jest autorita Písma.

Odpovídám: Musí se říci, že jako částmi spravedlnosti se dává povinné některým určitým osobám, jimž je člověk z nějakého zvláštního důvodu zavázán, tak také spravedlností vlastní dává někdo povinné všeobecně všem. A proto po třech přikázáních, náležejících k nábožnosti, kterou se Bohu dává povinné, a po čtvrtém přikázání, jež jest o úctě, kterou se dává povinné rodičům, v němž je obsaženo všechno povinné, které z nějakého zvláštního důvodu někomu náleží, bylo nutno dáti důsledně přikázání jiná, náležející ke spravedlnosti vlastně řečené, která dává povinné všem bez rozdílu.

K prvnímu se tedy musí říci, že obecně je člověk zavázán k tomu, aby nikomu nepůsobil škodu. A proto záporná přikázání, jimiž se zakazují škody, které se mohou diti bližním, jakožto obecná, bylo dáti mezi přikázání Desatera. Ta však, která se mají bližním dávati, různě se prokazují různým. A proto neměla býti mezi přikázání Desatera o nich položena kladná přikázání.

K druhému se musí říci, že všechny jiné škody, které se působí bližním, lze uvésti na tyto, které se zakazují těmito přikázáními, jako na nějaké obecnější a hlavnější. Neboť všechny škody, které se působí osobě bližního, rozumí se zakázané ve vraždě, jako v hlavnější. které se páchají na osobě spojené, a zvláště na způsob rozkoše, rozumí se zakázány spolu s cizoložstvím. Které pak náležejí ke škodám, způsobeným na věcech, rozumějí se zakázány spolu s krádeží, které pak náležejí k řečem, jako nactiutrhaní, rouhání a jsou-li jaké jiné. rozumějí se zakázány v křivém svědectví, které příměji odporuje spravedlnosti.

K třetímu se musí říci, že přikázáními zakazujícími dychtivost nerozumí se, že je zakázáno první hnutí dychtivosti, které zůstává ve hranicích smyslnosti; ale přímo se zakazuje souhlas vůle, který je ke skutku nebo k potěšení.

Ke čtvrtému se musí říci, že vražda sama sebou není žádoucí, nýbrž spíše odporující, protože nemá sama sebou ráz nějakého dobra. Ale cizoložství má ráz nějakého dobra, totiž těšícího. Krádež má také ráz nějakého dobra, totiž užitečného. Dobro pak samo sebou má ráz žádoucího. A proto bylo třeba zvláštními přikázáními zakázati dychtivost krádeže a cizoložství. nikoliv však žádostivost vraždy.

CXXIII. O statečnosti.

Předmluva

Dělí se na dvanáct článků.

Po spravedlnosti jest uvažovati o statečnosti. A nejdříve o

praeceptum prohibitivum concupiscentiae homicidii. Ergo etiam inconvenienter ponuntur quaedam praecepta prohibitiva concupiscentiae furti et adulterii.

II-II q. 122 a. 6 s. c.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturae.

II-II q. 122 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod sicut per partes iustitiae debitum redditur aliquibus determinatis personis quibus homo ex aliqua speciali ratione obligatur, ita etiam per iustitiam proprie dictam aliquis debitum reddit communiter omnibus. Et ideo post tria praecepta pertinentia ad religionem, qua redditur debitum Deo et post quartum praeceptum, quod est pietatis, qua redditur parentibus debitum, in quo includitur omne debitum quod ex aliqua speciali ratione debetur; necesse fuit quod ponerentur consequenter alia praecepta pertinentia ad iustitiam proprie dictam, quae indifferenter omnibus debitum reddit.

II-II q. 122 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod communiter ad hoc obligatur homo ut nulli inferat nocumentum. Et ideo praecepta negativa, quibus prohibentur nocumenta quae possunt proximis inferri, tanquam communia, fuerunt ponenda inter praecepta Decalogi. Ea vero quae sunt proximis exhibenda, diversimode exhibentur diversis. Et ideo non fuerunt inter praecepta Decalogi ponenda de his affirmativa praecepta.

II-II q. 122 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnia alia nocumenta quae proximis inferuntur, possunt ad ista reduci quae his praeceptis prohibentur tanquam ad quaedam communiora et principaliora. Nam omnia nocumenta quae in personam proximi inferuntur, intelliguntur prohiberi in homicidio, sicut in principaliori. Quae vero inferuntur in personam coniunctam, et maxime per modum libidinis, intelliguntur prohiberi simul cum adulterio. Quae vero pertinent ad damna in rebus illata, intelliguntur prohiberi simul cum furto. Quae autem pertinet ad locutionem, sicut detractiones, blasphemiae, et si qua huiusmodi, intelliguntur prohiberi falso testimonio, quod directius iustitiae contrariatur.

II-II q. 122 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod per praecepta prohibitiva concupiscentiae non intelligitur prohiberi primus motus concupiscentiae, qui sistit infra limites sensualitatis. Sed prohibetur directe consensus voluntatis qui est in opus vel in delectationem.

II-II q. 122 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod homicidium secundum se non est concupiscibile, sed magis horribile, quia non habet de se rationem alicuius boni. Sed adulterium habet aliquam rationem boni, scilicet delectabilis. Furtum etiam habet rationem alicuius boni, scilicet utilis. Bonum autem de se habet rationem concupiscibilis. Et ideo fuit specialibus praeceptis prohibenda concupiscentia furti et adulterii, non autem concupiscentia homicidii.

123. De fortitudine.

Prooemium

II-II q. 123 pr.

Consequenter, post iustitiam, considerandum est de

samé ctnosti statečnosti; za druhé o jejích částech; za třetí o daru, který jí odpovídá; za čtvrté o přikázáních, která k ní náležejí.

Ohledně statečnosti pak jest uvažovati trojí: Nejprve totiž o samé statečnosti; za druhé o jejím hlavním úkonu, totiž o mučednictví; za třetí o nešestech, protilehlých samé statečnosti.

O prvním jest dvanáct otázek:

1. Zda statečnost jest ctnost.
2. Zda ctnost zvláštní.
3. Zda statečnost je pouze ohledně strach a odvah.
4. Zda je pouze ohledně strachu před smrtí.
5. Zda je pouze ve věcech válečných.
6. Zda snášeti je vlastní její úkon.
7. Zda jedná pro vlastní dobro.
8. Zda má radost ze svého úkonu.
9. Zda statečnost spočívá nejvíce v náhlých.
10. Zda užívá ve své činnosti hněvu.
11. Zda je ctnost základní.
12. O srovnání jí s jinými základními ctnostmi.

CXXIII.1. Zda statečnost je ctnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že statečnost není ctnost. Praví totiž Apoštol, II. Kor. 12: "Ctnost se zdokonaluje ve slabosti." Ale statečnost je protilehlá slabosti. Tedy statečnost není ctnost.

Mimo to, je-li ctnost, bud je ctnost božská nebo rozumová nebo mravní. Ale statečnost není obsažena ani mezi ctnostmi božskými, ani mezi rozumovými, jak je patrné ze shora řečeného, ani se nezdá býti ctností mravní, protože, jak praví Filosof, zdají se někteří stateční pro nevědomost nebo pro zkušenost jako vojáci, kteráž více patří k umění než k mravní ctnosti. Někteří se také nazývají stateční pro nějaké vášně, jako pro strach z hrozeb nebo zneuctění nebo také pro zármutek nebo hněv nebo naději. Mravní ctnost však nepůsobí z vášně, nýbrž z volby, jak jsme měli shora. Tedy statečnost není ctnost.

Mimo to lidská ctnost spočívá nejvíce v duši, je totiž dobrá jakost mysli, jak bylo shora řečeno. Ale statečnost zdá se spočívati v těle, nebo alespoň následuje složení tělesné. Tedy se zdá, že statečnost není ctnost.

Avšak proti jest, že Augustin vypočítává statečnost mezi ctnostmi.

Odpovídám: musí se říci, že podle Filosofa v II. Ethic., ctnost je, která dobrým činí držitele a jeho dílo činí dobrým. Proto ctnost člověka, o níž nyní mluvíme, je ta, která činí dobrým člověka a jeho dílo činí dobré. Dobro člověka je však býti podle rozumu, podle Diviše, hl. IV. O Bož. Jmén. A proto k lidské ctnosti náleží, aby činila člověka dobrým, a jeho dílo aby bylo podle rozumu. A to se přihází trojmo: jedním způsobem, pokud sám rozum je napravován, což se děje ctnostmi rozumovými. Jiným

fortitudine. Et primo, de ipsa virtute fortitudinis; secundo, de partibus eius; tertio, de dono ei correspondente; quarto, de praeceptis ad ipsam pertinentibus. Circa fortitudinem autem consideranda sunt tria, primo quidem, de ipsa fortitudine; secundo, de actu praecipuo eius, scilicet de martyrio; tertio, de vitiis oppositis. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum fortitudo sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis. Tertio, utrum sit circa timores et audacias. Quarto, utrum sit solum circa timorem mortis. Quinto, utrum sit solum in rebus bellicis. Sexto, utrum sustinere sit praecipuus actus eius. Septimo, utrum operetur propter proprium bonum. Octavo, utrum habeat delectationem in suo actu. Nono, utrum fortitudo maxime consistat in repentinis. Decimo, utrum utatur ira in sua operatione. Undecimo, utrum sit virtus cardinalis. Duodecimo, de comparatione eius ad alias virtutes cardinales.

1. Utrum fortitudo sit virtus.

II-II q. 123 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit virtus. Dicit enim apostolus, II ad Cor. XII, *virtus in infirmitate perficitur*. Sed fortitudo infirmitati opponitur. Ergo fortitudo non est virtus.

II-II q. 123 a. 1 arg. 2

Praeterea, si est virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed fortitudo neque continetur inter virtutes theologicas, neque inter intellectuales, ut ex supra dictis patet. Neque etiam videtur esse virtus moralis. Quia, ut philosophus dicit, in III Ethic., videntur aliqui esse fortes propter ignorantiam, aut etiam propter experientiam, sicut milites, quae magis pertinent ad artem quam ad virtutem moralem, quidam etiam dicuntur esse fortes propter aliquas passiones, puta propter timorem comminationum vel dehonorationis, aut etiam propter tristitiam vel iram, seu spem; virtus autem moralis non operatur ex passione, sed ex electione, ut supra habitum est. Ergo fortitudo non est virtus.

II-II q. 123 a. 1 arg. 3

Praeterea, virtus humana maxime consistit in anima, est enim bona qualitas mentis, ut supra iam dictum est. Sed fortitudo videtur consistere in corpore, vel saltem corporis complexionem sequi. Ergo videtur quod fortitudo non sit virtus.

II-II q. 123 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, in libro de moribus Eccle., fortitudinem inter virtutes numerat.

II-II q. 123 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in II Ethic., *virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*, unde virtus hominis, de qua loquimur, est quae bonum facit hominem, et opus eius bonum reddit. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Et ideo ad virtutem humanam pertinet ut faciat hominem et opus eius secundum rationem esse. Quod quidem tripliciter

způsobem, pokud sama správnost rozumu ve věcech lidských je stanovena, což náleží spravedlnosti. Třetím způsobem, pokud jsou odstraněny překážky této správnosti, věcem lidským potřebné.

Dvojí pak je překážka lidské vůle, aby následovala správnost rozumu: jedním způsobem tím, že je přitahována něčím těšícím k něčemu jinému, než vyžaduje správnost rozumu; a tuto překážku odstraňuje ctnost zdrželivosti. Jiným způsobem tím, že vůle je odháněna od toho, co je podle rozumu, pro nějakou nesnáz, která na ni doléhá a k odstranění této překážky se vyžaduje statečnost mysli, kterou by totiž těmto překážkám odporovala, jako též člověk silou tělesnu tělesné překážky přemáhá a odstraňuje. Proto je jasné, že statečnost je ctnost, pokud působí, že člověk je podle rozumu.

K prvnímu se tedy musí říci, že ctnost duše se nezdokonaluje slabostí duše, nýbrž slabostí těla, o které mluvil Apoštol. A to náleží k statečnosti mysli, že slabost těla statečně snáší, což náleží ctnosti trpělivosti nebo statečnosti, a že člověk vlastní slabost uzná, což náleží k dokonalosti, která se nazývá pokora.

K druhému se musí říci, že vnější úkon ctnosti mnohdy konají někteří nemající ctnosti, z nějaké jiné příčiny než ze ctnosti. A proto Filosof udává pět způsobů těch, kteří se podobnostně nazývají stateční, jakožto vykonávajíce úkon statečnosti, ač nemají ctnost. A to se přihází trojmo: nejprve totiž, že se ženou za tím, co je nesnadné, jako by to nebylo nesnadné. A to se dělí na tři způsoby. Někdy se to totiž přihází z nevědomosti, protože totiž člověk si neuvědomí velikost nebezpečí, někdy se to přihází proto, že člověk má pevnou naději, že zdolá nebezpečí, třebas když zakusil, že často unikl nebezpečím; někdy se to pak přihází pro nějakou znalost a umění, jako bývá u vojáků, kteří pro bojovou znalost a výcvik nepokládají nebezpečí války za velká, domnívajíce se, že mohou svým uměním proti nim se uhájit, jak praví Vegetius v I. kn. o Vojenství: "Nikdo se nebojí učiniti, co důvěřuje, že se dobře naučil."

Jiným způsobem koná někdo skutek statečnosti bez ctnosti pro nápor vášně, buď zármutku, který chce zapuditi, nebo také hněvu. Třetím způsobem pro volbu, ne sice cíle náležitého, ale pro získání nějakého časného prospěchu, třebas cti, rozkoše nebo zisku; nebo k uvarování nějaké nepřízně, jako pohany, trápení nebo škody.

K třetímu se musí říci, že podle statnosti tělesné se nazývá statečnost ducha, která je ctností, jak bylo řečeno. A není proti pojmu ctnosti, že z přirozeného uzpůsobení má někdo přirozený sklon ke ctnosti, jak jsme měli shora.

CXXIII.2. Zda statečnost je ctnost zvláštní.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že statečnost není zvláštní ctnost. Praví se totiž Moudr. 8, že moudrost učí střízlivosti a opatrnosti, spravedlnosti a síle. A klade Se tu síla místo statečnosti. Poněvadž tedy jméno síly je společné

contingit. Uno modo, secundum quod ipsa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales. Alio modo, secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur, quod pertinet ad iustitiam. Tertio, secundum quod tolluntur impedimenta huius rectitudinis in rebus humanis ponendae. Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur. Uno modo, per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliud quam rectitudo rationis requirat, et hoc impedimentum tollit virtus temperantiae. Alio modo, per hoc quod voluntatem repellit ab eo quod est secundum rationem, propter aliquid difficile quod incumbit. Et ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua scilicet huiusmodi difficultatibus resistat, sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit. Unde manifestum est quod fortitudo est virtus, inquantum facit hominem secundum rationem esse.

II-II q. 123 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtus animae non perficitur in infirmitate animae, sed in infirmitate carnis, de qua apostolus loquebatur. Hoc autem ad fortitudinem mentis pertinet, quod infirmitatem carnis fortiter ferat, quod pertinet ad virtutem patientiae vel fortitudinis. Et quod homo propriam infirmitatem recognoscat, pertinet ad perfectionem quae dicitur humilitas.

II-II q. 123 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod exteriorem virtutis actum quandoque aliqui efficiunt non habentes virtutem, ex aliqua alia causa quam ex virtute. Et ideo philosophus, in III Ethic., ponit quinque modos eorum qui similitudinarie dicuntur fortes, quasi exercentes actum fortitudinis praeter virtutem. Quod quidem contingit tripliciter. Primo quidem, quia feruntur in id quod est difficile ac si non esset difficile. Quod in tres modos dividitur. Quandoque enim hoc accidit propter ignorantiam, quia scilicet homo non percipit magnitudinem periculi. Quandoque autem hoc accidit propter hoc quod homo est bonae spei ad pericula vincenda, puta cum expertus est se saepe pericula evasisse. Quandoque autem hoc accidit propter scientiam et artem quandam, sicut contingit in militibus, qui propter peritiam armorum et exercitium non reputant gravia pericula belli, aestimantes se per suam artem posse contra ea defendi; sicut Vegetius dicit, in libro de re militari, *nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit*. Alio modo agit aliquis actum fortitudinis sine virtute, propter impulsum passionis, vel tristitiae, quam vult repellere; vel etiam irae. Tertio modo, propter electionem, non quidem finis debiti, sed alicuius temporalis commodi acquirendi, puta honoris, voluptatis vel lucri; vel alicuius incommodi vitandi, puta vituperii, afflictionis vel damni.

II-II q. 123 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ad similitudinem corporalis fortitudinis dicitur fortitudo animae, quae ponitur virtus, ut dictum est. Nec tamen est contra rationem virtutis quod ex naturali complexione aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem, ut supra dictum est.

2. Utrum sit virtus specialis.

II-II q. 123 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit specialis virtus. Dicitur enim Sap. VIII, quod sapientia sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem, et

všem ctnostem, zdá se, že statečnost je všeobecná ctnost.

Mimo to praví Ambrož, v I. O povin.: "Není prostředního ducha statečnost, která sama hájí zdobu všech ctností a chrání spravedlnost a nezmarným bojem proti všem nařestem bojuje, nepřemožitelná v námahách, statečná v nebezpečích, přísná proti rozkošem, tvrdá proti lákáním, lakotu zapuzuje jako nějaký mor, který činí ctnost zženštilou." A totéž pak dodává o jiných nařestech. To však nemůže náležeti nějaké zvláštní ctnosti. Tedy statečnost není zvláštní ctnost.

Mimo to jméno statečnosti je vzato od stálosti. Ale stálost náleží každé ctnosti, jak se praví ve II. Ethic. Tedy statečnost je ctnost všeobecná.

Avšak proti jest, že Řehoř, XXII. Moral., ji připočítává k jiným ctnostem.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, jméno statečnosti lze bráti dvojmo: jedním způsobem, pokud naprosto obnáší jakousi pevnost ducha, a podle toho je všeobecná ctnost nebo spíše podmínka každé ctnosti, protože jak praví Filosof, v II. Ethic., ke ctnosti se vyžaduje pevně a nehybně pracovati. - Jiným způsobem lze bráti statečnost, pokud obnáší pevnost jen ve snášení a zapuzování těch, ve kterých je velmi těžko míti pevnost, totiž v některých těžkých nebezpečích. Proto Tullius praví, ve své Retorice, že "statečnost jest uvážené podstoupení nebezpečí a přetrpění námah." A tak se udává statečnost jako zvláštní ctnost, jakožto mající vymezenou látku.

K prvnímu se tedy musí říci, že podle Filosofa, v I. O nebi, jméno ctnosti se odnáší k poslední dokonalosti mohutnosti. Říká se pak jedním způsobem mohutnost přirozená, podle níž někdo může odporovati škůdcům; jiným způsobem, pokud je původ činnosti. A protože toto pojetí je obecnější, jméno ctnosti, pokud obnáší poslední dokonalost takové mohutnosti, je obecné, neboť ctnost obecně vzata není nic jiného než zběhlost, kterou někdo může dobře jednati. Podle toho však, pokud obnáší poslední dokonalost mohutnosti prvním způsobem řečené, kterýžto způsob je více zvláštní, připisuje se zvláštní ctnosti, totiž statečnosti, k níž náleží pevně státi proti jakýmkoliv náporům.

K druhému se musí říci, že Ambrož bere :statečnost široce, pokud obnáší pevnost ducha vzhledem k jakýmkoliv útokům. A přece i pokud je zvláštní ctnost, mající vymezenou látku, pomáhá odporovati náporům všech nařesti, Kdo totiž může pevně státi v těch, která je velmi těžké snášeti, následuje, že je schopen odporovati jiným. která jsou méně těžká.

K třetímu se musí říci, že ona námitka platí o statečnosti, ponitur ibi virtus pro fortitudine. Cum ergo nomen virtutis sit commune omnibus virtutibus, videtur quod fortitudo sit generalis virtus.

II-II q. 123 a. 2 arg. 2

Praeterea, Ambrosius dicit, in I de Offic., *non mediocris animi est fortitudo, quae sola defendit ornamenta virtutum omnium, et iudicia custodit; et quae inexpiabili praelio adversus omnia vitia decertat. Invicta ad labores, fortis ad pericula, rigidior adversus voluptates, avaritiam fugat tanquam labem quandam quae virtutem effeminet*. Et idem postea subdit de aliis vitiis. Hoc autem non potest convenire alicui speciali virtuti. Ergo fortitudo non est specialis virtus.

II-II q. 123 a. 2 arg. 3

Praeterea, nomen fortitudinis a firmitate sumptum esse videtur. Sed firmiter se habere pertinet ad omnem virtutem, ut dicitur in II Ethic. Ergo fortitudo est generalis virtus.

II-II q. 123 a. 2 s. c.

Sed contra est quod in XXII Moral., Gregorius connumerat eam aliis virtutibus.

II-II q. 123 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, nomen fortitudinis dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod absolute importat quandam animi firmitatem. Et secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cuiuslibet virtutis, quia sicut philosophus dicit, in II Ethic., ad virtutem requiritur firmiter et immobiliter operari. Alio modo potest accipi fortitudo secundum quod importat firmitatem animi in sustinendis et repellendis his in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus. Unde Tullius dicit, in sua rhetorica, quod *fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio*. Et sic fortitudo ponitur specialis virtus, utpote materiam determinatam habens.

II-II q. 123 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod secundum philosophum, in I de caelo, nomen virtutis refertur ad ultimum potentiae. Dicitur autem uno modo potentia naturalis secundum quam aliquis potest resistere corrumpentibus, alio modo secundum quod est principium agendi, ut patet in V Metaphys. Et ideo, quia haec acceptio est communior, nomen virtutis secundum quod importat ultimum talis potentiae, est commune, nam virtus communiter sumpta nihil est aliud quam habitus quo quis potest bene operari. Secundum autem quod importat ultimum potentiae primo modo dictae, qui quidem est modus magis specialis, attribuitur speciali virtuti scilicet fortitudini, ad quam pertinet firmiter stare contra quaecumque impugnantia.

II-II q. 123 a. 2 ad 2

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

II-II q. 123 a. 2 ad 3

řečené prvním způsobem.

CXXIII.3. Zda statečnost jest ohledně strachu a odvah.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že statečnost není ohledně strachů a odvah. Praví totiž Řehoř, v VII. Moral.: "Statečnost spravedlivých jest přemáhati tělo, odporovati vlastním rozkošem, potěšení přítomného života uhasiti." Tedy se zdá, že statečnost je spíše ohledně potěšení než ohledně strachů a odvah.

Mimo to praví Tullius, ve své Retor., že statečnosti náleží přijímati nebezpečí a přetrpěti námahy. Ale to se nezdá náležeti k vášni strachu nebo odvahy, nýbrž spíše k obtížným lidským pracím nebo k vnějším nebezpečným věcem. Tedy statečnost není ohledně strachů a odvah.

Mimo to strachu je protilehlá nejen odvaha, nýbrž také naděje, jak jsme měli shora, když se jednalo o vášních. Tedy statečnost nemá býti spíše ohledně odvahy než ohledně naděje.

Avšak proti jest, co praví Filosof, ve II. Ethic., že statečnost jest ohledně strachu a odvahy.

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo shora řečeno, ke ctnosti statečnosti náleží odstraniti překážku, kterou se odvádí vůle od následování rozumu. Že však se někdo odvádí od nějakého obtížného, náleží k vášni strachu, jenž obnáší nějaký útěk od zla, majícího obtíž, jak jsme měli shora, když se jednalo o vášních. A proto statečnost je hlavně ohledně strachů z obtížných věcí, které mohou odváděti vůli od sledování rozumu.

Je však třeba takovýto nápor obtížných věcí nejen. statečně snášeti krocením strachu, nýbrž i mírně napadnouti, když totiž je třeba je vyhubiti, abychom měli v budoucnosti bezpečnost, což se zdá náležeti k pojmu odvahy. - A proto statečnost jest ohledně strachů a odvah, jakožto krotící strachy a mírnící odvahy.

K prvnímu se tedy musí říci, že Řehoř zde mluví o statečnosti spravedlivých, pokud se má obecně ke každé ctnosti, pročež předesílá některá, týkající se zdrželivosti, jak bylo řečeno. A dodává o těch, která náležejí vlastně ke statečnosti, pokud je zvláštní ctnost, řka; "Milovati drsnost tohoto světa pro odměny věčné."

K druhému se musí říci, že věci nebezpečné a úkony pracné neodvádějí vůli od cesty rozumu, leč pokud se jich boji. A proto je třeba, aby statečnost byla bezprostředně ohledně bázní a odvah, prostředně pak ohledně nebezpečí a námah, jako ohledně předmětů řečených vášní.

K třetímu se musí říci, že naděje je protilehlá bázni se strany předmětu, protože naděje je o dobru, bázeň o zlu; odvaha však je ohledně téhož předmětu a je protilehlá

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

3. Utrum sit circa timores et audacias.

II-II q. 123 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit circa timores et audacias. Dicit enim Gregorius, VII Moral., *iustorum fortitudo est carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationem vitae praesentis extinguere*. Ergo fortitudo magis videtur esse circa delectationes quam circa timores et audacias.

II-II q. 123 a. 3 arg. 2

Praeterea, Tullius dicit, in sua rhetorica, quod ad fortitudinem pertinet susceptio periculorum et perpessio laborum. Sed hoc non videtur pertinere ad passionem timoris vel audaciae, sed magis ad actiones hominis laboriosas, vel ad exteriores res periculosas. Ergo fortitudo non est circa timores et audacias.

II-II q. 123 a. 3 arg. 3

Praeterea, timori non solum opponitur audacia, sed etiam spes, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Ergo fortitudo non magis debet esse circa audaciam quam circa spem.

II-II q. 123 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II et in III Ethic., quod *fortitudo est circa timorem et audaciam*.

II-II q. 123 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad virtutem fortitudinis pertinet removere impedimentum quo retrahitur voluntas a sequela rationis. Quod autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quendam a malo difficultatem habente, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores rerum difficilium, quae retrahere possunt voluntatem a sequela rationis. Oportet autem huiusmodi rerum difficilium impulsum non solum firmiter tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare, ad securitatem in posterum habendam. Quod videtur pertinere ad rationem audaciae. Et ideo fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum, et moderativa audaciarum.

II-II q. 123 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius ibi loquitur de fortitudine iustorum secundum quod communiter se habet ad omnem virtutem. Unde praemittit quaedam pertinentia ad temperantiam, ut dictum est, et subdit de his quae pertinent proprie ad fortitudinem secundum quod est specialis virtus, dicens, *huius mundi aspera pro aeternis praemiis amare*.

II-II q. 123 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod res periculosae et actus laboriosi non retrahunt voluntatem a via rationis nisi inquantum timentur. Et ideo oportet quod fortitudo sit immediate circa timores et audacias, mediate autem circa pericula et labores, sicut circa obiecta praedictarum passionum.

II-II q. 123 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod spes opponitur timori ex parte obiecti, quia spes est de bono, timor de malo. Audacia

bázni podle přístupu a odstupu, jak bylo shora řečeno. A protože statečnost vlastně si všímá časných zel, odvádějících od ctnosti, jak je patrné z výměry Tulliova, proto jest, že statečnost je vlastně ohledně bázně a odvahy, nikoliv však ohledně naděje, leda pokud se spojuje s odvahou. jak jsme měli shora.

CXXIII.4. Zda statečnost jest pouze ohledně nebezpečenství smrti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že statečnost není pouze ohledně nebezpečí smrti. Praví totiž Augustin, v knize O mravech Církve, že statečnost je láska snadno snášející všechno pro to, co miluje. A praví, že statečnost je cit, který se nebojí žádných protivenství nebo smrti. Tedy statečnost není pouze ohledně nebezpečí smrti, nýbrž také ohledně všech jiných protivenství.

Mimo to je třeba všechny vášně duše pomocí nějaké ctnosti uvésti na střed. Ale nelze udati nějakou ctnost, uvádějící na střed jiné bázně. Tedy statečnost není pouze ohledně bázně smrti, nýbrž také ohledně jiných bázní.

Mimo to žádná ctnost není v krajnostech. Ale bázeň smrtí je v krajnostech, protože je největší z bázní, jak se praví v III. Ethic. Tedy ctnost statečnosti není ohledně bázní smrti.

Avšak proti jest, co praví Andronicus, že statečnost je ctnost náhlivá, nedávající se snadno překvapiti od bázní, které se týkají smrti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, ke ctnosti statečnosti náleží, aby bránila vůli člověka, aby se nedal odváděti od dobra rozumu z bázně tělesného zla. Je však třeba dobro rozumu pevně držeti proti jakémukoliv zlu. protože žádné dobro tělesné se nerovná dobru rozumu. A proto je třeba, aby statečnost ducha slula. která pevně udržuje vůli člověka v dobru rozumu proti největším zlům, protože, kdo stojí pevně proti větším. v důsledku bude státi i proti menším, ale nikoli naopak. A to také náleží k pojmu ctnosti, aby si všímala posledního. Nejhroznější však mezi všemi tělesnými zly je smrt, která odnímá všechna tělesná dobra. Proto praví Augustin, tamtéž hl. XXXI., že "pouto těla otrásá duši bázní námahy a bolesti, aby nebylo ubíjeno a trýzněno, bázní smrti, aby nebylo zničeno a odstraněno." A proto ctnost statečnosti je ohledně bázní nebezpečenství smrti.

K prvnímu se tedy musí říci, že statečnost se chová dobře ve snášení všech protivenství; nepokládá se však člověk za jednoduše statečného ze snášení jakýchkoliv protivenství, nýbrž pouze z toho, že dobře snáší i největší zla; z jiných pak sluje člověk statečný z části.

K druhému se musí říci, že bázeň se rodí z lásky a proto, kdekoli ctnost řídí lásku k některým dobrům, důsledek je, že zmírňuje bázeň opačných zel, jako štědrost, která zmírňuje lásku k penězům, v důsledku také zmírňuje bázeň

autem est circa idem obiectum, et opponitur timori secundum accessum et recessum, ut supra dictum est. Et quia fortitudo proprie respicit temporalia mala retrahentia a virtute, ut patet per definitionem Tullii; inde est quod fortitudo proprie est circa timorem et audaciam, non autem circa spem, nisi inquantum connectitur audaciae, ut supra habitum est.

4. Utrum sit solum circa timores mortis.

II-II q. 123 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non solum sit circa pericula mortis. Dicit enim Augustinus, in libro de moribus Eccle., quod *fortitudo est amor facile tolerans omnia propter id quod amatur*. Et in VI musicae dicit quod *fortitudo est affectio quae nullas adversitates mortemve formidat*. Ergo fortitudo non est solum circa pericula mortis, sed circa omnia alia adversa.

II-II q. 123 a. 4 arg. 2

Praeterea, oportet omnes passiones animae per aliquam virtutem ad medium reduci. Sed non est dare aliquam aliam virtutem reducentem ad medium alios timores. Ergo fortitudo non solum est circa timores mortis, sed etiam circa alios timores.

II-II q. 123 a. 4 arg. 3

Praeterea, nulla virtus est in extremis. Sed timor mortis est in extremo, quia est maximus timorum, ut dicitur in III Ethic. Ergo virtus fortitudinis non est circa timores mortis.

II-II q. 123 a. 4 s. c.

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

II-II q. 123 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad virtutem fortitudinis pertinet ut voluntatem hominis tueatur ne retrahatur a bono rationis propter timorem mali corporalis. Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum, quia nullum bonum corporale aequivalet bono rationis. Et ideo oportet quod fortitudo animi dicatur quae firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala, quia qui stat firmus contra maiora, consequens est quod stet firmus contra minora, sed non convertitur; et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet, ut respiciat ultimum. Maxime autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quae tollit omnia corporalia bona, unde Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., quod *vinculum corporis, ne concutiatur atque vexetur, laboris et doloris; ne auferatur autem atque perimatur, mortis terrore animam quatit*. Et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis.

II-II q. 123 a. 4 ad 1

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

II-II q. 123 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod quia timor ex amore nascitur, quaecumque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum, consequens est ut moderetur

ztráty jich, A totéž se jeví u zdrželivosti a ostatních ctností. Ale milovati vlastní život je přirozené, a proto bylo třeba, aby byla zvláštní ctnost, která by zmiřovala bázně ze smrti.

K třetímu se musí říci, že krajnost ve ctnostech se bere podle překročení správnosti rozumu; a proto, když podle rozumu někdo podstoupí největší nebezpečí, není to proti ctnosti.

CXXIII.5. Zda statečnost vlastně se týká nebezpečí smrti, která jsou ve válce.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že statečnost netýká se vlastně nebezpečí smrti, která jsou ve válce. Mučedníci totiž se chválí hlavně pro statečnost. Ale mučedníci se nechválí ve věcech válečných. Tedy statečnost netýká se vlastně nebezpečí smrti, která jsou ve válce.

Mimo to praví Ambrož, v I. kn. O povin., že statečnost se rozděluje na věci válečné a domácí. Tullius také praví, v I. O povin.: "Když mnozí se domnívali, že záležitosti válečné jsou větší než městské, jest omeziti toto mínění; ale, chceme-li pravdivě souditi, byly mnohé záležitosti městské větší a slavnější než válečné." Ale větších týká se větší statečnost. Tedy statečnost netýká se vlastně smrti, která je ve válce.

Mimo to války jsou zařízeny k zachování časného míru státu. Praví totiž Augustin, v XIX. O Městě Božím, že "přání míru vede války". Ale nezdá se, že se má někdo vydávati v nebezpečí ;smrti za časný mír státu, ježto takový mír je příležitostí k mnohým nevázanostem. Tedy se zdá, že ctnost statečnosti se netýká nebezpečí smrti válečné.

Avšak proti jest, co praví Filosof. ve III. Ethic., že "nejvíce je statečnost ohledně smrti, která je ve válce".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, statečnost posiluje duši člověka proti největším nebezpečím. což jsou nebezpečí smrti: Ale protože statečnost je ctnost, k jejímuž pojmu náleží, aby vždy směřovala k dobru, důsledek jest, aby člověk neutíkal nebezpečím smrti pro dosažení nějakého dobra. Nebezpečí smrtí však, která jsou z nemoci nebo mořské bouře nebo z přepadení lupiči, nebo jsou-li nějaká jiná taková, nezdají se nikomu přímo hroziti z toho, že následuje dobro. Ale nebezpečí smrti, která jsou v záležitostech válečných, přímo hrozí člověku pro nějaké dobro, pokud totiž hájí obecné dobro spravedlivou válkou. Může pak býti nějaká válka spravedlivá dvojmo: jedním způsobem všeobecná, jako když někteří zápasí v šiku, jiným způsobem zvláštní, třebas když nějaký soudce nebo také soukromá osoba neustupuje od spravedlivého soudu z bázně před hrozícím mečem nebo jakýmkoliv nebezpečím, i když je smrtelné. Náleží tedy k statečnosti, ukázati pevnost ducha proti nebezpečím smrtí, ne pouze když hrozí v obecné válce, nýbrž také, když hrozí v soukromém napadení, které lze obecným jménem nazvati válkou. A podle toho jest připustiti, že statečnost je vlastně o timorem contrariorum malorum. Sicut liberalitas, quae moderatur amorem pecuniarum, per consequens etiam moderatur timorem amissionis earum. Et idem apparet in temperantia et in aliis virtutibus. Sed amare propriam vitam est naturale. Et ideo oportuit esse specialem virtutem quae moderaretur timores mortis.

II-II q. 123 a. 4 ad 3

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

5. Utrum sit solum in rebus bellicis.

II-II q. 123 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non consistat proprie circa pericula mortis quae sunt in bello. Martyres enim praecipue de fortitudine commendantur. Sed martyres non commendantur de rebus bellicis. Ergo fortitudo non proprie consistit circa pericula mortis quae sunt in bellicis.

II-II q. 123 a. 5 arg. 2

Praeterea, Ambrosius dicit, in I de Offic., quod *fortitudo dividitur in res bellicas et domesticas*. Tullius etiam dicit, in I de Offic., quod *cum plerique arbitrentur res bellicas maiores esse quam urbanas, minuenda est haec opinio, sed si vere volumus iudicare, multae res extiterunt urbanae maiores clarioresque quam bellicae*. Sed circa maiora maior fortitudo consistit. Ergo non proprie consistit fortitudo circa mortem quae est in bello.

II-II q. 123 a. 5 arg. 3

Praeterea, bella ordinantur ad pacem temporalem reipublicae conservandam, dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod *intentione pacis bella aguntur*. Sed pro pace temporali reipublicae non videtur quod aliquis debeat se periculo mortis exponere, cum talis pax sit multarum lasciviarum occasio. Ergo videtur quod virtus fortitudinis non consistat circa mortis bellicae pericula.

II-II q. 123 a. 5 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod maxime est fortitudo circa mortem quae est in bello.

II-II q. 123 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula, quae sunt pericula mortis. Sed quia fortitudo virtus est, ad cuius rationem pertinet quod semper tendat in bonum, consequens est ut homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum. Pericula autem mortis quae est ex aegritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel si qua alia sunt huiusmodi, non videntur directe alicui imminere ex hoc quod prosequatur aliquod bonum. Sed pericula mortis quae est in bellicis directe imminent homini propter aliquod bonum, inquantum scilicet defendit bonum commune per iustum bellum. Potest autem aliquod esse iustum bellum dupliciter. Uno modo, generale, sicut cum aliqui decertant in acie. Alio modo, particulare, puta cum aliquis iudex, vel etiam privata persona, non recedit a iusto iudicio timore gladii imminentis vel cuiuscumque periculi, etiam si sit mortiferum. Pertinet ergo ad fortitudinem firmitatem animi praebere contra pericula mortis non solum quae imminent in bello communi, sed etiam quae imminent in

nebezpečích smrti, která jsou ve válce.

Ale také vůči nebezpečím jakékoli smrti jiné chová se statečný dobře, zvláště proto, že člověk může nebezpečí jakékoli smrti podstoupiti pro ctnost, třebas když někdo neodpírá nemocnému příteli posloužiti při nebezpečí smrtelné nákazy, nebo když neodpírá cestu za nějakou svatou záležitostí při bázni ztroskotání nebo lupičů.

K prvnímu se tedy musí říci, že mučedníci snášejí osobní útoky pro nejvyšší dobro, kterým je Bůh; proto jejich statečnost se zvláště chválí. A není to mimo rod statečnosti, která je ve válčení, pročež slují "stateční učiněni ve válce".

K druhému se musí říci, že záležitosti domácí nebo městské liší se od válečných, které totiž náležejí k válkám obecným. V samých pak věcech domácích nebo městských mohou hroziti nebezpečí smrtí z nějakých útoků, které jsou jakési částečné války, a tak také v takových může býti vlastně řečená statečnost.

K třetímu se musí říci, že mír státu je o sobě dobrý a nestává se zlým z toho, že někteří ho špatně užívají, neboť je též mnoho jiných, kteří ho dobře užívají. A mnohem větší zla jsou jím zamezena, totiž vraždy a svatokrádeže, než kterým je příležitostí, zvláště která patří k neřestem těla.

CXXIII.6. Zda snášeti je hlavní úkol statečnosti ..

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že snášeti není hlavní úkon statečnosti. Ctnost je totiž o nesnadném a dobrém, jak se praví ve II. Ethic. Ale nesnadnější je napadnouti, než snášeti. Tedy snášeti není hlavní úkon statečnosti.

Mimo to se zdá, že je známkou větší moci, když něco může na jiné působiti, než když samo není jiným změněno. Ale napadnouti je působiti na jiné, snášeti je však nehybně setrvati. Ježto tedy statečnost znamená dokonalost mohutnosti, zdá se, že více náleží ke statečnosti napadnouti, než snášeti.

Mimo to více je vzdáleno od jednoho protilehlého jiné protilehlé než jeho jednoduché popření. Ale ten, kdo snáší, má pouze to, že se nebojí; ten však, kdo napadá, hýbá se protilehle bojícímu se protože útočí. Tedy se zdá, že statečnosti více náleží napadati než snášeti, ježto nejvíce vzdaluje duši od strachu.

Avšak proti jest, co praví Filosof, ve III. Ethic., že někteří slují stateční nejvíce ze snášení zármutků.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, a Filosof praví, ve III. Ethic., statečnost je více o potlačování bázně než o řízení odvahy. Nesnadnější je totiž potlačiti particulari impugnatione, quae communi nomine bellum dici potest. Et secundum hoc, concedendum est quod fortitudo proprie est circa pericula mortis quae est in bello. Sed et circa pericula cuiuscumque alterius mortis fortis bene se habet, praesertim quia et cuiuslibet mortis homo potest periculum subire propter virtutem; puta cum aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferae infectionis; vel cum non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragii vel latronum.

II-II q. 123 a. 5 ad 1

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

II-II q. 123 a. 5 ad 2

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

II-II q. 123 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod pax reipublicae est secundum se bona, nec redditur mala ex hoc quod aliqui male ea utuntur. Nam et multi alii sunt qui bene ea utuntur, et multo peiora mala per eam prohibentur, scilicet homicidia, sacrilegia, quam ex ea occasionentur, quae praecipue pertinent ad vitia carnis.

6. Utrum sustinere sit praecipuus actus eius.

II-II q. 123 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod sustinere non sit principalis actus fortitudinis. Virtus enim est circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Sed difficilius est aggredi quam sustinere. Ergo sustinere non est praecipuus fortitudinis actus.

II-II q. 123 a. 6 arg. 2

Praeterea, maioris potentiae esse videtur quod aliquid possit in aliud agere quam quod ipsum ab alio non immutetur. Sed aggredi est in aliud agere, sustinere autem est immobile perseverare. Cum ergo fortitudo perfectionem potentiae nominet, videtur quod magis ad fortitudinem pertineat aggredi quam sustinere.

II-II q. 123 a. 6 arg. 3

Praeterea, magis distat ab uno contrariorum aliud contrarium quam simplex eius negatio. Sed ille qui sustinet hoc solum habet quod non timet, ille autem qui aggreditur contrarie movetur timenti, quia insequitur. Ergo videtur quod, cum fortitudo maxime retrahat animum a timore, quod magis pertineat ad eam aggredi quam sustinere.

II-II q. 123 a. 6 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *in sustinendo tristia maxime aliqui fortes dicuntur*.

II-II q. 123 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, et philosophus dicit, in III Ethic., fortitudo magis est circa

bázeň, než říditi odvahu, protože samo nebezpečí, které je předmětem odvahy a bázně, o sobě nějak přispívá k potlačení odvahy, ale působí k rozmnožení bázně. Napadnouti pak náleží ke statečnosti, pokud řídí odvahu, ale snášeti následuje potlačení bázně. A proto hlavnější úkon statečnosti je snášeti, to jest nehybně vytrvati v nebezpečí, než napadnouti.

K prvnímu se tedy musí říci, že snášeti je nesnadnější než napadnouti, z trojího důvodu: a to, nejprve protože někdo se zdá snášeti od někoho silnějšího napadajícího; kdo však napadá, napadá proto, že je silnější. Nesnadnější je však bojovati se silnějším než se slabším. Za druhé, protože ten, kdo snáší, již cítí nebezpečí hrozící, ten však, jenž napadá, má je jako budoucí. Nesnadnější je však nebýti pohnut přítomnými než budoucími. Za třetí, protože snášeti obnáší dlouhé trvání časové, kdežto napadnouti může někdo z náhlého hnutí. Nesnadnější je však dlouho zůstávati nehybný, než náhlým hnutím se vzchopiti k něčemu velkému. Proto praví Filosof, ve III. Ethic., že jsou někteří odvážní před nebezpečími, v nich však ustupují, kdežto stateční se chovají naopak.

K druhému se musí říci, že snášeti obnáší sice váseň tělesnou, ale úkon duše přestatečně držící se dobra. Z toho následuje, že neustupuje vášni tělesné již naléhající. Ctnost však více se pozoruje v duši než v těle.

K třetímu se musí říci, že ten, jenž snáší, nebojí se přítomné již příčiny bázně, kterou nemá přítomnu ten, jenž napadá.

CXXIII.7. Zda statečný jedná pro dobro vlastní zběhlosti.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že statečný nejedná pro dobro vlastní zběhlosti. Cíl totiž ve věcech konaných, ať je dříve v úmyslu, je přece pozdější v uskutečnění. Ale úkon statečnosti v uskutečnění je pozdější než sama zběhlost statečnosti. Nemůže tedy býti, aby statečný jednal pro dobro vlastní zběhlosti.

Mimo to praví Augustin, v XIII. O Trojici: "Ctnosti, které milujeme pouze ,pro blaženost, tak se snaží nám někteří doporučovati," totiž říkajíce, že jsou žádoucí samy pro sebe, "takže samu blaženost nemilujeme. Jestliže toho dosáhnou, ovšem také je přestáváme milovat, když onu, pro níž toliko jsme je milovali, nemilujeme. Ale statečnost je nějaká ctnost: Tedy úkon statečnosti nelze vztahovati k samé statečnosti, nýbrž k blaženosti.

Mimo to praví Augustin, v XV. hl. O mravech Církve, že "statečnost je láska, snášející všechno snadno pro Boha". Bůh však není sama pohotovost statečnosti, nýbrž něco lepšího, jako cíl musí býti lepší než ta, která jsou k cíli. Nejedná tedy statečný pro dobro vlastní zběhlosti.

timores reprimendos quam circa audacias moderandas. Difficilius enim est timorem reprimere quam audaciam moderari, eo quod ipsum periculum, quod est obiectum audaciae et timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciae, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem secundum quod moderatur audaciam, sed sustinere sequitur repressionem timoris. Et ideo principalior actus est fortitudinis sustinere, idest immobiliter sistere in periculis, quam aggredi.

II-II q. 123 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sustinere est difficilius quam aggredi, triplici ratione. Primo quidem, quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori invadente, qui autem aggrediturinvadit per modum fortioris. Difficilius autem est pugnare cum fortiori quam cum debiliori. Secundo, quia ille qui sustinet iam sentit pericula imminentia, ille autem qui aggreditur habet ea ut futura. Difficilius autem est non moveri a praesentibus quam a futuris. Tertio, quia sustinere importat diuturnitatem temporis, sed aggredi potest aliquis ex subito motu. Difficilius autem est diu manere immobilem quam subito motu moveri ad aliquid arduum. Unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *quidam sunt praevolantes ante pericula, in ipsis autem discedunt, fortes autem e contrario se habent*.

II-II q. 123 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod sustinere importat quidem passionem corporis, sed actum animae fortissime inhaerentis bono, ex quo sequitur quod non cedat passioni corporali iam imminenti. Virtus autem magis attenditur circa animam quam circa corpus.

II-II q. 123 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui sustinet non timet, praesente iam causa timoris, quam non habet praesentem ille qui aggreditur.

7. Utrum operetur propter proprium bonum.

II-II q. 123 a. 7 arg. 1

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

II-II q. 123 a. 7 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, XIII de Trin., *virtutes, quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent*, scilicet dicendo eas propter se appetendas, *ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciunt, etiam ipsas utique amare desistemus, quando illam propter quam solam istas amavimus, non amamus*. Sed fortitudo est virtus quaedam. Ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.

II-II q. 123 a. 7 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., quod *fortitudo est amor omnia propter Deum facile perferens*. Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius, sicut oportet finem esse meliorem his quae sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum

Avšak proti jest, co praví Filosof, ve III. Ethic., že "statečnému statečnost je dobrem". To však je cíl.

Odpovídám: Musí se říci, že dvojí je cíl, totiž blízký a poslední.

Cílem pak blízkým kteréhokoliv jednajícího jest, aby podobu svého tvaru uvedl do druhého, jako cílem ohně zahřívajícího jest uvésti podobu svého tepla do trpícího, a cílem stavitele jest uvésti podobu svého umění do hmoty. Kterékoliv pak dobro z toho následuje, jestliže je zamýšlené, může se nazývati vzdálený cíl jednajícího. Jako však v dílech vnější látka se upravuje uměním, tak také ve skutcích se upravují lidské úkony opatrností. Tak tedy se musí říci, že statečný jakožto blízký cíl zamýšlí, aby podobu své zběhlosti vtiskl ve skutek; zamýšlí totiž jednati podle vhodnosti své zběhlosti. Vzdálený cíl pak je blaženost nebo Bůh.

A tím je patrna odpověď na námitky. Neboť první důvod postupoval, jako by sama bytnost zběhlosti byla cílem, nikoliv však její podoba ve skutku, jak bylo řečeno.

Jiné pak dvě platí o cíli posledním.

CXXIII.8. Zda statečný se těší ze svého skutku.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že statečný má potěšení ve svém skutku. Potěšení je totiž „činnost sourodá zběhlosti bez překážky", jak se praví v X. Ethic. Ale činnost sta= tečného pochází ze zběhlosti, která jedná na způsob přirozenosti. Tedy statečný má potěšení ve svém skutku.

Mimo to, k onomu Gal. 5, ‚Plodem Ducha pak je láska, radost a mír', praví Ambrož, že úkony ctností slují plody, protože "mysl člověka osvěžují svatým a upřímným potěšením". Ale statečný koná úkony ctnosti. Tedy má potěšení ve: svém skutku.

Mimo to slabšího přemáhá silnější. Ale statečný více miluje dobro ctnosti než vlastní tělo, které vystavuje nebezpečím smrti. Tedy potěšení z dobra ctnosti odnímá bolest tělesnou a tak koná všechno s potěšením.

Avšak proti jest, co praví Filosof, ve III. Ethic., že statečný se zda postrádati ve svém skutku všeho těšícího.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, když se jednalo o vášních, je dvojí potěšení: a to, jedno tělesné, které sleduje tělesný dotyk, druhé pak duševní, které sleduje vjem duše. A toto vlastně následuje skutky ctností, protože v nich se uvažuje dobro rozumu. Hlavní úkon statečnosti je však snášeti nějaká smutná podle vjemu duše, třebas, že člověk ztratí tělesný život, který ctnostný miluje nejen, pokud je nějaké dobro přirozené, nýbrž také, pokud je nutný ke skutkům ctností, a co k nim náleží; a rovněž snášeti některá bolestná podle tělesného dotyku, třebas poranění nebo rány. A proto statečný s jedné strany má, co proprii habitus.

II-II q. 123 a. 7 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *forti fortitudo est bonum, talis autem et finis*.

II-II q. 123 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod duplex est finis, scilicet proximus, et ultimus. Finis autem proximus uniuscuiusque agentis est ut similitudinem suae formae in alterum inducat, sicut finis ignis calefacientis est ut inducat similitudinem sui caloris in patiente, et finis aedificatoris est ut inducat similitudinem suae artis in materia. Quodcumque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem, ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani. Sic ergo dicendum est quod fortis sicut finem proximum intendit ut similitudinem sui habitus exprimat in actu, intendit enim agere secundum convenientiam sui habitus. Finis autem remotus est beatitudo, vel Deus.

II-II q. 123 a. 7 ad 1

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedebat ac si ipsa essentia habitus esset finis, non autem similitudo eius in actu, ut dictum est.

II-II q. 123 a. 7 ad 2

Alia vero duo procedunt de fine ultimo.

8. Utrum habeat delectationem in suo actu.

II-II q. 123 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod fortis delectetur in suo actu. Delectatio enim est operatio connaturalis habitus non impedita, ut dicitur in X Ethic. Sed operatio fortis procedit ex habitu, qui agit in modum naturae. Ergo fortis habet delectationem in suo actu.

II-II q. 123 a. 8 arg. 2

Praeterea, Galat. V, super illud, *fructus autem spiritus caritas, gaudium, pax*, dicit Ambrosius quod opera virtutum dicuntur fructus *quia mentem hominis sancta et sincera delectatione reficiunt*. Sed fortis agit opera virtutis. Ergo habet delectationem in suo actu.

II-II q. 123 a. 8 arg. 3

Praeterea, debilius vincitur a fortiori. Sed fortis plus amat bonum virtutis quam proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis evacuat dolorem corporalem. Et ita delectabiliter omnino operatur.

II-II q. 123 a. 8 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere.

II-II q. 123 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, duplex est delectatio, una quidem corporalis, quae consequitur tactum corporalem; alia autem animalis, quae consequitur apprehensionem animae. Et haec proprie consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis vero actus fortitudinis est sustinere aliqua tristia secundum apprehensionem animae, puta quod homo amittit corporalem vitam (quam virtuosus amat, non solum inquantum est quoddam bonum naturale, sed etiam

těší, totiž podle potěšení duševního, totiž sám úkon ctnosti a jeho cíle; s jiné strany pak má, co bolí, i duševně, když uvažuje ztrátu vlastního života, i tělesně. Proto čteme, II. Machab. 6, že Eleazar řekl: "Snáším kruté tělesné bolesti, v duši však z bázně tebe rád to trpím."

Smyslová pak bolest tělesná působí necítění duševního potěšení ctností, není-li snad nadbytek milosti Boží, která silněji pozvedá duši k božskému, jež více těší, než doléhání tělesných trestů: jako blažený Tiburtius, když kráčel po rozžhaveném uhlí bosýma nohama, pravil, že se mu zdálo, jako by kráčel po květech růží. Působí však ctnost statečnosti, že rozum není pohlcen tělesnými bolestmi. Smutek pak duševní přemáhá potěšení ze ctnosti, pokud člověk dává přednost dobru ctnosti před tělesným životem, a cokoli k němu náleží. A proto praví Filosof, ve III. Ethic., že "od statečného se nevyžaduje, aby se těšil jakožto pociťuje potěšení, nýbrž stačí, že není smutný".

K prvnímu se tedy musí říci, že prudkost úkonu nebo vášně jedné mohutnosti překáží jiné mohutnosti v jejím úkonu; a proto bolest smyslu překáží mysli statečného, aby ve vlastní činnosti pociťovala potěšení.

K druhému se musí říci, že úkony ctnosti jsou potěšující hlavně pro cíl; mohou však ze své povahy býti smutné, a to se přihází především u statečnosti. Proto praví Filosof, ve III. Ethic., že "není ve všech ctnostech potěšující činnost, leda, pokud dosahuje cíle".

K třetímu se musí říci, že duševní zármutek se přemáhá u statečného potěšením ze ctnosti. Ale poněvadž tělesná bolest je citelnější, a smyslový požitek je člověku více zjevný, odtud je, že při velikosti tělesné bolesti jaksi prchá duchovní potěšení. které je z cíle ctnosti.

CXXIII.9. Zda statečnost nejvíce spočívá v náhlých.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se že statečnost nespočívá v náhlých. To se totiž zdá býti v náhlých, že přicházejí nepředvídaně. Ale Tullius praví, ve své Rhetor. II., že "statečnost jest uvážené podstoupení nebezpečí a snášení útrap". Tedy statečnost nespočívá nejvíce v náhlých.

Mimo to Ambrož praví, v I. O povin.: "Statečného muže jest, neskrývati si, když něco hrozí, nýbrž předvídati a jako z nějaké vyhlídky mysli zkoumati a prozřetelným myšlením postaviti se budoucím věcem, aby snad neřekl potom: proto jsem do těchto upadl, protože jsem si nemyslel, že se mohou přihoditi." Ale kde je nějaké náhlé, tam nelze předvídati do budoucna. Tedy činnost statečnosti není ohledně náhlých.

Mimo to Filosof praví, ve III. Ethic., že "statečný je dobré

inquantum est necessaria ad opera virtutum) et quae ad eam pertinent, et iterum sustinere aliqua dolorosa secundum tactum corporis, puta vulnera et flagella. Et ideo fortis ex una parte habet unde delectetur, scilicet secundum delectationem animalem, scilicet de ipso actu virtutis et de fine eius, ex alia vero parte habet unde doleat, et animaliter, dum considerat amissionem propriae vitae, et corporaliter. Unde, ut legitur II Machab. VI, Eleazarus dixit, *diros corporis sustineo dolores, secundum animam vero, propter timorem tuum, libenter haec patior*. Sensibilis autem dolor corporis facit non sentiri animalem delectationem virtutis, nisi forte propter superabundantem Dei gratiam, quae fortius elevat animam ad divina, in quibus delectatur, quam a corporalibus poenis afficiatur; sicut beatus Tiburtius, cum super carbones incensos nudis plantis incederet, dixit quod videbatur sibi super roseos flores ambulare. Facit tamen virtus fortitudinis ut ratio non absorbeatur a corporalibus doloribus. Tristitiam autem animalem superat delectatio virtutis, inquantum homo praefert bonum virtutis corporali vitae et quibuscumque ad eam pertinentibus. Et ideo philosophus dicit, in III Ethic., quod a forti non requiritur ut delectetur, quasi delectationem sentiens, sed sufficit quod non tristetur.

II-II q. 123 a. 8 ad 1

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

II-II q. 123 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod opera virtutum sunt delectabilia praecipue propter finem, possunt autem ex sui natura esse tristia. Et praecipue hoc contingit in fortitudine. Unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *non in omnibus virtutibus operari delectabiliter existit, praeter inquantum finem attingit*.

II-II q. 123 a. 8 ad 3

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

9. Utrum fortitudo maxime consistat in repentinis.

II-II q. 123 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non maxime consistat in repentinis. Illud enim videtur esse in repentinis quod ex inopinato provenit. Sed Tullius dicit, in sua rhetorica, quod *fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio*. Ergo fortitudo non consistit maxime in repentinis.

II-II q. 123 a. 9 arg. 2

Praeterea, Ambrosius dicit, in I de Offic., *fortis viri est non dissimulare cum aliquid immineat, sed praetendere, et tanquam de specula quadam mentis obviare cogitatione provida rebus futuris, ne forte dicat postea, ideo ista incidi, quia non arbitrabar posse evenire*. Sed ubi est aliquid repentinum, ibi non potest provideri in futuro. Ergo operatio fortitudinis non est circa repentina.

II-II q. 123 a. 9 arg. 3

naděje". Ale naděje očekává něco v budoucnu, což odporuje náhlému. Tedy činnost statečnosti není ohledně náhlých.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v III. Ethic., že "statečnost je nejvíce o čemkoli náhle nastavším, co přináší smrt".

Odpovídám: Musí se říci, že v činnosti statečnosti jest uvažovati dvojí: a to jedno, co do její volby; a tak statečnost není ohledně náhlých, neboť statečný volí předvídání nebezpečí, která mohou přikvačiti, aby jim mohl odporovati nebo snáze je snášeti. Protože, jak praví Řehoř, ve kterési Homilii, "šípy, které předvídáme, méně zraňují; a my zla světa snáze snášíme, jestliže se proti nim obrníme štítem prozíravosti."

Jiné pak jest uvažovati v činnosti statečnosti, co do projevení ctnostné zběhlosti. A tak je statečnost nejvíce ohledně náhlých, protože podle Filosofa, ve III. Ethic., v náhlých nebezpečích se nejvíce projevuje zběhlost statečnosti. Zběhlost totiž jedná na způsob přirozenosti. Pročež, když někdo bez předvídání koná to, co náleží k ctnosti. když nastane naléhavost v náhlých nebezpečích, nejvíce to projeví, že je statečnost pohotovostní utvrzena v duši. Může však někdo, i kdo postrádá zběhlosti statečnosti, z dlouhé prozíravosti připravit svého ducha proti nebezpečím; kteréžto přípravy také používá statečný, když má čas.

A tím je patrná odpověď na námitky.

CXXIII.10.Zda statečný užívá hněvu při svém skutku.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že statečný neužívá při svém skutku hněvu. Nikdo totiž nesmí vzíti za nástroj svého skutku to, čeho nesmí užívati podle své libovůle. Ale člověk nemůže užívati hněvu podle své libovůle, že by jej mohl vzíti, kdykoliv chce a odložiti, kdy chce. Jak totiž praví Filosof, v knize O paměti, když se tělesná vášeň hne, neuklidní se ihned, jakmile člověk chce. Tedy statečný nesmí bráti hněv ke své činnosti.

Mimo to kdo ze sebe stačí vykonati něco, ten nemá si na pomoc bráti to, co je slabší a nedokonalejší, Ale rozum ze sebe stačí vykonati dílo statečnosti, ač v něm není hněvivosti.

Proto praví Seneka, v I. O hněvu: "Ne toliko k předvídání, nýbrž ke konání věcí stačí ze sebe rozum, a co je pošetilejšího, než když on žádá pomoc od hněvivosti? Věc stálá od nejisté, spolehlivá od nespolehlivé, zdravá od choré?" Tedy statečnost nesmí bráti hněv.

Mimo to, jako někteří z hněvu skutky statečnosti rázněji vykonávají, tak také ze smutku nebo žádostivosti. Pročež praví Filosof, ve II. Ethic., že "dravci ze smutku nebo bolesti útočí na nebezpečí, a cizoložníci z dychtivosti konají mnohou odvážnost. Ale statečnost nebere ke svému skutku ani smutek ani dychtivost. Tedy z téhož důvodu

Praeterea, philosophus dicit, in III Ethic., quod fortis est bonae spei. Sed spes expectat aliquid in futurum, quod repugnat repentino. Ergo operatio fortitudinis non consistit circa repentina.

II-II q. 123 a. 9 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *fortitudo maxime est circa quaecumque mortem inferunt, repentina existentia*.

II-II q. 123 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod in operatione fortitudinis duo sunt consideranda. Unum quidem, quantum ad electionem ipsius. Et sic fortitudo non est circa repentina. Eligit enim fortis praemeditari pericula quae possunt imminere, ut eis resistere possit, aut facilius ea ferre, quia, ut Gregorius dicit, in quadam homilia, *iacula quae praevidentur minus feriunt, et nos mala mundi facilius ferimus, si contra ea clipeo praescientiae praemunimur*. Aliud vero est considerandum in operatione fortitudinis quantum ad manifestationem virtuosi habitus. Et sic fortitudo maxime est circa repentina, quia secundum philosophum, in III Ethic., in repentinis periculis maxime manifestatur fortitudinis habitus. Habitus enim agit in modum naturae. Unde quod aliquis absque praemeditatione faciat ea quae sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maxime manifestat quod sit fortitudo habitualiter in anima confirmata. Potest autem aliquis etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna praemeditatione animum suum contra pericula praeparare. Qua praeparatione etiam fortis utitur, cum tempus adest.

II-II q. 123 a. 9 ad arg.

Et per hoc patet responsio ab obiecta.

10. Utrum utatur ira in sua operatione.

II-II q. 123 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod fortis non utatur ira in suo actu. Nullus enim debet assumere quasi instrumentum suae actionis illud quo non potest uti pro suo arbitrio. Sed homo non potest uti ira pro suo arbitrio, ut scilicet possit eam assumere cum velit et deponere cum velit, ut enim philosophus dicit, in libro de memoria, quando passio corporalis mota est, non statim quiescit ut homo vult. Ergo fortis non debet assumere iram ad suam operationem.

II-II q. 123 a. 10 arg. 2

Praeterea, ille qui per seipsum sufficit ad aliquid agendum, non debet in auxilium sui assumere illud quod est infirmius et imperfectius. Sed ratio per seipsam sufficit ad opus fortitudinis exequendum, in quo iracundia deficit. Unde Seneca dicit, in libro de ira, *non ad providendum tantum, sed ad res gerendas satis est per se ipsa ratio. Et quid stultius est quam hanc ab iracundia petere praesidium, rem stabilem ab incerta, fidelem ab infida, sanam ab aegra?* Ergo fortitudo non debet iram assumere.

II-II q. 123 a. 10 arg. 3

Praeterea, sicut propter iram aliqui vehementius opera fortitudinis exequuntur, ita etiam et propter tristitiam vel concupiscentiam, unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *ferae propter tristitiam seu dolorem incitantur ad pericula, et adulteri propter concupiscentiam multa*

nesmí brát hněv.

Avšak proti jest, co praví Filosof, ve III. Ethic., že hněv pomáhá statečným.

Odpovídám: Musí se říci, že o hněvu a jiných vášních duše, jak bylo shora řečeno, jinak mluvili peripatetici a jinak stoici. Stoici totiž hněv a všechny jiné vášně duše vylučovali z ducha moudrého neboli ctnostného. Peripatetici však, jejichž předákem byl Aristoteles, i hněv i jiné vášně duše přidělovali ctnostným, ale řízené rozumem. A snad co do věci se nelišili, nýbrž co do způsobu mluvení. Neboť perilpatetici všechny vzněty smyslové žádosti jakéhokoli způsobu nazývali vášněmi duše, jak bylo shora řečeno. A protože smyslová žádost je hýbána rozkazem rozumu k tomu, aby pomáhala ke hbitějšímu jednání, proto stanovili, že ctnostní mají užívati hněvu i jiných vášní duše, řízených rozkazem rozumu. Stoici však nazývali vášněmi duše jisté nezřízené city smyslové žádosti, a proto je nazývali chorobami či nemocemi. A proto je zcela oddělovali od ctnosti. Tak tedy bere statečný umírněný hněv ke svému skutku. nikoliv hněv neumírněný.

K prvnímu se tedy musí říci, že hněv umírněný podle rozumu podléhá rozkazu rozumu. Pročež je důsledek, že člověk ho užívá podle své libovůle, nikoliv však, kdyby byl neumírněný.

K druhému se musí říci, že rozum nebere hněv ke svému skutku jako by přijímal pomoc od něho, nýbrž, protože užívá smyslové žádosti jako nástroje, jako též tělesných údů. A není nevhodné, jestliže nástroj je nedokonalejší než hlavní činitel, jako 'kladivo než řemeslník. Seneka pak byl následovník stoiků a předeslaná slov a klade přímo proti Aristotelovi.

K třetímu se musí říci, že statečnost, jak bylo řečeno, má dva úkony, totiž snášeti a napadati a proto nebere hněv k úkonu snášení, protože tento úkon vykonává sám rozum; ale k úkonu napadení, ke kterému spíše bere hněv než jiné vášně, protože hněvu náleží vyraziti proti věci zarmucující. A tak přímo spolupůsobí se statečností v napadení. Smutek však podle vlastního pojmu podléhá škodlivému, ale případkově napomáhá k napadení, bud pokud smutek je příčinou hněvu, jak bylo shora řečeno, nebo pokud se někdo vydává v nebezpečí, aby unikl smutku. Podobně také dychtivost podle vlastního pojmu tíhne k dobru těšícímu, jemuž napadení nebezpečí odporuje o sobě; ale případkově mnohdy napomáhá napadnouti, pokud totiž někdo chce raději upadnouti v nebezpečí, než nemíti potěšení, A proto praví Filosof, ve III. Ethic., že "mezi statečnostmi, které jsou z vášně, zdá se býti nejpřirozenější, která je z hněvu, a přijímající volbu, a pro kterou." totiž z náležitého cíle, "stává se statečnost práva."

audacia operantur. Sed fortitudo non assumit ad suum actum neque tristitiam neque concupiscentiam. Ergo, pari ratione, non debet assumere iram.

II-II q. 123 a. 10 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *furor cooperatur fortibus*.

II-II q. 123 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod de ira et ceteris animae passionibus, sicut supra dictum est, aliter sunt locuti Peripatetici, et aliter Stoici. Stoici enim et iram et omnes alias animae passiones ab animo sapientis, sive virtuosi, excludebant. Peripatetici vero, quorum princeps fuit Aristoteles, iram et alias animae passiones attribuebant virtuosis, sed moderatas ratione. Et forte quantum ad rem non differebant, sed solum quantum ad modum loquendi. Nam Peripatetici omnes motus appetitus sensitivi, qualitercumque se habentes, passiones animae nominabant, ut supra habitum est, et quia appetitus sensitivus movetur per imperium rationis ad hoc quod cooperetur ad promptius agendum, idcirco ponebant et iram et alias passiones animae assumendas esse a virtuosis, moderatas secundum imperium rationis. Stoici vero vocabant passiones animae immoderatos quosdam affectus appetitus sensitivi (unde nominabant eos aegritudines vel morbos), et ideo penitus eos a virtute separabant. Sic ergo iram moderatam assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam.

II-II q. 123 a. 10 ad 1

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

II-II q. 123 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio non assumit iram ad sui actum quasi auxilium ab ea accipiens, sed quia utitur appetitu sensitivo ut instrumento, sicut et membris corporis. Nec est inconveniens si instrumentum sit imperfectius principali agente, ut martellus fabro. Seneca autem sectator fuit Stoicorum, et directe contra Aristotelem verba praemissa proponit.

II-II q. 123 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod, cum fortitudo, sicut dictum est, habeat duos actus, scilicet sustinere et aggredi, non assumit iram ad actum sustinendi, quia hunc actum sola ratio per se facit, sed ad actum aggrediendi. Ad quem magis assumit iram quam alias passiones, quia ad iram pertinet insilire in rem contristantem, et sic directe cooperatur fortitudini in aggrediendo. Tristitia autem, secundum propriam rationem, succumbit nocivo, sed per accidens coadiuvat ad aggrediendum; vel inquantum tristitia est causa irae, ut supra dictum est; vel inquantum aliquis periculo se exponit ut tristitiam fugiat. Similiter etiam concupiscentia, secundum propriam rationem, tendit in bonum delectabile, cui per se repugnat aggressio periculorum, sed per accidens quandoque coadiuvat ad aggrediendum, inquantum scilicet aliquis potius vult pericula incidere quam delectabili carere. Et ideo philosophus dicit, in III Ethic., quod inter fortitudines quae sunt ex passione, naturalissima esse videtur quae est per iram, et accipiens electionem et cuius gratia (scilicet debitum finem), fortitudo (scilicet, fuit vera).

CXXIII.11.Zda je statečnost ctnost základní.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že statečnost není ctnost základní. Hněv totiž, jak bylo řečeno, má největší příbuznost se statečností. Ale hněv se neudává za hlavní vášeň, ani odvaha, která náleží ke statečnosti. Tedy ani statečnost se nesmí udávati za základní ctnost.

Mimo to ctnost je zařízena k dobru. Ale statečnost není přímo zařízena k dobru, nýbrž spíše ke zlu, totiž ke snášení nebezpečí a námah, jak praví Tullius. Tedy statečnost není ctnost základní.

Mimo to ctnost základní je o těch, kolem nichž se hlavně otáčí lidský život, jako dveře se otáčejí v základu. Ale statečnost je ohledně nebezpečí smrti, která zřídka se vyskytuji v lidském životě. Tedy statečnost se nesmí brát jako základní ctnost či hlavní.

Avšak proti jest, že Řehoř, Ambrož a Augustin řadí statečnost mezi čtyři ctnosti základní či hlavní.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, ctnosti základní či hlavní slují ty, které si zvláště vyhrazují to, co náleží obecně ke ctnostem. Jedna pak se udává mezi jinými obecnými podmínkami ctnosti, pevně jednati. Chválu pevnosti však si nejvíce vyhrazuje statečnost. Tím více totiž je chválen, kdo pevně stojí, čím těžší má překážku, nutící k pádu nebo k ústupu. Člověka pak nutí k odstupu od toho, co je podle rozumu, i dobro těšící, i zlo trápící. Ale tíživěji nutí bolest tělesná než rozkoš. Praví totiž Augustin, v knize Osmdesáti tří otáz.: "Není nikdo, kdo neutíká více před bolestí než žádá rozkoše. Neboť vidíme i nejdravější zvířata, odstrašená od největších rozkoší strachem z bolesti." A z bolestí a nebezpečí duše nejvíce jsou obávána ta, která vedou ke smrti a proti nim statečný stojí pevně. Proto statečnost je ctnost základní.

K prvnímu se tedy musí říci, že odvaha a hněv nepomáhají statečnosti k jejímu úkonu, jímž je snášeti, v němž se nejvíce chválí její pevnost. Tímto úkonem totiž statečný krotí strach, jenž je hlavní vášní, jak bylo shora řečeno.

K druhému se musí říci, že ctnost je zařízena k dobru rozumu, které jest zachovati proti nárazům zla. Statečnost však je zařízena ke zlům tělesným, jako k protivám, kterým odpírá; k dobru rozumu pak jako k cíli, který zamýšlí zachovati.

K třetímu se musí říci, že, ač nebezpečí smrti zřídka hrozí, přece příležitosti těchto nebezpečí často se přiházejí, když totiž člověku vzejdou smrtelná nepřátelství pro spravedlnost, kterou sleduje a také pro jiná dobra, která koná.

11. Utrum sit virtus cardinalis.

II-II q. 123 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit virtus cardinalis. Ira enim, ut dictum est, maximam affinitatem habet ad fortitudinem. Sed ira non ponitur passio principalis, nec etiam audacia, quae ad fortitudinem pertinet. Ergo nec fortitudo debet poni virtus cardinalis.

II-II q. 123 a. 11 arg. 2

Praeterea, virtus ordinatur ad bonum. Sed fortitudo non directe ordinatur ad bonum, sed magis ad malum, scilicet ad sustinendum pericula et labores, ut Tullius dicit. Ergo fortitudo non est virtus cardinalis.

II-II q. 123 a. 11 arg. 3

Praeterea, virtus cardinalis est circa ea in quibus praecipue versatur vita humana, sicut ostium in cardine vertitur. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quae raro occurrunt in vita humana. Ergo fortitudo non debet poni virtus cardinalis sive principalis.

II-II q. 123 a. 11 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, XXII Moral., et Ambrosius, super Luc., et Augustinus, in libro de moribus Eccle., numerant fortitudinem inter quatuor virtutes cardinales seu principales.

II-II q. 123 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes cardinales seu principales dicuntur quae praecipue sibi vindicant id quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones, una ponitur firmiter operari, ut patet in II Ethic. Laudem autem firmitatis potissime sibi vindicat fortitudo. Tanto enim magis laudatur qui firmiter stat, quanto habet gravius impellens ad cadendum vel retrocedendum. Impellit autem hominem ad discedendum ab eo quod est secundum rationem et bonum delectans et malum affligens, sed gravius impellit dolor corporis quam voluptas, dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *nemo est qui non magis dolorem fugiat quam affectat voluptatem, quandoquidem videmus et immanissimas bestias a maximis voluptatibus exterreri dolorum metu*. Et inter dolores animi et pericula maxime timentur ea quae ducunt ad mortem, contra quae firmiter stat fortis. Unde fortitudo est virtus cardinalis.

II-II q. 123 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod audacia et ira non cooperantur fortitudini ad actum eius qui est sustinere, in quo praecipue commendatur firmitas eius. Per hunc enim actum fortis cohibet timorem, qui est passio principalis, ut supra habitum est.

II-II q. 123 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod virtus ordinatur ad bonum rationis, quod conservari oportet contra impulsus malorum. Fortitudo autem ordinatur ad mala corporalia sicut ad contraria, quibus resistit, ad bonum autem rationis sicut ad finem, quem intendit conservare.

II-II q. 123 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod quamvis pericula mortis raro immineant, tamen occasiones horum periculorum frequenter occurrunt, dum scilicet homini adversarii mortales suscitantur propter iustitiam quam sequitur, et

CXXIII.12.Zda statečnost vyniká nad všechny ostatní ctnosti.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že statečnost vyniká mezi všemi jinými ctnostmi. Praví totiž Ambrož, v L O povin.: "Je statečnost, jakožto vyšší nad jiné."

Mimo to ctnost je o nesnadném a dobrém. Ale statečnost je o nejnesnadnějších. Tedy je největší ctnost.

Mimo to hodnotnější je osoba člověka než jeho věci. Ale statečnost jest o osobě člověka, kterou někdo vydává nebezpečí smrti pro dobro ctnosti; spravedlnost však a jiné ctnosti mravní jsou o jiných věcech vnějších, Tedy statečnost je přední mezi všemi mravními ctnostmi.

Avšak proti jest, co praví Tullius, v I. O povin.: "Ve spravedlnosti je největší záře ctnosti a od ní slují muži dobří."

Mimo to praví Filosof, v I. Rhetor.: "Největší musí býti ony ctnosti, které jsou jiným nejvíce užitečné." Ale štědrost se zdá býti užitečnější než statečnost. Tedy je větší ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, v VI.

O Trojici, v těch, která nejsou velká rozměry, totéž je býti větší, co lepší"; pročež nějaká ctnost tím je větší, čím je lepší. Dobro člověka však je dobro rozumu podle Diviše, ve IV., O Božích Jmén. Toto dobro však má sice bytnostně opatrnost, která je dokonalost rozumu, spravedlnost pak je vykonavatelkou tohoto dobra, pokud totiž jí náleží stanoviti řád rozumu ve všech lidských věcech. Jiné pak ctnosti jsou zachovatelkami tohoto dobra, pokud totiž umiňňují vášně, aby neodváděly člověka od dobra rozumu. A v jejich pořadu má statečnost přední místo, protože bázeň nebezpečí smrtí je nejúčinnější k tomu, aby způsobila ústup člověka od dobra rozumu; po ní pak se řadí mírnost, neboť i potěšení dotyku nejvíce mezi jinými překážejí dobru rozumu. To však, co se říká bytostně, je více než to, co se říká výkonně, a to je zase více než to, co se říká zachovatelsky, v odstraňování překážky. Pročež mezi základními ctnostmi nejvíce jest opatrnost, druhá spravedlnost, třetí statečnost, čtvrtá mírnost. A po nich ostatní ctnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že Ambrož dává přednost statečnosti před jinými ctnostmi, podle jakési všeobecné užitečnosti, pokud totiž i ve věcech vojenských, i ve věcech občanských nebo domácích je užitečná. Proto sám tamtéž předesílá: "Nyní pojednejme o statečnosti, která jako vyšší ostatních, rozděluje se na věci válečné a domácí.

K druhému se musí říci, že pojem ctnosti spočívá více v dobru než v nesnadnosti. Proto více jest měřiti velikost ctnosti podle pojmu dobra než podle pojmu nesnadnosti.

propter alia bona quae facit.

12. Utrum fortitudo praecellat omnes alias virtutes.

II-II q. 123 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod fortitudo praecellat inter omnes virtutes. Dicit enim Ambrosius, in I de Offic., *est fortitudo velut ceteris excelsior*.

II-II q. 123 a. 12 arg. 2

Praeterea, virtus est circa difficile et bonum. Sed fortitudo est circa difficillima. Ergo est maxima virtutum.

II-II q. 123 a. 12 arg. 3

Praeterea, dignior est persona hominis quam res eius. Sed fortitudo est circa personam hominis, quam aliquis periculo mortis exponit propter bonum virtutis, iustitia autem et aliae virtutes morales sunt circa alias res exteriores. Ergo fortitudo est praecipua inter virtutes morales.

II-II q. 123 a. 12 s. c. 1

Sed contra est quod Tullius dicit, in I de Offic., *in iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur*.

II-II q. 123 a. 12 s. c. 2

Praeterea, philosophus dicit, in I Rhet., *necesse est maximas esse virtutes quae maxime aliis utiles sunt*. Sed liberalitas videtur magis utilis quam fortitudo. Ergo est maior virtus.

II-II q. 123 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in VI de Trin., *in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius*. Unde tanto aliqua virtus maior est quanto melior est. Bonum autem rationis est bonum bonum, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Hoc autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quae est perfectio rationis. Iustitia autem est huius boni factiva, inquantum scilicet ad ipsam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliae autem virtutes sunt conservativae huius boni, inquantum scilicet moderantur passiones, ne abducant hominem a bono rationis. Et in ordine harum fortitudo tenet locum praecipuum, quia timor periculorum mortis maxime est efficax ad hoc quod hominem faciat recedere a bono rationis. Post quam ordinatur temperantia, quia etiam delectationes tactus maxime inter cetera impediunt bonum rationis. Id autem quod essentialiter dicitur, potius est eo quod dicitur effective, et hoc etiam potius est eo quod dicitur conservative, secundum remotionem impedimenti. Unde inter virtutes cardinales prudentia est potior; secunda, iustitia; tertia, fortitudo; quarta, temperantia. Et post has, ceterae virtutes.

II-II q. 123 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Ambrosius fortitudinem aliis virtutibus praefert secundum quandam generalem utilitatem, prout scilicet et in rebus bellicis et in rebus civilibus seu domesticis utilis est. Unde ipse ibidem praemittit, *nunc de fortitudine tractemus, quae, velut excelsior ceteris, dividitur in res bellicas et domesticas*.

II-II q. 123 a. 12 ad 2

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

K třetímu se musí říci, že člověk nevystavuje svou osobu nebezpečím smrti, leč pro zachování spravedlnosti. A proto chvála statečnosti závisí nějak na spravedlnosti. Proto praví Ambrož, v I. O povin., že statečnost bez spravedlnosti je příležitost nepravosti; čím je totiž mocnější, tím jest ochotnější utlačovati nižšího.

Čtvrté připouštíme.

K pátému se musí říci, že štědrost je užitečná v některých jednotlivých dobrodiních; ale statečnost má užitečnost všeobecnou k zachování celého řádu spravedlnosti. A proto praví Filosof, že "spravedlivé a statečné nejvíce milujeme, protože jsou nejvíce užiteční ve válce i míru."

CXXIV. O mučednictví.

Předmluva

Dělí se na pět článků.

Potom se má uvažovati o mučednictví. A o tom je pět otázek.

1. Zda mučednictví jest úkon ctnosti.
2. Které ctnosti je úkonem.
3. O dokonalosti tohoto úkonu.
4. O utrpení mučednictví.
5. O příčině.

CXXIV.1. Zda mučednictví jest úkon ctnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že mučednictví není úkon ctnosti. Neboť každý úkon ctnosti je dobrovolný. Ale mučednictví není mnohdy dobrovolné, jak je patrné u Neviňátek pro Krista zabitých, o nichž praví Hilarius, že "k pokroku věčnosti byli neseni slávou mučednictví." Tedy mučednictví není úkon ctností.

Mimo to nic nedovoleného není úkon ctnosti. Ale zabíti sebe je nedovolené, jak jsme měli shora, čímž je přece mučednictví dokonáno, neboť Augustin, v I. O Městě Bož., praví, že "některé svaté ženy v době pronásledování, aby unikly ohrožujícím jejich cudnost, vrhly se do řeky a takto zemřely a jejich mučednictví jsou velmi slavně oslavována v Církvi katolické". Tedy mučednictví není úkon ctnosti.

Mimo to je chvályhodné, aby se někdo dobrovolně nabídl k vykonání ctnostného úkonu. Ale není chvályhodné, aby se někdo pouštěl do mučednictví, nýbrž zdá se to býti spíše opovážlivé a nebezpečné. Tedy mučednictví není úkon ctnosti.

Avšak proti jest, že odměna blaženosti nenáleží než úkonu ctnosti. Ale patří mučednictví, podle onoho Mat. 5: "Blahoslavení, kteří trpí pronásledování pro spravedlnost, quam secundum rationem difficilis.

II-II q. 123 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod homo non exponit personam suam mortis periculis nisi propter iustitiam conservandam. Et ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex iustitia. Unde dicit Ambrosius, in I de Offic., quod *fortitudo sine iustitia iniquitatis est materia, quo enim validior est, eo promptior ut inferiorem opprimat*.

II-II q. 123 a. 12 ad 4

Quartum concedimus.

II-II q. 123 a. 12 ad 5

Ad quintum dicendum quod liberalitas utilis est in quibusdam particularibus beneficiis. Sed fortitudo habet utilitatem generalem ad conservandum totum iustitiae ordinem. Et ideo philosophus dicit, in I Rhet., quod *iusti et fortes maxime amantur, quia sunt maxime utiles et in bello et in pace*.

124. De praecipuo actu fortitudinis scilicet martyrio.

Prooemium

II-II q. 124 pr.

Deinde considerandum est de martyrio. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum martyrium sit actus virtutis. Secundo, cuius virtutis sit actus. Tertio, de perfectione huius actus. Quarto, de poena martyrii. Quinto, de causa.

1. Utrum martyrium sit actus virtutis.

II-II q. 124 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod martyrium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est voluntarius. Sed martyrium quandoque non est voluntarium, ut patet de innocentibus pro Christo occisis, de quibus dicit Hilarius, super Matth., quod *in aeternitatis profectum per martyrii gloriam efferebantur*. Ergo martyrium non est actus virtutis.

II-II q. 124 a. 1 arg. 2

Praeterea, nullum illicitum est actus virtutis. Sed occidere seipsum est illicitum, ut supra habitum est. Per quod tamen martyrium consummatur, dicit enim Augustinus, in I de Civ. Dei, quod *quaedam sanctae feminae, tempore persecutionis, ut insectatores suae pudicitiae devitarent, se in fluvium deiecerunt, eoque modo defunctae sunt; earumque martyria in Catholica Ecclesia veneratione celeberrima frequentantur*. Non ergo martyrium est actus virtutis.

II-II q. 124 a. 1 arg. 3

Praeterea, laudabile est quod aliquis sponte se offerat ad exequendum actum virtutis. Sed non est laudabile quod aliquis martyrio se ingerat, sed magis videtur esse praesumptuosum et periculosum. Non ergo martyrium est actus virtutis.

II-II q. 124 a. 1 s. c.

Sed contra est quod praemium beatitudinis non debetur nisi actui virtutis. Debetur autem martyrio, secundum

poněvadž jejich je království nebeské." Tedy mučednictví jest úkon ctnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo řečeno, ke ctnosti patří, aby se někdo zachoval v dobru rozumu. Ale dobro rozumu záleží v pravdě, jako ve vlastním předmětě, a ve spravedlnosti, jako ve vlastním účinku, jak je patrné ze shora řečených. Ale k rázu mučednictví náleží, aby někdo pevně stál v pravdě a spravedlnosti proti nátlakům pronásledovatelů. Proto je zjevné, že mučednictví jest úkon ctnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že někteří pravili, že v Neviňátkách bylo zázračně uspíšeno užívání svobodného rozhodování, takže i dobrovolně podstoupila mučednictví. Ale poněvadž se to autoritou Písem nedá doložiti, proto třeba lépe říci, že slávu mučednictví, kterou si jiní zasluhují vlastní vůlí, zabitá Neviňátka ji dosáhla milostí Boží. Neboť vylití krve pro Krista zastupuje křest. Proto, jako v pokřtěných dětech křestní milostí zásluha Kristova působí k tomu, aby slávy bylo dosaženo, tak i v zabitých pro Krista zásluha Kristova mučednictví působí k tomu, aby bylo dosaženo palmy mučednické. Proto Augustin praví ve kterési řeči o Zjevení Páně. jako by je oslovoval: "Onen bude pochybovati o vaší koruně v utrpení pro Krista, kdo nemyslí, že také křest Kristův prospívá dětem. Neměli jste věk, v němž byste věřili v Krista umučeného, ale měli jste tělo, v němž byste snášeli muka pro Krista umučeného."

K druhému se musí říci, co praví Augustin, "že je možné, že nějakými věrohodnými svědectvími božská autorita přesvědčila Církev, že tak ctí památku těchto světic."

K třetímu se musí říci, že přikázání zákona jsou dávána o úkonech ctností. Shora však bylo řečeno, že některá přikázání božského zákona byla dána pro připravenost ducha, aby byl totiž člověk připraven to neb ono konati, když by bylo vhodně. Tak také některá patří k úkonu ctnosti podle připravenosti ducha, aby totiž člověk jednal podle rozumu, nastane-li takový případ. A toho zdá se potřeba zvláště dbáti při mučednictví, které záleží v náležitém snášení nespravedlivě uvalených utrpení. Nesmí však člověk dáti druhému příležitost nespravedlivě jednati, ale kdyby druhý jednal nespravedlivě, má umírněně snášeti.

CXXIV.2. Zda mučednictví jest úkon statečnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že mučednictví není úkon statečnosti. Neboť řecky se říká martyr jako svědek. Ale svědectví se vzdává víře Kristově, podle onoho Skut. 1: "Budete mně svědky v Jerusalemě" atd. A Maximinus praví, v kterési řeči: "Matkou mučednictví je katolická víra, v níž slavní bojovníci svou krví se zapisovali." Tedy mučednictví je spíše úkon víry než statečnosti.

Mimo to chvályhodný úkon patří hlavně k té ctnosti, k níž illud Matth. V, *beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum*. Ergo martyrium est actus virtutis.

II-II q. 124 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad virtutem pertinet quod aliquis in bono rationis conservetur. Consistit autem bonum rationis in veritate, sicut in proprio obiecto; et in iustitia, sicut in proprio effectu, sicut ex supra dictis patet. Pertinet autem ad rationem martyrii ut aliquis firmiter stet in veritate et iustitia contra persequentium impetus. Unde manifestum est quod martyrium est actus virtutis.

II-II q. 124 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quidam dixerunt quod in innocentibus acceleratus est miraculose usus liberi arbitrii, ita quod etiam voluntarie martyrium passi sunt. Sed quia hoc per auctoritatem Scripturae non comprobatur, ideo melius dicendum est quod martyrii gloriam, quam in aliis propria voluntas meretur, illi parvuli occisi per Dei gratiam sunt assecuti. Nam effusio sanguinis propter Christum vicem gerit Baptismi. Unde sicut pueris baptizatis per gratiam baptismalem meritum Christi operatur ad gloriam obtinendam, ita in occisis propter Christum meritum martyrii Christi operatur ad palmam martyrii consequendam. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone de Epiphania, quasi eos alloquens, *ille de vestra corona dubitabit in passione pro Christo, qui etiam parvulis Baptismum prodesse non aestimat Christi. Non habebatis aetatem qua in passurum Christum credaretis, sed habebatis carnem in qua pro Christo passuro passionem sustineretis*.

II-II q. 124 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, esset possibile quod *aliquibus fide dignis testificationibus divina persuasit auctoritas Ecclesiae ut dictarum sanctarum memoriam honoraret*.

II-II q. 124 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod praecepta legis dantur de actibus virtutis. Dictum autem est supra quaedam praecepta legis divinae tradita esse secundum praeparationem animi, ut scilicet homo sit paratus hoc vel illud faciendi cum fuerit opportunum. Ita etiam et aliqua pertinent ad actum virtutis secundum animi praeparationem, ut scilicet, superveniente tali casu, homo secundum rationem agat. Et hoc praecipue videtur observandum in martyrio, quod consistit in debita sustinentia passionum iniuste inflictarum, non autem debet homo occasionem dare alteri iniuste agendi, sed si alius iniuste egerit, ipse debet moderate tolerare.

2. Cuius virtutis sit actus.

II-II q. 124 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod martyrium non sit actus fortitudinis. Dicitur enim martyr in Graeco quasi testis. Testimonium autem redditur fidei Christi, secundum illud Act. I, *eritis mihi testes in Ierusalem,* et cetera. Et maximus dicit, in quodam sermone, *mater martyrii fides Catholica est, in qua illustres athletae suo sanguine subscripserunt*. Ergo martyrium est potius actus fidei quam fortitudinis.

II-II q. 124 a. 2 arg. 2

přikloňuje, a která jím se zjevuje, a bez níž sám nic neplatí. Ale k mučednictví hlavně přikloňuje láska. Proto v kterési řeči Maximinově se praví: "Láska Kristova vítězí v jeho mučednících." Úkonem víry se také nejvíce zjevuje láska, podle onoho Jan. 15.: "Nikdo nemá větší lásky, než kdo položí život svůj za své přátele." Bez lásky také mučednictví nic neplatí, podle onoho I. Kor. 13: "Vydám-li své tělo tak, abych hořel, kdybych však neměl lásky, nic mně neprospěje." Tedy mučednictvím je spíše úkon lásky než statečnosti.

Mimo to Augustin 'praví v jedné řeči o sv. Cypriánovi: "Snadné je oslavami ctíti mučedníka, veliké je však následovati jeho víru a trpělivost." Ale v kterémkoliv úkonu ctnosti hlavně je chválena ctnost, jejímž je úkonem. Tedy mučednictví je spíše úkon trpělivosti než statečnosti.

Avšak proti jest, co praví Cyprián v listě mučedníkům a vyznavačům: "O blažení mučedníci, jakými chválami vás zvelebím? O nejstatečnější vojíni, jakou oslavnou řečí vyložím sílu vaší hrudi? Každý však je chválen pro ctnost, jejíž úkon činí. Tedy mučednictví jest úkon statečnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné ze shora řečených, ke statečnosti patří, aby upevnila člověka v dobru ctnosti, a nejvíce proti nebezpečím, a hlavně proti nebezpečím smrti, a nejvíce té, která je ve válce. Avšak je zjevné, že v mučednictví je člověk mocně utvrzován v dobru ctnosti, pokud neupouští od víry a spravedlnosti pro hrozící nebezpečí smrti, která hrozí od pronásledovatelů také v jakémsi jednotlivém boji. Proto Cyprián praví v jedné řeči: "Vidělo obdivující množství přítomných nebeský zápas a jak stáli v boji služebníci Kristovi svobodně mluvíce, neporušené mysli, božské síly." Z čehož je zjevné, že mučednictví jest úkon statečnosti. A proto o mučednících čte Církev: "Statečně si vedli v boji."

K prvnímu se tedy musí říci, že v úkonu statečnosti třeba uvážiti dvojí. Z nich jedno je dobro, v němž se statečný utvrzuje, a to je cíl statečnosti. Druhé je sama pevnost, kterou někdo neustupuje před protivenstvími, která brání onomu dobru; a v tom je podstata statečnosti. Avšak, jako statečnost občanská utvrzuje ducha lidského ve spravedlnosti lidské, pro jejíž zachování snáší nebezpečí smrti, tak i statečnost milostí utvrzuje ducha lidského v dobru spravedlnosti Boží, "která je skrze víru Ježíše Krista", jak se praví Řím. 3. A tak mučednictví přirovnává se k víře jako k cíli, v němž je někdo utvrzován, ke statečnosti však jako k pohotovosti vykonávající.

K druhému se musí říci, že k úkonu mučednictví sice přikloňuje láska, jako první a hlavní pohnutka, na způsob ctnosti rozkazující, statečnost však jako pohnutka vlastní, na způsob ctnosti vykonávající. A odtud je, že mučednictví jest úkon lásky, jakožto rozkazující, statečnosti však jakožto vykonávající. Odtud také je, že projevuje obojí ctnost. Že je však záslužné, to má z lásky jako každý úkon ctnosti. A proto bez lásky neplatí.

Praeterea, actus laudabilis ad illam virtutem praecipue pertinet quae ad ipsum inclinat, et quae ab ipso manifestatur, et sine qua ipse non valet. Sed ad martyrium praecipue inclinat caritas, unde in quodam sermone maximi dicitur, *caritas Christi in martyribus suis vicit*. Maxime etiam caritas per actum martyrii manifestatur, secundum illud Ioan. XV, *maiorem dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Sine caritate etiam martyrium nihil valet, secundum illud I ad Cor. XIII, *si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Ergo martyrium magis est actus caritatis quam fortitudinis.

II-II q. 124 a. 2 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in quodam sermone de sancto Cypriano, *facile est martyrem celebrando venerari, magnum vero fidem eius et patientiam imitari*. Sed in unoquoque actu virtutis praecipue laudabilis redditur virtus cuius est actus. Ergo martyrium magis est actus patientiae quam fortitudinis.

II-II q. 124 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Cyprianus dicit, in epistola ad martyres et confessores, *o beati martyres, quibus vos laudibus praedicem? O milites fortissimi, robur corporis vestri quo praeconio vocis explicem?* Quilibet autem laudatur de virtute cuius actum exercet. Ergo martyrium est actus fortitudinis.

II-II q. 124 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, ad fortitudinem pertinet ut confirmet hominem in bono virtutis contra pericula, et praecipue contra pericula mortis, et maxime eius quae est in bello. Manifestum est autem quod in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dum fidem et iustitiam non deserit propter imminentia pericula mortis, quae etiam in quodam certamine particulari a persecutoribus imminent. Unde Cyprianus dicit, in quodam sermone, *vidit admirans praesentium multitudo caeleste certamen, et in praelio stetisse servos Christi voce libera, mente incorrupta, virtute divina*. Unde manifestum est quod martyrium est fortitudinis actus. Et propter hoc de martyribus legit Ecclesia, *fortes facti sunt in bello*.

II-II q. 124 a. 2 ad 1

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

II-II q. 124 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad actum martyrii inclinat quidem caritas sicut primum et principale motivum, per modum virtutis imperantis, fortitudo autem sicut motivum proprium, per modum virtutis elicientis. Et inde etiam est quod martyrium est actus caritatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis. Et inde est quod utramque virtutem manifestat. Quod autem sit meritorium, habet ex

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, hlavní úkon statečnosti je vydržeti, k čemuž patří mučednictví, ne však k druhotnému jejímu úkonu, který je napadnouti. A poněvadž trpělivost slouží statečnosti se strany hlavního úkonu, odtud je, že v mučednících je zároveň doporučována trpělivost.

CXXIV.3. Zda mučednictví jest úkon největší dokonalosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že mučednictví není úkon největší dokonalosti. Neboť zdá se k dokonalosti patřiti to, co spadá pod radu, ne pod příkaz, poněvadž totiž není nutné ke spáse. Ale zdá se, že mučednictví je nutné ke spáse. Apoštol totiž praví, Řím 10: "Srdcem se věří ku spravedlnosti, ústy však se děje vyznání ku spáse,". a I. Jan. 3 se praví, že "máme položiti svůj život za bratry". Tedy mučednictví nepatří k dokonalosti.

Mimo to zdá se, že k větší dokonalosti patří. aby někdo dal Bohu duši, což se děje poslušností, než aby dal Bohu vlastní tělo, což se děje mučednictvím Proto Řehoř, posl. Moral., praví, že "poslušnost je nad všechny oběti". Tedy mučednictví není úkon největší dokonalosti.

Mimo to se zdá, že lepší je jiným prospěti než sebe uchovati v dobru, poněvadž "dobro lidu je lepší než dobro jednoho člověka" podle Filosofa, v I. Ethic. Ale ten, kdo podstupuje mučednictví, prospívá sám sobě. Ten však, kdo učí, prospívá mnohým: Tedy úkon vyučování a vlády poddaným je dokonalejší než úkon mučednictví.

Avšak proti jest, že Augustin, v kn. O svatém panenství, dává mučednictví přednost před panenstvím, které náleží k dokonalosti. Tedy mučednictví zdá se patřiti nejvíce k dokonalosti.

Odpovídám: Musí se říci, že můžeme o nějakém úkonu ctnosti mluviti dvojmo. Jedním způsobem podle druhu úkonu samého, pokud je srovnáván se. ctností nejblíže jej vykonávající. A tak nemůže býti, aby mučednictví, které pozůstává v patřičném snášení smrti, bylo nejdokonalejší mezi úkony ctnosti, poněvadž snášeti smrt není dokonalé o sobě, nýbrž toliko, pokud je zařízeno k nějakému dobru, které pozůstává v úkonu ctnosti, totiž k víře a k lásce k Bohu. Proto onen úkon ctnosti, poněvadž je cílem, je lepší. Jiným způsobem lze pozorovati úkon ctnosti, pokud je srovnávám s první pohnutkou, což je milování láskou. A hlavně s této stránky má některý úkon to, že patří k dokonalosti života, poněvadž, jak praví Apoštol, Kolos. 3, "láska je pojitko dokonalosti". Avšak mezi všemi ctnostnými úkony mučednictví nejvíce dokazuje dokonalost lásky, poněvadž tím více někdo ukazuje, že miluje některou věc, čím mileji věci pro ni pohrdá a protivnější volí trpěti. Avšak je zjevné, že mezi všemi ostatními dobry přítomného života člověk nejvíce miluje vlastní život a naopak nejvíce nenávidí smrt a hlavně, je-li s bolestmi tělesných muk, "kterých se děsí i divoká zvěř, caritate, sicut et quilibet virtutis actus. Et ideo sine caritate non valet.

II-II q. 124 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, principalior actus fortitudinis est sustinere, ad quem pertinet martyrium; non autem ad secundarium actum eius, qui est aggredi. Et quia patientia deservit fortitudini ex parte actus principalis qui est sustinere, inde est etiam quod concomitanter in martyribus patientia commendatur.

3. De perfectione huius actu.

II-II q. 124 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod martyrium non sit actus maximae perfectionis. Illud enim ad perfectionem vitae videtur pertinere quod cadit sub consilio, non sub praecepto, quia scilicet non est de necessitate salutis. Sed martyrium videtur esse de necessitate salutis, dicit enim apostolus, Rom. X, *corde creditur ad iustitiam, ore autem fit confessio ad salutem*; et I Ioann. III dicitur quod *nos debemus pro fratribus animam ponere*. Ergo martyrium non pertinet ad perfectionem.

II-II q. 124 a. 3 arg. 2

Praeterea, ad maiorem perfectionem pertinere videtur quod aliquis det Deo animam, quod fit per obedientiam, quam quod det Deo proprium corpus, quod fit per martyrium, unde Gregorius dicit, ult. Moral., quod *obedientia cunctis victimis praefertur*. Ergo martyrium non est actus maximae perfectionis.

II-II q. 124 a. 3 arg. 3

Praeterea, melius esse videtur aliis prodesse quam seipsum in bono conservare, quia *bonum gentis melius est quam bonum unius hominis*, secundum philosophum, in I Ethic. Sed ille qui martyrium sustinet, sibi soli prodest, ille autem qui docet, proficit multis. Ergo actus docendi et gubernandi subditos est perfectior quam actus martyrii.

II-II q. 124 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, in libro de sancta Virginit., praefert martyrium virginitati, quae ad perfectionem pertinet. Ergo videtur martyrium maxime ad perfectionem pertinere.

II-II q. 124 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod de aliquo actu virtutis dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum speciem ipsius actus, prout comparatur ad virtutem proxime elicientem ipsum. Et sic non potest esse quod martyrium, quod consistit in debita tolerantia mortis, sit perfectissimus inter virtutis actus. Quia tolerare mortem non est laudabile secundum se, sed solum secundum quod ordinatur ad aliquod bonum quod consistit in actu virtutis, puta ad fidem et dilectionem Dei. Unde ille actus virtutis, cum sit finis, melior est. Alio modo potest considerari actus virtutis secundum quod comparatur ad primum motivum, quod est amor caritatis. Et ex hac parte praecipue aliquis actus habet quod ad perfectionem vitae pertineat, quia, ut apostolus dicit, Coloss. III, *caritas est vinculum perfectionis*. Martyrium autem, inter omnes actus virtuosos, maxime demonstrat perfectionem caritatis. Quia tanto magis ostenditur aliquis aliquam rem amare, quanto pro ea rem magis amatam contemnit, et rem magis odiosam eligit pati. Manifestum est autem quod inter omnia alia bona praesentis vitae, maxime amat

takže se odtrhuje i od největších rozkoší", jak praví Augustin v kn. Osmdesátitří otáz. A podle toho je patrné, že mučednictví podle svého rodu je dokonalejší mezi ostatními úkony lidskými, jakožto známka největší lásky, podle onoho Jan. 15: "Nikdo nemá větší lásky, než kdo položí život svůj za své přátele."

K prvnímu se tedy musí říci, že není úkonu dokonalosti, spadajícího pod radu, který by v některém případě nespadal pod příkaz, jakožto nutný' ke spáse, jak praví Augustin, v kn. O cizoložném manž., že někdo je přinucen zachovávati čistotu pro zdrženlivost nebo nemoc manželky. A proto není proti dokonalosti mučednictví, je-li v některém případě nutné ku spáse, neboť je nějaký případ, v němž snášeti mučednictví není nutné ke spáse, třebas, když se mnohokrát čte, že svatí mučedníci dobrovolně :se vy dávali k mučednictví z horlivé víry a z bratrské lásky. Avšak oněm příkazům má se rozuměti podle připravenosti ducha.

K druhému se musí říci, že mučednictví obsahuje to, co může býti největší v poslušnosti, aby byl totiž někdo poslušen až k smrti, jak se čte o Kristu, Filip 2, že "se stal poslušným až k smrti". Z čehož je patrné, že mučednictví o sobě je dokonalejší než poslušnost naprosto řečená.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o mučednictví podle vlastního druhu úkonu, z něhož nemá vznešenost mezi všemi úkony ctností, jako ani statečnost není vznešenější mezi všemi ctnostmi.

CXXIV.4. Zda smrt je z pojmu mučednictví.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Smrt není z pojmu mučednictví. Neboť Jeronym praví: "Správně řeknu, že Bohorodička byla pannou a mučednicí, ačkoliv skončila život v pokoji." A Řehoř praví: "Ačkoliv není příležitosti pronásledováni, přece má i náš pokoj svoje mučednictví, poněvadž, třebas šije těla neklademe pod železo, přece v mysli zabíjíme duchovním mečem tělesné žádosti." Tedy mučednictví může býti bez utrpení smrti.

Mimo to se čte o některých ženách, že pro zachování neporušenosti těla chvalně pohrdly svým životem. A tak se zdá, že tělesné neporušeností čistoty dává se přednost před tělesným životem. Ale někdy je odnímána sama neporušenost těla anebo jí odnětí hrozí pro vyznání křesťanské viry, jak je patrné u Anežky a Lucie. Tedy se zdá, že spíše třeba nazývati mučednictvím, jestliže některá žena ztratí pro víru Kristovu neporušenost těla, než kdyby ztratila i tělesný život. Proto také Lucia pravila: "Jestliže mne nechás proti mé vůli porušiti, čistota mně bude zdvojnásobena pro věnec."

Mimo to mučednictví je úkon statečnosti. Ke statečnosti však patří nejen nebáti se smrti, ale ani jiných protivenství, jak praví Augustin. Ale mimo smrt je mnoho protivenství, homo ipsam vitam, et e contrario maxime odit ipsam mortem, et praecipue cum doloribus corporalium tormentorum, quorum metu etiam bruta animalia a maximis voluptatibus absterrentur, ut Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest. Et secundum hoc patet quod martyrium inter ceteros actus humanos est perfectior secundum suum genus, quasi maximae caritatis signum, secundum illud Ioan. XV, *maiorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*.

II-II q. 124 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nullus est actus perfectionis sub consilio cadens qui in aliquo eventu non cadat sub praecepto, quasi de necessitate salutis existens, sicut Augustinus dicit, in libro de adulterinis coniugiis, quod aliquis incidit in necessitatem continentiae servandae propter absentiam vel infirmitatem uxoris. Et ideo non est contra perfectionem martyrii si in aliquo casu sit de necessitate salutis. Est enim aliquis casus in quo martyrium perferre non est de necessitate salutis, puta cum ex zelo fidei et caritate fraterna multoties leguntur sancti martyres sponte se obtulisse martyrio. Illa autem praecepta sunt intelligenda secundum praeparationem animi.

II-II q. 124 a. 3 ad 2

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

II-II q. 124 a. 3 ad 3

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

4. De poena martyrii.

II-II q. 124 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod mors non sit de ratione martyrii. Dicit enim Hieronymus, in sermone de assumptione, *recte dixerim quod Dei genitrix virgo et martyr fuit, quamvis in pace vitam finierit*. Et Gregorius dicit, *quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen pax suum martyrium, quia etsi carnis colla ferro non subiicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus*. Ergo absque passione mortis potest esse martyrium.

II-II q. 124 a. 4 arg. 2

Praeterea, pro integritate carnis servanda aliquae mulieres leguntur laudabiliter vitam suam contempsisse, et ita videtur quod corporalis integritas castitatis praeferatur vitae corporali. Sed quandoque ipsa integritas carnis aufertur, vel auferri intentatur, pro confessione fidei Christianae, ut patet de Agnete et Lucia. Ergo videtur quod martyrium magis debeat dici si aliqua mulier pro fide Christi integritatem carnis perdat, quam si etiam vitam perderet corporalem. Unde et Lucia dixit, *si me invitam feceris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam*.

II-II q. 124 a. 4 arg. 3

Praeterea, martyrium est fortitudinis actus. Ad fortitudinem autem pertinet non solum mortem non

která mohou někteří snášeti 'pro víru Kristovu, totiž žalář, vyhnanství, uloupení statků, jak je patrné, Žid. 10. Proto také je oslavováno mučednictví svatého Marcella, který přece zemřel v žaláři. Tedy není nutné k mučednictví, aby někdo snášel trest smrti.

Mimo to mučednictví jest úkon záslužný, jak bylo řečeno. Ale záslužný úkon nemůže býti po smrti. Tedy před smrtí. A takto smrt není z pojmu mučednictví.

Avšak proti jest, co praví Maximinus v kterési řeči O mučednictví, že "vítězí, umíraje za víru; kdo by byl přemožen, žije bez víry".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, martyr se říká jako svědek pro křesťanskou víru, která nám předkládá pohrdati viditelnými !pro neviditelná, jak se praví Žid. 11. K mučednictví tedy náleží, aby člověk svědčil pro víru, ukazuje skutkem, že pohrdá vším přítomným, aby přišel k budoucím a neviditelným dobrům. Pokud však člověku zůstává tělesný život, neukazuje ještě skutkem, že pohrdá vším tělesným. Neboť lidé pohrdávali příbuznými a vším svým majetkem, ano snášivali tělesné bolesti, aby si zachovali život. Proto i Satan proti Jobovi uvedl, Job. 2: "Kůži za kůži a vše, co má člověk, dá za svou duši," to jest za svůj tělesný život. A proto k dokonalému pojmu mučednictví se vyžaduje, aby někdo podstoupil smrt pro Krista.

K prvnímu se tedy musí říci, že ony výroky, a nacházejí-li se ještě podobné, mluví o mučednících z jakési podobnosti.

K druhému se musí říci, že u ženy, která ztrácí neporušenost těla, nebo je odsouzena ztratiti ji pro křesťanskou víru, lidem není jasné, zda to žena trpí z lásky ke křesťanské víře, nebo spíše z pohrdání čistotou. A proto u lidí nevzdává se tím dostatečné svědectví. Proto nemá to vlastně ráz mučednictví. Ale u Boha, který zkoumá srdce, může to býti přičítáno k odměně, jak pravila Lucie.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, statečnost hlavně se týká nebezpečí smrti, jiných pak z důsledku. A tedy ani mučednictví se neříká vlastně při pouhém snášení žaláře nebo vyhnanství nebo uloupení bohatství, leda snad, :pokud z nich následuje smrt.

Ke čtvrtému se musí říci, že zásluha mučednictví není po smrti, ale v samém dobrovolném podstoupení smrti, pokud totiž někdo dobrovolně strpí uvalení smrti. Někdy se však přihází, že někdo po smrtelných ranách, pro Krista přijatých, nebo po jakýchkoliv jiných utrpeních, trvajících až do smrti, kterými trpí od pronásledovatelů pro víru Kristovu, dlouho žije. A v tomto stavu úkon mučednictví je záslužný a také po touž dobu, v níž taková utrpení snáší. formidare, sed nec alias adversitates, ut Augustinus dicit, in VI musicae. Sed multae sunt aliae adversitates praeter mortem, quas aliqui possunt sustinere pro fide Christi, sicut carcerem, exilium, rapinam bonorum, ut patet ad Heb. X. Unde et sancti Marcelli Papae martyrium celebratur, qui tamen fuit in carcere mortuus. Ergo non est de necessitate martyrii quod aliquis sustineat poenam mortis.

II-II q. 124 a. 4 arg. 4

Praeterea, martyrium est actus meritorius, ut dictum est. Sed actus meritorius non potest esse post mortem. Ergo ante mortem. Et ita mors non est de ratione martyrii.

II-II q. 124 a. 4 s. c.

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

II-II q. 124 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, martyr dicitur quasi testis fidei Christianae, per quam nobis visibilia pro invisibilibus contemnenda proponuntur, ut dicitur Heb. XI. Ad martyrium ergo pertinet ut homo testificetur fidem, se opere ostendens cuncta praesentia contemnere, ut ad futura et ad invisibilia bona perveniat. Quandiu autem homini remanet vita corporalis, nondum opere se ostendit temporalia cuncta despicere, consueverunt enim homines et consanguineos et omnia bona possessa contemnere, et etiam dolores corporis pati, ut vitam conservent. Unde et Satan contra Iob induxit, *pellem pro pelle, et cuncta quae habet homo, dabit pro anima sua*, idest pro vita corporali. Et ideo ad perfectam rationem martyrii requiritur quod aliquis mortem sustineat propter Christum.

II-II q. 124 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illae auctoritates, et si quae similes inveniuntur, loquuntur de martyrio per quandam similitudinem.

II-II q. 124 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod in muliere quae integritatem carnis perdit, vel ad perdendum eam damnatur, occasione fidei Christianae, non est apud homines manifestum utrum hoc mulier patiatur propter amorem fidei Christianae, vel magis pro contemptu castitatis. Et ideo apud homines non redditur per hoc testimonium sufficiens. Unde hoc non proprie habet rationem martyrii. Sed apud Deum, qui corda scrutatur, potest hoc ad praemium deputari, sicut Lucia dixit.

II-II q. 124 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, fortitudo principaliter consistit circa pericula mortis, circa alia autem consequenter. Et ideo nec martyrium proprie dicitur pro sola tolerantia carceris vel exilii vel rapinae divitiarum, nisi forte secundum quod ex his sequitur mors.

II-II q. 124 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod meritum martyrii non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustinentia mortis, prout scilicet aliquis voluntarie patitur inflictionem mortis. Contingit tamen quandoque quod aliquis post mortalia vulnera suscepta pro Christo, vel quascumque alias tribulationes continuatas usque ad mortem, quas a persecutoribus patitur pro fide Christi, diu aliquis vivat.

CXXIV.5. Zda pouze víra je příčinou mučednictví.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že pouze víra je příčinou mučednictví. Neboť praví se I Petr. 4: "Nikdo z vás ať netrpí jako vrah nebo zloděj nebo něco podobného; jestliže však jako křesťan, ať se nerdí, ale ať chválí Boha v tom jméně." Ale odtud se někdo nazývá křesťanem, že se drží vízy v Krista. Tedy pouze víra v Krista dává trpícím slávu mučednictví.

Mimo to martyr se říká jako svědek. Ale svědectví se dává toliko pravdě. Ale nenazývá se někdo mučedníkem pro svědectví kterékoliv pravdě, nýbrž toliko pro svědectví pravdě božské. Jinak by byl mučedníkem každý, kdo by zemřel pro vyznání pravdy geometrické nebo jiné vědy badavé, což se zdá směšné. Tedy pouze víra je příčinou mučednictví.

Mimo to mezi jinými ctnostnými skutky ty se zdají být větší, které jsou zařízeny k obecnému dobru, poněvadž "dobro lidu je lepší než dobro jednoho člověka" podle Filosofa, v I. Ethic. Kdyby tedy bylo nějaké jiné dobro příčinou mučednictví, nejvíce by se zdálo, že ti by byli mučedníky, kteří umírají pro obranu státu, což není názor Církve, neboť nesluší umučení těch, kteří umírají ve spravedlivé válce. Tedy se zdá, že pouze víra je příčinou mučednictví.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 5: "Blahoslavení, kteří trpí pronásledování pro spravedlnost," což patří k mučednictví, jak praví tamtéž Glossa. Avšak ke spravedlnosti patří nejen víra, nýbrž také, jiné ctnosti. Tedy i jiné ctnosti mohou býti příčinou mučednictví.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, mučedníci se říká jako svědkové, poněvadž totiž tělesnými svými utrpeními až k smrti vydávají svědectví pravdě, ne kterékoliv, nýbrž té, která je podle zbožnosti; kterou jsme poznali skrze Krista. Odtud také mučedníci Kristovi nazývají se jeho svědky. Takovou je však pravda víry. A proto příčinou kteréhokoliv mučednictví je pravda víry. Ale k pravdě víry nejen náleží věřivost srdce, ale také vnější vyznání. A toto se děje nejen skrze slova, jimiž někdo vyznává víru, ale také skrze skutky, jimiž někdo ukazuje, že má víru, podle onoho Jak. 2: "Ukáži ti ze skutků svou víru." Odtud se také o některých praví, Tit. 1: "Vyznávají slovy, že mají víru, skutky však popírají." A tedy skutky všech ctností, pokud se vztahují k Bohu, jsou jakási vyznání víry, skrze niž je nám známo, že Bůh od nás takové skutky požaduje a za ně nás odměňuje. A podle toho mohou býti příčinou mučednictví. Odtud se také slaví v Církvi umučení blaženého Jana Křtitele, který vytrpěl smrt ne že nezapřel víru, ale že pokáral cizoložství.

K prvnímu se musí říci, že křesťanem se nazývá, kdo je Kristův. Někdo však sluje Kristův nejen proto, že má víru v Krista, nýbrž také proto, že z ducha Kristova postupuje ke

In quo statu actus martyrii meritorius est, et etiam ipso eodem tempore quo huiusmodi afflictiones patitur.

5. De causa martyrii.

II-II q. 124 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sola fides sit causa martyrii. Dicitur enim I Pet. IV, nemo vestrum patiatur quasi homicida aut fur, aut aliquid huiusmodi, *si autem ut Christianus, non erubescat, glorificet autem Deum in isto nomine*. Sed ex hoc dicitur aliquis Christianus quod tenet fidem Christi. Ergo sola fides Christi dat patientibus martyrii gloriam.

II-II q. 124 a. 5 arg. 2

Praeterea, martyr dicitur quasi testis. Testimonium autem non redditur nisi veritati. Non autem aliquis dicitur martyr ex testimonio cuiuslibet veritatis, sed solum ex testimonio veritatis divinae. Alioquin, si quis mereretur pro confessione veritatis geometriae, vel alterius scientiae speculativae, esset martyr, quod videtur ridiculum. Ergo sola fides est martyrii causa.

II-II q. 124 a. 5 arg. 3

Praeterea, inter alia virtutum opera illa videntur esse potiora quae ordinantur ad bonum commune, *quia bonum gentis melius est quam bonum unius hominis*, secundum philosophum, in I Ethic. Si ergo aliquod aliud bonum esset causa martyrii, maxime videretur quod illi martyres essent qui pro defensione reipublicae moriuntur. Quod Ecclesiae observatio non habet, non enim militum qui in bello iusto moriuntur martyria celebrantur. Ergo sola fides videtur esse martyrii causa.

II-II q. 124 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. V, *beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam*, quod pertinet ad martyrium, ut Glossa ibidem dicit. Ad iustitiam autem pertinet non solum fides, sed etiam aliae virtutes. Ergo etiam aliae virtutes possunt esse martyrii causa.

II-II q. 124 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, martyres dicuntur quasi testes, quia scilicet corporalibus suis passionibus usque ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuicumque, sed veritati quae secundum pietatem est, quae per Christum nobis innotuit; unde et martyres Christi dicuntur, quasi testes ipsius. Huiusmodi autem est veritas fidei. Et ideo cuiuslibet martyrii causa est fidei veritas. Sed ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio. Quae quidem fit non solum per verba quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta quibus aliquis fidem se habere ostendit, secundum illud Iac. II, *ego ostendam tibi ex operibus fidem meam*. Unde et de quibusdam dicitur Tit. I, *confitentur se nosse Deum, factis autem negant*. Et ideo omnium virtutum opera, secundum quod referuntur in Deum, sunt quaedam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quod Deus huiusmodi opera a nobis requirit, et nos pro eis remunerat. Et secundum hoc possunt esse martyrii causa. Unde et beati Ioannis Baptistae martyrium in Ecclesia celebratur, qui non pro neganda fide, sed pro reprehensione adulterii mortem sustinuit.

II-II q. 124 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christianus dicitur qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi non solum ctnostným skutkům, podle onoho Řím. 8: "Nemá-li někdo ducha Kristova, není jeho." A také proto, že v následování Krista umírá hříchům, podle onoho Gal. 5: "kdokoli jsou Kristovi, ukřižovali své tělo s neřestmi a žádostmi." A proto trpí jako křesťan, nejen kdo trpí pro vyznání víry, které se děje slovy, ale také kdokoli trpí pro konání kteréhokoli skutku, nebo pro uhýbání kterémukoli hříchu, k vůli Kristu, poněvadž toto celé patří k vyznávání víry.

K druhému se musí říci, že pravda jiných věd nepatří k uctívání božství; a proto nesluje pravdou podle zbožnosti, pročež ani vyznání jí nemůže býti přímo příčinou mučednictví. Ale poněvadž každá lež je hřích, jak jsme měli shora, neříci lež, ať je proti kterékoli pravdě, pokud lež je hřích proti božskému zákonu, může býti příčinou mučednictví.

K třetímu se musí říci, že dobro státu vyniká mezi lidskými dobry. Ale božské dobro, které je vlastní příčinou mučednictví, je větší než lidské. Přece však, poněvadž dobro lidské může se státi božským, třebas, je- li vztahováno k Bohu, proto kterékoli dobro lidské může býti příčinou mučednictví, pokud je vztahováno k Bohu.

CXXV. O bázni.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o nařestech. protilehlých statečnosti. A nejprve o bázni, za druhé o nebojácnosti, za třetí o smělosti.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda bázeň je hřích.
2. Zda bázeň je proti statečnosti.
3. Zda je smrtelný hřích.
4. Zda omlouvá nebo zmenšuje hřích.

CXXV.1. Zda bázeň je hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že bázeň není hřích. Neboť bázeň je jakási vášeň, jak jsme měli shora. Ale pro vášně nejsme ani chváleni, ani haněni", jak je patrné v II. Ethic. Poněvadž tedy každý hřích je hanlivý. zdá se, že bázeň není hřích.

Mimo to není hřích nic, co se přikazuje v božském zákoně, poněvadž zákon Boží je neposkvrněný", jak se praví Žalm. 18. Ale bázeň je přikazována v zákoně Božím. Praví se totiž Efes. 6: "Služebníci, poslouchejte tělesných pánů s bázní a třesením." Tedy bázeň není hřích.

Mimo to není hřích nic, co je přirozeně v člověku, poněvadž hřích je proti přirozenosti, jak praví Damašský. Ale báti se je člověku přirozené. Proto Filosof, v III. Ethic.. praví, že "bude někdo šílený nebo bez pocitu bolesti, ex eo quod habet fidem Christi, sed etiam ex eo quod spiritu Christi ad opera virtuosa procedit, secundum illud Rom. VIII, *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius*; et etiam ex hoc quod, ad imitationem Christi, peccatis moritur, secundum illud Galat. V, *qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt, cum vitiis et concupiscentiis*. Et ideo ut Christianus patitur non solum qui patitur pro fidei confessione quae fit per verba, sed etiam quicumque patitur pro quocumque bono opere faciendo, vel pro quocumque peccato vitando, propter Christum, quia totum hoc pertinet ad fidei protestationem.

II-II q. 124 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod veritas aliarum scientiarum non pertinet ad cultum divinitatis. Et ideo non dicitur esse secundum pietatem. Unde nec eius confessio potest esse directe martyrii causa. Sed quia omne mendacium peccatum est, ut supra habitum est, vitatio mendacii, contra quamcumque veritatem sit, inquantum mendacium est peccatum divinae legi contrarium, potest esse martyrii causa.

II-II q. 124 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod bonum reipublicae est praecipuum inter bona humana. Sed bonum divinum, quod est propria causa martyrii, est potius quam humanum. Quia tamen bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum; potest esse quodcumque bonum humanum martyrii causa secundum quod in Deum refertur.

125. De vitiis oppositis fortitudini. Et primo de timore.

Prooemium

II-II q. 125 pr.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis fortitudini. Et primo, de timore; secundo, de intimiditate; tertio, de audacia. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum timor sit peccatum. Secundo, utrum opponatur fortitudini. Tertio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum excuset vel diminuat peccatum.

1. Utrum timor sit peccatum.

II-II q. 125 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non sit peccatum. Timor enim est passio quaedam, ut supra habitum est. Sed passionibus nec laudamur nec vituperamur, ut dicitur in II Ethic. Cum igitur omne peccatum sit vituperabile, videtur quod timor non sit peccatum.

II-II q. 125 a. 1 arg. 2

Praeterea, nihil quod in lege divina mandatur est peccatum, quia lex domini est immaculata, ut dicitur in Psalmo. Sed timor mandatur in lege Dei, dicitur enim ad Ephes. VI, *servi, obedite dominis carnalibus, cum timore et tremore*. Timor ergo non est peccatum.

II-II q. 125 a. 1 arg. 3

Praeterea, nihil quod naturaliter inest homini est peccatum, quia peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit, II libro. Sed timere est homini

nebojí-li se ničeho, ani zemětřesení, ani povodní". Tedy bázeň není hřích.

Avšak proti jest, co Pán praví, Mat. 10: "Nebojte se těch, kteří zabíjejí tělo." A Ezech. 2 se praví: "Neboj se jich ani se nestrachuj jejich řečí."

Odpovídám: Musí se říci, že něco se nazývá hříchem v lidských úkonech pro nezřízenost. Neboť dobro lidského úkonu záleží v jakémsi řádu, jak je patrné ze shora řečených. Avšak toto je patřičný řád, aby žádost byla poddána řízení rozumu. Rozum však nařizuje, že před některými třeba utíkati, jiná však prováděti. A také ohledně prováděných nařizuje, že některá třeba více prováděti než jiná. A jako třeba některé dobro prováděti, tak třeba utíkati před protilehlým zlem. Odtud je, že rozum nařizuje, že některá dobra třeba více prováděti, než před některými zly utíkati. Když tedy žádost utíká před těmi, která rozum nařizuje podržeti, aby neopustila jiná, která má spíše konati, je to nespořádaná bázeň a má ráz hříchu. Když však žádost z bázně utíká před tím, čemu rozum nařizuje unikati, tu žádost není nespořádaná, ani hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že bázeň obecně řečená obr naší ve svém pojmu všeobecně útěk. Pročež vzhledem k tomu neobnáší ráz dobra nebo zla; a podobně je o kterékoliv jiné vášni. A proto Filosof praví, že vášně nejsou chvályhodné ani hanyhodné, poněvadž totiž nejsou chváleni ani haněni, kteří se hněvají nebo bojí, ale ti, kteří se v tom chovají spořádaně nebo nespořádané.

K druhému se musí říci, že ona bázeň, k níž navádí Apoštol, je shodna s rozumem, aby se totiž služebník bál, aby nechybil ve službách, které má prokazovati svému pánu.

K třetímu se musí říci, že rozum nařizuje unikati zlům, jimž nemůže člověk odolati, a ze snášení jich člověku nic dobrého nepojde. A proto bázeň takových není hřichem.

CXXV.2. Zda hřích bázně je proti statečnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že hřích bázně není proti statečnosti. Neboť statečnost je o nebezpečích smrti. Ale hřích bázně nepatří vždy k nebezpečím smrti, poněvadž k onomu Žalm. 127, 'Blahoslavení všichni, kteří se bojí Pána', Glossa praví, že "lidská bázeň je, jíž se bojíme trpěti nebezpečí těla nebo ztratiti dobra světa". A k onomu Mat. 26, 'Modlil se po třetí touž řeč' atd., praví Glossa, že "je trojí špatná bázeň. Totiž bázeň smrti, bázeň bolesti a bázeň nevážnosti". Tedy hřích bázně není proti statečnosti.

Mimo to hlavní, co se doporučuje ve statečnosti, je, že se vydává v nebezpečí smrti. Ale mnohdy se někdo vydává smrti z bázně otroctví nebo pohanění, jak Augustin vypravuje o Katonovi, který, aby neupadl do otroctví naturale, unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *erit aliquis insanus, vel sine sensu doloris, si nihil timeat, neque terraemotum neque inundationes*. Ergo timor non est peccatum.

II-II q. 125 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Matth. X, *nolite timere eos qui occidunt corpus*. Et Ezech. II dicitur, *ne timeas eos, neque sermones eorum metuas*.

II-II q. 125 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur esse peccatum in actibus humanis propter inordinationem, nam bonum humani actus in ordine quodam existit, ut ex supra dictis patet. Est autem hic debitus ordo, ut appetitus regimini rationis subdatur. Ratio autem dictat aliqua esse fugienda, et aliqua esse prosequenda; et inter fugienda, quaedam dictat magis esse fugienda quam alia; et similiter inter prosequenda, quaedam dictat esse magis prosequenda quam alia; et quantum est bonum prosequendum, tantum est aliquod oppositum malum fugiendum. Inde est quod ratio dictat quaedam bona magis esse prosequenda quam quaedam mala fugienda. Quando ergo appetitus fugit ea quae ratio dictat esse sustinenda ne desistat ab aliis quae magis prosequi debet, timor inordinatus est, et habet rationem peccati. Quando vero appetitus timendo refugit id quod est secundum rationem fugiendum, tunc appetitus non est inordinatus, nec peccatum.

II-II q. 125 a. 1 ad 1

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

II-II q. 125 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod timor ille ad quem inducit apostolus, est conveniens rationi, ut scilicet servus timeat ne deficiat ab obsequiis quae domino debet impendere.

II-II q. 125 a. 1 ad 3

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

2. Utrum timor opponatur fortitudini.

II-II q. 125 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum timoris non opponatur fortitudini. Fortitudo enim est circa pericula mortis, ut supra habitum est. Sed peccatum timoris non semper pertinet ad pericula mortis. Quia super illud Psalmi, beati omnes qui timent dominum, dicit Glossa quod *humanus timor est quo timemus pati pericula carnis, vel perdere mundi bona*. Et super illud Matth. XXVI, oravit tertio eundem sermonem etc., dicit Glossa quod triplex est malus timor, scilicet timor mortis, timor vilitatis, et timor doloris. Non ergo peccatum timoris opponitur fortitudini.

II-II q. 125 a. 2 arg. 2

Praeterea, praecipuum quod commendatur in fortitudine est quod exponit se periculis mortis. Sed quandoque

Cesarova, vydal se na smrt. Tedy hřích bázně není proti statečnosti, nýbrž spíše má s ní podobnost.

Mimo to každé zoufalství vychází z nějaké bázně. Ale zoufalství není proti statečnosti, nýbrž spíše naději, jak jsme měli shora. Tedy ani hřích bázně není proti statečnosti.

Avšak proti jest, že Filosof, v II. Ethic., udává bázlivost jako protilehlou statečnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, každá bázeň pochází z lásky. Neboť nikdo se nebojí leč protivy toho, co miluje. Láska však není omezena na nějaký rod ctnosti nebo neřesti, nýbrž spořádaná láska je zahrnuta v kterékoli ctnosti. Neboť kterýkoli ctnostný · miluje vlastní dobro ctnosti. Láska však nespořádaná je zahrnuta v kterémkoli hříchu. Neboť z nespořádané lásky vychází nespořádaná chtivost. Pročež podobně nespořádaná bázeň je zahrnuta v kterémkoli hříchu, jako lakomý se boji ztráty peněz, nemírný ztráty rozkoše, a tak o jiných. Ale přední bázeň je z nebezpečí smrti. A proto antonomasticky se praví, že bázlivost je proti statečností.

K prvnímu se tedy musí říci, že ony autority mluví o nespořádané bázni obecně vzaté, která může býti protilehlá různým ctnostem.

K druhému se musí říci, že úkony lidské jsou hlavně posuzovány podle cíle, jak je patrné ze shora řečených. Avšak statečnému patří, aby se pro dobro vydával v nebezpečí smrti. Ale ten, kdo se vydává v nebezpečí smrti, aby unikl otroctví nebo něčemu obtížnému, je bázní přemáhán, což je proti statečnosti. Proto Filosof praví, v III. Ethic., že "umírání unikajícího 'bídě nebo chtivosti nebo něčemu smutnému, není stateného, nýbrž spíše bázlivého, neboť je změklostí utíkati před obtížnými".

K třetímu se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, jako naděje je počátek smělosti, tak bázeň je počátek zoufalství. Pročež, jako u statečného, který užívá mírně smělosti, předem se vyžaduje naděje, tak opačně zoufalství pochází z bázně. Avšak není třeba, aby kterékoli zoufalství vycházelo z kterékoli bázně, nýbrž z té, která jest jeho rodu. Zoufalství pak, které je protilehlé naději, odnáší se k jinému rodu, totiž k věcem božským. Bázeň však, která je proti statečnosti, patří k nebezpečím smrti. Proto důvod neplatí.

CXXV.3. Zda bázeň je smrtelný hřích.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že bázeň není smrtelný hřích. Neboť bázeň, jak bylo shora řečeno, je v dychtivé, která je část smyslovosti. Ale ve smyslovosti je toliko lehký hřích, jak jsme měli shora. Tedy bázeň není smrtelný hřích.

aliquis ex timore servitutis vel ignominiae exponit se morti, sicut Augustinus, in I de Civ. Dei, narrat de Catone, qui, ut non incurreret Caesaris servitutem, morti se tradidit. Ergo peccatum timoris non opponitur fortitudini, sed magis habet similitudinem cum ipsa.

II-II q. 125 a. 2 arg. 3

Praeterea, omnis desperatio ex aliquo timore procedit. Sed desperatio non opponitur fortitudini, sed magis spei, ut supra habitum est. Ergo neque timoris peccatum opponitur fortitudini.

II-II q. 125 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in II et III Ethic., timiditatem ponit fortitudini oppositam.

II-II q. 125 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est, omnis timor ex amore procedit, nullus enim timet nisi contrarium eius quod amat. Amor autem non determinatur ad aliquod genus virtutis vel vitii, sed amor ordinatus includitur in qualibet virtute, quilibet enim virtuosus amat proprium bonum virtutis; amor autem inordinatus includitur in quolibet peccato, ex amore enim inordinato procedit inordinata cupiditas. Unde similiter inordinatus timor includitur in quolibet peccato, sicut avarus timet amissionem pecuniae, intemperatus amissionem voluptatis, et sic de aliis. Sed timor praecipuus est periculorum mortis, ut probatur in III Ethic. et ideo talis timoris inordinatio opponitur fortitudini, quae est circa pericula mortis. Et propter hoc antonomastice dicitur timiditas fortitudini opponi.

II-II q. 125 a. 2 ad 1

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

II-II q. 125 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod actus humani praecipue diiudicantur ex fine, ut ex supra dictis patet. Ad fortem autem pertinet ut se exponat periculis mortis propter bonum, sed ille qui se periculis mortis exponit ut fugiat servitutem vel aliquid laboriosum, a timore vincitur, quod est fortitudini contrarium. Unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *mori fugientem inopiam vel cupidinem vel aliquid triste, non est fortis, sed magis timidi, mollities enim est fugere laboriosa*.

II-II q. 125 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, sicut spes est principium audaciae, ita timor est principium desperationis. Unde sicut ad fortem, qui utitur audacia moderate, praeexigitur spes, ita e converso desperatio ex aliquo timore procedit. Non autem oportet quod quaelibet desperatio procedat ex quolibet timore, sed ex eo qui est sui generis. Desperatio autem quae opponitur spei, ad aliud genus refertur, scilicet ad res divinas, quam timor qui opponitur fortitudini, qui pertinet ad pericula mortis. Unde ratio non sequitur.

3. Utrum sit peccatum mortale.

II-II q. 125 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor non sit peccatum mortale. Timor enim, ut supra dictum est, est in irascibili, quae est pars sensualitatis. Sed in sensualitate est tantum peccatum veniale, ut supra habitum est. Ergo

Mimo to každý smrtelný hřích úplně odvrací srdce od Boha. Ale to nečiní bázeň, poněvadž k onomu Soudc. 7, 'Kdo je bázlivý' atd., praví Glossa, že "bázlivý je, kdo při prvním pohledu bojí se utkání, neděsí se však celým srdcem, nýbrž lze jej znovu vzpřímiti a nadchnouti". Tedy bázeň není smrtelný hřích.

Mimo to smrtelný hřích nejenom vzdaluje od dokonalosti, nýbrž také od přikázání. Ale bázeň neoddaluje od přikázání, nýbrž pouze od dokonalosti, poněvadž, k onomu Deuter. 20, 'Kdo je člověk bázlivý a s lekavým srdcem' atd., praví Glossa: "Učí, že nikdo nemůže uchopiti stav nazíravosti nebo duchovního boje, kdo se ještě obává zbavení pozemských statků." Tedy bázeň není smrtelný hřích.

Avšak proti jest, že pouze za smrtelný hřích je trest pekla. Ten však patří bázlivým, podle onoho Zjev. 21: "Bázlivým a nedůvěřivým a prokletým bude podíl v tůni ohně a síry, což je druhá smrt." Tedy bázlivost je smrtelný hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, bázeň je hřích, pokud je nespořádaná, pokud totiž utíká tomu, čemu se dle rozumu nemá utíkat. Tato pak nespořádanost bázně někdy sice pozůstává v pouhé 'žádosti smyslové, aniž přistupuje souhlas žádosti rozumové. A tak nemůže býti smrtelným hříchem, nýbrž pouze všedním. Někdy však tato nespořádanost bázně dosahuje až k žádosti rozumové, která sluje vůle, která ze svobodného rozhodování utíká něčemu nikoli podle rozumu. A taková nespořádanost bázně někdy je smrtelný hřích, jindy všední. Jest-li totiž někdo z bázně, jíž utíká nebezpečím smrti nebo jakémukoli jinému časnému zlu, tak je uzpůsoben, že by činil něco zakázaného nebo opominul něco, co je přikázáno v božském zákoně, taková bázeň je smrtelný hřích. Jinak bude všední hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o bázni, pokud zůstává ve smyslovosti.

K druhému se musí říci, že také onu Glossu lze rozuměti o bázni, jsoucí v smyslovosti. Nebo lze lépe říci, že ten se děsí celým srdcem, jehož ducha bázeň přemáhá nenapravitelně. Může se však přihoditi, že, ač bázeň je smrtelný hřích, přece někdo se neděsí tak zatvrzele, že nemohl býti odvrácen domluvami, jako někdo, kdo hřeší smrtelně, přisvědčiv dychtivosti, je někdy odvrácen, aby skutkem nevykonal, co si umínil učiniti.

K třetímu se musí říci, že ona Glossa mluví o bázni, odvracející člověka od dobra, které není nutné z přikázání, nýbrž z rady dokonalosti. Taková pak bázeň není smrtelný hřích, nýbrž někdy všední. Někdy také není hříchem, třebas, má-li někdo rozumnou příčinu.

timor non est peccatum mortale.

II-II q. 125 a. 3 arg. 2

Praeterea, omne peccatum mortale totaliter cor avertit a Deo. Hoc autem non facit timor, quia super illud Iudic. VII, qui formidolosus est etc., dicit Glossa quod *timidus est qui primo aspectu congressum trepidat, non tamen corde terretur, sed reparari et animari potest*. Ergo timor non est peccatum mortale.

II-II q. 125 a. 3 arg. 3

Praeterea, peccatum mortale non solum retrahit a perfectione, sed etiam a praecepto. Sed timor non retrahit a praecepto, sed solum a perfectione, quia super illud Deut. XX, quis est homo formidolosus et corde pavido, etc., dicit Glossa, *docet non posse quemquam perfectionem contemplationis vel militiae spiritualis accipere qui adhuc nudari terrenis opibus pertimescit*. Ergo timor non est peccatum mortale.

II-II q. 125 a. 3 s. c.

Sed contra, pro solo peccato mortali debetur poena Inferni. Quae tamen debetur timidis, secundum illud Apoc. XXI, *timidis et incredulis et execratis, etc., pars erit in stagno ignis et sulphuris, quod est mors secunda*. Ergo timiditas est peccatum mortale.

II-II q. 125 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, timor peccatum est secundum quod est inordinatus, prout scilicet refugit quod non est secundum rationem refugiendum. Haec autem inordinatio timoris quandoque quidem consistit in solo appetitu sensitivo, non superveniente consensu rationalis appetitus, et sic non potest esse peccatum mortale, sed solum veniale. Quandoque vero huiusmodi inordinatio timoris pertingit usque ad appetitum rationalem, qui dicitur voluntas, quae ex libero arbitrio refugit aliquid non secundum rationem. Et talis inordinatio timoris quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Si enim quis propter timorem quo refugit periculum mortis, vel quodcumque aliud temporale malum, sic dispositus est ut faciat aliquid prohibitum, vel praetermittat aliquid quod est praeceptum in lege divina, talis timor est peccatum mortale. Alioquin erit peccatum veniale.

II-II q. 125 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de timore secundum quod sistit infra sensualitatem.

II-II q. 125 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam Glossa illa potest intelligi de timore in sensualitate existente. Vel potest melius dici quod ille toto corde terretur cuius animum timor vincit irreparabiliter. Potest autem contingere quod, etiam si timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinate terretur quin persuasionibus revocari possit, sicut quandoque aliquis mortaliter peccans concupiscentiae consentiendo, revocatur, ne opere impleat quod proposuit facere.

II-II q. 125 a. 3 ad 3

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

CXXV.4. Zda bázeň omlouvá ze hříchu.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že bázeň neomlouvá ze hříchu. Neboť bázeň je hřích, jak bylo řečeno. Ale hřích neomlouvá z hříchu, nýbrž spíše jej ztěžuje. Tedy bázeň neomlouvá z hříchu.

Mimo to omlouvá-li některá bázeň z hříchu, nejvíce omlouvá bázeň smrti, o níž se praví, že padá na pevného muže. Ale nezdá se, že tato bázeň omlouvá, poněvadž se zdá, že nemá býti obávána smrt, ježto nutně čeká všechny.

Mimo to každá bázeň buď je zla časného nebo duchovního.

Ale bázeň duchovního zla nemůže omlouvati ze hříchu, poněvadž nenávidí ke hříchu, nýbrž spíše od hříchu odvrací; také bázeň časného zla neomlouvá ze hříchu, poněvadž, jak praví Filosof, "netřeba se báti bídy ani nemoci, ani čehokoli, co nepochází z vlastní zloby". Tedy se zdá, že bázeň žádným způsobem neomlouvá ze hříchu.

Avšak proti jest, co se praví v Dekret. 1, ot. 1: "Násilně a proti vůli od kacířů svěcený má omluvný důvod."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, bázeň má potud ráz hříchu, pokud je oproti řádu rozumu. Rozum však soudí, že některým zlům třeba více utíkati, než jiným. A proto nepáše hřích, kdo, chtěje uniknouti zlům, jimž má podle rozumu utíkati, neutíká zlům, jimž netřeba tak utíkati; jako více třeba utíkati tělesné smrti než ztrátě časných věcí. Pročež, kdo by slíbil něco loupežníkům z bázně před smrtí, nebo dal, byl by omluven ze hříchu; ale hřešil by, kdyby hříšníkům uděloval bez zákonité příčiny, opominuv dobré, jimž by bylo spíše dáti. Kdo však, utíkaje ze strachu zlům, jimž podle rozumu jest méně utíkati, upadne do zla, jemuž třeba podle rozumu více utíkati, nemůže býti zcela omluven ze hříchu. poněvadž taková bázeň by byla nespořádaná. Více však třeba se báti zla duše než zla těla; tělesného pak více než zbavení vnějších věcí. A proto, upadne-li kdo do zla duše, to jest hříchu, utíkaje zlu těla, třebas bití nebo smrti, nebo zbavení vnějších věcí, třebas ztráty peněz, nebo kdyby strpěl tělesná zla, aby unikl ztrátě peněz, není zcela omluven ze hříchu. Přece však v něčem jeho hřích se zmenšuje, poněvadž, co se koná z bázně, je méně dobrovolné. Neboť na člověka doléhá jakási nutnost něco konati pro hrozby bázně. Proto Filosof, III. Ethic., praví, že taková, která se dějí z bázně, nejsou jednoduše dobrovolná., nýbrž smíšena z dobrovolného a nedobrovolného.

K prvnímu se tedy musí říci, že bázeň neomlouvá s té stránky, s níž je hřích, nýbrž s té stránky, se které je nedobrovolno.

K druhému se musí říci, že ačkoli smrt všechny nutně čeká, přece samo zkrácení časného života je nějaké zlo, a v důsledku obávané.

4. Utrum excuset vel diminuat peccatum.

II-II q. 125 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod timor non excuset a peccato. Timor enim est peccatum, ut dictum est. Sed peccatum non excusat a peccato, sed magis aggravat ipsum. Ergo timor non excusat a peccato.

II-II q. 125 a. 4 arg. 2

Praeterea, si aliquis timor excusat a peccato, maxime excusaret timor mortis, qui dicitur cadere in constantem virum. Sed hic timor non videtur excusare, quia cum mors ex necessitate immineat omnibus, non videtur esse timenda. Ergo timor non excusat a peccato.

II-II q. 125 a. 4 arg. 3

Praeterea, timor omnis aut est mali temporalis, aut spiritualis. Sed timor mali spiritualis non potest excusare peccatum, quia non inducit ad peccandum, sed magis retrahit a peccato. Timor etiam mali temporalis non excusat a peccato, quia sicut philosophus dicit, in III Ethic., *inopiam non oportet timere, neque aegritudinem, neque quaecumque non a propria malitia procedunt*. Ergo videtur quod timor nullo modo excusat a peccato.

II-II q. 125 a. 4 s. c.

Sed contra est quod in decretis, qu. I, dicitur, *vim passus et invitus ab haereticis ordinatus colorem habet excusationis*.

II-II q. 125 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, timor intantum habet rationem peccati inquantum est contra ordinem rationis. Ratio autem iudicat quaedam mala esse magis aliis fugienda. Et ideo quicumque, ut fugiat mala quae sunt secundum rationem magis fugienda, non refugit mala quae sunt minus fugienda, non est peccatum. Sicut magis est fugienda mors corporalis quam amissio rerum, unde si quis, propter timorem mortis, latronibus aliquid promitteret aut daret, excusaretur a peccato quod incurreret si sine causa legitima, praetermissis bonis, quibus esset magis dandum, peccatoribus largiretur. Si autem aliquis per timorem fugiens mala quae secundum rationem sunt minus fugienda, incurrat mala quae secundum rationem sunt magis fugienda, non posset totaliter a peccato excusari, quia timor talis inordinatus esset. Sunt autem magis timenda mala animae quam mala corporis; et mala corporis quam mala exteriorum rerum. Et ideo si quis incurrat mala animae, idest peccata, fugiens mala corporis, puta flagella vel mortem, aut mala exteriorum rerum, puta damnum pecuniae; aut si sustineat mala corporis ut vitet damnum pecuniae; non excusatur totaliter a peccato. Diminuitur tamen aliquid eius peccatum, quia minus voluntarium est quod ex timore agitur; imponitur enim homini quaedam necessitas aliquid faciendi propter imminentem timorem. Unde philosophus huiusmodi quae ex timore fiunt, dicit esse non simpliciter voluntaria, sed mixta ex voluntario et involuntario.

II-II q. 125 a. 4 ad 1

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

II-II q. 125 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet mors omnibus immineat ex necessitate, tamen ipsa diminutio temporis

K třetímu se musí říci, že podle Stoiků, kteří tvrdili, že časná dobra nejsou člověku dobra, v důsledku plyne, že časná zla nejsou člověku zla, a v důsledku žádným způsobem obávaná. Ale podle Augustina taková časná jsou dobra nejmenší, jak smýšleli také Peripatetikové. A proto jim protilehlá jsou sice obávaná, ne však mnoho, aby se pro ně odstupovalo od dobra podle ctnosti.

CXXVI. O nebojácnosti.

Předmluva

Potom se má uvažovati o neřesti nebojácnosti. A o tom jsou dvě otázky.

1. Zda je hříchem býti nebojácný.

2. Zda je proti statečnosti.

CXXVI.1. Zda nebojácnost je hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nebojácnost není hřích. Neboť, co se udává jako doporučení spravedlivého muže, není hřích. Ale na doporučení spravedlivého muže se praví Přísl. 28: "Spravedlivý, důvěřující jako lev, bude bez strachu." Tedy býti neohrožený není hřích.

Mimo to největší z hrozných je smrt, podle Filosofa, v III. Ethic. Ale ani smrti se netřeba báti, podle onoho Mat. 10: "Nebojte se těch, kteří zabíjejí 'tělo" atd., ani také něčeho, co by mohl člověk udělati, podle onoho Isai. 51: "Kdo jsi ty, že se bojíš smrtelného člověka?" Tedy býti neohrožený není hřích.

Mimo to bázeň vzniká z lásky, jak jsme měli shora. Ale nemilovati nic světského patří k dokonalosti ctnosti, poněvadž, jak praví Augustin, "láska k Bohu až k pohrdání sebou činí občany nebeského města." Tedy ničeho lidského se nehroziti nezdá se být hříchem.

Avšak proti jest, co se praví o nespravedlivém soudci, Luk. 18, že "ani Boha se nebál, ani člověka se nestyděl".

Odpovídám: Musí se říci, 'že, poněvadž bázeň vzniká z lásky, týž úsudek zdá se býti o lásce a bázni. Nyní se pak jedná o bázni, která pochází z lásky k časným dobrům. Každému je však vrozeně dáno, aby vlastní život a ta, 'která jsou k němu zařízena, miloval patřičným způsobem; aby tato totiž byla milována ne jako by se do nich kladl cíl, nýbrž, pokud se jich má užívati k poslednímu cíli. Pročež pochybí-li někdo v patřičném způsobu milování jich, je proti přirozenému sklonu, a v důsledku je hříchem. Nikdy však někdo úplně neztratí takovou lásku, poněvadž to, co je přirozené, úplně se nemůže ztratiti. Pročež Apoštol, Efes. 5, praví: "Nikdo neměl nikdy v nenávisti vlastní tělo." Pročež také ti, kteří zabíjejí sami sebe, činí to z lásky ke svému tělu, které chtějí vysvoboditi z přítomných úzkostí. Proto se může přihoditi. že někdo se bojí méně smrti a jiných časných zlých, než by měl, protože je méně patřičně miluje. Ale že se ničeho z nich nebojí, nemůže se přihoditi z úplného nedostatku lásky, nýbrž z toho, že soudí, že zla, vitae est quoddam malum, et per consequens timendum.

II-II q. 125 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod secundum Stoicos, qui ponebant bona temporalia non esse hominis bona, sequitur ex consequenti quod mala temporalia non sint hominis mala, et per consequens nullo modo timenda. Sed secundum Augustinum, in libro de Lib. Arbit., huiusmodi temporalia sunt minima bona. Quod etiam Peripatetici senserunt. Et ideo contraria eorum sunt quidem timenda, non tamen multum, ut pro eis recedatur ab eo quod est bonum secundum virtutem.

126. De vitio intimiditatis.

Prooemium

II-II q. 126 pr.

Deinde considerandum est de vitio intimiditatis. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum intimidum esse sit peccatum. Secundo, utrum opponatur fortitudini.

1. Utrum intimidum esse sit peccatum.

II-II q. 126 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intimiditas non sit peccatum. Quod enim ponitur pro commendatione viri iusti, non est peccatum. Sed in commendationem viri iusti dicitur, Prov. XXVIII, *iustus, quasi leo confidens, absque terrore erit*. Ergo esse impavidum non est peccatum.

II-II q. 126 a. 1 arg. 2

Praeterea, maxime terribilis est mors, secundum philosophum, in III Ethic. Sed nec mortem oportet timere, secundum illud Matth. X, *nolite timere eos qui occidunt corpus*, nec etiam aliquid quod ab homine possit inferri, secundum illud Isaiae li, quis tu, ut timeas ab homine mortali? Ergo impavidum esse non est peccatum.

II-II q. 126 a. 1 arg. 3

Praeterea, timor ex amore nascitur, ut supra dictum est. Sed nihil mundanum amare pertinet ad perfectionem virtutis, quia, ut Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, *amor Dei usque ad contemptum sui, facit cives civitatis caelestis*. Ergo nihil humanum formidare videtur non esse peccatum.

II-II q. 126 a. 1 s. c.

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

II-II q. 126 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, quia timor ex amore nascitur, idem iudicium videtur esse de amore et de timore. Agitur autem nunc de timore quo mala temporalia timentur, qui provenit ex temporalium bonorum amore. Inditum autem est unicuique naturaliter ut propriam vitam amet, et ea quae ad ipsam ordinantur, tamen debito modo, ut scilicet amentur huiusmodi non quasi finis constituatur in eis, sed secundum quod eis utendum est propter ultimum finem. Unde quod aliquis deficiat a debito modo amoris ipsorum, est contra naturalem inclinationem, et per consequens est peccatum. Nunquam tamen a tali amore totaliter aliquis decidit, quia id quod est naturae totaliter perdi non potest. Propter quod apostolus dicit, ad Ephes. V, quod *nemo unquam carnem suam odio habuit*. Unde etiam illi qui seipsos interimunt, ex amore carnis suae hoc faciunt, quam volunt a praesentibus angustiis liberari. Unde contingere potest quod aliquis minus quam debeat timeat,

protilehlá těm, která miluje, nemohou naň přijíti. Což se mnohdy přihází z :pýchy 'ducha domýšlivého a jinými pohrdajícího, podle onoho, co se praví Job. 41: "Byl učiněn, že se nikoho nebojí; všechno vysoké vidí." Někdy však se přihází z nedostatku rozumu, jak praví Filosof, v III. Ethic., že "Keltové pro pošetilost ničeho se nebojí". Odtud je ;patrné, že býti neohrožený je nešetné, ať má příčinou nedostatek lásky, nebo vyvyšování ducha, nebo zaostalost; ta pak omlouvá ze hříchu, je-li nepřekonatelná.

K prvnímu se tedy musí říci, že spravedlivý je doporučován pro bázeň, která ho neodvádí od dobra, ne že by byl bez veškeré bázně. Neboť se praví v Eccli 1: "Kdo je bez bázně, nemůže býti ospravedlněn."

K druhému se musí říci, že smrt, nebo cokoli jiného může od člověka pocházeti, nemá býti tak obávaná, že se ustoupí od spravedlnosti. Třeba se však báti, pokud tím může býti člověku bráněno ve ctnostných skutcích, buď u sebe, nebo vzhledem k prospěchu, který působí v jiných. Proto se praví Přísl. 14: "Moudrý se bojí a vystříhá se zlého."

K třetímu se musí říci, že časnými dobry třeba pohrdati, pokud nám překážejí v lásce a bázni Boží. A také podle toho netřeba se jich báti. Proto se praví v Eccli. 34: "Kdo se bojí Pána, nebude se strachovati." Nemá se však pohrdati časnými dobry, pokud nám nástrojově pomáhají k těm, která jsou božské bázně a lásky.

CXXVI.2. Zda býti neohrožený je proti statečnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že býti neohrožený není proti statečnosti. Neboť o pohotovostech soudíme z úkonů. Ale žádnému úkonu statečnosti nepřekáží, se tím, že někdo je neohrožený, neboť, odstraní-li se bázeň, někdo i statečně snáší i směle napadá. Tedy býti neohrožený není proti statečnosti.

Mimo to býti neohrožený je nešetné buď pro nedostatek patřičného milování nebo ;pro pýchu nebo pro pošetilost. Ale nedostatek patřičného milování je proti lásce, pýcha proti pokoře, pošetilost proti opatrnosti nebo moudrosti. Tedy nešest neohrožeností 'není proti statečnosti.

Mimo to neřesti jsou proti ctnosti, jako konce proti středu. Ale jeden střed nemá s jedné strany leč jeden konec. Poněvadž tedy proti statečnosti s jedné strany je bázeň, s jiné pak strany je proti ni smělost, zdá se, že neohrožeností není proti ní.

Avšak proti jest, že Filosof, ve III. Ethic., udává neohrožeností jako protilehlou statečnosti.

mortem et alia temporalia mala, propter hoc quod minus debito amet ea. Sed quod nihil horum timeat, non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo quod aestimat mala opposita bonis quae amat, sibi supervenire non posse. Quod quandoque contingit ex superbia animi de se praesumentis et alios contemnentis, secundum quod dicitur Iob XLI, *factus est ut nullum timeret, omne sublime videt*. Quandoque autem contingit ex defectu rationis, sicut philosophus dicit, in III Ethic., quod Celtae propter stultitiam nihil timent. Unde patet quod esse impavidum est vitiosum, sive causetur ex defectu amoris, sive causetur ex elatione animi, sive causetur ex stoliditate; quae tamen excusat a peccato si sit invincibilis.

II-II q. 126 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod iustus commendatur a timore retrahente eum a bono, non quod sit absque omni timore. Dicitur enim Eccli. I, *qui sine timore est, non poterit iustificari*.

II-II q. 126 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod mors, vel quidquid aliud ab homine mortali potest inferri, non est ea ratione timendum ut a iustitia recedatur. Est tamen timendum inquantum per hoc homo potest impediri ab operibus virtuosis, vel quantum ad se, vel quantum ad profectum quem in aliis facit. Unde dicitur Prov. XIV, *sapiens timet, et declinat a malo*.

II-II q. 126 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod bona temporalia debent contemni quantum nos impediunt ab amore et timore Dei. Et secundum hoc etiam non debent timeri, unde dicitur Eccli. XXXIV, *qui timet Deum nihil trepidabit*. Non autem debent contemni bona temporalia inquantum instrumentaliter nos iuvant ad ea quae sunt divini amoris et timoris.

2. Utrum opponatur fortitudini.

II-II q. 126 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod esse impavidum non opponatur fortitudini. De habitibus enim iudicamus per actus. Sed nullus actus fortitudinis impeditur per hoc quod aliquis est impavidus, remoto enim timore, aliquis et fortiter sustinet et audacter aggreditur. Ergo esse impavidum non opponitur fortitudini.

II-II q. 126 a. 2 arg. 2

Praeterea, esse impavidum est vitiosum vel propter defectum debiti amoris, vel propter superbiam, vel propter stultitiam. Sed defectus debiti amoris opponitur caritati; superbia autem humilitati; stultitia autem prudentiae, sive sapientiae. Ergo vitium impaviditatis non opponitur fortitudini.

II-II q. 126 a. 2 arg. 3

Praeterea, virtuti opponuntur vitia sicut extrema medio. Sed unum medium ex una parte non habet nisi unum extremum. Cum ergo fortitudini ex una parte opponatur timor, ex alia vero parte opponatur ei audacia, videtur quod impaviditas ei non opponatur.

II-II q. 126 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in III Ethic., ponit

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, statečnost je o bázních a smělostech. Avšak každá mravní ctnost ukládá míru' rozumu v látce, o niž jest. Odtud ke statečnosti patří umírněná bázeň podle rozumu, aby se totiž člověk bál toho, čeho třeba, a kdy toho je třeba, a podobně o jiných. Avšak tato míra rozumu může býti porušena jak nadbytkem, tak nedostatkem. Pročež, jako bázlivost je proti statečnosti nadbytkem bázně, pokud se totiž člověk bojí toho, čeho není třeba, tak i neohroženost je proti ní nedostatkem bázně, pokud se totiž někdo nebojí, čeho se třeba báti.

K prvnímu se tedy musí říci, že úkon statečnosti je bez bázně snášeti nebo podstoupiti smrt, ne jakkoliv, nýbrž podle rozumu, což nečiní neohrožený.

K druhému se musí říci, že neohroženost z vlastního druhu porušuje střed statečnosti a proto je přímo proti statečnosti, ale nic nepřekáží, aby podle svých příčin byla proti jiným ctnostem.

K třetímu se musí říci, že nešest smělosti je proti statečnosti nadbytkem smělosti, neohroženost však podle nedostatku bázně. Avšak statečnost v obojí vášni ukládá střed. Proto není nevhodné, aby podle různých měla různé konce.

CXXVII. O smělosti.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom se má uvažovati o smělosti. A o tom jsou dvě otázky.

1. Zda smělost je hřích.

2. Zda je proti statečnosti.

CXXVII.1. Zda smělost je hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že smělost není hřích. Neboť se praví Job. 39 0 koni, jímž je označován dobrý kazatel podle Řehoře, XXXI. Moral., že "jde směle proti ozbrojencům". Ale žádná nešest nepodpóruje doporučení někoho. Tedy býti smělý není hřích.

Mimo to, jak praví Filosof, v VI. Ethic., "třeba sice pomalého radění, uraděné však provésti rychle". Ale k této rychlosti provádění pomáhá smělost, Tedy smělost není hřích, nýbrž spíše něco chvályhodného.

Mimo to smělost je nějaká vášeň, jejíž příčinou je naděje, jak jsme měli shora, když se jednalo o vášních. Ale naděje se nepokládá za hřích, nýbrž spíše za ctnost. Tedy ani smělost se nemá pokládati za hřích.

Avšak proti jest, co se praví Eccli. 8: "Se smělcem na cestu se nevydávej, aby snad neztížil zla svá na tobě." Avšak ničí impaviditatem fortitudini oppositam.

II-II q. 126 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, fortitudo est circa timores et audacias. Omnis autem virtus moralis ponit modum rationis in materia circa quam est. Unde ad fortitudinem pertinet timor moderatus secundum rationem, ut scilicet homo timeat quod oportet, et quando oportet, et similiter de aliis. Hic autem modus rationis corrumpi potest, sicut per excessum, ita et per defectum. Unde sicut timiditas opponitur fortitudini per excessum timoris, inquantum scilicet homo timet quod non oportet, vel secundum quod non oportet; ita etiam impaviditas opponitur ei per defectum timoris, inquantum scilicet non timet aliquis quod oportet timere.

II-II q. 126 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod actus fortitudinis est timorem sustinere et aggredi non qualitercumque, sed secundum rationem. Quod non facit impavidus.

II-II q. 126 a. 2 ad 2

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

II-II q. 126 a. 2 ad 3

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

127. De audacia.

Prooemium

II-II q. 127 pr.

Deinde considerandum est de audacia. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum audacia sit peccatum. Secundo, utrum opponatur fortitudini.

1. Utrum audacia sit peccatum.

II-II q. 127 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod audacia non sit peccatum. Dicitur enim Iob XXXIX, de equo, per quem significatur bonus praedicator, secundum Gregorium, in Moral., quod *audacter in occursum pergit armatis*. Sed nullum vitium cedit in commendationem alicuius. Ergo esse audacem non est peccatum.

II-II q. 127 a. 1 arg. 2

Praeterea, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., *oportet consiliari quidem tarde, operari autem velociter consiliata*. Sed ad hanc velocitatem operandi iuvat audacia. Ergo audacia non est peccatum, sed magis aliquid laudabile.

II-II q. 127 a. 1 arg. 3

Praeterea, audacia est quaedam passio quae causatur a spe, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Sed spes non ponitur peccatum, sed magis virtus. Ergo nec audacia debet poni peccatum.

II-II q. 127 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. VIII, *cum audace non*

společnosti se nemá vyhýbati nežpro hřích. Tedy smělost je hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že smělost, jak bylo shora řečeno, je nějaká vášeň. Avšak vášeň je někdy umírněná podle rozumu, jindy však postrádá umírněnosti, buď pro nadbytek nebo pro nedostatek. A podle tohoto je vášeň nepřestná. Jména vášní však jsou mnohdy brána od nadbyvajícího, jako hněv sluje ne kterýkoliv, nýbrž nadbytečný, pokud totiž je nepřestný. A tímto způsobem také smělost, řečená pro nadbytek, pokládá se za hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že smělost je tam brána, pokud je mírněna rozumem. Tak totiž patří ke ctnosti statečnosti.

K druhému se musí říci, že spěšný čin se doporučuje po radě, která je úkon rozumu. Ale chtěl-li by někdo před radou spěšně jednati, nebylo by to chvályhodné, nýbrž nepřestné, neboť by to byla jakási překotnost v činnosti, což je nepřest protilehlá opatrnosti, jak bylo shora řečeno. A tedy smělost, která přispívá k rychlosti činu, potud je chvályhodná, pokud je řízena rozumem.

K třetímu se musí říci, že některé nepřesti jsou nejmenované, a podobně i některé ctnosti, jak je patrné z Filosofa, ve IV. Ethic. A proto bylo třeba při některých vášních užíti slova ctností a nepřestí. Avšak užíváme hlavně těch vášní k označení nepřestí, jejichž předmětem je zlo, jak je patrné o nenávisti, bázni, hněvu a smělosti. Avšak naděje a láska mají za předmět dobro a proto jich více užíváme k označení jmen ctností.

CXXVII.2. Zda smělost je proti statečnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že smělost není proti statečnosti. Neboť se zdá nadbytek smělosti pocházeti z opovážlivosti ducha. Ale opovážlivost patří k pýše, která je proti pokoře. Tedy smělost je více proti pokoře než statečnosti.

Mimo to nezdá se, že smělost je hanyhodná, leč pokud z ní pochází buď nějaká škoda smělému samému, který se nespořádaně vydává v nebezpečí, nebo i jiným, které směle napadá nebo strhuje do nebezpečí. Ale zdá se, že toto patří k nespravedlnosti. Tedy smělost pokud je hřích, není proti statečnosti, nýbrž proti spravedlnosti.

Mimo to statečnost je o bázních a smělostech, jak bylo řečeno. Ale poněvadž bázlivost je proti statečnosti podle nadbytku' bázně, má jinou nepřest protilehlou bázlivosti podle nedostatku bázně. Je-li tedy smělost proti statečnosti pro nadbytek smělosti, stejně bude proti ní nějaká nepřest pro nedostatek smělosti. Ale to se neshledává. Tedy ani smělost nemá se udávati za nepřest protilehlou. statečnosti.

eas in via, ne forte gravet mala sua in te. Nullius autem societas est declinanda nisi propter peccatum. Ergo audacia est peccatum.

II-II q. 127 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod audacia, sicut supra dictum est, est passio quaedam. Passio autem quandoque quidem est moderata secundum rationem, quandoque autem caret modo rationis, vel per excessum vel per defectum; et secundum hoc est passio vitiosa. Sumuntur autem quandoque nomina passionum a superabundanti, sicut ira dicitur non quaecumque, sed superabundans, prout scilicet est vitiosa. Et hoc etiam modo audacia, per superabundantiam dicta, ponitur esse peccatum.

II-II q. 127 a. 1 ad 1

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

II-II q. 127 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod operatio festina commendabilis est post consilium, quod est actus rationis. Sed si quis ante consilium vellet festine agere, non esset hoc laudabile, sed vitiosum, esset enim quaedam praecipitatio actionis, quod est vitium prudentiae oppositum, ut supra dictum est. Et ideo audacia, quae operatur ad velocitatem operandi, intantum laudabilis est inquantum a ratione ordinatur.

II-II q. 127 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod quaedam vitia innominata sunt, et similiter quaedam virtutes, ut patet per philosophum, in IV Ethic. Et ideo oportuit quibusdam passionibus uti nomine virtutum et vitiorum. Praecipue autem illis passionibus utimur ad vitia designanda quarum obiectum est malum, sicut patet de odio, timore et ira, et etiam audacia. Spes autem et amor habent bonum pro obiecto. Et ideo magis eis utimur ad designanda nomina virtutum.

2. Utrum opponatur fortitudini.

II-II q. 127 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod audacia non opponatur fortitudini. Superfluitas enim audaciae videtur ex animi praesumptione procedere. Sed praesumptio pertinet ad superbiam, quae opponitur humilitati. Ergo audacia magis opponitur humilitati quam fortitudini.

II-II q. 127 a. 2 arg. 2

Praeterea, audacia non videtur esse vituperabilis nisi inquantum ex ea provenit vel nocumentum aliquod ipsi audaci, qui se periculis inordinate ingerit; vel etiam aliis, quos per audaciam aggreditur vel in pericula praecipitat. Sed hoc videtur ad iniustitiam pertinere. Ergo audacia, secundum quod est peccatum, non opponitur fortitudini, sed iustitiae.

II-II q. 127 a. 2 arg. 3

Praeterea, fortitudo est et circa timores et circa audacias, ut supra habitum est. Sed quia timiditas opponitur fortitudini secundum excessum timoris, habet aliud vitium oppositum timiditati secundum defectum timoris. Si ergo audacia opponatur fortitudini propter excessum audaciae, pari ratione opponetur ei aliquod vitium propter audaciae defectum. Sed hoc non invenitur. Ergo nec audacia debet poni vitium oppositum fortitudini.

Avšak proti jest, že Filosof, v II. a III. Ethic., smělost udává za protilehlou statečnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo shora řečeno, k mravní ctnosti patří zachovati míru rozumu v látce, o níž jest. A tedy každá nepřest, která má nezřízenost v látce některé mravní ctnosti, je proti oné mravní ctnosti; jako neumírněné proti umírněnému. Avšak smělost, pokud znamená vášeň, má nadbytek vášně, která se nazývá smělost. Proto je zjevné, že je proti ctnosti statečnosti, která je o bázních a smělostech, jak bylo řečeno shora.

K prvnímu se tedy musí říci, že protilehlost nepřesti ctnosti se nepozoruje hlavně podle příčiny nepřesti, nýbrž podle samého druhu nepřesti. A tedy není třeba, aby smělost byla proti té ctnosti, proti níž je opovážlivost, která jest její příčinou.

K druhému se musí říci, že jako přímá protilehlost nepřesti se nepozoruje podle její příčiny, tak se nepozoruje podle jejího účinku. Škoda však, která pochází ze smělosti, jest její účinek. A proto ani podle tohoto se nepozoruje protilehlost smělosti.

K třetímu se musí říci, že hnutí smělosti záleží v napadení toho, co je člověku protivné, k čemuž kloní přirozenost, není-li takovému sklonu překážkou bázeň, že utrpí od něho škodu. A tedy nepřest, která přepíná ve smělosti, nemá protilehlý nedostatek, leč pouze bázlivost. Ale smělost nedoprovází vždy pouze nedostatek bázlivosti, poněvadž, jak praví Filosof, v III. Ethic., "smělí jsou přílišně chtějící a chtějící před nebezpečími; ale v nich odstupují" totiž z bázně.

CXXVIII. O částech statečnosti.

Předmluva

Potom se má uvažovati o částech statečnosti. A nejprve se má uvažovati o tom, které jsou části statečnosti, potom se má jednati o jednotlivých částech.

CXXVIII.1. Zda části statečnosti jsou vhodně vypočítávány.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že části statečnosti jsou nevhodně vypočítávány. Neboť Tullius ve své Rhetorice udává čtyři části statečnosti, totiž velkorysost, důvěru, trpělivost a vytrvalost, a zdá se, že nevhodně. Neboť velkorysost zdá se patřiti ke štědrosti, poněvadž obojí jest o penězích, a "velkorysý nutně je štědrým", jak praví Filosof, ve IV. Ethic. Tedy velkorysost nemá býti udávána za část statečnosti.

Mimo to důvěra se nezdá nic jiného než naděje. Ale naděje nezdá se patřiti ke statečnosti, nýbrž spíše o sobě je ctnost. Tedy důvěra nemá se udávati za část statečnosti.

II-II q. 127 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in II et III Ethic., ponit audaciam fortitudini oppositam.

II-II q. 127 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad virtutem moralem pertinet modum rationis observare in materia circa quam est. Et ideo omne vitium quod importat immoderantiam circa materiam alicuius virtutis moralis, opponitur illi virtuti morali sicut immoderatum moderato. Audacia autem, secundum quod sonat in vitium, importat excessum passionis quae audacia dicitur. Unde manifestum est quod opponitur virtuti fortitudinis, quae est circa timores et audacias, ut supra dictum est.

II-II q. 127 a. 2 ad 1

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

II-II q. 127 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut directa oppositio vitii non attenditur circa eius causam, ita etiam non attenditur secundum eius effectum. Nocumentum autem quod provenit ex audacia est effectus ipsius. Unde nec etiam secundum hoc attenditur oppositio audaciae.

II-II q. 127 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod motus audaciae consistit in invadendo id quod est homini contrarium, ad quod natura inclinat, nisi inquantum talis inclinatio impeditur per timorem patiendi nocumentum ab eo. Et ideo vitium quod excedit in audacia non habet contrarium defectum nisi timiditatem tantum. Sed audacia non semper concomitatur tantum defectum timiditatis. Quia sicut philosophus dicit, in III Ethic., *audaces sunt praevolantes et volentes ante pericula, sed in ipsis discedunt*, scilicet prae timore.

128. De partibus fortitudinis in communi.

Prooemium

II-II q. 128 pr.

Deinde considerandum est de partibus fortitudinis. Et primo considerandum est quae sint fortitudinis partes; secundo, de singulis partibus est agendum.

1. Quae sint fortitudinis partes.

II-II q. 128 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter partes fortitudinis enumerentur. Tullius enim, in sua rhetorica, ponit fortitudinis quatuor partes, *scilicet magnificentiam, fiduciam, patientiam et perseverantiam*. Et videtur quod inconvenienter. Magnificentia enim videtur ad liberalitatem pertinere, quia utraque est circa pecunias, et necesse est magnificum liberalem esse, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Sed liberalitas est pars iustitiae, ut supra habitum est. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

II-II q. 128 arg. 2

Praeterea, fiducia nihil aliud esse videtur quam spes. Sed spes non videtur ad fortitudinem pertinere, sed ponitur per se virtus. Ergo fiducia non debet poni pars fortitudinis.

Mimo to statečnost působí, aby se choval člověk dobře vůči nebezpečím. Ale velkorysost a důvěra nemají ve své povaze nějaký poměr k nebezpečím. Tedy nejsou vhodně udávány za části statečnosti.

Mimo to trpělivost podle Tullia obnáší přetrpění obtížných, což také sám přiděluje statečnosti. Tedy trpělivost je totožná se statečností a není její částí.

Mimo to, co se vyžaduje v kterékoliv ctnosti, to nemá se udávati za část zvláštní ctnosti. Ale vytrvalost se vyžaduje v kterékoliv ctnosti, neboť se praví Mat. 24: "Kdo vytrvá až do konce, ten bude spasen." Tedy vytrvalost nemá býti udávána za část statečnosti.

Mimo to Macrobius udává sedm částí statečnosti, totiž "velkodušnost, důvěru, bezpečnost, velkorysost, stálost, snášelivost, pevnost". Andronicus také udává sedm ctností připojených statečnosti a ty jsou "eupsychii, tichost, velkodušnost, mužnost, vytrvalost, velkorysost, andragathii". Tedy zdá se, že Tullius nedostatečně vypočítává části statečnosti.

Mimo to Aristoteles klade pět částí statečnosti, z nichž první je občanská, která statečně jedná z bázně buď zneuctění nebo trestu. Druhá je vojenská, která statečně jedná z umění nebo zkušenosti válečnictví. Třetí je statečnost, která statečně jedná z vášně, hlavně hněvu. Čtvrtá je statečnost, která statečně jedná ze zvyklosti vítěziti. Pátá je statečnost, která statečně jedná z nezkušenosti nebezpečí. Avšak tyto statečnosti neobsahuje žádný z řečených výčtů. Tedy se zdá, že řečené výčty statečnosti jsou nevhodné.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, některá ctnost může míti troji části, totiž podmětné, doplňkové a působnostní. Statečnosti však, pokud je zvláštní ctnost, nemohou býti přiřčeny části podmětné, poněvadž se nemůže dělíti na mnoho ctností druhem rozlišených, poněvadž jest o látce velmi zvláštní. Přidělují se ji však části jaksi doplňkové a působnostní. A to, doplňkové, podle těch, která mají přispívati k úkonu statečnosti, působnostní pak, podle toho, že ta, která statečnost zachovává ohledně nejtěžších, totiž ohledně nebezpečí smrti, některé jiné ctnosti zachovávají ohledně jiných látek méně nesnadných. Tyto ctnosti jsou pak připojeny ke statečnosti jako druhotné k hlavní. Ale jak bylo řečeno, je dvojí úkon statečnosti, totiž napadnouti a vydržeti. K úkonu napadnutí požaduje se dvojí, z nichž první patří k připravenosti ducha, aby totiž někdo měl ducha připraveného napadnouti; a vzhledem k tomuto klade Tullius důvěru. Proto praví, že "důvěra jest, jíž ve velkých a čestných věcech duch mnoho důvěry s jistou nadějí skládá sám v sebe." Druhé pak patří k vykonání díla, aby totiž někdo neochabl ve vykonávání těch, která začal s důvěrou. A vzhledem k tomu udává Tullius velkorysost. Proto praví, že "velkorysost je myšlení a obstarávání", to

II-II q. 128 arg. 3

Praeterea, fortitudo facit hominem bene se habere circa pericula. Sed magnificentia et fiducia non important in sui ratione aliquam habitudinem ad pericula. Ergo non ponuntur convenienter partes fortitudinis.

II-II q. 128 arg. 4

Praeterea, patientia, secundum Tullium, importat difficilium perpessionem, quod etiam ipse attribuit fortitudini. Ergo patientia est idem fortitudini, et non est pars eius.

II-II q. 128 arg. 5

Praeterea, illud quod requiritur in qualibet virtute, non debet poni pars alicuius specialis virtutis. Sed perseverantia requiritur in qualibet virtute, dicitur enim Matth. XXIV, *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*. Ergo perseverantia non debet poni pars fortitudinis.

II-II q. 128 arg. 6

Praeterea, Macrobius ponit septem partes fortitudinis, scilicet *magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificentiam, constantiam, tolerantiam, firmitatem*. Andronicus etiam ponit septem virtutes annexas fortitudini, *quae sunt eupsychia, lema, magnanimitas, virilitas, perseverantia, magnificentia, andragathia*. Ergo videtur quod insufficienter Tullius partes fortitudinis enumeraverat.

II-II q. 128 arg. 7

Praeterea, Aristoteles, in III Ethic., ponit quinque modos fortitudinis. Quorum prima est politica, quae fortiter operatur propter timorem exhonorationis vel poenae; secunda militaris, quae fortiter operatur propter artem et experientiam rei bellicae; tertia est fortitudo quae fortiter operatur ex passione, praecipue irae; quarta est fortitudo quae fortiter operatur propter consuetudinem victoriae; quinta autem est quae fortiter operatur propter ignorantiam periculorum. Has autem fortitudines nulla praedictarum divisionum continet. Ergo praedictae enumerationes partium fortitudinis videntur esse inconvenientes.

II-II q. 128 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, alicuius virtutis possunt esse triplices partes, scilicet subiectivae, integrales et potentiales. Fortitudini autem, secundum quod est specialis virtus, non possunt assignari partes subiectivae, eo quod non dividitur in multas virtutes specie differentes, quia est circa materiam valde specialem. Assignantur autem ei partes quasi integrales, et potentiales, integrales quidem secundum ea quae oportet concurrere ad actum fortitudinis; potentiales autem secundum quod ea quae fortitudo observat circa difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquae aliae virtutes observant circa quasdam alias materias minus difficiles; quae quidem virtutes adiunguntur fortitudini sicut secundariae principali. Est autem, sicut supra dictum est, duplex fortitudinis actus, scilicet aggredi, et sustinere. Ad actum autem aggrediendi duo requiruntur. Quorum primum pertinet ad animi praeparationem, ut scilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum. Et quantum ad hoc ponit Tullius fiduciam. Unde dicit quod *fiducia est per quam magnis et honestis rebus multum ipse animus in se fiduciae cum spe collocavit*. Secundum autem pertinet ad operis executionem, ne scilicet aliquis

jest vykonávání "velkých a vynikajících věcí s jakýmsi rozsáhlým a skvělým záměrem ducha"; aby totiž rozsáhlému záměru nechybělo obstarávání. Jestliže tedy obě tyto se omezí na vlastní látku statečnosti, totiž na nebezpečí smrti, budou jaksi doplňkové části jí samé, bez nichž statečnost nemůže býti. Jsou-li však vztahovány k některým jiným látkám, v nichž není tolik nesnadnosti, budou ctnosti rozlišné od statečnosti podle svého druhu. Přece však k ní budou připojeny jako druhotné k hlavnímu, jako Filosof, ve IV. Ethic., velkorysosti přiděluje veliké náklady, velkodušnosti však, která se zdá býti totéž co důvěra, veliké cti.

K druhému pak úkonu statečnosti, kterým je vydržeti, požaduje se dvojí. První pak jest, aby duch nebyl zlomen smutkem z nesnadností hrozícího zla, a neklesl se své velikosti. A vzhledem k tomu udává trpělivost, Proto praví, že "trpělivost je dobrovolně a dlouho trpěti těžké nebo nesnadné k vůli čestnosti a užitečnosti". Jiné pak je, aby se člověk z dlouhého trpění nesnadných neunavil až tak, že ustane, podle onoho Žid. 12: "Neochabujte na mysli, abyste neustali." A vzhledem k tomu klade vytrvalost: A proto praví, že "vytrválost je pevně a stále setrvati při věci dobře uvážené". Také tato dvě, jsou-li omezena na látku statečnosti, budou její části jaksi doplňkové. Jsou-li však vztahována ke kterýmkoli jiným nesnadným látkám, budou ctnosti od statečnosti rozličné. A přece se k ní pojí jako druhotné k hlavní.

K prvnímu se tedy musí říci, že velkorysost k látce štědrosti přidává jakousi velikost, která patří k rázu obtížného, což je předmětem náhlivé, kterou zdokonaluje hlavně statečnost. A z této stránky patří ke statečnosti.

K druhému se musí říci, že naděje, jíž někdo důvěřuje v Boha, klade se za ctnost božskou, jak jsme měli shora. Ale z důvěry, která se nyní udává za část statečnosti, člověk má naději sám v sebe, ale pod Bohem.

K třetímu se musí říci, že dáti se do kterýchkoliv těžkých věcí zdá se býti nebezpečné, poněvadž v těchto chybovati je velmi škodlivé. Pročež ač velkorysost a důvěra jim určuje vykonati nebo uchopiti cokoli jiného velikého, přece mají jakousi příbuznost se statečností pro hrozící nebezpečí.

Ke čtvrtému se musí říci, že trpělivost snáší nejen nebezpečí smrti, o nichž je statečnost, bez přílišného smutku, nýbrž také kterákoliv jiná nesnadná a nebezpečná. A podle toho se udává za ctnost připojenou statečnosti. Pokud je však o nebezpečích smrti, je doplňkovou částí statečnosti.

K pátému se musí říci, že vytrvalost, pokud znamená souvislost dobrého díla až do konce, může býti okolností každé ctnosti. Udává se však za část statečnosti, jak bylo řečeno.

deficiat in executione illorum quae fiducialiter inchoavit. Et quantum ad hoc ponit Tullius magnificentiam. Unde dicit quod *magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quadam et splendida propositione cogitatio atque administratio*, idest executio, ut scilicet amplo proposito administratio non desit. Haec ergo duo, si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, scilicet ad pericula mortis, erunt quasi partes integrales ipsius, sine quibus fortitudo esse non potest. Si autem referantur ad aliquas alias materias in quibus est minus difficultatis, erunt virtutes distinctae a fortitudine secundum speciem, tamen adiungentur ei sicut secundarium principali, sicut magnificentia a philosopho, in IV Ethic., ponitur circa magnos sumptus; magnanimitas autem, quae videtur idem esse fiduciae, circa magnos honores. Ad alium autem actum fortitudinis, qui est sustinere, duo requiruntur. Quorum primum est ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam, et decidat a sua magnitudine. Et quantum ad hoc ponit patientiam. Unde dicit quod *patientia est honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpessio*. Aliud autem est ut ex diuturna difficilium passione homo non fatigetur usque ad hoc quod desistat, secundum illud Heb. XII, *non fatigemini, animis vestris deficientes*. Et quantum ad hoc ponit perseverantiam. Unde dicit quod *perseverantia est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio*. Haec etiam duo, si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, erunt partes quasi integrales ipsius. Si autem ad quascumque materias difficiles referantur, erunt virtutes a fortitudine distinctae, et tamen ei adiungentur sicut secundariae principali.

II-II q. 128 ad 1

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

II-II q. 128 ad 2

Ad secundum dicendum quod spes qua quis de Deo confidit, ponitur virtus theologica, ut supra habitum est. Sed per fiduciam quae nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, tamen sub Deo.

II-II q. 128 ad 3

Ad tertium dicendum quod quascumque magnas res aggredi videtur esse periculosum, quia in his deficere est valde nocivum. Unde etiam si magnificentia et fiducia circa quaecumque alia magna operanda vel aggredienda ponantur, habent quandam affinitatem cum fortitudine, ratione periculi imminentis.

II-II q. 128 ad 4

Ad quartum dicendum quod patientia non solum perpetitur pericula mortis, circa quae est fortitudo, absque superabundanti tristitia, sed etiam quaecumque alia difficilia seu periculosa. Et secundum hoc ponitur virtus adiuncta fortitudini. Inquantum autem est circa pericula mortis, est pars integralis ipsius.

II-II q. 128 ad 5

Ad quintum dicendum quod perseverantia secundum quod dicit continuitatem boni operis usque in finem, circumstantia omnis virtutis esse potest. Ponitur autem pars fortitudinis secundum quod dictum est.

K šestému se musí říci, že Macrobius udává řečená čtyři, jmenovaná Tulliem, totiž důvěru, velkorysost, kterou klade místo trpělivosti, a pevnost, kterou klade místo vytrvalosti. Přidává však tři, z nichž dvě, totiž velkodušnost a bezpečnost Tullius zahrnuje pod důvěru. Ale Macrobius spíše rozlišuje podle podrobností. Neboť důvěra obnáší naději člověka k velikým, naděje však kterékoli věci předpokládá žádost, skrze touhu sahající k velikým, což patří k velkodušnosti. Neboť shora bylo řečeno, že naděje předpokládá lásku a touhu po doufané věci. Nebo lépe lze říci, že důvěra patří k jistotě naděje, velkodušnost pak k velikosti doufané věci. Avšak naděje nemůže býti pevná, neodstraní-li se protivné, někdy totiž někdo, co na něm jest, něco by doufal; ale naděje mizí pro překážející bázeň, neboť bázeň je jaksi protiva naděje, jak jsme měli shora. A proto Macrobius přidává bezpečnost, která vylučuje bázeň. Třetí pak přidává totiž stálost, která je zahrnuta ve velkorysosti, neboť v těch, která někdo velkoryse koná, třeba míti stálého ducha. A proto Tullius praví, že k velkorysosti nejen patří obstarávání velikých věcí, nýbrž také duchem rozsáhlé jich vymýšlení. Stálost může také náležeti k vytrvalosti, takže vytrvalý sluje někdo proto, že neustává pro zdlouhavost, stálý pak proto, že neustává pro kterýkoli jiný odpor. K týmž zdají se patřiti také ta, která udává Andronicus. Udává totiž vytrvalost a velkorysost s Tulliem a Macrobiem, velkodušnost pak s Macrobiem; tichost pak je totéž co trpělivost nebo snášelivost, neboť praví, že "tichost je držení ochotně hotové konati, co třeba, a snášeti, co velí rozum". Eupsychie pak, to jest dobrý duch, zdá se býti totéž, co bezpečnost, neboť praví, že je "síla duše k dokonání jejích děl". Mužnost pak zdá se býti totéž co důvěra, neboť praví, že "mužnost je držení soběstačnosti, hotové k těm, která jsou podle ctnosti". Velkorysosti pak přidává andragathii, jakoby dobrotu muže, kterou u nás lze nazvati přesností, Avšak k velkorysosti nejen patří, aby člověk setrval ve vykonávání velikých děl, což patří ke stálosti, ale aby je také vykonával s jakousi mužnou opatrností a pečlivostí, což patří k andragathii čili přesnosti. Proto praví, že andragathie je "ctnost muže, vynalézající díla sdělovatelná". A tak je patrné, že všechny takové části uvedou se na čtyři hlavní, které udává Tullius.

K sedmému se musí říci, že oněm pěti, která udává Aristoteles, chybí pravý ráz ctnosti, poněvadž, třebaže se scházejí při úkonu statečnosti, různí se přece v pohnutce, jak jsme měli shora. A proto se neudávají za části statečnosti, nýbrž za jakési způsoby statečnosti.

CXXIX. O velkodušnosti.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom se má uvažovati o jednotlivých částech statečnosti,

II-II q. 128 ad 6

Ad sextum dicendum quod Macrobius ponit quatuor praedicta a Tullio posita, scilicet fiduciam, magnificentiam, tolerantiam, quam ponit loco patientiae, et firmitatem, quam ponit loco perseverantiae. Superaddit autem tria. Quorum duo, scilicet magnanimitas et securitas, a Tullio sub fiducia comprehenduntur, sed Macrobius magis per specialia distinguit. Nam fiducia importat spem hominis ad magna. Spes autem cuiuslibet rei praesupponit appetitum in magna protensum per desiderium, quod pertinet ad magnanimitatem; dictum est enim supra quod spes praesupponit amorem et desiderium rei speratae. Vel melius potest dici quod fiducia pertinet ad spei certitudinem; magnanimitas autem ad magnitudinem rei speratae. Spes autem firma esse non potest nisi amoveatur contrarium, quandoque enim aliquis, quantum ex seipso est, speraret aliquid, sed spes tollitur propter impedimentum timoris; timor enim quodammodo spei contrariatur, ut supra habitum est. Et ideo Macrobius addit securitatem, quae excludit timorem. Tertium autem addit, scilicet constantiam, quae sub magnificentia comprehendi potest, oportet enim in his quae magnifice aliquis facit, constantem animum habere. Et ideo Tullius ad magnificentiam pertinere dicit non solum administrationem rerum magnarum, sed etiam animi amplam excogitationem ipsarum. Potest etiam constantia ad perseverantiam pertinere, ut perseverans dicatur aliquis ex eo quod non desistit propter diuturnitatem; constans autem ex eo quod non desistit propter quaecumque alia repugnantia. Illa etiam quae Andronicus ponit ad eadem pertinere videntur. Ponit enim perseverantiam et magnificentiam cum Tullio et Macrobio; magnanimitatem autem cum Macrobio. Lema autem est idem quod patientia vel tolerantia, dicit enim quod lema est habitus promptus tribuens ad conari qualia oportet, et sustinere quae ratio dicit. Eupsychia autem, idest bona animositas, idem videtur esse quod securitas, dicit enim quod est robur animae ad perficiendum opera ipsius. Virilitas autem idem esse videtur quod fiducia, dicit enim quod virilitas est habitus per se sufficiens tributus in his quae secundum virtutem. Magnificentiae autem addit andragathiam, quasi virilem bonitatem, quae apud nos strenuitas potest dici. Ad magnificentiam enim pertinet non solum quod homo consistat in executione magnorum operum, quod pertinet ad constantiam, sed etiam cum quadam virili prudentia et sollicitudine ea exequatur, quod pertinet ad andragathiam sive strenuitatem. Unde dicit quod andragathia est viri virtus adinventiva communicabilium operum. Et sic patet quod omnes huiusmodi partes ad quatuor principales reducuntur quas Tullius ponit.

II-II q. 128 ad 7

Ad septimum dicendum quod illa quinque quae ponit Aristoteles, deficiunt a vera ratione virtutis, quia etsi conveniant in actu fortitudinis, differunt tamen in motivo, ut supra habitum est. Et ideo non ponuntur partes fortitudinis, sed quidam fortitudinis modi.

129. De partibus fortitudinis in speciali. Et primo de magnanimitate.

Prooemium

II-II q. 129 pr.

Deinde considerandum est de singulis fortitudinis

ale tak, že pod čtyřmi hlavními, které udává Tullius, obsáhneme jiné; toliko velkodušnost, o níž jedná také Aristoteles, položíme místo důvěry.

Nejprve tedy třeba uvažovati o velkodušnosti; za druhé o velkorysosti; za třetí o trpělivosti; za čtvrté o vytrvalosti. Ohledně prvního nejprve třeba uvažovati o velkodušnosti; za druhé o protilehlých nařestech.

O prvním jest osm otázek:

1. Zda velkodušnost jest ohledně ctí.
2. Zda velkodušnost je toliko ohledně velikých ctí.
3. Zda je ctnost.
4. Zda je zvláštní ctnost.
5. Zda je část statečnosti.
6. Jak se má k důvěře.
7. Jak se má k bezpečnosti.
8. Jak se má k dobrům štěstěny.

CXXIX.1. Zda velkodušnost jest ohledně cti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že velkodušnost není ohledně ctí. Neboť velkodušnost je v náhlivé, což je patrné ze samého jména, neboť velkodušnost se nazývá jako velikost ducha. Duch se však klade místo síly náhlivé, jak je patrné v II. knize O duši, kde Filosof praví, že "ve smyslové žádosti je touha a duch", to jest dychtivá a náhlivá. Ale čest je jakýmsi dobrem dychtivé, poněvadž je odměnou ctnosti. Tedy zdá se, že velkodušnost není ohledně ctí.

Mimo to velkodušnost, poněvadž je mravní ctnost, musí býti ohledně vášní a činností. Není však ohledně činností, poněvadž by takto byla částí spravedlnosti. A takto zůstává, aby byla ohledně vášní. Čest však není vášeň. Tedy velkodušnost není ohledně ctí.

Mimo to se zdá, že ráz velkodušnosti více patří k sledování než k útěku, neboť říká se velkodušný, poněvadž tíhne k velikým. Ale ctnostní nejsou chváleni proto, že touží po ctech, nýbrž spíše proto, že jim utíkají. Tedy velkodušnost není ohledně ctí.

Avšak proti jest, co praví Filosof, ve IV. Ethic., že "velkodušnost je ohledně ctí a zneuctění".

Odpovídám: Musí se říci, že velkodušnost svým jménem naznačuje jakési usilování ducha o velká. Avšak vztah ctnosti pozoruje se k dvojímu: nejprve k látce v níž působí, jiným způsobem k vlastnímu úkonu, který pozůstává v patřičném užívání takové látky. A poněvadž pohotovost ctnosti hlavně se určuje z úkonu, proto se někdo hlavně nazývá velkodušný, poněvadž má ducha k některému velikému úkonu. Avšak některý úkon může se nazývati velký dvojmo: jedním způsobem podle úměrnosti, jiným způsobem naprostě. Velikým pak může býti nazýván úkon podle úměrnosti i ten, který pozůstává v užívání některé malé věci nebo prostřední, totiž užívá-li někdo velmi dobře oné věci. Ale jednoduše a naprostě veliký úkon je ten, který pozůstává v nejlepším užívání největší věci. Věci však, které přicházejí v užívání člověka, jsou věci vnější, mezi nimiž prostě největší je čest, jak proto, že je nejbližší ctnosti, jakožto nějaké svědectví něčí ctnosti, jak jsme měli

partibus, ita tamen ut sub quatuor principalibus quas Tullius ponit, alias comprehendamus; nisi quod magnanimitatem, de qua etiam Aristoteles tractat, loco fiduciae ponemus. Primo ergo considerandum erit de magnanimitate; secundo, de magnificentia; tertio, de patientia; quarto, de perseverantia. Circa primum, primo considerandum est de magnanimitate; secundo, de vitiis oppositis. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum magnanimitas sit circa honores. Secundo, utrum magnanimitas sit solum circa magnos honores. Tertio, utrum sit virtus. Quarto, utrum sit virtus specialis. Quinto, utrum sit pars fortitudinis. Sexto, quomodo se habeat ad fiduciam. Septimo, quomodo se habeat ad securitatem. Octavo, quomodo se habeat ad bona fortunae.

1. Utrum magnanimitas sit circa honores.

II-II q. 129 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit circa honores. Magnanimitas enim est in irascibili. Quod ex ipso nomine patet, nam magnanimitas dicitur quasi magnitudo animi; animus autem pro vi irascibili ponitur, ut patet in III de anima, ubi philosophus dicit quod in sensitivo appetitu est desiderium et animus, idest concupiscibilis et irascibilis. Sed honor est quoddam bonum concupiscibile, cum sit praemium virtutis. Ergo videtur quod magnanimitas non sit circa honores.

II-II q. 129 a. 1 arg. 2

Praeterea, magnanimitas, cum sit virtus moralis, oportet quod sit circa passiones vel operationes. Non est autem circa operationes, quia sic esset pars iustitiae. Et sic relinquitur quod sit circa passiones. Honor autem non est passio. Ergo magnanimitas non est circa honores.

II-II q. 129 a. 1 arg. 3

Praeterea, magnanimitas videtur pertinere magis ad prosecutionem quam ad fugam, dicitur enim magnanimus quia ad magna tendit. Sed virtuosi non laudantur ex hoc quod cupiunt honores, sed magis ex hoc quod eos fugiunt. Ergo magnanimitas non est circa honores.

II-II q. 129 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod *magnanimus est circa honores et inhonorationes*.

II-II q. 129 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod magnanimitas ex suo nomine importat quandam extensionem animi ad magna. Consideratur autem habitudo virtutis ad duo, uno quidem modo, ad materiam circa quam operatur; alio modo, ad actum proprium, qui consistit in debito usu talis materiae. Et quia habitus virtutis principaliter ex actu determinatur, ex hoc principaliter dicitur aliquis magnanimus quod animum habet ad aliquem magnum actum. Aliquis autem actus potest dici dupliciter magnus, uno modo, secundum proportionem; alio modo, absolute. Magnus quidem potest dici actus secundum proportionem etiam qui consistit in usu alicuius rei parvae vel mediocris, puta si aliquis illa re optime utatur. Sed simpliciter et absolute magnus actus est qui consistit in optimo usu rei maximae. Res autem quae in usum hominis veniunt sunt res exteriores. Inter quae simpliciter maximum est honor, tum

shora, tak také proto, že je vzdávána Bohu a nejlepším, a také proto, že lidé cokoli jiného opouštějí, aby dosáhli cti a unikli haně. Tak se však někdo nazývá velkodušný od těch, která jsou veliká naprostě a jednoduše, jako se někdo nazývá statečný od těch, která jsou nesnadná jednoduše. A proto je důsledek, že velkodušnost se přidržuje cti.

K prvnímu se tedy musí říci, že dobro nebo zlo, uvažována naprostě, patří sice k dychtivé, ale pokud je přidán ráz těžkého, tak patří k náhlivé. A tímto způsobem velkodušnost se vztahuje ke cti, pokud totiž čest má ráz velikého a těžkého.

K druhému se musí říci, že čest, ač není vášeň nebo činnost, přece je předmětem vášně, totiž naděje, která tíhne k dobru těžkému. A proto velkodušnost je sice bezprostředně o. vášni naděje, nepřímo však o cti, jako o předmětu' naděje, jak bylo shora řečeno také o statečnosti, která je o nebezpečích smrti, pokud jsou předmětem bázně a smělosti.

K třetímu se musí říci, že ti, kteří pohrdají ctí tím způsobem, že nečiní nic nevhodného, aby jí dosáhli, ani ji nepřeceňují, jsou chvályhodní. Jestliže by však někdo tak pohrdal ctí, že by nečinil ta, která jsou hodna cti, bylo by to hodné hany. A tímto způsobem je velkodušnost ohledně ctí, že se totiž snaží konati ta, která jsou hodna cti, ne však tak, že by příliš cenila lidskou čest.

CXXIX.2. Zda velkodušnost má ve svém pojmu, aby byla ohledně veliké cti.

Při druhé se postupuje takto: zdá se, že velkodušnost nemá ve svém pojmu, aby byla ohledně velké cti, Neboť vlastní látkou velkodušnosti je čest, jak bylo řečeno. Ale stává se, že je ctěno velké i malé. Tedy v pojmu velkodušnosti není, aby byla ohledně velké cti.

Mimo to; jako velkodušnost je ohledně ctí, tak vlídnost je ohledně hněvů. Ale není v pojmu vlídnosti, aby byla ohledně velkých nebo malých hněvů. Tedy také není v pojmu velkodušnosti, aby byla ohledně velkých ctí.

Mimo to malá čest je méně vzdálena od velké cti než zneuctění. Ale velkodušnost se dobře chová vůči zneuctění. Tedy také ohledně malých ctí. Tedy není pouze ohledně velikých ctí.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v II. Ethic., že "velkodušnost je ohledně velikých ctí".

Odpovídám: Musí se říci, že podle Filosofa, v VII. Fysic., ctnost je nějaká dokonalost a rozumí se jí dokonalost mohutnosti, k jejímuž vrcholnému patří. Avšak dokonalost

quia propinquissimum est virtuti, utpote testificatio quaedam existens de virtute alicuius, ut supra habitum est; tum etiam quia Deo et optimis exhibetur; tum etiam quia homines propter honorem consequendum et vituperium vitandum omnia alia postponunt. Sic autem dicitur aliquis magnanimus ex his quae sunt magna simpliciter et absolute, sicut dicitur aliquis fortis ex his quae sunt simpliciter difficilia. Et ideo consequens est quod magnanimitas consistat circa honores.

II-II q. 129 a. 1 ad 1

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

II-II q. 129 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod honor, etsi non sit passio vel operatio, est tamen alicuius passionis obiectum, scilicet spei, quae tendit in bonum arduum. Et ideo magnanimitas est quidem immediate circa passionem spei, mediate autem circa honorem, sicut circa obiectum spei, sicut et de fortitudine supra dictum est quod est circa pericula mortis inquantum sunt obiectum timoris et audaciae.

II-II q. 129 a. 1 ad 3

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

2. Utrum sit solum circa magnos honores.

II-II q. 129 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod magnanimitas de sui ratione non habeat quod sit circa magnum honorem. Propria enim materia magnanimitatis est honor, ut dictum est. Sed magnum et parvum accidunt honori. Ergo de ratione magnanimitatis non est quod sit circa magnum honorem.

II-II q. 129 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut magnanimitas est circa honores, ita mansuetudo est circa iras. Sed non est de ratione mansuetudinis quod sit circa magnas iras, vel circa parvas. Ergo etiam non est de ratione magnanimitatis quod sit circa magnos honores.

II-II q. 129 a. 2 arg. 3

Praeterea, parvus honor minus distat a magno honore quam exhonoratio. Sed magnanimus bene se habet circa exhonorationes. Ergo etiam et circa parvos honores. Non ergo est solum circa honores magnos.

II-II q. 129 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II Ethic., quod *magnanimitas est circa magnos honores*.

II-II q. 129 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in VII Physic., virtus est perfectio quaedam. Et intelligitur

mohutnosti se nevidí v jakékoli činnosti, nýbrž v činnosti, která má něco velikého a obtížného. Neboť kterákoliv mohutnost, jakkoli nedokonalá, je schopna nějaké skrovné a slabé činnosti. A proto k pojmu ctnosti patří, aby byla ohledně nesnadného a velikého, jak se praví v II. Ethic. Nesnadné však a velké (která patří k témuž) v úkonu ctnosti lze pozorovati dvojmo: jedním způsobem se strany rozumu, pokud je totiž nesnadné střed rozumu nalézti a v některé látce stanoviti. A tato nesnadnost se shledává toliko v úkonu ctností rozumových a také v úkonu spravedlnosti. Jiná pak nesnadnost je se strany látky, která o sobě může odporovati míře rozumu, kterou třeba v ní určiti. A tato nesnadnost se hlavně pozoruje v jiných mravních ctnostech, které jsou ohledně vášní, poněvadž vášně bojují proti rozumu, jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén.

U těch pak jest uvážiti, že jsou některé vášně, které mají velikou sílu odporovati rozumu, hlavně se strany vášně; jiné pak hlavně se strany věcí, které jsou předměty vášní. Vášně však nemají velikou sílu odporovati rozumu, leč, jsou-li prudké, poněvadž žádost smyslová, v níž jsou vášně, přirozeně podléhá rozumu. A protože ctnosti, jež jsou ohledně takových vášní, nestanoví se než ohledně toho, co je veliké v oněch vášních, jako statečnost je ohledně největších bázní a smělostí; mírnost pak ohledně dychtivosti největších potěšení a podobně vlídnost je ohledně největších hněvů. Některé však vášně mají velikou sílu odporovati rozumu ze samých vnějších věcí, které jsou předměty vášní, jako milování či chtivost peněz nebo cti. A v těch musí ctnost býti nejen ohledně toho, co je v nich největší, ale také ohledně prostředních a menších, poněvadž věci, jsoucí vně, ačkoli jsou malé, jsou velmi žádoucí, jakožto nutné k lidskému životu. A proto ohledně žádosti peněz jsou dvě ctnosti: a to, jedna ohledně prostředních a mírných, totiž štědrost; jiná pak ohledně velikých peněz, totiž velkorysost.

Podobně také ohledně ctí jsou dvě ctnosti: a to, jedna ohledně prostředních ctí, která je nepojmenovaná, má však jména od svých konců, které jsou filotimia, to jest milování cti a afilotimia, to jest bez milování cti. Někdy je totiž chválen, kdo miluje čest, jindy zase kdo o čest nedbá, pokud totiž obojí se může díti umírněně. Ohledně pak velikých ctí je velkodušnost. A proto se musí říci, že vlastní látka velkodušnosti je veliká čest a velkodušný tíhne k těm, která jsou hodna veliké cti.

K prvnímu se tedy musí říci, že veliké a malé mají se případkově ke cti, pozorované o sobě. Ale působí velikou odlišnost ve srovnání s rozumem, jehož míru třeba zachovati v užívání cti; a ta se mnohem nesnadněji zachovává při velikých poctách než při malých.

K druhému se musí říci, že ve hněvu nebo jiných látkách nemá pozoruhodnou nesnadnost leč ono, co je největší, a pouze o tom může býti ctnost. Jiný je však důvod o bohatství a ctech, které jsou věci jsoucí mimo duši.

esse perfectio potentiae, ad cuius ultimum pertinet, ut patet in I de caelo. Perfectio autem potentiae non attenditur in qualicumque operatione, sed in operatione quae habet aliquam magnitudinem aut difficultatem, quaelibet enim potentia, quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam et debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet ut sic circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Difficile autem et magnum, quae ad idem pertinent, in actu virtutis potest attendi dupliciter. Uno modo, ex parte rationis, inquantum scilicet difficile est medium rationis adinvenire et in aliqua materia statuere. Et ista difficultas sola inventur in actu virtutum intellectualium, et etiam in actu iustitiae. Alia autem est difficultas ex parte materiae, quae de se repugnantiam habere potest ad modum rationis qui est circa eam ponendus. Et ista difficultas praecipue attenditur in aliis virtutibus moralibus, quae sunt circa passiones, quia passiones pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Circa quas considerandum est quod quaedam passiones sunt quae habent magnam vim resistendi rationi principaliter ex parte passionis, quaedam vero principaliter ex parte rerum quae sunt obiecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi nisi fuerint vehementes, eo quod appetitus sensitivus, in quo sunt passiones, naturaliter subditur rationi. Et ideo virtutes quae sunt circa huiusmodi passiones non ponuntur nisi circa id quod est magnum in ipsis passionibus, sicut fortitudo est circa maximos timores et audacias, temperantia est circa maximarum delectationum concupiscentias, et similiter mansuetudo est circa maximas iras. Passiones autem quaedam habent magnam vim repugnandi rationi ex ipsis rebus exterioribus quae sunt passionum obiecta, sicut amor vel cupiditas pecuniae seu honoris. Et in istis oportet esse virtutem non solum circa id quod est maximum in eis, sed etiam circa mediocria vel minora, quia res exterius existentes, etiam si sint parvae, sunt multum appetibiles, utpote necessariae ad hominis vitam. Et ideo circa appetitum pecuniarum sunt duae virtutes, una quidem circa mediocres et moderatas, scilicet liberalitas; alia autem circa magnas pecunias, scilicet magnificentia. Similiter etiam et circa honores sunt duae virtutes. Una quidem circa mediocres honores, quae innominata est, nominatur tamen ex suis extremis, quae sunt philotimia, idest amor honoris, et aphilotimia, idest sine amore honoris; laudatur enim quandoque qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore, prout scilicet utrumque moderate fieri potest. Circa magnos autem honores est magnanimitas. Et ideo dicendum est quod propria materia magnanimitatis est magnus honor, et ad ea tendit magnanimus quae sunt magno honore digna.

II-II q. 129 a. 2 ad 1

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

II-II q. 129 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod in ira et in aliis materiis non habet difficultatem notabilem nisi illud quod est maximum, circa quod solum oportet esse virtutem. Alia

K třetímu se musí říci, že ten, kdo dobře užívá velkých, mnohem spíše může dobře užívati malých. Velkodušný tedy zamýšlí velké cti, jakožto jich hoden, nebo také menší těch, kterých je hoden, poněvadž totiž nemůže býti dosti poctěna od člověka ctnost, jíž náleží čest od Boha. Pročež se nevynáší z velikých pocť, poněvadž je nepovažuje nad sebe, nýbrž spíše jimi pohrdá, a mnohem spíše skromnými a malými. A podobně také není zlomen neuctěními, nýbrž jimi pohrdá, poněvadž je považuje za nezaslouženě utrpěná.

CXXIX.3. Zda velkodušnost je ctnost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že velkodušnost není ctnost. Neboť každá mravní ctnost pozůstává ve středu. Ale velkodušnost nepozůstává ve středu, ale v největším, poněvadž velkodušný "pokládá se za hodna největších", jak se praví ve IV. Ethic. Tedy velkodušnost není ctnost.

Mimo to, kdo má jednu ctnost, má všechny, jak jsme měli shora. Ale někdo může míti některou ctnost, aniž má velkodušnost. Neboť Filosof praví ve IV. Ethic., že "kdo je hoden malých a jimi se zhodnocuje, je mírný, ne však velkodušný". Tedy velkodušnost není ctnost.

Mimo to ctnost je "dobrá jakost mysli", jak jsme měli shora. Ale velkodušnost má některá tělesná uzpůsobení; Filosof totiž praví ve IV. Ethic., že "se zdá, že velkodušného se jeví pomalý pohyb, vážný hlas a ustálená mluva". Tedy velkodušnost není ctnost.

Mimo to žádná ctnost není proti jiné ctnosti. Ale velkodušnost je proti pokoře, neboť "velkodušný se pokládá za hodna velkých a jinými pohrdá", jak se praví ve IV. Ethic. Tedy velkodušnost není ctnost.

Mimo to vlastnosti kterékoliv ctnosti jsou chvalné. Ale velkodušnost má některé vlastnosti hanlivé: a to nejprve, že velkodušný není pamětliv dobrodiní; za druhé, že je zahálčivý a zdlouhavý; za třetí, že vůči mnohým užívá ironie; za čtvrté, že nemůže s druhými spolužiti; za páté, že spíše má neplodná než plodná. Tedy velkodušnost není ctnost.

Avšak proti jest, co se praví ke chvále některých v II. Mach. 14: "Nikanor, slyše o zmužilosti i velikosti ducha Judových druhů, kterou měli v bojích za vlast, obával se učiniti rozsudek krví." Avšak chvályhodné jsou jen skutky ctností.

Tedy velkodušnost, k níž patří míti velkého ducha, je ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že k pojmu lidské ctnosti patří, aby ve věcech lidských bylo zachováno dobro rozumu, což je vlastní dobro člověka. Avšak mezi ostatními lidskými věcmi hlavní místo zaujímají vnější cti, jak bylo řečeno. A tedy velkodušnost, která ukládá míru rozumu ohledně velkých ctí, je ctnost.

autem ratio est de divitiis et honoribus, quae sunt res extra animam existentes.

II-II q. 129 a. 2 ad 3

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

3. Utrum sit virtus.

II-II q. 129 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit virtus. Omnis enim virtus moralis in medio consistit. Sed magnanimitas non consistit in medio, sed in maximo, quia maximis dignificat seipsum, ut dicitur in IV Ethic. Ergo magnanimitas non est virtus.

II-II q. 129 a. 3 arg. 2

Praeterea, qui habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est. Sed aliquis potest habere aliquam virtutem non habens magnanimitatem, dicit enim philosophus, in IV Ethic., quod *qui est parvis dignus, et his dignificat seipsum, temperatus est, magnanimus autem non*. Ergo magnanimitas non est virtus.

II-II q. 129 a. 3 arg. 3

Praeterea, virtus est bona qualitas mentis, ut supra habitum est. Sed magnanimitas habet quasdam corporales dispositiones, dicit enim philosophus, in IV Ethic., quod *motus lentus magnanimi videtur, et vox gravis, et locutio stabilis*. Ergo magnanimitas non est virtus.

II-II q. 129 a. 3 arg. 4

Praeterea, nulla virtus opponitur alteri virtuti. Sed magnanimitas opponitur humilitati, nam magnanimus dignum se reputat magnis, et alios contemnit, ut dicitur in IV Ethic. Ergo magnanimitas non est virtus.

II-II q. 129 a. 3 arg. 5

Praeterea, cuiuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles. Sed magnanimitas habet quasdam proprietates vituperabiles, primo quidem, quod non est memor benefactorum; secundo, quod est otiosus et tardus; tertio, quod utitur ironia ad multos; quarto, quod non potest alii convivere; quinto, quod magis possidet infructuosa quam fructuosa. Ergo magnanimitas non est virtus.

II-II q. 129 a. 3 s. c.

Sed contra est quod in laudem quorundam dicitur, II Machab. XIV, *Nicanor audiens virtutem comitum Iudae, et animi magnitudinem quam pro patriae certaminibus habebant,* et cetera. Laudabilia autem sunt solum virtutum opera. Ergo magnanimitas, ad quam pertinet magnum animum habere, est virtus.

II-II q. 129 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ad rationem virtutis humanae pertinet ut in rebus humanis bonum rationis servetur, quod est proprium hominis bonum. Inter ceteras autem res humanas exteriores, honores praecipuum locum tenent, sicut dictum est. Et inde magnanimitas, quae modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak také praví Filosof ve IV. Ethic., "velkodušný je sice velikostí krajní", pokud totiž tíhne k největším, "tím však, co je náležitost, střední", že totiž k těm, která jsou největší, tíhne podle rozumu; "neboť má se za hodna toho, čeho zasluhuje", jak se praví tamtéž, poněvadž totiž nesahá po větších než je hoden.

K druhému se musí říci, že spojitost ctností nelze rozuměti podle úkonů, že totiž každému příslušelo míti úkony všech ctností. Pročež úkon velkodušnosti nepřísluší každému ctnostnému, nýbrž pouze velikým. Ale podle původů ctností, což jsou opatrnost a milost, všechny ctnosti jsou spojité podle pohotovostí, jsoucích zároveň v duši buď v uskutečnění nebo v blízkém uzpůsobení. A tak někdo, kdo nemá úkon velkodušnosti, může míti pohotovost velkodušnosti, jíž totiž jest uzpůsobován k vykonání takového úkonu, kdyby mu příslušel dle jeho stavu.

K třetímu se musí říci, že tělesná hnutí se různí podle různých postřehů a citů duše. A podle toho se přihází, že velkodušnost sledují některé určité případky v tělesných hnutích. Rychlost totiž hnutí pochází odtud, že člověk zamýšlí mnohá, která chvátá uskutečniti. Ale velkodušný zamýšlí pouze veliká, jichž je málo, a která chvátá uskutečniti. Ale velkodušný zamýšlí pouze veliká, jichž je málo, a která vyžadují také veliké pozornosti, a proto má pomalý pohyb. Podobně také ostrost hlasu a rychlost především mívají ti, kteří se chtějí o všem přiti, což nepatří velkodušným, kteří se zabývají pouze velikými. A jako řečená uzpůsobení tělesných hnutí přísluší velkodušným podle způsobu jejich cítění, tak také se přirozeně nacházejí takové podmínky v těch, kteří jsou' přirozeně uzpůsobeni k velkodušnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že v člověku se nachází něco velikého, co má z daru Božího, a nějaký nedostatek, který má ze slabosti přirozenosti. Velkodušnost tedy působí, že člověk se pokládá za hodna velkých podle uvážení darů, které má od Boha; jako, má-li velkou sílu ducha, velkodušnost působí, že směřuje k dokonalým skutkům ctnosti. A podobně třeba říci o užívání kteréhokoliv jiného dobra - třebas vědění nebo vnějšího blaha. Pokora však působí, že člověk sebe málo cení, podle uvážení vlastního nedostatku. Podobně také velkodušnost pohrdá jinými, pokud se odchylují od darů Božích, neboť necení jiných tolik, aby pro ně činil něco neslušného.

Ale pokora jiné ctí a považuje za vyšší, pokud na nich spatřuje něco z darů Božích. Proto se praví Žalm. 14 o spravedlivém muži: "V nic byl uveden před jeho tváří zlomyslník," což patří k pohrdání velkodušného. "bojící se pak Pána oslavuje", což patří k uctívaní pokorného. A tak je patrné, že velkodušnost a pokora nejsou proti sobě, ač se zdají směřovati k protivám, poněvadž vycházejí z různých úvah.

K pátému se musí říci, že ony vlastnosti, pokud patří k

II-II q. 129 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in IV Ethic., magnanimus est quidem magnitudine extremus, inquantum scilicet ad maxima tendit, eo autem quod ut oportet, medius, quia videlicet ad ea quae sunt maxima, secundum rationem tendit; eo enim quod secundum dignitatem seipsum dignificat, ut ibidem dicitur, quia scilicet se non extendit ad maiora quam dignus est.

II-II q. 129 a. 3 ad 2

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

II-II q. 129 a. 3 ad 3

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

II-II q. 129 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet; et aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturae. Magnanimitas igitur facit quod homo se magnis dignificet secundum considerationem donorum quae possidet ex Deo, sicut, si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quod ad perfecta opera virtutis tendat. Et similiter est dicendum de usu cuiuslibet alterius boni, puta scientiae vel exterioris fortunae. Humilitas autem facit quod homo seipsum parvipendat secundum considerationem proprii defectus. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios secundum quod deficiunt a donis Dei, non enim tantum alios appretiatur quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, et superiores aestimat, inquantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Unde in Psalmo dicitur de viro iusto, *ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus*, quod pertinet ad contemptum magnanimi; *timentes autem dominum glorificat*, quod pertinet ad honorationem humilis. Et sic patet quod magnanimitas et humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundum diversas considerationes.

II-II q. 129 a. 3 ad 5

velkodušnosti, nejsou hanlivé, nýbrž svrchovaně chvalné. Co se totiž nejprve praví, že velkodušný nemá v paměti ty, od nichž dostává dobrodiní, jest rozuměti vzhledem k tomu, že ho netěší, dostává-li od některých dobrodiní, neoplatí-li jim větší. A to patří k dokonalosti vděčnosti, v její- mž úkonu chce vynikati, jako též v úkonech jiných ctností. Podobně se také praví za druhé, že je zahálčivý a zdlouhavý, ne že opomíjí vykonávati ta, která mu náleží, ale poněvadž se nepouští do kterýchkoliv prací, nýbrž toliko do velkých, které se naň sluší. Praví se také za třetí, že užívá ironie, ne pokud je protilehlá pravdě, aby totiž o sobě říkal nějaké nízkostí, které nejsou, nebo popíral některá veliká, která jsou; ale že neukazuje celou svou velikost, nejvíce vůči množství nižších, poněvadž, jak praví tamtéž i Filosof, "velkodušnému náleží býti veliký k těm, kteří mají hodnost a dobra štěstěny, k prostředním pak umírněný". Za čtvrté se také praví, že s j inými nemůže spolužiti, totiž důvěrně, leč s přáteli, poněvadž se vůbec vyhýbá lichocení a přetvářce, které patří k malosti ducha. Spolužije však se všemi, s velikými i malými, jak je třeba, jak bylo řečeno. Za páté se také praví, že spíše chce míti neplodná, ne všechna, nýbrž dobra, to jest, počestná.. Neboť ve všem dává přednost počestným před užitečnými, jakožto větším. Užitečná jsou totiž vyhledávána, aby odpomohla nějakému nedostatku, který odporuje velkodušnosti.

CXXIX.4. Zda velkodušnost je zvláštní ctnost.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že velkodušnost není zvláštní ctnost. Neboť žádná zvláštní ctnost nepůsobí ve všech ctnostech, Ale Filosof praví ve IV, Ethic., že "velkodušnému náleží, co je velikého v kterékoli ctnosti". Tedy velkodušnost není zvláštní ctnost.

Mimo to žádné zvláštní ctnosti nejsou přidělovány úkony různých ctností. Ale velkodušnému jsou přidělovány úkony různých ctností, neboť se praví ve IV. Ethic., že "velkodušnému náleží neutíkati před napomínajícím" (což je úkon opatrnosti), nekonati nespravedlivé" (což je úkon spravedlnosti), a že jest ochoten k dobročinnosti (což je úkon lásky), a "že ochotně poskytuje" (což je úkon štědrosti), a že "je pravdomluvný" (což je úkon pravdivosti), a že "není naříkavý" (což je úkon trpělivosti). Tedy velkodušnost není zvláštní ctnost.

Mimo to kterákoliv ctnost je jakási zvláštní okrasa duše, podle onoho Isai. 61: "Oděl mně Pán šaty spásy"; a potom připojuje: "Jako nevěstu, ozdobenou jejími šperky." Ale velkodušnost je okrasou všech ctnosti, jak se praví ve IV. Ethic. Tedy velkodušnost je všeobecná ctnost.

Avšak proti jest, že Filosof ve II. Ethic. ji odlišuje od ostatních ctností.

Odpovídám: Musí se říci, jak bylo shora řečeno, ke zvláštní ctnosti patří, že klade míru rozumu v určité látce.

Ad quintum dicendum quod proprietates illae, secundum quod ad magnanimum pertinent, non sunt vituperabiles, sed superexcedenter laudabiles. Quod enim primo dicitur, quod magnanimus non habet in memoria a quibus beneficia recipit, intelligendum est quantum ad hoc quod non est sibi delectabile quod ab aliquibus beneficia recipiat, quin sibi maiora recompenset. Quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cuius actu vult superexcellere, sicut et in actibus aliarum virtutum. Similiter etiam secundo dicitur quod est otiosus et tardus, non quia deficiat ab operando ea quae sibi conveniunt, sed quia non ingerit se quibuscumque operibus sibi convenientibus, sed solum magnis, qualia decent eum. Dicitur etiam tertio quod utitur ironia, non secundum quod opponitur veritati, ut scilicet dicat de se aliqua vilia quae non sunt vel neget aliqua magna quae sunt, sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maxime quantum ad inferiorum multitudinem; quia sicut philosophus ibidem dicit, ad magnanimum pertinet *magnum esse ad eos qui in dignitate et bonis fortunis sunt, ad medios autem moderatum*. Quarto etiam dicitur quod ad alios non potest convivere, scilicet familiariter, nisi ad amicos, quia omnino vitat adulationem et simulationem, quae pertinent ad animi parvitatem. Convivit tamen omnibus, et magnis et parvis, secundum quod oportet, ut dictum est. Quinto etiam dicitur quod vult habere magis infructuosa, non quaecumque, sed bona, idest honesta. Nam in omnibus praeponit honesta utilibus, tanquam maiora, utilia enim quaeruntur ad subveniendum alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

4. Utrum sit specialis virtus.

II-II q. 129 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus operatur in omnibus virtutibus. Sed philosophus dicit, in IV Ethic., quod ad magnanimum pertinet quod est in unaquaque virtute magnum. Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

II-II q. 129 a. 4 arg. 2

Praeterea, nulli speciali virtuti attribuuntur actus virtutum diversarum. Sed magnanimo attribuuntur diversarum virtutum actus, dicitur enim in IV Ethic., quod ad magnanimum pertinet non fugere commonentem, quod est actus prudentiae; neque facere iniusta, quod est actus iustitiae; et quod est promptus ad benefaciendum, quod est actus caritatis; et quod ministrat prompte, quod est actus liberalitatis; et quod est veridicus, quod est actus veritatis; et quod non est planctivus, quod est actus patientiae. Ergo magnanimitas non est virtus specialis.

II-II q. 129 a. 4 arg. 3

Praeterea, quaelibet virtus est quidam spiritualis ornatus animae, secundum illud Isaiae LXI, *induit me dominus vestimentis salutis*; et postea subdit, *quasi sponsam ornatam monilibus suis*. Sed magnanimitas est ornatus omnium virtutum, ut dicitur in IV Ethic. Ergo magnanimitas est generalis virtus.

II-II q. 129 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in II Ethic., distinguit eam contra alias virtutes.

II-II q. 129 a. 4 co.

Velkodušnost však klade míru rozumu ohledně určité látky, totiž ohledně cti, jak shora bylo řečeno. Čest pak, pozorována o sobě, jest nějaké dobro zvláštní. A podle toho velkodušnost, pozorována o sobě, je nějaká zvláštní ctnost. Ale poněvadž čest je odměna každé ctnosti, jak je patrné ze shora řečených, proto v důsledku, pro svou látku, přihlíží k všem ctnostem.

K prvnímu se tedy musí říci, že velkodušnost není ohledně kterékoliv cti, nýbrž ohledně veliké cti. Jako pak odměna náleží ctnosti, tak i veliká čest náleží velikému ctnostnému dílu. A odtud je, že velkodušný zamýšlí konati veliké v každé ctnosti, pokud totiž tíhne k těm, která jsou hodna velké cti.

K druhému se musí říci, že, poněvadž velkodušný směřuje k velkým, v důsledku toho směřuje hlavně k těm, která obnášejí nějaké vynikání, a těm utíká, která patří k nedostatečnosti. Patří pak k nějakému vynikání, že je někdo dobročinný a že je sdílný a větší oplácí. A proto k těmto projevuje ochotu, pokud mají ráz nějakého vynikání, ne však podle onoho rázu, podle kterého jsou úkony jiných ctností. Patří však k nedostatečnosti, že někdo tolik cení některá vnější dobra nebo zla, že pro ně ustupuje a upouští od spravedlnosti nebo kterékoli ctnosti. Podobně také patří k nedostatečnosti každé zakrývání pravdy, poněvadž se zdá pocházeti ze strachu. K nedostatečnosti také patří, že je někdo naříkavý, poněvadž se tím zdá duch podlehati vnějším zlům. A proto velkodušný se vyhýbá těmto a podobným z nějakého zvláštního důvodu, totiž jako protilehlým vynikání nebo velikosti.

K třetímu se musí říci, že každá ctnost má ze svého druhu nějakou lepost a zdobu, která je vlastní kterékoli ctnosti. Ale přidává se jiná zdoba z velikosti ctnostného skutku z velkodušnosti, která všechny ctnosti činí většími, jak se praví ve IV. Ethic.

CXXIX.5. Zda velkodušnost je část statečnosti.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že velkodušnost není část statečnosti. Neboť totéž není částí sebe. Ale velkodušnost zdá se býti totéž co statečnost, Seneka totiž praví, v knize O čtyřech ctnostech: "Velkodušnost, která sluje též statečnost, je-li ve tvém duchu, s velkou důvěrou budeš žíti." A Tullius, v I. O povin., praví: "Chceme, aby stateční mužové byli též velkodušní, přátelé pravdy, a nikterak klamaví." Tedy velkodušnost není část statečnosti.

Mimo to Filosof praví, ve IV. Ethic., že velkodušný není filokyndinos, to jest milovník nebezpečí. Ale statečnému náleží vystavovati se nebezpečím. Tedy velkodušnost se neshoduje se statečností, aby mohla slouti její částí.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad specialem virtutem pertinet quod modum rationis in aliqua determinata materia ponat. Magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam materiam, scilicet circa honores, ut supra dictum est. Honor autem, secundum se consideratus, est quoddam bonum speciale. Et secundum hoc magnanimitas, secundum se considerata, est quaedam specialis virtus. Sed quia honor est cuiuslibet virtutis praemium, ut ex supra dictis patet; ideo ex consequenti, ratione suae materiae, respicit omnes virtutes.

II-II q. 129 a. 4 ad 1

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

II-II q. 129 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod quia magnanimus tendit ad magna, consequens est quod ad illa praecipue tendat quae important aliquam excellentiam, et illa fugiat quae pertinent ad defectum. Pertinet autem ad quandam excellentiam quod aliquis bene faciat, et quod sit communicativus, et plurium retributivus. Et ideo ad ista promptum se exhibet, inquantum habent rationem cuiusdam excellentiae, non autem secundum eam rationem qua sunt actus aliarum virtutum. Ad defectum autem pertinet quod aliquis intantum magnipendat aliqua exteriora bona vel mala quod pro eis a iustitia vel quacumque virtute declinet. Similiter etiam ad defectum pertinet omnis occultatio veritatis, quia videtur ex timore procedere. Quod etiam aliquis sit planctivus, ad defectum pertinet, quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere. Et ideo haec et similia vitat magnanimus secundum quandam specialem rationem, scilicet tanquam contraria excellentiae vel magnitudini.

II-II q. 129 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod quaelibet virtus habet quendam decorem sive ornatum ex sua specie, qui est proprius unicuique virtuti. Sed superadditur alius ornatus ex ipsa magnitudine operis virtuosi per magnanimitatem, quae omnes virtutes maiores facit, ut dicitur in IV Ethic.

5. Utrum sit pars fortitudinis.

II-II q. 129 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed magnanimitas videtur idem esse fortitudini. Dicit enim Seneca, in libro de quatuor Virtut., *magnanimitas, quae et fortitudo dicitur, si insit animo tuo, cum magna fiducia vives*. Et Tullius dicit, in I de Offic., *viros fortes magnanimos esse eosdem volumus, veritatis amicos, minimeque fallaces*. Ergo magnanimitas non est pars fortitudinis.

II-II q. 129 a. 5 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in IV Ethic., quod magnanimus non est philokindynus, idest amator periculi. Ad fortem autem pertinet exponere se periculis. Ergo magnanimitas non convenit cum fortitudine, ut possit dici

Mimo to velkodušnost přihlíží k velikému v doufání dober, statečnost však přihlíží k velikému v obávaných nebo napadených zlech. Ale dobro je přednější než zlo. Tedy velkodušnost je přednější ctnost než statečnost. Tedy není její částí.

Avšak proti jest, že Makrobius a Andronikus udávají velkodušnost za část statečnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo shora řečeno, hlavní ctnost jest, jíž náleží stanoviti. nějaký všeobecný ráz ctnosti v nějaké hlavní látce. Avšak mezi jinými všeobecnými způsoby ctnosti jeden je pevnost ducha, poněvadž "býti pevný vyžaduje se v každé ctnosti", jak se praví v II. Ethic. To se však hlavně chválí ve ctnostech, které směřují k něčemu obtížnému, v nichž je velmi nesnadné zachovati pevnost. A proto, čím je nesnadnější v něčem obtížném býti pevný, tím hlavnější je ctnost, která v tom poskytuje duchu pevnost. Avšak je nesnadnější pevný býti v nebezpečích smrti, v nichž ducha upevňuje statečnost, než v doufání a získávání největších dober, k čemuž upevňuje ducha velkodušnost; poněvadž, jako člověk nejvíce miluje svůj život, tak nejvíce utíká nebezpečím smrti. Tak je tedy patrné, že velkodušnost se shoduje se statečností, pokud upevňuje ducha v něčem obtížném. Avšak nedostihuje jí v tom, že utvrzuje ducha v tom, v čem je snadnější zachovati pevnost. Pročež velkodušnost se stanoví za část statečnosti, poněvadž se jí přidává jako druhotná hlavní.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Filosof v V. Ethic., "nemíti zlo bere se za pojem dobra". Pročež též nebýti přemožen od nějakého těžkého zla, třebas od nebezpečí smrti, bere se jaksi za to, co je dosáhnouti velikého dobra; z čehož první náleží ke statečnosti, ale druhé k velkodušnosti. A podle tohoto lze bráti statečnost a velkodušnost za totéž. Poněvadž však v každém jmenovaném je jiný ráz nesnadnosti, proto Filosof v II. Ethic., vlastně řečeno, udává velkodušnost za jinou ctnost než statečnost.

K druhému se musí říci, že milovníkem nebezpečí sluje, kdo se nelišně vystavuje nebezpečím, což zdá se patřiti tomu, kdo nelišně mnohá považuje za velké, což je proti pojmu velkodušného; neboť nikdo se nevidí vystavovati nebezpečím pro něco; co nepovažuje za veliké. Ale pro ta, která jsou opravdu veliká, velkodušný se velmi ochotně vystavuje nebezpečím, poněvadž koná veliké v úkonu statečnosti, jako v úkonech jiných ctností. Pročež Filosof též praví tamtéž, že "velkodušný není mikrokindynos", to jest podstupující nebezpečí pro malá, ale "je megalokindynos", to jest podstupující nebezpečí pro veliká. A. Seneka praví v knize O čtyřech ctnostech: "Budeš velkodušný, nebudeš-li nebezpečí žádati jako opovážlivý, ani se hroziti jako bázlivý. Neboť nic nečiní ducha bázlivým kromě vědomí závadného života."

K třetímu se musí říci, že zlu jako takovému třeba utíkati; pars eius.

II-II q. 129 a. 5 arg. 3

Praeterea, magnanimitas respicit magnum in bonis sperandis, fortitudo autem respicit magnum in malis timendis vel audendis. Sed bonum est principalius quam malum. Ergo magnanimitas est principalior virtus quam fortitudo. Non ergo est pars eius.

II-II q. 129 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Macrobius et Andronicus ponunt magnanimitatem fortitudinis partem.

II-II q. 129 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, principalis virtus est ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis constituere in aliqua materia principali. Inter alios autem generales modos virtutis unus est firmitas animi, quia firmiter se habere requiritur in omni virtute, ut dicitur in II Ethic. Praecipue tamen hoc laudatur in virtutibus quae in aliquod arduum tendunt, in quibus difficillimum est firmitatem servare. Et ideo quanto difficilius est in aliquo arduo firmiter se habere, tanto principalior est virtus quae circa illud firmitatem praestat animo. Difficilius autem est firmiter se habere in periculis mortis, in quibus confirmat animum fortitudo, quam in maximis bonis sperandis vel adipiscendis, ad quae confirmat animum magnanimitas, quia sicut homo maxime diligit vitam suam, ita maxime refugit mortis pericula. Sic ergo patet quod magnanimitas convenit cum fortitudine inquantum confirmat animum circa aliquid arduum, deficit autem ab ea in hoc quod firmat animum in eo circa quod facilius est firmitatem servare. Unde magnanimitas ponitur pars fortitudinis, quia adiungitur ei sicut secundaria principali.

II-II q. 129 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in V Ethic., *carere malo accipitur in ratione boni*. Unde et non superari ab aliquo gravi malo, puta a periculis mortis, accipitur quodammodo pro eo quod est attingere ad magnum bonum, quorum primum pertinet ad fortitudinem, secundum ad magnanimitatem. Et secundum hoc fortitudo et magnanimitas pro eodem accipi possunt. Quia tamen alia ratio difficultatis est in utroque praedictorum, ideo, proprie loquendo, magnanimitas ab Aristotele ponitur alia virtus a fortitudine.

II-II q. 129 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod amator periculi dicitur qui indifferenter se periculis exponit. Quod videtur pertinere ad eum qui indifferenter multa quasi magna existimat, quod est contra rationem magnanimi, nullus enim videtur pro aliquo se periculis exponere nisi illud magnum existimet. Sed pro his quae vere sunt magna, magnanimus promptissime periculis se exponit, quia operatur magnum in actu fortitudinis, sicut et in actibus aliarum virtutum. Unde et philosophus ibidem dicit quod magnanimus non est microkindynus, idest pro parvis periclitans, sed megalokindynus, idest pro magnis periclitans. Et Seneca dicit, in libro de quatuor Virtut., *eris magnanimus, si pericula nec appetas ut temerarius, nec formides ut timidus, nam nihil timidum facit animum nisi reprehensibilis vitae conscientia*.

II-II q. 129 a. 5 ad 3

že však třeba proti němu vytrvati, je případkové, to jest pokud třeba snášeti zla na zachování dober. Ale dobro jest o sobě žádoucí, a že se mu utíká, je pouze případkové, pokud je totiž považováno za přesahující sehopnost toužícího. Vždy však to, co jest o sobě, je mocnější než to, co je případkově. A proto více odporuje pevnosti ducha obtížné ve zlech, než obtížné v dobrech. A proto hlavnější je ctnost statečnosti než velkodušnosti. Ač totiž dobro jest jednoduše hlavnější než zlo, přece zlo je hlavnější vzhledem k tomuto

CXXIX.6. Zda důvěra patří k velkodušnosti.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že důvěra nepatří k velkodušnosti. Neboť někdo může míti důvěru nejen v sebe, nýbrž také v jiného, podle onoho II. Kor. 3: "Takovou důvěru však máme skrze Ježíše Krista v Boha, ne že jsme dostatečni něco mysliti sami od sebe, jakožto ze sebe." Ale to zdá se býti proti pojmu velkodušnosti. Tedy důvěra nepatří k velkodušnosti.

Mimo to důvěra zdá se býti protilehlá bázni, podle onoho Isai. 12: "Důvěřivě budu jednati a nebudu se báti." Ale nemíti bázně patří více ke statečnosti. Tedy i důvěra patří více ke statečnosti než k velkodušnosti.

Mimo to odměna nepatří než ctnosti. Ale důvěře patří odměna, neboť se praví Žid. 3, že "my jsme dům Kristův, podržíme-li pevnou až do konce důvěru a slavnou naději". Tedy důvěra je jakási ctnost odlišná od velkodušnosti, což se jeví i z toho, že Makrobius ji odděluje od velkodušnosti.

Avšak proti jest, že Tullius ve své Rhetorice zdá se klásti důvěru místo velkodušnosti, jak bylo řečeno shora.

Odpovídám: Musí se říci, že jméno důvěry se zdá vzato od víry. K víře pak patří věřiti něco a někomu. Důvěra však patří k naději, podle onoho Job. 11: "Budeš míti důvěru předloženou tobě naději." A proto se zdá jméno důvěry znamenati hlavně to, že někdo pojme naději z toho, že věří slovům někoho, přislibujícího pomoc. Ale poněvadž víra také sluje silná domněnka, a nastává silná domněnka nejen z toho, že bylo od jiného řečeno, nýbrž také proto, co bylo pozorováno na jiném, odtud je, že důvěrou může také slouti, když někdo pojme naději některé věci z pozorování něčeho. A to, někdy na sobě, třebas, když někdo, vida se zdráv, důvěřuje ve dlouhý život; jindy pak na jiném, třebas, když někdo, pozoruje, že jiný je jeho přítelem a mocný, má důvěru v jeho pomoc. Bylo však shora řečeno, že velkodušnost vlastně jest ohledně naděje něčeho obtížného. A proto, poněvadž důvěra obnáší nějakou sílu naděje, pocházející z nějakého pozorování, které působí mocnou domněnku o dosažení dobra, odtud je, že důvěra patří k velkodušnosti.

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

6. Quomodo se habeat ad fiduciam.

II-II q. 129 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod fiducia non pertineat ad magnanimitatem. Potest enim aliquis habere fiduciam non solum de seipso, sed etiam de alio, secundum illud II ad Cor. III, *fiduciam autem habemus per Iesum Christum ad Deum, non quod sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis*. Sed hoc videtur esse contra rationem magnanimitatis. Ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet.

II-II q. 129 a. 6 arg. 2

Praeterea, fiducia videtur timori esse opposita, secundum illud Isaiae XII, *fiducialiter agam, et non timebo*. Sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem. Ergo et fiducia magis ad fortitudinem pertinet quam ad magnanimitatem.

II-II q. 129 a. 6 arg. 3

Praeterea, praemium non debetur nisi virtuti. Sed fiduciae debetur praemium, dicitur enim Heb. III, quod *nos sumus domus Christi, si fiduciam et gloriam spei usque in finem firmam retineamus*. Ergo fiducia est quaedam virtus distincta a magnanimitate. Quod etiam videtur per hoc quod Macrobius eam magnanimitati condividit.

II-II q. 129 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Tullius, in sua rhetorica, videtur ponere fiduciam loco magnanimitatis, ut supra dictum est.

II-II q. 129 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod nomen fiduciae ex fide assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet aliquid et alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundum illud Iob XI, *habebis fiduciam, proposita tibi spe*. Et ideo nomen fiduciae hoc principaliter significare videtur, quod aliquis spem concipiat ex hoc quod credit verbis alicuius auxilium promittentis. Sed quia fides dicitur etiam opinio vehemens; contingit autem aliquid vehementer opinari non solum ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex eo quod in alio consideratur, inde est quod fiducia etiam potest dici qua aliquis spem alicuius rei concipit ex aliquo considerato; quandoque quidem in seipso, puta cum aliquis, videns se sanum, confidit se diu victurum; quandoque autem in alio, puta cum aliquis, considerans alium amicum suum esse et potentem, fiduciam habet adiuvari ab eo. Dictum est autem supra quod magnanimitas proprie est circa spem alicuius ardui. Et ideo, quia fiducia importat quoddam robur spei proveniens ex aliqua consideratione quae facit vehementem opinionem de bono assequendo, inde est quod fiducia ad magnanimitatem pertinet.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Filosof ve IV. Ethic., "velkodušnému patří ničeho nepotřebovati" poněvadž toto je nedostatečného. To však třeba rozuměti podle lidského způsobu, pročež přidává, "nebo sotva". Neboť to je nad člověka, aby vůbec ničeho nepotřeboval. Neboť každý člověk potřebuje nejprve božské pomoci, za druhé také lidské pomoci, poněvadž člověk má přirozenost živočicha společenského, poněvadž si nedostačuje k žití. Pokud tedy potřebuje jiných, tak patří velkodušnému, aby měl důvěru v jiné, poněvadž také to patří k vynikání člověka, aby měl jiné pohotově, aby mu mohli pomáhati. Pokud však sám něco může, potud patří k velkodušnosti důvěra, kterou má v sebe.

K druhému se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, když se jednalo o vášních, naděje je sice přímo protilehlá zoufalství, které je ohledně téhož předmětu, totiž ohledně dobra; ale podle protivy předmětů je protilehlá bázni, jejímž předmětem je zlo. Důvěra však obnáší nějakou sílu naděje a proto je protilehlá bázni, jakož i naděje. Ale poněvadž statečnost vlastně upevňuje člověka vůči zlům, velkodušnost však ve sledování dober, odtud je, že důvěra více vlastně patří k velkodušnosti než ke statečnosti. Ale poněvadž naděje působí odvahu, která patří ke statečnosti, z toho jest, že důvěra v důsledku patří ke statečnosti.

K třetímu se musí říci, že důvěra, jak bylo řečeno, obnáší jakýsi způsob naděje, neboť důvěra je naděje zesílená z nějaké pevné domněnky. Způsob pak, daný nějakému citu, může náležeti k doporučení samého úkonu, aby byl proto záslužný; avšak z toho není určen na druh ctnosti, nýbrž z látky. A proto, vlastně řečeno, nemůže tvořiti nějakou ctnost, nýbrž může tvořiti nějakou podmínku ctnosti. A proto je počítána mezi části statečnosti, ne jako ctnost připojená, leč bere-li se podle Tullia za velkodušnost, nýbrž jako část doplňková, jak bylo řečeno.

CXXIX.7. Zda bezpečnost patří k velkodušnosti.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že bezpečnost nepatří k velkodušnosti. Neboť bezpečnost, jak jsme měli shora, obnáší jakýsi pokoj od zneklidňování bázní. Ale to nejvíce činí statečnost. Tedy zdá se, že bezpečnost je totéž, co statečnost. Ale statečnost nepatří k velkodušnosti, nýbrž spíše obráceně. Tedy ani bezpečnost nepatří k velkodušnosti.

Mimo to Isidor praví v X. Etymol., že "bezpečný sluje jako bez péče". Ale to se zdá býti proti ctnosti, která má péči o čestné věci, podle onoho Apoštolova, II. Tim. 2: "Bedlivě pečuj představiti se Bohu osvědčený." Tedy bezpečnost nepatří k velkodušnosti, která koná velké ve všech ctnostech.

Mimo to není totéž ctnost a odměna ctnosti. Ale

II-II q. 129 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in IV Ethic., ad magnanimum pertinet nullo indigere, quia hoc deficientis est, hoc tamen debet intelligi secundum modum humanum; unde addit, vel vix. Hoc enim est supra hominem, ut omnino nullo indigeat. Indiget enim omnis homo, primo quidem, divino auxilio, secundario autem etiam auxilio humano, quia homo est naturaliter animal sociale, eo quod sibi non sufficit ad vitam. Inquantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet ut habeat fiduciam de aliis, quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet, quod habeat alios in promptu qui eum possint iuvare. Inquantum autem ipse aliquid potest, intantum ad magnanimitatem pertinet fiducia quam habet de seipso.

II-II q. 129 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, spes quidem directe opponitur desperationi, quae est circa idem obiectum, scilicet circa bonum, sed secundum contrarietatem obiectorum opponitur timori, cuius obiectum est malum. Fiducia autem quoddam robur spei importat. Et ideo opponitur timori, sicut et spes. Sed quia fortitudo proprie firmat hominem contra mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum; inde est quod fiducia magis proprie pertinet ad magnanimitatem quam ad fortitudinem. Sed quia spes causat audaciam, quae pertinet ad fortitudinem, inde est quod fiducia ad fortitudinem ex consequenti pertinet.

II-II q. 129 a. 6 ad 3

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

7. Quomodo se habeat ad securitatem.

II-II q. 129 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod securitas ad magnanimitatem non pertineat. Securitas enim, ut supra habitum est, importat quietem quandam a perturbatione timoris. Sed hoc maxime facit fortitudo. Ergo securitas videtur idem esse quod fortitudo. Sed fortitudo non pertinet ad magnanimitatem, sed potius e converso. Ergo neque securitas ad magnanimitatem pertinet.

II-II q. 129 a. 7 arg. 2

Praeterea, Isidorus dicit, in libro Etymol., quod *securus dicitur quasi sine cura*. Sed hoc videtur esse contra virtutem, quae curam habet de rebus honestis, secundum illud apostoli, II ad Tim. II, *sollicite cura teipsum probabilem exhibere Deo*. Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, quae operatur magnum in omnibus virtutibus.

II-II q. 129 a. 7 arg. 3

bezpečnost se udává za odměnu ctnosti, jak je patrné Job. 11: "Odklidíš-li hřích, jenž je na tvé ruce, zahrabán bezpečně budeš spáti." Tedy bezpečnost nepatří k velkodušnosti, ani k jiné ctnosti jako její část.

Avšak proti jest, co Tullius praví, v I. O povin., že "k velkodušnosti patří nepodléhati ani pobouření ducha, ani člověku, ani štěstěně". Ale v tom pozůstává bezpečnost člověka. Tedy bezpečnost patří k velkodušnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Filosof, v II. kn. své Rhetoriky, "bázeň činí lidi poradnými", pokud totiž mají péči uniknouti těm, kterých se bojí. Bezpečnost se však říká od vzdálení této péče, kterou přivádí bázeň. A proto bezpečnost obnáší nějaký dokonalý pokoj ducha od bázně, jako důvěra obnáší nějakou sílu naděje. Jako pak naděje patří přímo k velkodušnosti, tak bázeň patří přímo ke statečnosti. A proto, jako důvěra patří bezprostředně k velkodušnosti, tak bezpečnost patří bezprostředně ke statečnosti. Jest však uvážiti, že, jako naděje je příčinou odvahy, tak bázeň je příčinou zoufalství, jak jsme měli shora, když se jednalo o vášních. A proto, jako naděje patří v důsledku ke statečnosti, tak i bezpečnost patří v důsledku k velkodušnosti, pokud zahání zoufalství.

K prvnímu se tedy musí říci, že statečnost se nechváli především za to, že se nebojí, což patří k bezpečnosti, nýbrž pokud obnáší j akousi pevnost vůči vášním. Pročež bezpečnost není totéž, co statečnost, ale jest nějakou její podmínkou.

K druhému se musí říci, že ne kterákoliv bezpečnost je chvalná, nýbrž když někdo odloží péči jak náleží, a kde se nemá báti. A tímto způsobem je podmínkou statečnosti a velkodušnosti.

K třetímu se musí říci, že ve ctnostech je jakási podoba a účastnost budoucí blaženosti, jak jsme měli shora. A proto nic nepřekáží, aby nějaká bezpečnost byla podmínkou některé ctnosti, ačkoliv dokonalá bezpečnost patří k odměně ctnosti.

CXXIX.8. Zda dobra štěstěny přispívají k velkodušnosti.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že dobra štěstěny nepřispívají k velkodušnosti, poněvadž, jak Seneka praví, v I. kn. O hněvu, "ctnost si sama dostačí". Ale velkodušnost činí všechny ctnosti velikými, jak bylo řečeno. Tedy dobra štěstěny nepřispívají k velkodušnosti.

Mimo to žádný ctnostný nepohrdá těmi, která mu pomáhají. Ale velkodušný pohrdá těmi, která patří k vnější štěstěně, neboť Tullius praví, v I. kn. O povin., že "veliký duch se doporučuje z pohrdání vnějšími věcmi". Tedy velkodušnosti nepomáhají dobra štěstěny.

Praeterea, non est idem virtus et virtutis praemium. Sed securitas ponitur praemium virtutis, ut patet Iob XI, *si iniquitatem quae est in manu tua abstuleris, defossus securus dormies*. Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, neque ad aliam virtutem, sicut pars eius.

II-II q. 129 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Tullius dicit, in I de Offic., quod *ad magnanimum pertinet neque perturbationi animi, neque homini, neque fortunae succumbere*. Sed in hoc consistit hominis securitas. Ergo securitas ad magnanimitatem pertinet.

II-II q. 129 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in II suae rhetoricae, timor facit homines consiliativos, inquantum scilicet curam habent qualiter possint ea evadere quae timent. Securitas autem dicitur per remotionem huius curae quam timor ingerit. Et ideo securitas importat quandam perfectam quietem animi a timore, sicut fiducia importat quoddam robur spei. Sicut autem spes directe pertinet ad magnanimitatem, ita timor directe pertinet ad fortitudinem. Et ideo, sicut fiducia immediate pertinet ad magnanimitatem, ita securitas immediate pertinet ad fortitudinem. Considerandum tamen est quod, sicut spes est causa audaciae, ita timor est causa desperationis, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo, sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, inquantum utitur audacia; ita et securitas ex consequenti pertinet ad magnanimitatem, inquantum repellit desperationem.

II-II q. 129 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod fortitudo non praecipue laudatur ex hoc quod non timeat, quod pertinet ad securitatem, sed inquantum importat firmitatem quandam in passionibus. Unde securitas non est idem quod fortitudo, sed est quaedam conditio eius.

II-II q. 129 a. 7 ad 2

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

II-II q. 129 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod in virtutibus est quaedam similitudo et participatio futurae beatitudinis, ut supra habitum est. Et ideo nihil prohibet securitatem quandam esse conditionem alicuius virtutis, quamvis perfecta securitas ad praemium virtutis pertineat.

8. Quomodo se habeat ad bona fortunae.

II-II q. 129 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod bona fortunae non conferant ad magnanimitatem. Quia ut Seneca dicit, in libro de ira, virtus sibi sufficiens est. Sed magnanimitas facit omnes virtutes magnas, ut dictum est. Ergo bona fortunae non conferunt ad magnanimitatem.

II-II q. 129 a. 8 arg. 2

Praeterea, nullus virtuosus contemnit ea quibus iuvatur. Sed magnanimus contemnit ea quae pertinent ad exteriorem fortunam, dicit enim Tullius, in I de Offic., quod *magnus animus in externarum rerum despicientia commendatur*. Ergo magnanimitas non adiuvatur a bonis fortunae.

Mimo to Tullius tamtéž dodává, že "k velikému duchu patří tak snášeti ta, která se zdají hořká, že nic neustupuje od stavu přirozenosti, ani od důstojnosti moudrého". A Aristoteles praví ve IV. Ethic., že "velkodušný není smutný v nehodách". Ale hořkosti a nehody jsou protilehlé dobrům štěstěny, neboť každý se rmoutí z odnětí těch, jimiž je podporován. Tedy vnější dobra štěstěny nepřispívají k velkodušnosti.

Avšak proti jest, co praví Filosof ve IV. Ethic., že "dobra štěstěny zdají se přispívati k velkodušnosti".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné ze shora řečených, velkodušnost přihlíží ke dvojímu: a to ke cti, jako k látce, a k nějakému velikému dílu jako k cíli. K tomu pak obojímu spolupůsobí dobra štěstěny. Poněvadž totiž čest vzdává se ctnostným nejen od moudrých, nýbrž také od množství, které pokládá tato vnější dobra štěstěny za největší, v důsledku nastává, že vnější čest vzdávají těm, kteří mají dobra štěstěny. Podobně dobra štěstěny slouží organicky či nástrojově úkonům ctnosti, poněvadž bohatstvím, mocí a přáteli dává se nám možnost vykonání. A proto je zjevné, že dobra štěstěny přispívají k velkodušnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že ctnost sluje dostačující sobě, poněvadž může býti i bez těchto vnějších dober. Potřebuje však těchto vnějších dober k tomu, aby lehčeji jednala.

K druhému se musí říci, že velkodušný pohrdá vnějšími dobry, pokud je nepokládá za veliká dobra, aby k vůli nim konal něco neslušného. Avšak nepohrdá jimi tak, že by je nepokládal za užitečná k vykonání ctnostného díla.

K třetímu se musí říci, že kdokoli nepokládá něco za veliké, také se mnoho neraduje, obdrží-li je, ani se mnoho nermoutí, pozbude-li jich. A proto velkodušný, poněvadž vnější dobra, totiž dobra štěstěny, nepovažuje za veliká, odtud je, že se pro ně mnoho nevynáší, má-li je, ani není velmi skleslý ze ztráty jich.

CXXX. O opovážlivosti.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom se má uvažovati o nešestech, protilehlých velkodušnosti. A nejprve o těch, které jsou protilehlé z nadbytku, a jsou tři, totiž opovážlivost, ctižádost a marná sláva: za druhé o malomyslnosti, která je proti ní na způsob nedostatku.

A o první jsou dvě otázky.

1. Zda opovážlivost je hřích.

2. Zda je proti velkodušnosti.

CXXX.1. Zda opovážlivost je hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že opovážlivost není hřích. Apoštol totiž, Filippským 3, praví: "Zapomínaje na ta za mnou, namáhám se o ta přede mnou." Ale zdá se, že to patří k opovážlivosti, že někdo se namáhá o ta, která jsou nad něj. Tedy opovážlivost není hřích.

Mimo to Filosof praví v I. Ethic., že je třeba nikoli podle radících, abys člověkem jsa, obmýšlel lidské, ani smrtelný smrtelná, nýbrž podle příležitostí činil se nesmrtelným". A v I. Metafys. praví, že "člověk se má povznášeti k božským, pokud může". Ale božská a nesmrtelná se nejvíce zdají býti nad člověka. Ježto tedy v pojmu opovážlivosti je, že někdo tíhne k těm, která jsou nad něj, zdá se, že opovážlivost není hřích, nýbrž spíše je něco chvalného.

Mimo to Apoštol, II. Kor. 3, praví: "Nejsme dostatečni mysliti něco od sebe, jako ze sebe." Je-li tedy hřichem opovážlivost, podle níž se někdo vypíná k těm, na něž nestačí, zdá se, že člověk nemůže dovoleně ani na nějaké dobro mysliti, což je nevhodné. Tedy opovážlivost není hřích.

Avšak proti jest, co se praví Eccli. 37: "Ó nešlechetná opovážlivosti, odkud jsi vznikla?" Kdež odpovídá Glossa: "Ze zlé totiž vůle tvorovy." Ale vše, co vychází z kořene zlé vůle, je hřích. Tedy opovážlivost je hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že ježto ta, která jsou podle přirozenosti, jsou uspořádána Božím rozumem, jejž má napodobovati lidský rozum, cokoliv se děje podle lidského rozumu, co je proti řádu obecně se nacházejícího v přírodních, je nešestné a hřích. Avšak to se nachází obecně ve všech přírodních věcech, že každá činnost je přiměřena moci činitelově, a žádný přírodní činitel neusiluje konati to, co přesahuje jeho schopnost. A proto je nešestné a hřích, jakožto proti přirozenému řádu, odváží-li se někdo konati ta, která převyšují jeho moc. A to patří k pojmu opovážlivosti, jak zjevuje též samo jméno. Z čehož je zjevné, že opovážlivost je hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že nic nepřekáží, aby něco bylo nad činnou mohoucnost některé přírodní věci, co není nad trpnou mohoucnost téže; jako vzduch má trpnou mohoucnost, pro kterou se může přeměniti v tom, aby měl činnost a pohyb ohně, které přesahují činnou mohoucnost vzduchu. Tak také by bylo nešestné a opovážlivé, kdyby někdo, jsa ve stavu nedokonalé ctnosti, hned by se pokoušel dosáhnouti těch, která patří dokonalé ctnosti. Ale jestliže by někdo tíhnul k tomu, aby prospíval k dokonalé ctnosti, to by nebylo opovážlivé, ani nešestné. A tímto způsobem se Apoštol namáhal o přední, totiž souvislým prospíváním.

K druhému se musí říci, že božská a nesmrtelná podle přirozeného řádu jsou nad člověka. Je však v člověku

130. De praesumptione quae opponitur magnanimitati secundum excessum.

Prooemium

II-II q. 130 pr.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnanimitati. Et primo, de illis quae opponuntur sibi per excessum, quae sunt tria, scilicet praesumptio, ambitio, inanis gloria. Secundo, de pusillanimitate, quae opponitur ei per modum defectus. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum praesumptio sit peccatum. Secundo, utrum opponatur magnanimitati per excessum.

1. Utrum praesumptio sit peccatum.

II-II q. 130 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod praesumptio non sit peccatum. Dicit enim apostolus, ad Philipp. III, *quae retro sunt obliviscens, ad anteriora me extendo*. Sed hoc videtur ad praesumptionem pertinere quod aliquis tendat in ea quae sunt supra seipsum. Ergo praesumptio non est peccatum.

II-II q. 130 a. 1 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in X Ethic., quod *oportet non secundum suadentes humana sapere hominem entem, neque mortalia mortalem, sed inquantum contingit immortale facere*. Et in I Metaphys. dicit quod homo debet se trahere ad divina inquantum potest. Sed divina et immortalia maxime videntur esse supra hominem. Cum ergo de ratione praesumptionis sit quod aliquis tendat in ea quae sunt supra seipsum, videtur quod praesumptio non sit peccatum sed magis sit aliquid laudabile.

II-II q. 130 a. 1 arg. 3

Praeterea, apostolus dicit, II ad Cor. III, *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis*. Si ergo praesumptio, secundum quam aliquis nititur in ea ad quae non sufficit, sit peccatum, videtur quod homo nec cogitare aliquod bonum licite possit. Quod est inconveniens. Non ergo praesumptio est peccatum.

II-II q. 130 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XXXVII, *o praesumptio nequissima, unde creata es?* Ubi respondet Glossa, de mala scilicet voluntate creaturae. Sed omne quod procedit ex radice malae voluntatis est peccatum. Ergo praesumptio est peccatum.

II-II q. 130 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, cum ea quae sunt secundum naturam sint ordinata ratione divina, quam humana ratio debet imitari, quidquid secundum rationem humanam fit quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum, est vitiosum et peccatum. Hoc autem communiter in omnibus rebus naturalibus invenitur, quod quaelibet actio commensuratur virtuti agentis, nec aliquod agens naturale nititur ad agendum id quod excedit suam facultatem. Et ideo vitiosum est et peccatum, quasi contra ordinem naturalem existens, quod aliquis assumat ad agendum ea quae praeferuntur suae virtuti. Quod pertinet ad rationem praesumptionis, sicut et ipsum nomen manifestat. Unde manifestum est quod praesumptio est peccatum.

II-II q. 130 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse supra potentiam activam alicuius rei naturalis quod non est supra potentiam passivam eiusdem, inest enim aeri potentia passiva per quam potest transmutari in hoc quod habeat actionem et motum ignis, quae excedunt potentiam activam aeris. Sic etiam vitiosum esset et praesumptuosum quod aliquis in statu imperfectae virtutis existens attentaret statim assequi ea quae sunt perfectae virtutis, sed si quis ad hoc tendat ut proficiat in virtutem perfectam, hoc non est praesumptuosum nec vitiosum. Et hoc modo apostolus in anteriora se extendebat, scilicet per continuum profectum.

II-II q. 130 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod divina et immortalia

nějaká přirozená mohoucnost, totiž rozum, skrze kterou se může spojiti s nesmrtelnými a božskými. A podle. toho Filosof praví, že "člověk má povznášeti sám sebe k nesmrtelným a božským", ne sice, aby ta konal, která sluší konati Bohu, ale aby se s ním spojil skrze rozum a vůli.

K třetímu se musí říci, že, jako Filosof praví v III. Ethic., "která můžeme skrze jiné, jaksi můžeme i ze sebe". A proto poněvadž mysliti a konati dobro můžeme bez božské pomoci, nepřesahuje to úplně naši schopnost. A proto není opovážlivé, zamýšlí-li někdo konati nějaké ctnostné dílo. Bylo by však opovážlivé, kdyby to někdo zamýšlel bez důvěry v božskou pomoc.

CXXX.2. Zda opovážlivost je z nadbytku proti velkodušnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že opovážlivost není proti velkodušnosti z nadbytku. Neboť opovážlivost se udává za hřích proti Duchu Svatému, jak jsme měli shora. Ale hřích proti Duchu Svatému není protilehlý velkodušnosti, nýbrž spíše lásce. Tedy ani opovážlivost není proti velkodušnosti.

Mimo to k velkodušnosti patří, že se někdo má za hodna velikých. Ale někdo sluje opovážlivý, i když se má za hodna malých, jestliže to přesahuje vlastní schopnost. Tedy opovážlivost není přímo proti velkodušnosti.

Mimo to velkodušný považuje vnější dobra za malá. Ale podle Filosofa, ve IV. Ethic., "opovážliví pro vnější štěstěnu projevují jiným pohrdání a bezpráví, pokládajíce vnější dobra za něco velikého". Tedy opovážlivost není proti velkodušnosti z nadbytku, nýbrž z nedostatku.

Avšak proti jest, co praví Filosof v II. Ethic.; že "proti velkodušnému je z nadbytku chaunos", to jest nadýmavý nebo nafouklý, kterého my nazýváme opovážlivým.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, velkodušnost pozůstává ve středu, ne sice podle velikosti toho, k němuž tíhne, poněvadž tíhne k největšímu, nýbrž pozůstává ve středu podle úměrnosti vůči vlastní schopnosti; neboť netíhne k větším, než mu přísluší. Avšak opovážlivý, vzhledem k tomu, k čemu tíhne, nepředčí velkodušného, nýbrž někdy je velmi za ním. Předčí však, přestupuje úměrnost své schopnosti, kterou velkodušný nepřestupuje. A tímto způsobem je opovážlivost proti velkodušnosti z nadbytku.

K prvnímu se tedy musí říci, že ne každá opovážlivost se udává za hřích proti Duchu Svatému, nýbrž ta, ze které někdo pohrdá božskou spravedlností v nezřízeném důvěřování božskému milosrdenství. A taková secundum ordinem naturae sunt supra hominem, homini tamen inest quaedam naturalis potentia, scilicet intellectus, per quam potest coniungi immortalibus et divinis. Et secundum hoc philosophus dicit quod oportet hominem se attrahere ad immortalia et divina, non quidem ut ea operetur quae decet Deum facere, sed ut ei uniatur per intellectum et voluntatem.

II-II q. 130 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in III Ethic., *quae per alios possumus, aliqualiter per nos possumus*. Et ideo, quia cogitare et facere bonum possumus cum auxilio divino, non totaliter hoc excedit facultatem nostram. Et ideo non est praesumptuosum si aliquis ad aliquod opus virtuosum faciendum intendat. Esset autem praesumptuosum si ad hoc aliquis tenderet absque fiducia divini auxilii.

2. Utrum opponatur magnanimitati per excessum.

II-II q. 130 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praesumptio non opponatur magnanimitati per excessum. Praesumptio enim ponitur species peccati in spiritum sanctum, ut supra habitum est. Sed peccatum in spiritum sanctum non opponitur magnanimitati, sed magis caritati. Ergo etiam neque praesumptio opponitur magnanimitati.

II-II q. 130 a. 2 arg. 2

Praeterea, ad magnanimitatem pertinet quod aliquis se magnis dignificet. Sed aliquis dicitur praesumptuosus etiam si se parvis dignificet, dummodo hoc excedat propriam facultatem. Non ergo directe praesumptio magnanimitati opponitur.

II-II q. 130 a. 2 arg. 3

Praeterea, magnanimus exteriora bona reputat quasi parva. Sed secundum philosophum, in IV Ethic., praesumptuosi propter exteriorem fortunam fiunt despectores et iniuriatores aliorum, quasi magnum aliquid aestimantes exteriora bona. Ergo praesumptio non opponitur magnanimitati per excessum, sed solum per defectum.

II-II q. 130 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in II et IV Ethic., dicit quod magnanimo per excessum opponitur chaunus, idest furiosus vel ventosus, quem nos dicimus praesumptuosum.

II-II q. 130 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, magnanimitas consistit in medio, non quidem secundum quantitatem eius in quod tendit, quia tendit in maximum, sed constituitur in medio secundum proportionem ad propriam facultatem; non enim in maiora tendit quam sibi conveniant. Praesumptuosus autem, quantum ad id in quod tendit, non excedit magnanimum, sed multum quandoque ab eo deficit. Excedit autem secundum proportionem suae facultatis, quam magnanimus non transcendit. Et hoc modo praesumptio opponitur magnanimitati per excessum.

II-II q. 130 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non quaelibet praesumptio ponitur peccatum in spiritum sanctum, sed illa qua quis divinam iustitiam contemnit ex inordinata

opovážlivost, co do látky, pokud totiž se jí pohrdá něčím božským, je protilehlá lásce, či spíše daru bázně, jemuž patří ctíti Boha. Pokud však takové pohrdání přesahuje úměrnost vlastní schopnosti, může býti proti velkodušnosti.

K druhému se musí říci, že jak velkodušnost, tak též opovážlivost zdá se tíhnouti k něčemu velikému. Neboť málokdy sluje opovážlivým, kdo v něčem malém překračuje vlastní síly. Je-li však takový nazván opovážlivým, tato opovážlivost není proti. velkodušnosti, nýbrž proti oné ctnosti, která je o prostředních poctách, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že nikdo se nepokouší o něco nad svou schopnost, leč pokud pokládá svou schopnost za větší než jest. A o tom může býti omyl dvojmo. Jedním způsobem pouze podle velikosti, třebas, když se někdo domnívá, že má větší ctnost nebo vědu nebo něco jiného takového. než má. Jiným způsobem podle rodu věci, např. pokládá-li se někdo za velkého a velkých hodného proto, pro co takový není, na př. pro bohatství nebo pro některá dobra štěstěny. Neboť jak praví Filosof, ti, "kteří mají taková dobra bez ctnosti, ani nectí spravedlivě sebe samy velkými, ani se správně nenazývají velkodušnými". Podobně také ono, k čemu někdo směřuje nad své síly, někdy sice podle pravdy věci je velké prostě, jak je patrné o Petrovi, který směřoval k tomu, aby trpěl za Krista, někdy však není něco velkého prostě, ale toliko podle mínění hloupých jako odívati se vzácnými šaty, pohrdati a křivdu činiti jiným, což sice patří k nadbytku velkodušnosti, ale ne podle pravdivosti věci, nýbrž podle mínění. Proto Seneka praví v knize o Čtyřech ctnostech, že "velkodušnost, vynáší-li se nad svou míru, učiní muže hrozivým, nafoukaným, bouřlivým, neklidným a bez ohledu na čestnost, honícím se za jakýmikoliv vznešenostmi ať slov či skutků". A tak je patrné, že opovážlivý podle pravdy věci mnohdy se vzdaluje od velkodušného, ale podle zdánlivosti je v nadbytku.

CXXXI. O ctižádosti.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom se má uvažovati o ctižádosti. A o tom jsou dvě otázky.

1. Zda ctižádost je hřích.

2. Zda je z nadbytku proti velkodušnosti.

CXXXI.1. Zda ctižádost je hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že ctižádost není hřích. Neboť ctižádost obnáší žádostivost cti. Čest však o sobě jest nějaké dobro, a největší mezi vnějšími dobry; proto také ti, kteří se nestarají o čest, jsou haněni. Tedy ctižádost není hřích, nýbrž spíše něco chvalného, pokud se dobro chvalně žádá.

confidentia divinae misericordiae. Et talis praesumptio, ratione materiae, inquantum scilicet per eam contemnitur aliquid divinum, opponitur caritati, vel potius dono timoris, cuius est Deum revereri. Inquantum tamen talis contemptus excedit proportionem propriae facultatis, potest opponi magnanimitati.

II-II q. 130 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut magnanimitas, ita et praesumptio in aliquid magnum tendere videtur, non enim multum consuevit dici aliquis praesumptuosus si in aliquo modico vires proprias transcendat. Si tamen praesumptuosus talis dicatur, haec praesumptio non opponitur magnanimitati, sed illi virtuti quae est circa mediocres honores, ut dictum est.

II-II q. 130 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod nullus attentat aliquid supra suam facultatem nisi inquantum facultatem suam aestimat maiorem quam sit. Circa quod potest esse error dupliciter. Uno modo, secundum solam quantitatem, puta cum aliquis aestimat se habere maiorem virtutem vel scientiam, vel aliquid aliud huiusmodi, quam habeat. Alio modo, secundum genus rei, puta cum aliquis ex hoc aestimat se magnum et magnis dignum ex quo non est, puta propter divitias vel propter aliqua bona fortunae; ut enim philosophus dicit, in IV Ethic., *qui sine virtute talia bona habent, neque iuste magnis seipsos dignificant, neque recte magnanimi dicuntur*. Similiter etiam illud ad quod aliquis tendit supra vires suas, quandoque quidem secundum rei veritatem est magnum simpliciter, sicut patet de Petro, qui tendebat ad hoc quod pro Christo pateretur, quod erat supra virtutem suam. Quandoque vero non est aliquid magnum simpliciter, sed solum secundum stultorum opinionem, sicut pretiosis vestibus indui, despicere et iniuriari aliis. Quod quidem pertinet ad excessum magnanimitatis non secundum rei veritatem, sed secundum opinionem. Unde Seneca dicit, in libro de quatuor Virtut., quod *magnanimitas, si se extra modum suum extollat, faciet virum minacem, inflatum, turbidum, inquietum, et in quascumque excellentias dictorum factorumque, neglecta honestate, festinum*. Et sic patet quod praesumptuosus secundum rei veritatem quandoque deficit a magnanimo, sed secundum apparentiam in excessu se habet.

131. De ambitione quae similiter magnanimitati opponitur.

Prooemium

II-II q. 131 pr.

Deinde considerandum est de ambitione. Et circa hoc quaeruntur duo primo, utrum ambitio sit peccatum. Secundo, utrum opponatur magnanimitati per excessum.

1. Utrum ambitio sit peccatum.

II-II q. 131 a. 1 arg. 1

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

Mimo to každý může bez nařesti žádati to, co mu patří za odměnu. Ale čest je odměnou ctnosti, jak praví Filosof, v I. Ethic. Tedy žádání cti není hřích.

Mimo to čím je člověk podněcován k dobru a odvracen od zla, to není hřích. Ale ctí jsou lidé podněcování ke konání dobra a unikání zlu, jak praví Filosof v III. Ethic., že "nejstatečnějšími se zdají býti tam, kde bázliví jsou bezectní, stateční však ctění", a Tullius praví v I. kn. O tuskul. otáz., že "čest živí umění". Tedy ctižádost není hřích.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 13, že "láska není ctižádostivá, nehledá, co jejího jest". Lásee však neodporuje nic než hřích. Tedy ctižádost je hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, čest obnáší nějakou úctu, někomu vzdávanou na svědectví jeho vynikání. Avšak ohledně vynikání člověka je dbáti dvojího. A to, nejprve, že to, v čem člověk vyniká, nemá člověk od sebe, nýbrž je v něm jako cosi božského. A proto z toho čest nepatří hlavně jemu, nýbrž Bohu. Za druhé třeba uvážiti, že to, v čem člověk vyniká, dává Bůh člověku, aby z toho jiným prospěl. Proto potud se má člověku líbiti svědectví svého vynikání, pokud se mu tím připravuje cesta k tomu, aby jiným prospěl.

Trojím způsobem pak nastává nezřízenost žádosti cti. Jedním způsobem z toho, že někdo žádá svědectví vynikání, jehož nemá, což je žádost po cti nad svou úměrnost. Jiným způsobem z toho, že žádá čest, nevztahuje ji k Bohu. Za třetí z toho, že jeho žádost zůstává na cti samé. nevztahujíc čest k prospěchu jiných. Avšak ctižádost obnáší nezřízenou žádost cti. Z čehož je zjevné, že ctižádost je vždy hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že žádost dobra musí býti řízena podle rozumu, a překročí-li jeho pravidlo, bude nařestná. A tím způsobem je nařestné, že někdo žádá čest ne podle řádu rozumu. Hanění pak jsou ti, kteří se nestarají o čest, jak velí rozum, že totiž neunikají těm, která jsou protivami cti.

K druhému se musí říci, že čest není odměna ctnosti ohledně samého ctnostného, že by ji měl totiž žádati za odměnu, nýbrž za odměnu vyžaduje blaženost, která je cílem ctnosti. Sluje však odměnou ctnosti se strany jiných, kteří nemají nic většího, čím by splatili ctnostnému, než čest, která právě z toho má velikost, že vydává svědectví ctnosti. Z čehož je patrné, že není dostatečnou odměnou, jak se praví ve IV. Ethic.

K třetímu se musí říci, že jako od žádosti cti, když se žádá náležitým způsobem, někteří jsou podněcováni k dobru a

II-II q. 131 a. 1 arg. 2

Praeterea, quilibet absque vitio potest appetere id quod sibi debetur pro praemio. Sed honor est praemium virtutis, ut philosophus dicit, in I et VIII Ethic. Ergo ambitio honoris non est peccatum.

II-II q. 131 a. 1 arg. 3

Praeterea, illud per quod homo provocatur ad bonum et revocatur a malo, non est peccatum. Sed per honorem homines provocantur ad bona facienda et mala vitanda, sicut philosophus dicit, in III Ethic., quod *fortissimi videntur esse apud quos timidi sunt inhonorati, fortes autem honorati*; et Tullius dicit, in libro de Tusculan. quaest., quod honor alit artes. Ergo ambitio non est peccatum.

II-II q. 131 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur I ad Cor. XIII, quod *caritas non est ambitiosa, non quaerit quae sua sunt*. Nihil aut repugnat caritati nisi peccatum. Ergo ambitio est peccatum.

II-II q. 131 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, honor importat quandam reverentiam alicui exhibitam in testimonium excellentiae eius. Circa excellentiam autem hominis duo sunt attendenda. Primo quidem, quod id secundum quod homo excellit, non habet homo a seipso, sed est quasi quiddam divinum in eo. Et ideo ex hoc non debetur principaliter sibi honor, sed Deo. Secundo considerandum est quod id in quo homo excellit, datur homini a Deo ut ex eo aliis prosit. Unde intantum debet homini placere testimonium suae excellentiae quod ab aliis exhibetur, inquantum ex hoc paratur sibi via ad hoc quod aliis prosit. Tripliciter ergo appetitum honoris contingit esse inordinatum. Uno modo, per hoc quod aliquis appetit testimonium de excellentia quam non habet, quod est appetere honorem supra suam proportionem. Alio modo, per hoc quod honorem sibi cupit non referendo in Deum. Tertio modo, per hoc quod appetitus eius in ipso honore quiescit, non referens honorem ad utilitatem aliorum. Ambitio autem importat inordinatum appetitum honoris. Unde manifestum est quod ambitio semper est peccatum.

II-II q. 131 a. 1 ad 1

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

II-II q. 131 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod honor non est praemium virtutis quoad ipsum virtuosum, ut scilicet hoc pro praemio expetere debeat, sed pro praemio expetit beatitudinem, quae est finis virtutis. Dicitur autem esse praemium virtutis ex parte aliorum, qui non habent aliquid maius quod virtuoso retribuant quam honorem, qui ex hoc ipso magnitudinem habet quod perhibet testimonium virtuti. Unde patet quod non est sufficiens praemium, ut dicitur in IV Ethic.

II-II q. 131 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod sicut per appetitum honoris,

vzdalování od zla, tak také, je-li nezřízeně žádána, může býti člověku příležitostí konati mnoho zlého, když totiž někdo nedbá způsobu, jakým může dosáhnouti cti. Proto Salustius praví v Katilinárce, že "slávu a čest a vládu stejně si přeje dobrý a liný. Ale onen", totiž dobrý, "užívá pravé cesty; tento," totiž liný, "protože chybějí dobré způsoby, úskoky a klamy vymáhá". A přece oni, kteří pouze pro čest buď konají dobra nebo se varují zla, nejsou ctnostní, jak je patrné z Filosofa, v III. Ethic., kde praví; že nejsou opravdu stateční, kteří jednají statečně pro čest.

CXXXI.2. Zda ctižádost je z nadbytku proti velkodušnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že ctižádost není proti velkodušnosti z nadbytku, neboť jednomu středu není s jedné strany protilehlá než jedna krajnost. Ale z nadbytku je proti velkodušnosti opovážlivost, jak bylo řečeno. Tedy není proti ni z nadbytku ctižádost.

Mimo to velkodušnost je ohledně ctí. Ale ctižádost zdá se býti při hodnostech; neboť se praví II. Machab. 4, 7; že "Jason žádostiv byl cti velekněžství". Tedy ctižádost není proti velkodušnosti.

Mimo to ctižádost zdá se přihlížeti k vnější výpravnosti; neboť se praví Skut. 25, že "Agrippa a Berenike vstoupili do nádvoří s velikou ctižádostí"; a II. Paral. 16, že "nad tělem zemřelého Asy spálili kadidla a masti s velikou ctižádostí". Ale velkodušnost není ohledně vnější výpravnosti. Tedy ctižádost není proti velkodušnosti.

Avšak proti jest, co praví Tullius v I. O povin., že "jak někdo vyniká velikostí ducha, tak sám chce nejvíce býti předákem všech". Ale to patří k ctižádosti. Tedy ctižádost patří k nadbytku velkodušnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, ctižádost obnáší nezřízenou žádost cti. Velkodušnost však jest ohledně ctí, a užívá jich, jak se má. Z čehož jest zjevné, že ctižádost je protilehlá velkodušnosti jako nezřízené spořádanému.

K prvnímu se tedy musí říci, že velkodušnost přihlíží ke dvojímu. A to, k jednomu přihlíží jako k vytčenému cíli, pokud je nějaké veliké dílo, o něž se velkodušný pokouší podle své schopnosti. A tak je z nadbytku protilehlá velkodušnosti opovážlivost; neboť opovážlivost se pokouší o nějaké veliké dílo nad svou schopnost. K druhému pak velkodušnost přihlíží jako k látce, jíž náležitě užívá, totiž ke cti. A v tom je z nadbytku proti velkodušnosti ctižádost. Není však nevhodné, aby bylo více nadbytečností jednoho středu dle různých.

K druhému se musí říci, že těm, kteří jsou postaveni v hodnostech, patří čest pro nějaký vynikající stav. A podle quando debito modo appetitur, aliqui provocantur ad bonum et revocantur a malo; ita etiam, si inordinate appetatur, potest esse homini occasio multa mala faciendi, dum scilicet non curat qualitercumque honorem consequi possit. Unde Sallustius dicit, in Catilinario, quod *gloriam, honorem et imperium bonus et ignavus aeque sibi exoptat*, sed ille, scilicet bonus, vera via nititur; huic, scilicet ignavo, *quia bonae artes desunt, dolis atque fallaciis contendit*. Et tamen illi qui solum propter honorem vel bona faciunt vel mala vitant, non sunt virtuosi, ut patet per philosophum, in III Ethic., ubi dicit quod non sunt vere fortes qui propter honorem fortia faciunt.

2. Utrum opponatur magnanimitati per excessum.

II-II q. 131 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ambitio non opponatur magnanimitati per excessum. Uni enim medio non opponitur ex una parte nisi unum extremum. Sed magnanimitati per excessum opponitur praesumptio ut dictum est. Ergo non opponitur ei ambitio per excessum.

II-II q. 131 a. 2 arg. 2

Praeterea, magnanimitas est circa honores. Sed ambitio videtur pertinere ad dignitates, dicitur enim II Machab. IV, quod *Iason ambiebat summum sacerdotium*. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

II-II q. 131 a. 2 arg. 3

Praeterea, ambitio videtur ad exteriorem apparatum pertinere, dicitur enim Act. XXV, quod Agrippa et Berenice cum multa ambitione introierunt praetorium; et II Paralip. XVI, quod super corpus Asa mortui combusserunt aromata et unguenta ambitione nimia. Sed magnanimitas non est circa exteriorem apparatum. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

II-II q. 131 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Tullius dicit, in I de Offic., quod *sicut quisque magnitudine animi excellit, ita maxime vult princeps omnium solus esse*. Sed hoc pertinet ad ambitionem. Ergo ambitio pertinet ad excessum magnanimitatis.

II-II q. 131 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ambitio importat inordinatum appetitum honoris. Magnanimitas autem est circa honores, et utitur eis secundum quod oportet. Unde manifestum est quod ambitio opponitur magnanimitati sicut inordinatum ordinato.

II-II q. 131 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod magnanimitas ad duo respicit. Ad unum quidem sicut ad finem intentum, quod est aliquod magnum opus, quod magnanimus attentat secundum suam facultatem. Et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum praesumptio, quae attentat aliquod magnum opus supra suam facultatem. Ad aliud autem respicit magnanimitas sicut ad materiam qua debite utitur, scilicet ad honorem. Et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum ambitio. Non est autem inconveniens secundum diversa esse plures excessus unius medii.

II-II q. 131 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod illis qui sunt in dignitate

toho nezřízená žádost hodnosti patří ke ctižádosti. Kdo by totiž nezřízeně žádal hodnost, ne k vůli cti nýbrž k vůli náležitému užívání hodnosti, přesahujícímu jeho schopnost, nebyl by ctižádostivý, nýbrž spíše opovážlivý.

K třetímu se musí říci, že sama slavnostnost vnější výpravnosti patří k nějaké cti; pročež se také obvykle takovým vzdává čest, což je naznačeno Jak. 2: "Kdyby vešel do vašeho shromáždění muž se zlatým prstenem, v bělostném rouše, a řekli byste mu: Posaď se pěkně tuto," atd. Pročež ctižádost není ohledně vnější výpravnosti, leč pokud patří ke cti.

CXXXII. O marné slávě.

Předmluva

Dělí se na pět článků.

Potom se má uvažovati o marné slávě. A o tom je pět otázek.

1. Zda žádost slávy je hřích.
2. Zda je proti velkodušnosti.
3. Zda je smrtelný hřích.
4. Zda je hlavní neřest.
5. O jejích dcerách.

CXXXII.1. Zda žádost slávy je hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že žádost slávy není hřích. Neboť nikdo nehřeší tím, že se připodobňuje Bohu; naopak se přikazuje Efes. 5: "Buďte následovníky Božími jako nejdražší synové." Ale zdá se, že v tom, že člověk hledá slávu, následuje Boha, který žádá slávu od lidí; pročež se praví Isai. 13: "Přiveď syny mé z daleka a dcery mé z konců světa, a každého, kdo vzývá mé jméno, jsem stvořil ke své slávě." Tedy žádost slávy není hřích.

Mimo to, čím je někdo podněcován k dobru, to není hřích. Ale žádostí slávy jsou lidé podněcováni k dobrému; Tullius totiž praví, v I. kn. O Tuskul. ot., že "všichni jsou podněcováni ke snaživosti slávou". Také v Písmě svatém je slibována sláva za dobré skutky, podle onoho Řím 2: "Těm pak, kteří jsou trpělivi v dobrém díle, slávu a čest." Tedy žádost slávy není hřích.

Mimo to Tullius praví ve své Rhetorice, že "sláva je rozšířená chvalná pověst o někom". A k témuž patří, co praví Augustin ve III. Proti Maximin., že "sláva je jako něčí skvělé chvalná známost". Ale žádati chvalnou pověst není hřích, spíše zdá se býti chvalné, podle onoho Eccli. 41: "Starost měj o dobré jméno"; a Řím. 12: "Opatřujíce dobra nejen před Bohem, nýbrž také přede všemi lidmi." Tedy žádost marné slávy není hřích.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v V. O Městě Bož.: "Zdraveji vidí, kdo pozná, že též milovati chválu je neřest."

Odpovídám: Musí se říci, že sláva znamená jakousi constituti, propter quandam excellentiam status, debetur honor. Et secundum hoc inordinatus appetitus dignitatum pertinet ad ambitionem. Si quis enim inordinate appeteret dignitatem non ratione honoris, sed propter debitum dignitatis usum suam facultatem excedentem, non esset ambitiosus, sed magis praesumptuosus.

II-II q. 131 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ipsa solemnitas exterioris cultus ad quendam honorem pertinet, unde et talibus consuevit honor exhiberi. Quod significatur Iac. II, *si introierit in conventum vestrum vir anulum habens aureum, in veste candida, et dixeritis ei, tu sede hic bene,* et cetera. Unde ambitio non est circa exteriorem cultum nisi secundum quod pertinet ad honorem.

132. De inani gloria quae similiter opponitur magnanimitati.

Prooemium

II-II q. 132 pr.

Deinde considerandum est de inani gloria. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum appetitus gloriae sit peccatum. Secundo, utrum inanis gloria magnanimitati opponatur. Tertio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum sit vitium capitale. Quinto, de filiabus eius.

1. Utrum appetitus gloriae sit peccatum.

II-II q. 132 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod appetitus gloriae non sit peccatum. Nullus enim peccat in hoc quod Deo assimilatur, quinimmo mandatur, Ephes. V, *estote imitatores Dei, sicut filii carissimi*. Sed in hoc quod homo quaerit gloriam, videtur Deum imitari, qui ab hominibus gloriam quaerit, unde dicitur Isaiae XLIII, *omnem qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum*. Ergo appetitus gloriae non est peccatum.

II-II q. 132 a. 1 arg. 2

Praeterea, illud per quod aliquis provocatur ad bonum, non videtur esse peccatum. Sed per appetitum gloriae homines provocantur ad bonum, dicit enim Tullius, in libro de Tusculan. quaest., quod *omnes ad studia impelluntur gloria*. In sacra etiam Scriptura promittitur gloria pro bonis operibus, secundum illud Rom. II, *his qui sunt secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem*. Ergo appetitus gloriae non est peccatum.

II-II q. 132 a. 1 arg. 3

Praeterea, Tullius dicit, in sua rhetorica, quod *gloria est frequens de aliquo fama cum laude*, et ad idem pertinet quod Ambrosius dicit, quod gloria est clara cum laude notitia. Sed appetere laudabilem famam non est peccatum, quinimmo videtur esse laudabile, secundum illud Eccli. XLI, *curam habe de bono nomine*; et ad Rom. XII, *providentes bona non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus*. Ergo appetitus inanis gloriae non est peccatum.

II-II q. 132 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, V de Civ. Dei, *sanius videt qui et amorem laudis vitium esse cognoscit*.

II-II q. 132 a. 1 co.

skvělost; proto "oslavování je totéž, co uznávání skvělým", jak praví Augustin, K Jan. Avšak skvělost a zdoba jsou nějak zjevné. A proto jméno slávy vlastně obnáší zjevování něčeho z toho, co se zdá lidem zdobou, ať je to nějaké tělesné dobro nebo duchovní. Poněvadž však to, co jest jednoduše skvělé, mohou spatřiti mnozí, i vzdálení, proto jménem slávy je vlastně označeno, že něčí dobro vejde ve známost a schválení mnohých, podle toho, co praví Salustius v Katilinárce: "Oslavovati nemůže jeden." Avšak sláva šíře pojatého jména nepozůstává pouze v poznání množstvím, nýbrž také několika nebo jedním, nebo pouze sebou, pokud totiž někdo vlastní dobro považuje za hodné chvály. Není však hřích, že někdo poznává a schvaluje své dobro; neboť se praví I. Kor.: "My však jsme nepřijali ducha tohoto světa, nýbrž ducha, který je z Boha, abychom věděli, co nám bylo darováno od Boha." Podobně také není hřích, že někdo chce schvalování svých dober, neboť se praví Mat. 5: "Svět' vaše světlo před lidmi." A proto žádost slávy o sobě neznamená něco nepřestného. Ale žádost marné nebo plané slávy obnáší nepřest, neboť žádati cokoli marného je hřích, podle onoho Žalm. 3: "Proč milujete marnost a hledáte lež?"

Slávu pak lze nazývati marnou trojmo. Jedním způsobem se strany věci, za kterou někdo hledá chválu, třebas, hledá-li někdo slávu za to, co není hodné slávy, jako za nějakou věc vratkou a pomíjející. Jiným způsobem se strany toho, od něhož hledá slávu, třebas člověka, jehož úsudek není jistý. Třetím způsobem se strany toho, kdo žádá slávu, kdo totiž žádost své slávy nevztahuje k náležitému cíli, třebas ke cti Boží nebo ke spáse bližního.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin, k onomu Jan. 13, "Nazýváte mně Mistrem a Pánem a dobře pravíte": "Nebezpečné je líbiti se sobě, jenž má odpírati pýše. Ten však, který je nade vše, jakkoli se chválí, nevynáší se. Neboť nám prospívá znáti Boha, ne jemu; ani ho nikdo nepozná, neukáže-li se sám, jenž zná." Z čehož je patrné, že Bůh nehledá svou slávu pro sebe, nýbrž pro nás. A podobně také člověk může chvalně žádati svou slávu k užitku jiných, podle onoho Mat. 5: "Ať vidí vaše dobré skutky a velebí Otce vašeho, který je v nebesích."

K druhému se musí říci, že sláva, která jest od Boha, není planá sláva, nýbrž pravá. A taková sláva je slíbena za odměnu dobrým skutkům, a o ní se praví II. Kor. 10: "Kdo se chlubí, chlubí se v Pánu; neboť ne ten je osvědčený, kdo sám sebe doporučuje, nýbrž koho Bůh doporučí." Někteří jsou také podněcováni ke ctnostným skutkům ze žádosti lidské slávy, jako také ze žádosti jiných pozemských dober. Není však opravdu ctnostný, kdo koná ctnostné skutky pro lidskou slávu, jak dokazuje Augustin, v V. O Městě Božím.

K třetímu se musí říci, že k dokonalosti člověka patří, aby znal sám sebe. Ale, aby on byl poznán od jiných, nepatří k jeho dokonalosti, a proto není o sobě žádoucí. Lze však žádati, pokud je užitečné na něco, buď na to, aby Bůh byl Respondeo dicendum quod gloria claritatem quandam significat, unde glorificari idem est quod clarificari, ut Augustinus dicit, super Ioan. Claritas autem et decorem quendam habet, et manifestationem. Et ideo nomen gloriae proprie importat manifestationem alicuius de hoc quod apud homines decorum videtur, sive illud sit bonum aliquod corporale, sive spirituale. Quia vero illud quod simpliciter clarum est, a multis conspici potest et a remotis, ideo proprie per nomen gloriae designatur quod bonum alicuius deveniat in multorum notitiam et approbationem, secundum quem modum dicitur in Tito Livio, *gloriari ad unum non est*. Largius tamen accepto nomine gloriae, non solum consistit in multitudinis cognitione, sed etiam paucorum vel unius, aut sui solius, dum scilicet aliquis proprium bonum considerat ut dignum laude. Quod autem aliquis bonum suum cognoscat et approbet, non est peccatum, dicitur enim I ad Cor. II, *nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis*. Similiter etiam non est peccatum quod aliquis velit bona sua ab aliis approbari, dicitur enim Matth. V, *luceat lux vestra coram hominibus*. Et ideo appetitus gloriae de se non nominat aliquid vitiosum. Sed appetitus inanis vel vanae gloriae vitium importat, nam quidlibet vanum appetere vitiosum est, secundum illud Psalmi, *ut quid diligitis vanitatem, et quaeritis mendacium?* Potest autem gloria dici vana, uno modo, ex parte rei de qua quis gloriam quaerit, puta cum quis quaerit gloriam de eo quod non est, vel de eo quod non est gloria dignum, sicut de aliqua re fragili et caduca. Alio modo, ex parte eius a quo quis gloriam quaerit, puta hominis, cuius iudicium non est certum. Tertio modo, ex parte ipsius qui gloriam appetit, qui videlicet appetitum gloriae suae non refert in debitum finem, puta ad honorem Dei vel proximi salutem.

II-II q. 132 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, super illud Ioan. XIII, *vos vocatis me, magister et domine, et bene dicitis, periculosum est sibi placere cui cavendum est superbire. Ille autem qui super omnia est, quantumcumque se laudet, non se extollit. Nobis namque expedit Deum nosse, non illi, nec eum quisque cognoscit, si non se indicet ipse qui novit*. Unde patet quod Deus suam gloriam non quaerit propter se, sed propter nos. Et similiter etiam homo laudabiliter potest ad aliorum utilitatem gloriam suam appetere, secundum illud Matth. V, *videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in caelis est*.

II-II q. 132 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod gloria quae habetur a Deo, non est gloria vana, sed vera. Et talis gloria bonis operibus in praemium reprommittitur. De qua dicitur, II ad Cor. X, *qui gloriatur, in domino glorietur, non enim qui seipsum commendat, ille probatus est; sed quem Deus commendat*. Provocantur etiam aliqui ad virtutum opera ex appetitu gloriae humanae, sicut etiam ex appetitu aliorum terrenorum bonorum, non tamen est vere virtuosus qui propter humanam gloriam opera virtutis operatur, ut Augustinus probat, in V de Civ. Dei.

II-II q. 132 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ad perfectionem hominis pertinet quod ipse cognoscat, sed quod ipse ab aliis cognoscatur non pertinet ad eius perfectionem, et ideo

od lidí oslavován; nebo na to, aby lidé prospívali z dobra, jež poznávají na jiném; nebo proto, aby člověk sám z dober, která na sobě poznává ze svědectví chvály jiných, snažil se v nich vytrvati a k lepším prospívati. A podle toho je chvalné, že někdo má starost o dobré jméno, a že opatřuje dobra před Bohem a lidmi. Ne však, že ho marnivě těší lidská chvála.

CXXXII.2. Zda marná sláva je proti velkodušnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že marná sláva není proti velkodušnosti. Neboť k marné slávě patří, 'jak bylo řečeno, že se někdo chlubí tím, co není, což patří k nepravdivosti; nebo věcmi pozemskými a pomíjejícími, což patří ke chtivosti, nebo svědectvím lidí, jejichž úsudek není jistý, což patří k neopatrnosti. Tedy marná sláva není proti velkodušnosti.

Mimo to marná sláva není proti velkodušnosti z nedostatku, jako malomyslnost, která zdá se odporovati marné slávě. Podobně také ani z nadbytku; neboť tak je proti velkodušnosti opovážlivost a ctižádost, jak bylo řečeno. Tedy marná sláva není proti velkodušnosti.

Mimo to, k onomu Filip 2, 'Nic skrze vymáhání neb marnou slávu', praví Glossa: "Byli mezi nimi někteří nesouhlasící, nepokojní, vymáhající z marné slávy." Avšak vymáhání není proti velkodušnosti. Tedy ani marná sláva.

Avšak proti jest, co praví Tullius v I. O povin.: "Odpírati jest chtivosti slávy; neboť odnímá svobodu ducha, jíž se mají velkodušní muži mocně domáhati." Tedy je proti velkodušnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo shora řečeno, sláva je nějaký účinek cti a chvály. Neboť z toho, že někdo je chválen, nebo se mu vzdává jakákoliv úcta, stává se skvělý v poznání jiných. A poněvadž velkodušnost je ohledně cti, jak bylo řečeno shora, důsledek jest, že je také ohledně sláv v, že totiž, jako někdo umírněně užívá cti, tak i umírněně užívá slávy. A proto nezřízena žádost slávy je přímo protilehlá velkodušnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že právě odporuje velikosti ducha, že někdo tak cení nepatrné věci, že se jimi chlubí. Pročež ve IV. Ethic. se praví o velkodušném, že čest má za málo. Podobně pokládá za málo jiná, která jsou hledána k vůli cti, třebas vladařství a bohatství. Podobně také odporuje velikosti ducha, že se někdo chlubí těmi, která nejsou; pročež se praví ve IV. Ethic. o velkodušném, že spíše dbá pravdy než pověsti. Podobně také odporuje velikosti ducha, že se někdo chlubí svědectvím lidské chvály, jakoby to pokládal za něco velikého; proto se praví ve IV. Ethic. o velkodušném, že nemá starost, aby byl chválen. A tak nic nepřekáží, aby ta, která jsou protilehlá non est per se appetendum. Potest tamen appeti inquantum est utile ad aliquid, vel ad hoc quod Deus ab hominibus glorificetur; vel ad hoc quod homines proficiant ex bono quod in alio cognoscunt; vel ex hoc quod ipse homo ex bonis quae in se cognoscit per testimonium laudis alienae studeat in eis perseverare et ad meliora proficere. Et secundum hoc laudabile est quod curam habeat aliquis de bono nomine, et quod provideat bona coram hominibus, non tamen quod in hominum laude inaniter delectetur.

2. Utrum magnanimitati opponatur.

II-II q. 132 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inanis gloria magnanimitati non opponatur. Pertinet enim ad inanem gloriam, ut dictum est, quod aliquis glorietur in his quae non sunt, quod pertinet ad falsitatem; vel in rebus terrenis vel caducis, quod pertinet ad cupiditatem; vel in testimonio hominum, quorum iudicium non est certum, quod pertinet ad imprudentiam. Huiusmodi autem vitia non opponuntur magnanimitati. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

II-II q. 132 a. 2 arg. 2

Praeterea, inanis gloria non opponitur magnanimitati per defectum, sicut pusillanimitas, quae inani gloriae repugnans videtur. Similiter etiam nec per excessum, sic enim opponitur magnanimitati praesumptio et ambitio, ut dictum est, a quibus inanis gloria differt. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

II-II q. 132 a. 2 arg. 3

Praeterea, Philipp. II, super illud, nihil per contentionem aut inanem gloriam, dicit Glossa, *erant aliqui inter eos dissentientes, inquieti, inanis gloriae causa contendentes*. Contentio autem non opponitur magnanimitati. Ergo neque inanis gloria.

II-II q. 132 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Tullius dicit, in I de Offic., *cavenda est gloriae cupiditas, eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio*. Ergo opponitur magnanimitati.

II-II q. 132 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, gloria est quidam effectus honoris et laudis, ex hoc enim quod aliquis laudatur, vel quaecumque reverentia ei exhibetur, redditur clarus in notitia aliorum. Et quia magnanimitas est circa honorem, ut supra dictum est, consequens est etiam ut sit circa gloriam, ut scilicet sicut moderate utitur honore, ita moderate utatur gloria. Et ideo inordinatus appetitus gloriae directe magnanimitati opponitur.

II-II q. 132 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc ipsum magnitudini animi repugnat, quod aliquis res modicas tantum appretietur quod de eis glorietur, unde in IV Ethic. dicitur de magnanimo quod *sibi sit honor parvum*. Similiter etiam et alia quae propter honorem quaeruntur, puta potentatus et divitiae, parva reputantur ab eo. Similiter etiam magnitudini animi repugnat quod aliquis de his quae non sunt glorietur. Unde de magnanimo dicitur in IV Ethic., quod *magis curat veritatem quam opinionem*. Similiter etiam et magnitudini animi repugnat quod aliquis glorietur in testimonio laudis humanae, quasi hoc

jiným ctnostem, byla protilehlá velkodušnosti, pokud mají za veliká, která jsou malá.

K druhému se musí říci, že chtivý marné slávy podle pravdy věci nedostihuje velkodušného, poněvadž se totiž chlubí těmi, která velkodušný pokládá za málo, jak bylo řečeno. Ale uváží-li se jeho oceňování, je proti velkodušnému z nadbytku, poněvadž totiž slávu, kterou žádá, pokládá za něco velkého, a k ní tíhne nad svou hodnotu.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, protilehlost neřestí se nebere podle účinku; a přece právě to je protilehlé velikosti ducha, že někdo zamýšlí vymáhání, neboť nikdo nevymáhá než věc, kterou pokládá za velikou. Pročež Filosof praví ve IV. Ethic., že "velkodušný není vymáhavý, poněvadž nic nepokládá za veliké."

CXXXII.3. Zda marná sláva je smrtelný hřích.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že marná sláva je těžký hřích. Neboť nic nevylučuje věčnou odměnu, leč smrtelný hřích. Ale marná sláva vylučuje věčnou odměnu; neboť se praví Mat. 6: "Střežte se konati svou spravedlnost před lidmi, abyste byli od nich viděni; jinak nebudete míti odměnu u Otce vašeho, který je v nebesích." Tedy marná sláva je těžký hřích.

Mimo to, kdo sobě uchvacuje, co je vlastní Bohu, hřeší smrtelně. Ale žádostí marné slávy někdo sobě přiděluje, co je vlastní Bohu; neboť se praví Isai. 42: "Slávu svou druhému nedám"; a I. Tim. 1: "Jedinému Bohu čest a sláva." Tedy marná sláva je smrtelný hřích.

Mimo to onen hřích, který je nejnebezpečnější a nejškodlivější, zdá se býti smrtelný. Ale takový je hřích marné slávy, poněvadž k onomu I. Sol. 2, 'Bohu, jenž zkoumá naše srdce', praví Glossa Augustinova: "Jaké škodlivé síly má milování lidské slávy, necítí než ten, kdo jí vypoví válku; neboť ač je každému snadné nedychtiti po slávě, když je odpírána, nesnadné je však jí se netěšiti, když je podávána." Také Zlatoústý praví, že "marná sláva tajně vchází, a vše, co je uvnitř, nepozorovaně odnáší". Tedy marná sláva je smrtelný hřích.

Avšak proti jest, co praví Zlatoústý, k Mat., že kdežto "ostatní neřesti mají místo ve služebnících ďáblových, marná sláva má místo také ve služebnících Kristových"; v těch však není žádný smrtelný hřích. Tedy marná sláva není smrtelný hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, něco je proto smrtelný hřích, poněvadž je protivou lásky. Avšak hřích marné slávy pozorován o sobě, nezdá se protivou lásky, co do milování bližního. Co do milování Boha může pak býti protivou lásky dvojmo. Jedním způsobem z látky, jíž se někdo chlubí, třebas, když chlubí se někdo něčím magnum aliquid aestimetur. Unde de magnanimo dicitur in IV Ethic., quod *non est ei cura ut laudetur*. Et sic ea quae aliis virtutibus opponuntur nihil prohibet opponi magnanimitati, secundum quod habent pro magnis quae parva sunt.

II-II q. 132 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod inanis gloriae cupidus, secundum rei veritatem, deficit a magnanimo, quia videlicet gloriatur in his quae magnanimus parva aestimat, ut dictum est. Sed considerando aestimationem eius, opponitur magnanimo per excessum, quia videlicet gloriam quam appetit, reputat aliquid magnum, et ad eam tendit supra suam dignitatem.

II-II q. 132 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, oppositio vitiorum non attenditur secundum effectum. Et tamen hoc ipsum magnitudini animi opponitur, quod aliquis contentionem intendat, nullus enim contendit nisi pro re quam aestimat magnam. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod *magnanimus non est contentiosus, qui nihil aestimat magnum*.

3. Utrum sit peccatum mortale.

II-II q. 132 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inanis gloria sit peccatum mortale. Nihil enim excludit mercedem aeternam nisi peccatum mortale. Sed inanis gloria excludit mercedem aeternam, dicitur enim Matth. VI, *attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis*. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

II-II q. 132 a. 3 arg. 2

Praeterea, quicumque subripit sibi quod est Dei proprium, mortaliter peccat. Sed per appetitum inanis gloriae aliquis sibi attribuit quod est proprium Dei, dicitur enim Isaiae XLII, *gloriam meam alteri non dabo*; et I ad Tim. I, *soli Deo honor et gloria*. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

II-II q. 132 a. 3 arg. 3

Praeterea, illud peccatum quod est maxime periculosum et nocivum, videtur esse mortale. Sed peccatum inanis gloriae est huiusmodi, quia super illud I ad Thess. II, Deo qui probat corda nostra, dicit Glossa Augustini, *quas vires nocendi habeat humanae gloriae amor, non sentit nisi qui ei bellum indixerit, quia etsi cuiquam facile est laudem non cupere dum negatur, difficile tamen est ea non delectari cum offertur*. Chrysostomus etiam dicit, Matth. VI, quod *inanis gloria occulte ingreditur, et omnia quae intus sunt insensibiliter aufert*. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

II-II q. 132 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Chrysostomus dicit, super Matth., quod *cum cetera vitia locum habeant in servis Diaboli, inanis gloria locum habet etiam in servis Christi*. In quibus tamen nullum est peccatum mortale. Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

II-II q. 132 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ex hoc aliquod peccatum est mortale quod caritati contrariatur. Peccatum autem inanis gloriae, secundum se consideratum, non videtur contrariari caritati quantum ad

nesprávným, co je protivou úcty Boha, podle onoho Ezech. 28: "Pozdvihlo se tvé srdce a řekl jsi: Bůh jsem já"; a I. Kor. 4: "Co máš, co jsi nedostal? Jestliže jsi však dostal, proč se chlubíš, jako bys byl nedostal?" Nebo také, když někdo před Bohem dává přednost časnému dobru, jímž se chlubí, což se zakazuje Jer. 9: "Nechlub se moudrý svou moudrostí, ani silný svou silou, ani bohatý svým bohatstvím; ale v tom se chlub, kdo se chlubí, že poznal a zná mně". Nebo také když někdo dává přednost lidskému svědectví před svědectvím Boha, jak se praví proti některým Jan 12: "Kteří milovali více slávu lidí než Boha."

Jiným způsobem se strany vychloubače, který vztahuje svůj úmysl ke slávě, jakožto k poslednímu cíli, k němuž totiž zařizuje také skutky ctnosti, a k jehož dosažení neopomine konati ani ta, která jsou proti Bohu. A tak je smrtelný hřích. Proto Augustin praví v V. O Městě Božím, že "tato neřest", totiž milování marné slávy, "tak je nepřátelská zbožné víře, je-li chtivost lidské slávy v srdci větší než bázeň Boží nebo láska, že řekl Pán: "Jak můžete věřiti, očekávajíce jeden od druhého slávu, a nehledajíce slávy, která jest od jediného Boha?" Jestliže však milování lidské slávy, ačkoliv je marné, přece neodporuje lásce, ani v tom, o čem je sláva, ani v úmyslu hledajícího slávu, není smrtelný hřích, nýbrž všední.

K prvnímu se tedy musí říci, že nikdo hříchem nezasluhuje život věčný. Pročež ctnostný skutek ztrácí sílu záslužnou života věčného, děje-li se pro marnou slávu, třebaže ona marná sláva není smrtelný hřích; ale když někdo jednoduše ztrácí věčnou odměnu pro marnou slávu, a ne pouze při jednom úkonu, tu marná sláva je smrtelný hřích.

K druhému se musí říci, že ne každý, kdo je chtivý marné slávy, žádá si oné vznešenosti, která přísluší jedině Bohu. Neboť jiná je sláva, která patří jedině Bohu, a jiná, která patří člověku ctnostnému nebo bohatému.

K třetímu se musí říci, že marná sláva nazývá se nebezpečný hřích nejen pro svou tíhu, ale také pro to, že je uzpůsobením k těžkým hříchům, pokud totiž marnou slávou stává se člověk opovážlivý a příliš k sobě důvěřivý. A tak poznenáhlu také uzpůsobuje k tomu, že člověk je zbavován vnitřních dober.

CXXXII.4. Zda marná sláva je hlavní neřest.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že marná sláva není hlavní neřest. Neboť neřest, která vždy vzniká z jiné, nezdá se býti hlavní neřest. Ale marná sláva vždy se rodí z pýchy. Tedy marná sláva není hlavní neřest.

Mimo to čest se zdá býti něco přednějšího než sláva, která je jejím účinkem. Ale ctižádost, která je nezřízená žádost cti, není hlavní neřest. Tedy ani žádost marné slávy.

dilectionem proximi. Quantum autem ad dilectionem Dei, potest contrariari caritati dupliciter. Uno modo, ratione materiae de qua quis gloriatur. Puta cum quis gloriatur de aliquo falso quod contrariatur divinae reverentiae, secundum illud Ezech. XXVIII, *elevatum est cor tuum, et dixisti, Deus ego sum*; et I ad Cor. IV, *quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quare gloriaris quasi non acceperis?* Vel etiam cum quis bonum temporale de quo gloriatur, praefert Deo, quod prohibetur Ierem. IX, *non glorietur sapiens in sapientia sua, nec fortis in fortitudine sua, nec dives in divitiis suis, sed in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me*. Aut etiam cum quis praefert testimonium hominum testimonio Dei, sicut contra quosdam dicitur Ioan. XII, *qui dilexerunt magis gloriam hominum quam Dei*. Alio modo, ex parte ipsius gloriantis, qui intentionem suam refert ad gloriam tanquam ad ultimum finem, ad quem scilicet ordinet etiam virtutis opera, et pro quo consequendo non praetermittat facere etiam ea quae sunt contra Deum. Et sic est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit, in V de Civ. Dei, quod hoc vitium, scilicet amor humanae laudis, *tam inimicum est piae fidei, si maior in corde sit cupiditas gloriae quam Dei timor vel amor, ut dominus diceret* (Ioan. V), *quomodo potestis credere, gloriam ab invicem expectantes, et gloriam quae a solo Deo est non quaerentes?* Si autem amor humanae gloriae, quamvis sit inanis, non tamen repugnet caritati, neque quantum ad id de quo est gloria, neque quantum ad intentionem gloriam quaerentis, non est peccatum mortale, sed veniale.

II-II q. 132 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nullus peccando meretur vitam aeternam. Unde opus virtuosum amittit vim merendi vitam aeternam si propter inanem gloriam fiat, etiam si illa inanis gloria non sit peccatum mortale. Sed quando aliquis simpliciter amittit aeternam mercedem propter inanem gloriam, et non solum quantum ad unum actum, tunc inanis gloria est peccatum mortale.

II-II q. 132 a. 3 ad 2

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

II-II q. 132 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod inanis gloria dicitur esse periculosum peccatum non tam propter gravitatem sui, quam etiam propter hoc quod est dispositio ad gravia peccata, inquantum scilicet per inanem gloriam redditur homo praesumptuosus et nimis de se ipso confidens. Et sic etiam paulatim disponit ad hoc quod homo privetur interioribus bonis.

4. Utrum sit vitium capitale.

II-II q. 132 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inanis gloria non sit vitium capitale. Vitium enim quod semper ex altero oritur, non videtur esse capitale. Sed inanis gloria semper ex superbia nascitur. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

II-II q. 132 a. 4 arg. 2

Praeterea, honor videtur esse aliquid principalius quam gloria, quae est eius effectus. Sed ambitio, quae est inordinatus appetitus honoris, non est vitium capitale.

Mimo to hlavní nešest je nějak přední. Ale zdá se, že marná sláva není nějak přední ani co do povahy hříchu, poněvadž není vždy smrtelný hřích, ani také co do povahy dobra žádoucího, poněvadž lidská sláva zdá se býti něco křehkého a mimo člověka. Tedy marná sláva není hlavní nešest.

Avšak proti jest, že Řehoř, XXXI. Moral., počítá marnou slávu mezi sedm hlavních neřestí.

Odpovídám: Musí se říci, že o hlavních nešestech někteří mluví dvojmo: někteří totiž udávají pýchu za jednu z hlavních neřestí a tito nekladou marnou slávu mezi hlavní neřesti. Řehoř však udává pýchu za královnu všech neřestí, a marnou slávu; která z ní bezprostředně vzniká, udává za hlavní nešest. A to důvodně. Neboť pýcha, jak se níže řekne, obnáší nezřízenou žádost vynikání. Avšak z každého dobra, jež člověk žádá, dosahuje nějak dokonalost a vynikání. A proto cíle všech neřestí jsou zařízeny k cíli pýchy. A proto se zdá, že má jakousi všeobecnou příčinnost vůči jiným nešestem, a nemá se počítati mezi zvláštní původy neřesti, což jsou hlavní nešesti. Avšak mezi dobry, z nichž člověk dosahuje vynikání, zdá se k tomu především přispívati sláva, pokud obnáší vyjevení něčí dobroty. Neboť všichni přirozeně milují a cti dobro. A proto; jako ze slávy, která jest u Boha, dosahuje člověk vynikání ve věcech božských, tak také slávou lidskou dosahuje člověk vynikání ve věcech lidských. A proto pro blízkost k vynikání, po němž lidé nejvíce touží, v důsledku je velmi žádoucí. A poněvadž z nezřízeného žádání ji vzniká mnoho neřestí, proto marná sláva je hlavní nešest.

K prvnímu se tedy musí říci, že vznikání některé neřesti z pýchy neodporuje tomu, že je hlavní neřestí, poněvadž, jak bylo řečeno, pýcha je královnou a matkou všech neřestí.

K druhému se musí říci, že chvála a čest se přirovnávají ke slávě, jak bylo řečeno shora, jako příčiny, z nichž následuje sláva; proto sláva se k nim přirovnává jako cíl. Neboť proto někdo miluje ctění a chválení, pokud z toho někdo soudí, že bude přeskvělý ve známosti jiných.

K třetímu se musí říci. že marná sláva má přednostní ráz žádoucího, z důvodu již řečeného; a to stačí na pojem hlavní neřesti. Avšak nevyžaduje se, aby hlavní nešest byla smrtelný hřích, poněvadž také ze všedního hříchu může vzniknouti smrtelný, pokud totiž všední uzpůsobuje ke smrtelnému.

Ergo etiam neque appetitus inanis gloriae.

II-II q. 132 a. 4 arg. 3

Praeterea, vitium capitale habet aliquam principalitatem. Sed inanis gloria non videtur habere aliquam principalitatem, neque quantum ad rationem peccati, quia non semper est peccatum mortale; neque etiam quantum ad rationem boni appetibilis, quia gloria humana videtur esse quiddam fragile et extra hominem existens. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

II-II q. 132 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., numerat inanem gloriam inter septem vitia capitalia.

II-II q. 132 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod de vitiis capitalibus dupliciter aliqui loquuntur. Quidam enim ponunt superbiam unum de vitiis capitalibus. Et hi non ponunt inanem gloriam inter vitia capitalia. Gregorius autem, in XXXI Moral., superbiam ponit reginam omnium vitiorum, et inanem gloriam, quae immediate ab ipsa oritur, ponit vitium capitale. Et hoc rationabiliter. Superbia enim, ut infra dicetur, importat inordinatum appetitum excellentiae. Ex omni autem bono quod quis appetit, quandam perfectionem et excellentiam consequitur. Et ideo fines omnium vitiorum ordinantur in finem superbiae. Et propter hoc videtur quod habeat quandam generalem causalitatem super alia vitia, et non debeat computari inter specialia vitiorum principia, quae sunt vitia capitalia. Inter bona autem per quae excellentiam homo consequitur, praecipue ad hoc operari videtur gloria, inquantum importat manifestationem bonitatis alicuius, nam bonum naturaliter amatur et honoratur ab omnibus. Et ideo sicut per gloriam quae est apud Deum, consequitur homo excellentiam in rebus divinis; ita etiam per gloriam hominum consequitur homo excellentiam in rebus humanis. Et ideo, propter propinquitatem ad excellentiam, quam homines maxime desiderant, consequens est quod sit multum appetibilis, et quod ex eius inordinato appetitu multa vitia oriantur. Et ita inanis gloria est vitium capitale.

II-II q. 132 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliquod vitium oriri ex superbia non repugnat ei quod est esse vitium capitale, eo quod, sicut supra dictum est, superbia est regina et mater omnium vitiorum.

II-II q. 132 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod laus et honor comparantur ad gloriam, ut supra dictum est, sicut causae ex quibus gloria sequitur. Unde gloria comparatur ad ea sicut finis, propter hoc enim aliquis amat honorari et laudari, inquantum per hoc aliquis aestimat se in aliorum notitia fore praeclarum.

II-II q. 132 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod inanis gloria habet principalem rationem appetibilis, ratione iam dicta, et hoc sufficit ad rationem vitii capitalis. Non autem requiritur quod vitium capitale semper sit peccatum mortale, quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri, inquantum scilicet veniale disponit ad mortale.

CXXXII.5. Zda se vhodně nazývají dcerami marné slávy neposlušnost, chlubivost pokrytectví, hádka, zarputilost, nesvornost a novotářská opovážlivost.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně nazývají dcerami marné slávy neposlušnost, chlubivost, pokrytectví, hádka, zarputilost, nesvornost a novotářská opovážlivost. Neboť chlubivost podle Řehoře, XXIII. Moral., klade se mezi druhy pýchy. Pýcha však nevzniká z marné slávy, nýbrž spíše naopak, jak praví Řehoř, XXXI. Moral. Tedy chlubivost není dcera marné slávy.

Mimo to zdá se, že hádky a nesvornosti vznikají nejvíce z hněvu. Ale hněv je hlavní nešest, oddělená od slávy. Tedy zdá se, že není dcera marné slávy.

Mimo to Zlatoústý praví, K Mat., že marná sláva je všude zlo, ale nejvíce ve filanthropii, to jest v milosrdenství, které však není nic nového, nýbrž jest u lidí obvyklé. Tedy novotářská opovážlivost nemá se udávati za zvláštní, dceru marné slávy.

Avšak proti jest autorita Řehoře, který označuje řečené dcery marné slávy v XXXI. Moral.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, ony neřesti, které ze sebe jsou zařízeny k cíli nějaké hlavní neřesti, slují její dcery. Cílem pak marné slávy je zjevení vlastního vynikání, jak je patrné ze shora řečených. K tomu však může člověk tíhnouti dvojmo: jedním způsobem přímo, buď slovy, a tak je chlubivost; nebo skutky; a takto, jsou-li pravdivé a mají cosi obdivuhodného, je novotářská opovážlivost, kterou lidé obvykle více obdivují; jsou-li však nepravdivé, tak jest pokrytectví. Jiným způsobem usiluje někdo zjeviti své vynikání nepřímo, ukazuje, že není menší než jiný, a to čtverým. A to, nejprve vzhledem k rozumu a tak je zarputilost, jíž se někdo příliš opírá o své mínění, nechtěje věřiti lepšímu mínění. Za druhé vzhledem k vůli, když nechce ustoupiti od vlastní vůle, aby se s jinými shodl, a tak je nesvornost. Za třetí vzhledem k mluvení, a tak je hádka, když se někdo s křikem přes druhým. Za čtvrté vzhledem k činu, a tak je neposlušnost, když totiž někdo nechce vykonati příkaz představeného.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo shora řečeno. chlubivost se udává za druh pýchy vzhledem k její vnitřní příčině, kterou je zpupnost, kdežto sama vnější chlubivost, jak praví ve IV. Ethic., někdy je sice zařízena k zisku, ale častěji ke slávě a cti, a tak vzniká z marné slávy.

K druhému se musí říci, že hněv není příčinou nesvornosti a hádky, leč ve spojení s marnou slávou; tím totiž, že někdo si pokládá za slavné, že neustupuje vůli nebo slovům jiných.

5. De filiabus eius: quot et quae sint.

II-II q. 132 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicantur filiae inanis gloriae esse *inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, novitatum praesumptio*. Iactantia enim, secundum Gregorium, XXIII Moral., ponitur inter species superbiae. Superbia autem non oritur ex inani gloria, sed potius e converso, ut Gregorius dicit, XXXI Moral. Ergo iactantia non debet poni filia inanis gloriae.

II-II q. 132 a. 5 arg. 2

Praeterea, contentiones et discordiae videntur ex ira maxime provenire. Sed ira est capitale vitium inani gloriae condivisum. Ergo videtur quod non sint filiae inanis gloriae.

II-II q. 132 a. 5 arg. 3

Praeterea, Chrysostomus dicit, super Matth., quod *ubique vana gloria malum est, sed maxime in philanthropia*, idest in misericordia. Quae tamen non est aliquid novum, sed in consuetudine hominum existit. Ergo praesumptio novitatum non debet specialiter poni filia inanis gloriae.

II-II q. 132 a. 5 s. c.

Sed contra est auctoritas Gregorii, in XXXI Moral., ubi praedictas filias inani gloriae assignat.

II-II q. 132 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, illa vitia quae de se nata sunt ordinari ad finem alicuius vitii capitalis, dicuntur filiae eius. Finis autem inanis gloriae est manifestatio propriae excellentiae, ut ex supra dictis patet. Ad quod potest homo tendere dupliciter. Uno modo, directe, sive per verba, et sic est iactantia; sive per facta, et sic, si sint vera, habentia aliquam admirationem, est praesumptio novitatum, quas homines solent magis admirari; si autem per ficta sit, sic est hypocrisis. Alio autem modo nititur aliquis manifestare suam excellentiam indirecte, ostendendo se non esse alio minorem. Et hoc quadrupliciter. Primo quidem, quantum ad intellectum, et sic est pertinacia, per quam homo nimis innititur suae sententiae, nolens credere sententiae meliori. Secundo, quantum ad voluntatem, et sic est discordia, dum non vult a propria voluntate discedere ut aliis concordet. Tertio, quantum ad locutionem, et sic est contentio, dum aliquis verbis clamose contra alium litigat. Quarto, quantum ad factum, et sic est inobedientia, dum scilicet aliquis non vult exequi superioris praeceptum.

II-II q. 132 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, iactantia ponitur species superbiae quantum ad interiorem causam eius, quae est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior. Ut dicitur in IV Ethic., ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam vel honorem. Et sic oritur ex inani gloria.

II-II q. 132 a. 5 ad 2

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

K třetímu se musí říci, že marná sláva je haněna při almužně pro nedostatek lásky, který zdá se býti v tom, kdo dává přednost marné slávě před prospěchem bližního, když toto činí pro ono. Avšak není nikdo haněn proto, že se opovažuje dávati almužnu, jako by něco nového.

CXXXIII. O malomyslnosti.

Předmluva

Dělí se na dva články. Pak jest uvažovati o malomyslnosti. A o tom jsou dvě otázky:

1. Zda malomyslnost je hřích.

2. Které ctnosti je protilehlá.

CXXXIII.1. Zda malomyslnost je hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že malomyslnost není hřích. Z každého hříchu totiž se stává někdo špatný, jako z každé ctnosti se někdo stává dobrý. Ale malomyslný není špatný, jak praví Filosof ve IV. Ethic. Tedy malomyslnost není hřích.

Mimo to praví Filosof tamtéž, že nejvíce zdá se býti malomyslný, kdo je hodný velkých dober a přece se jimi nehodnotí. Ale nikdo není hoden velkých dober, leč ctnostný, protože, jak praví tamtéž Filosof, podle pravdy pouze dobrého je cíti. Tedy malomyslný je ctnostný. Není tedy malomyslnost hřích.

Mimo to "začátek každého hříchu je pýcha", jak se praví Eccli. 10. Ale malomyslnost nevychází z pýchy, protože pyšný se vyvyšuje nad to, co jest, malomyslný však se vzdaluje těch, kterých je hoden. Tedy malomyslnost není hřích.

Mimo to praví Filosof ve IV. Ethic., že kdo se hodnotí menšími než je hoden, sluje malomyslný. Ale mnohdy svatí mužové se méně hodnotí, než jsou hodni, jak je patrné u Mojžíše a Jeremiáše, kteří byli hodni služby, k níž byli vzati od Boha, kterou však oba odmítali pokorně, jak máme Exod. 3, a Jerem. 1. Není tedy malomyslnost hřích.

Avšak proti jest, že ničeho se v lidských mravech není varovati než hříchu. Ale malomyslnosti je se varovati. Praví se totiž Kolos. 3: "Otcové, nepopouzejte k hněvu svých dítek, aby se nestaly malomyslnými." Tedy malomyslnost je hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že všechno to, co odporuje přirozenému sklonu, je hřích, protože odporuje přirozenému zákonu. Má však každá věc přirozený sklon k vykonání skutku, přiměřeného její mohutnosti, jak je patrné ve všech přirozených věcech, jak oduševnělých, tak bezduchých. Jako však opovážlivostí překročuje někdo poměr své mohoucnosti, když usiluje o větší, než může, tak malomyslný také vypadá z poměru své mohoucnosti, když se zdráhá tíhnouti k tomu, co je jeho mohoucnosti

II-II q. 132 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod inanis gloria vituperatur circa eleemosynam propter defectum caritatis, qui videtur esse in eo qui praefert inanem gloriam utilitati proximi, dum hoc propter illud facit. Non autem vituperatur aliquis ex hoc quod praesumat eleemosynam facere quasi aliquid novum.

133. De pusillanimitate quae opponitur magnanimitati secundum defectum.

Prooemium

II-II q. 133 pr.

Deinde considerandum est de pusillanimitate. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum pusillanimitas sit peccatum. Secundo, cui virtuti opponatur.

1. Utrum sit peccatum.

II-II q. 133 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pusillanimitas non sit peccatum. Ex omni enim peccato aliquis efficitur malus, sicut ex omni virtute aliquis efficitur bonus. *Sed pusillanimus non est malus*, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Ergo pusillanimitas non est peccatum.

II-II q. 133 a. 1 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, ibidem, quod *maxime videtur pusillanimus esse qui magnis bonis dignus existit, et tamen his non dignificat seipsum*. Sed nullus est dignus magnis bonis nisi virtuosus, quia, ut ibidem philosophus dicit, *secundum veritatem solus bonus est honorandus*. Ergo pusillanimus est virtuosus. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

II-II q. 133 a. 1 arg. 3

Praeterea, initium omnis peccati est superbia, ut dicitur Eccli. X. Sed pusillanimitas non procedit ex superbia, quia superbus extollit se supra id quod est; pusillanimus autem subtrahit se ab his quibus est dignus. Ergo pusillanimitas non est peccatum.

II-II q. 133 a. 1 arg. 4

Praeterea, philosophus dicit, in IV Ethic., quod qui dignificat se minoribus quam sit dignus, dicitur pusillanimus. Sed quandoque sancti viri dignificant seipsos minoribus quam sint digni, sicut patet de Moyse et Ieremia, qui digni erant officio ad quod assumebantur a Deo, quod tamen uterque eorum humiliter recusabat, ut habetur Exod. III et Ierem. I. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

II-II q. 133 a. 1 s. c.

Sed contra, nihil in moribus hominum est vitandum nisi peccatum. Sed pusillanimitas est vitanda, dicitur enim ad Coloss. III, *patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant*. Ergo pusillanimitas est peccatum.

II-II q. 133 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod omne illud quod contrariatur naturali inclinationi est peccatum, quia contrariatur legi naturae. Inest autem unicuique rei naturalis inclinatio ad exequendam actionem commensuratam suae potentiae, ut patet in omnibus rebus naturalibus, tam animatis quam inanimatis. Sicut autem per praesumptionem aliquis excedit proportionem suae potentiae, dum nititur ad

přiměřené. A proto, jako je hřích opovážlivost, tak i malomyslnost. A odtud je, že služebník, jenž. přijaté peníze svého pána zakopal do země a netěžil z nich pro jakousi bázeň malomyslnou, je trestán od pána, jak máme Mat. 25. a Luk. 19.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof nazývá špatnými ony, kteří působí bližním škody. A podle toho se praví, že malomyslný není špatný, protože nikomu nepůsobí škodu, leč případkově pokud totiž opomíjí úkony, kterými by mohl jiným pomáhati. Praví totiž Řehoř, v Pastýřském, že "ti, kteří opomíjejí užitečnou pomoc bližním v kázání, jsou-li přísně souzeni, nepochybně tolik zavinili, kolik mohli vystoupením na veřejnost prospěti."

K druhému se musí říci, že nic nebrání, aby někdo, mající zběhlost ctnosti, hřešil: a to všedně, když zůstává zběhlost, smrtelně však při zrušení samé zběhlosti ctnosti milosti. A proto se může přihoditi že někdo z ctnosti, kterou má, je hoden konati nějaká velká, která jsou hodna velké pocty. A přece tím, že sám neusiluje své ctnosti užívati, hřeší, někdy sice všedně, někdy však smrtelné. - Nebo se může říci, že malomyslný je hoden velkých podle způsobilosti ke ctnosti, kterou má buď z dobrého uzpůsobení přirozenosti, nebo vědění nebo z vnějšího majetku, a stává se malomyslným, když se zdráhá jich užívati ke ctnosti.

K třetímu se musí říci, že i malomyslnost nějak může vzniknouti z pýchy, když totiž někdo příliš spoléhá na vlastní názor, kterým se domnívá, že je nedostatečný na ta, na která má dostatečnost. Proto se praví Přísl. 26: "Lenivý připadá si moudřejší než sedm mužů, mluvících průpovědi." Nic totiž nevadí, aby se v něčem snižoval a v jiném se na výsost vynášel. Pročež Řehoř v Past. praví o Mojžíšovi, že by snad byl pyšný, kdyby přijal vůdcovství nesčetného lidu bez chvění; a opět by byl pyšný, kdyby se zpěčoval uposlechnouti příkazu Tvůrcova.

Ke čtvrtému se musí říci, že Mojžíš a Jeremiáš byli hodni služby, k níž byli Bohem vyvoleni z Boží milosti. Ale sami odmítali, uvažujíce nedostatečnost vlastní slabosti; ne však tvrdošíjně, aby neupadli v pýchu.

CXXXIII.2. Zda malomyslnost je protilehlá velkodušnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že malomyslnost není protilehlá velkodušnosti. Praví totiž Filosof, ve IV. Ethic., že "malomyslný nezná sebe; žádal by totiž dobra, kterých je hoden, kdyby se znal". Ale neznalost sebe zdá se protilehlá opatrnosti. Tedy malomyslnost je protilehlá opatrnosti.

Mimo to Mat. 25 služebníka, jenž z malomyslnosti odepřel užíti peněz, nazývá Pán nešlechetným a lenivým. Filosof maiora quam possit; ita etiam pusillanimus deficit a proportione suae potentiae, dum recusat in id tendere quod est suae potentiae commensuratum. Et ideo, sicut praesumptio est peccatum, ita et pusillanimitas. Et inde est quod servus qui acceptam pecuniam domini sui fodit in terram, nec est operatus ex ea, propter quendam pusillanimitatis timorem, punitur a domino, ut habetur Matth. XXV et Luc. XIX.

II-II q. 133 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus illos nominat malos qui proximis inferunt nocumenta. Et secundum hoc, pusillanimus dicitur non esse malus, quia nulli infert nocumentum, nisi per accidens, inquantum scilicet deficit ab operationibus quibus posset alios iuvare. Dicit enim Gregorius, in pastorali, quod *illi qui prodesse utilitati proximorum in praedicatione refugiunt, si districte iudicentur, ex tantis rei sunt ex quantis venientes ad publicum prodesse potuerunt*.

II-II q. 133 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquem habentem habitum virtutis peccare, venialiter quidem, etiam ipso habitu remanente; mortaliter autem, cum corruptione ipsius habitus virtutis gratuitae. Et ideo potest contingere quod aliquis ex virtute quam habet sit dignus ad aliqua magna facienda, quae sunt digna magno honore; et tamen, per hoc quod ipse non attentat sua virtute uti, peccat, quandoque quidem venialiter, quandoque autem mortaliter. Vel potest dici quod pusillanimus est dignus magnis secundum habilitatem ad virtutem quae inest ei, vel ex bona dispositione naturae, vel ex scientia, vel ex exteriori fortuna, quibus dum recusat uti ad virtutem, pusillanimus redditur.

II-II q. 133 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam pusillanimitas aliquo modo ex superbia potest oriri, dum scilicet aliquis nimis proprio sensui innititur, quo reputat se insufficientem ad ea respectu quorum sufficientiam habet. Unde dicitur Prov. XXVI, *sapientior sibi piger videtur septem viris loquentibus sententias*. Nihil enim prohibet quod se quantum ad aliqua deiiciat, et quantum ad alia se in sublime extollat. Unde Gregorius, in pastorali, de Moyse dicit quod *superbus fortasse esset si ducatum plebis suae sine trepidatione susciperet, et rursum superbus existeret si auctoris imperio obedire recusaret*.

II-II q. 133 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod Moyses et Ieremias digni erant officio ad quod divinitus eligebantur, ex divina gratia. Sed ipsi considerantes propriae infirmitatis insufficientiam, recusabant, non tamen pertinaciter, ne in superbiam laberentur.

2. Cui vinuti opponatur.

II-II q. 133 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pusillanimitas non opponatur magnanimitati. Dicit enim philosophus, in IV Ethic., quod *pusillanimus ignorat seipsum, appeteret enim bona quibus dignus est, si se cognosceret*. Sed ignorantia sui videtur opponi prudentiae. Ergo pusillanimitas opponitur prudentiae.

II-II q. 133 a. 2 arg. 2

Praeterea, Matth. XXV, servum qui propter

také praví ve IV. Ethic., že malomyslní se zdají býti leniví. Ale lenost je protilehlá starostlivosti, která je úkonem opatrnosti, jak jsme měli shora. Tedy malomyslnost není protilehlá velkodušnosti.

Mimo to malomyslnost zdá se vycházeti z nezřízené bázně; pročež se praví Isai. 35: "Rcete malomyslným: Vzmužte se a nebojte se!" Zdá se také vycházeti z nezřízeného hněvu, podle onoho Kolos. 3: "Otcové, nepopouzejte k hněvu své děti, aby se nestaly malomyslnými." Ale nezřízenost bázně je protilehlá statečnosti, nezřízenost pak hněvu tichosti. Tedy malomyslnost není protilehlá velkodušnosti.

Mimo to neřest, která je protilehlá nějaké ctnosti, je tím těžší, čím je ctnosti nepodobnější. Ale malomyslnost je více nepodobná velkodušnosti než opovážlivost. Tedy, kdyby malomyslnost byla protilehlá velkodušnosti, následovalo by, že by byla větším hříchem než opovážlivost, což je proti onomu Eccli. 37: "Ó nejšpatnější opovážlivosti, odkud ses zrodila?" Není tedy malomyslnost protilehlá velkodušnosti.

Avšak proti jest, že malomyslnost a velkodušnost liší se podle velikosti a malosti ducha, jak je patrné ze samých jmen. Ale veliké a malé jsou protilehlá. Tedy malomyslnost je protilehlá velkodušnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že malomyslnost lze pozorovati. trojmo: jedním způsobem samu o sobě. A tak je patrné, že podle vlastního pojmu je protilehlá velkodušnosti, od níž se liší podle rozdílu velikosti a malosti. ohledně téhož; neboť jako velkodušný z velikosti duše směřuje k velkým, tak malomyslný z malosti. duše se vzdaluje velkých.

Jiným způsobem lze pozorovati se strany její příčiny, kterou se strany rozumu je neznalost vlastního stavu, se strany pak žádostivosti je bázeň pochybení v těch, o kterých mysli, že přesahují jeho schopnost.

Třetím způsobem lze pozorovati vzhledem k účinku, kterým jest vzdalovati se velikých, jichž je hoden. Ale, jak bylo shora řečeno, protilehlost neřesti k ctnosti se bere více podle vlastního druhu než podle příčiny a účinku. A proto malomyslnost je přímo protilehlá velkodušnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o malomyslnosti se strany příčiny, kterou má v rozumu. A přece nevlastně lze říci, že je protilehlá opatrnosti i podle své příčiny, protože taková nevědomost nepochází z nemoudrosti, nýbrž spíše z lenosti pozorovati svou schopnost, jak se praví ve IV. Ethic., nebo vykonati, co podléhá jeho moci.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o malomyslnosti se strany účinku.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí se strany příčiny. Přece však bázeň, příčina malomyslnosti, není vždy bázeň nebezpečí smrti. Proto i s této strany nemusí býti protilehlá statečnosti. - Hněv pak podle svého rázu pusillanimitatem pecunia uti recusavit, vocat dominus malum et pigrum. Philosophus etiam dicit, in IV Ethic., quod pusillanimi videntur pigri. Sed pigritia opponitur sollicitudini, quae est actus prudentiae, ut supra habitum est. Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

II-II q. 133 a. 2 arg. 3

Praeterea, pusillanimitas videtur ex inordinato timore procedere, unde dicitur Isaiae XXXV, *dicite, pusillanimes, confortamini et nolite timere*. Videtur etiam procedere ex inordinata ira, secundum illud Coloss. III, *patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant*. Sed inordinatio timoris opponitur fortitudini, inordinatio autem irae mansuetudini. Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

II-II q. 133 a. 2 arg. 4

Praeterea, vitium quod opponitur alicui virtuti, tanto gravius est quanto magis est virtuti dissimile. Sed pusillanimitas magis est dissimilis magnanimitati quam praesumptio. Ergo, si pusillanimitas opponeretur magnanimitati, sequeretur quod esset gravius peccatum quam praesumptio. Quod est contra id quod dicitur Eccli. XXXVII, *o praesumptio nequissima, unde creata es?* Non ergo pusillanimitas magnanimitati opponitur.

II-II q. 133 a. 2 s. c.

Sed contra est quod pusillanimitas et magnanimitas differunt secundum magnitudinem et parvitatem animi, ut ex ipsis nominibus apparet. Sed magnum et parvum sunt opposita. Ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

II-II q. 133 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod pusillanimitas potest tripliciter considerari. Uno modo, secundum seipsam. Et sic manifestum est quod secundum propriam rationem opponitur magnanimitati, a qua differt secundum differentiam magnitudinis et parvitatis circa idem, nam sicut magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna, ita pusillanimus ex animi parvitate se retrahit a magnis. Alio modo potest considerari ex parte suae causae, quae ex parte intellectus, est ignorantia propriae conditionis; ex parte autem appetitus, est timor deficiendi in his quae falso aestimat excedere suam facultatem. Tertio modo potest considerari quantum ad effectum, qui est retrahere se a magnis quibus est dignus. Sed sicut supra dictum est, oppositio vitii ad virtutem attenditur magis secundum propriam speciem quam secundum causam vel effectum. Et ideo pusillanimitas directe magnanimitati opponitur.

II-II q. 133 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte causae quam habet in intellectu. Et tamen non proprie potest dici quod opponatur prudentiae etiam secundum causam suam, quia talis ignorantia non procedit ex insipientia, sed magis ex pigritia considerandi suam facultatem, ut dicitur in IV Ethic., vel exequendi quod suae subiacet potestati.

II-II q. 133 a. 2 ad 2

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

II-II q. 133 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit ex parte causae. Nec tamen timor causans pusillanimitatem semper est timor periculorum mortis. Unde etiam ex hac

vlastního pohybu, kterým je někdo unášen k pomstě, není příčinou malomyslnosti, která sráží ducha, nýbrž spíše ji odklízí. Vede však k malomyslnosti k vůli příčinám hněvu, kterými jsou bezpráví utrpěná, jimiž je srážen duch trpícího.

Ke čtvrtému se musí říci, že malomyslnost je podle vlastního druhu větší hřích než opovážlivost, protože skrze ni člověk ustupuje od dober, což je nejhorší, jak praví Filosof ve IV. Ethic. Ale opovážlivost sluje nejšpatnější k vůli pýše, z níž vychází.

CXXXIV. O velkorysosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Pak jest uvažovati o velkorysosti a neřestech protilehlých. O velkorysosti jsou pak čtyři otázky:

1. Zda velkorysost je ctnost.
2. Zda je ctnost zvláštní.
3. Jaká jest její látka.
4. Zda je části statečnosti.

CXXXIV.1. Zda velkorysost je ctnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že velkorysost není ctnost. Kdo totiž má jednu ctnost, má všechny, jak jsme měli shora. Ale někdo může míti jiné ctnosti bez velkorysosti. Praví totiž Filosof ve IV. Ethic., že "ne každý štědrý je velkorysý". Tedy velkorysost není ctnost.

Mimo to mravní ctnost spočívá ve středu, jak je patrné v II. Ethic. Ale velkorysost nezdá se spočívati ve středu, neboť přesahuje štědrost velikostí; veliké však je protilehlé malému jako krajnost a jejich střed je rovno, jak se praví v X. Metafys. A tak velkorysost není ve středu, nýbrž v krajnosti. Tedy není ctnost.

Mimo to žádná ctnost neodporuje přirozenému sklonu, nýbrž spíše jej zdokonaluje, jak jsme měli shora. Ale, jak praví Filosof ve IV. Ethic., velkorysý "není nákladný na sebe", což je proti přirozenému sklonu, kterým každý nejvíce obstarává sebe. Tedy velkorysost není ctnost.

Mimo to, podle Fiilosofa ve IV. Ethic., umění je "správný pojem dělaných". Ale velkorysost jest o dělaných, jak je patrné ze samého jména. Tedy je spíše umění než ctnost.

Avšak proti jest, že lidská ctnost je jakýsi podíl ctnosti Boží. Ale velkorysost náleží k ctnosti Boží, podle onoho Žalmu 67: "Velkorysost jeho a síla jeho v oblacích." Tedy velkorysost je ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak se praví v I. O nebi, ctnost sluje ve srovnání s posledním, co mohoucnost může. Nikoliv ovšem s posledním se strany nedostatku, nýbrž se strany nadbytku, jehož ráz spočívá ve velikosti. A proto parte non oportet quod opponatur fortitudini. Ira autem, secundum rationem proprii motus, quo quis extollitur in vindictam, non causat pusillanimitatem, quae deiicit animum, sed magis tollit eam. Inducit autem ad pusillanimitatem ratione causarum irae, quae sunt iniuriae illatae, ex quibus deiicitur animus patientis.

II-II q. 133 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod pusillanimitas est gravius peccatum, secundum propriam speciem, quam praesumptio, quia per ipsam recedit homo a bonis, quod est pessimum, ut dicitur in IV Ethic. Sed praesumptio dicitur esse nequissima ratione superbiae, ex qua procedit.

134. De magnificentia.

Prooemium

II-II q. 134 pr.

Deinde considerandum est de magnificentia et vitiis oppositis. Circa magnificentiam autem quaeruntur quatuor. Primo, utrum magnificentia sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis. Tertio, quae sit materia eius. Quarto, utrum sit pars fortitudinis.

1. Utrum magnificentia sit virtus.

II-II q. 134 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod magnificentia non sit virtus. Qui enim habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est. Sed aliquis potest habere alias virtutes sine magnificentia, dicit enim philosophus, in IV Ethic., quod *non omnis liberalis est magnificus*. Ergo magnificentia non est virtus.

II-II q. 134 a. 1 arg. 2

Praeterea, virtus moralis consistit in medio, ut in II Ethic. dicitur. Sed magnificentia non videtur consistere in medio. Superexcellit enim liberalitatem magnitudine. Magnum autem opponitur parvo sicut extremum, quorum medium est aequale, ut dicitur X Metaphys. Et sic magnificentia non est in medio, sed in extremo. Ergo non est virtus.

II-II q. 134 a. 1 arg. 3

Praeterea, nulla virtus contrariatur inclinationi naturali, sed magis perficit ipsam, ut supra habitum est. Sed sicut philosophus dicit, in IV Ethic., *magnificus non est sumptuosus in seipsum*, quod est contra inclinationem naturalem, per quam aliquis maxime providet sibi. Ergo magnificentia non est virtus.

II-II q. 134 a. 1 arg. 4

Praeterea, secundum philosophum, in VI Ethic., ars est recta ratio factibilium. Sed magnificentia est circa factibilia, ut ex ipso nomine apparet. Ergo magis est ars quam virtus.

II-II q. 134 a. 1 s. c.

Sed contra, virtus humana est participatio quaedam virtutis divinae. Sed magnificentia pertinet ad virtutem divinam, secundum illud Psalmi, *magnificentia eius et virtus eius in nubibus*. Ergo magnificentia est virtus.

II-II q. 134 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in I de caelo, *virtus dicitur per comparationem ad ultimum in quod potentia potest*, non quidem ad ultimum ex parte defectus;

konati něco velikého, z čehož se bere jméno velkorysosti, náleží vlastně k pojmu ctnosti. Proto velkorysost je ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že ne každý štědrý je velkorysý co do skutku, protože se mu nedostává těch, kterých je třeba užívati ke skutku velkorysému. Avšak každý štědrý má pohotovost velkorysosti buď v uskutečnění nebo v blízké přípravě, jak bylo řečeno shora, když se jednalo o spojitosti ctností.

K druhému se musí říci, že velkorysost spočívá sice v krajnosti, uvažuje-li se velikost toho, co činí. Spočívá však ve středu, uvažuje-li se pravidlo rozumu, od něhož se neuchyluje, ani je nepřesahuje, jak bylo také řečeno o velkodušnosti.

K třetímu se musí říci, že k velkorysosti náleží konati něco velikého. Co však náleží k osobě každého, je něco malého ve srovnání s tím, co náleží věcem božským nebo věcem společným. A proto velkorysý neusiluje hlavně vynakládati na to, co náleží k jeho vlastní osobě, ne že nehledá svého dobra. nýbrž proto, že není veliké. Jestliže však něco v těch, které náležejí jemu, je veliké, to velkorysý také velkoryse sleduje jako ta, která se dějí jen jednou, jako svatba, nebo něco jiného takového, nebo také ta, která jsou trvalá; jako náleží velkorysému připraviti vhodné bydlení, jak se praví ve IV. Ethic.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví Filosof v VI. Ethic.. "musí býti nějaká ctnost umění; totiž mravní", kterou by totiž žádost byla nakloněna správně užívati pojmu umění. A to náleží velkorysosti. Proto není umění, nýbrž ctnost.

CXXXIV.2. Zda velkorysost je zvláštní ctnost.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že velkorysost není zvláštní ctnost. Velkorysosti totiž zdá se náleželi konání něčeho velikého. Ale konati něco velikého může náležeti kterékoli ctnosti, je-li veliká; jako, kdo má velikou ctnost mírnosti, koná veliké dílo mírnosti. Tedy velkorysost není nějaká zvláštní ctnost, nýbrž znamená dokonalý stav kterékoli ctnosti.

Mimo to se zdá témuž náležeti konati něco a tíhnouti k tomu. Ale tíhnouti k něčemu velikému náleží velkodušnosti, jak bylo shora řečeno. Tedy též konati něco velikého náleží velkodušnosti. Není tedy velkorysost ctnost rozdílná od velkodušnosti.

Mimo to se zdá velkorysost náležeti ke svatosti. Praví se totiž Exod. 15: "Velkorysý ve svatosti." A v Žalmu 95: "Svatost a velkorysost v jeho posvěcování." Ale svatost je totéž, co nábožnost, jak jsme měli shora. Tedy se zdá velkorysost býti totéž, co nábožnost. Není tedy ctnost zvláštní, odlišná od jiných.

sed ex parte excessus, cuius ratio consistit in magnitudine. Et ideo operari aliquid magnum, ex quo sumitur nomen magnificentiae, proprie pertinet ad rationem virtutis. Unde magnificentia nominat virtutem.

II-II q. 134 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non omnis liberalis est magnificus quantum ad actum, quia desunt sibi ea quibus uti necesse est ad actum magnificum. Tamen omnis liberalis habet habitum magnificentiae, vel actu vel in propinqua dispositione, ut supra dictum est, cum de connexione virtutum ageretur.

II-II q. 134 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod magnificentia consistit quidem in extremo, considerata quantitate eius quod facit. Sed tamen in medio consistit, considerata regula rationis, a qua non deficit nec eam excedit, sicut et de magnanimitate dictum est.

II-II q. 134 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum. Quod autem pertinet ad personam uniuscuiusque, est aliquid parvum in comparatione ad id quod convenit rebus divinis vel rebus communibus. Et ideo magnificus non principaliter intendit sumptus facere in his quae pertinent ad personam propriam, non quia bonum suum non quaerat, sed quia non est magnum. Si quid tamen in his quae ad ipsum pertinent magnitudinem habeat, hoc etiam magnifice magnificus prosequitur, sicut ea quae semel fiunt, ut nuptiae vel aliquid aliud huiusmodi; vel etiam ea quae permanentia sunt, sicut ad magnificum pertinet praeparare convenientem habitationem, ut dicitur in IV Ethic.

II-II q. 134 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., oportet artis esse quandam virtutem, scilicet moralem, per quam scilicet appetitus inclinetur ad recte utendum ratione artis. Et hoc pertinet ad magnificentiam. Unde non est ars, sed virtus.

2. Utrum sit virtus specialis.

II-II q. 134 a. 2 arg. 1

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

II-II q. 134 a. 2 arg. 2

Praeterea, eiusdem videtur facere aliquid et tendere in illud. Sed tendere in aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem, ut supra dictum est. Ergo et facere aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem. Non ergo magnificentia est virtus distincta a magnanimitate.

II-II q. 134 a. 2 arg. 3

Praeterea, magnificentia videtur ad sanctitatem pertinere, dicitur enim Exod. XV, *magnificus in sanctitate*; et in Psalmo, *sanctitas et magnificentia in sanctificatione eius*. Sed sanctitas idem est religioni, ut supra habitum est. Ergo magnificentia videtur esse idem religioni. Non ergo est virtus specialis ab aliis distincta.

Avšak proti jest, že Filosof v II. Ethic. ji vypočítává s jinými zvláštními. ctnostmi.

Odpovídám: Musí se říci, že velkorysosti náleží konati něco velikého, jak je patrné ze samého jména. Konání však lze bráti dvojmo: jedním způsobem vlastně, jiným způsobem obecně. Vlastně pak konati se říká činiti něco ve vnější látce, jako udělati dům nebo něco jiného takového. Obecně pak se říká konání jakékoli činnosti, ať přechází ve vnější látku, jako páliti nebo sekati, nebo zůstává v samém konajícím, jako rozuměti a chtíti. Jestliže se tedy velkorysost bere, pokud obnáší konání něčeho velikého, pokud se říká konání vlastně, tak je velkorysost zvláštní ctnost. Dílo konané totiž provádí umění. V jeho pak užívání lze viděti jeden zvláštní důvod dobroty, že samo dílo vykonané uměním je veliké, totiž v rozsahu, cennosti nebo hodnotě, což činí velkorysost. A podle toho je velkorysost zvláštní ctnost. - Jestliže však se bere jméno velkorysosti od toho, že znamená konaní velikého, pokud konati se bere obecně, pak velkorysost není zvláštní ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že každé dokonalé ctnosti náleží konati veliké ve svém rodu, pokud konati se bere obecně; nikoli však, pokud se bere vlastně, neboť to je vlastní velkorysosti.

K druhému se musí říci, že velkodušnosti náleží nejen tíhnouti k velikému, nýbrž také ve všech ctnostech konati veliké, buď vykonáváním, nebo jakoukoliv činností, jak se praví ve IV. Ethic. Avšak tak, že velkodušnost při tom přihlíží pouze k rázu velikého, jiné pak ctnosti, které veliké konají, jsou-li dokonalé, neřídí hlavně svůj zřetel k velikému, nýbrž k tomu, co je vlastní každé ctnosti. Velikost pak následuje z velikosti ctnosti. Velkorysosti však náleží nejen konati veliké, pokud konati se bere vlastně, nýbrž také tíhnou ti duchem ke konaní velikého. Proto praví Tullius ve své Retor., že velkorysost je "vyhledávání a obstarávání věcí velikých a vynikajících, s nějakým obsáhlým a skvělým předsevzetím ducha", kdež vyhledávání se vztahuje na vnitřní úmysl, obstarávání pak má vnější provádění. Pročež, jako velkodušnost zamýšlí něco, velikého v každé látce, tak mu í i velkorysost v nějakém výtvoru děláném.

K třetímu se musí říci, že velkorysost zamýšlí vykonati veliké dílo. Díla pak konaná lidmi jsou zařízena k nějakému cíli. Žádný však cíl lidských skutků není tak veliký, jako čest Boží. A proto velkorysost koná veliké dílo hlavně v zařízení ke cti Boží. Pročež praví Filosof ve IV. Ethic., "nejvíce čestné náklady jsou, které se týkají božských obětí," a o ty nejvíce pečuje velkorysý. A proto velkorysost se pojí se svatostí, protože přední její účinek je zařízen k nábožnosti čili ke svatosti.

II-II q. 134 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus connumerat eam aliis virtutibus specialibus.

II-II q. 134 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, sicut ex ipso nomine apparet. Facere autem dupliciter potest accipi, uno modo, proprie; alio modo, communiter. Proprie autem facere dicitur operari aliquid in exteriori materia, sicut facere domum vel aliquid aliud huiusmodi. Communiter autem dicitur facere pro quacumque actione, sive transeat in exteriorem materiam, sicut urere et secare; sive maneat in ipso agente, sicut intelligere et velle. Si igitur magnificentia accipiatur secundum quod importat factionem alicuius magni prout factio proprie dicitur, sic magnificentia est specialis virtus. Opus enim factibile producitur ab arte. In cuius quidem usu potest attendi una specialis ratio bonitatis quod ipsum opus factum per artem sit magnum, scilicet in quantitate, pretiositate vel dignitate, quod facit magnificentia. Et secundum hoc magnificentia est specialis virtus. Si vero nomen magnificentiae accipiatur ab eo quod est facere magnum secundum quod facere communiter sumitur, sic magnificentia non est specialis virtus.

II-II q. 134 a. 2 ad 1

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

II-II q. 134 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad magnanimitatem pertinet non solum tendere in magnum, sed etiam in omnibus virtutibus magnum operari, vel faciendo vel qualitercumque agendo, ut dicitur in IV Ethic., ita tamen quod magnanimitas circa hoc respicit solam rationem magni. Aliae autem virtutes, quae, si sint perfectae, magnum operantur, non principaliter dirigunt intentionem suam ad magnum, sed ad id quod est proprium unicuique virtuti, magnitudo autem consequitur ex quantitate virtutis. Ad magnificentiam vero pertinet non solum facere magnum secundum quod facere proprie sumitur, sed etiam ad magnum faciendum tendere animo, unde Tullius dicit, in sua rhetorica, quod *magnificentia est rerum magnarum et excelsarum, cum animi quadam ampla et splendida propositione, cogitatio atque administratio*; ut cogitatio referatur ad interiorem intentionem, administratio ad exteriorem executionem. Unde oportet quod sicut magnanimitas intendit aliquod magnum in omni materia, ita magnificentia in aliquo opere factibili.

II-II q. 134 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod magnificentia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus facta ad aliquem finem ordinantur. Nullus autem finis humanorum operum est adeo magnus sicut honor Dei. Et ideo magnificentia praecipue magnum opus facit in ordine ad honorem Dei. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod *honorabiles sumptus sunt maxime qui pertinent ad divina sacrificia, et circa hoc maxime studet magnificus*. Et ideo magnificentia coniungitur sanctitati, quia praecipue eius effectus ad religionem, sive ad sanctitatem, ordinatur.

CXXXIV.3. Zda látka velkorysosti 'jsou veliké náklady.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že látka velkorysosti nejsou veliké náklady. Neboť ohledně téže látky nejsou dvě ctnosti. Ale ohledně nákladů je štědrost, jak jsme měli shora. Tedy velkorysost není ohledně nákladů.

Mimo to každý velkorysý je štědrý, jak se praví ve IV. Ethic. Ale štědrost je více ohledně darů než ohledně nákladů. Tedy ani velkorysost není hlavně ohledně nákladů, nýbrž spíše ohledně darů.

Mimo to velkorysosti náleží vykonati nějaký vnější skutek. Neděje se však jakýmikoliv náklady nějaký vnější skutek, i když jsou náklady veliké; třebas když někdo mnoho vynaloží na poslání xenií. Tedy náklady nejsou vlastní látka velkorysosti.

Mimo to veliké náklady nemohou konati než bohatí. Ale všechny ctnosti mohou míti také chudí, protože ctnosti nepotřebují nutně vnější zámožnosti, nýbrž samy sobě dostačují, jak praví Seneka, v I. kn. O hněvu. Tedy velkorysost není ohledně velkých nákladů.

Avšak proti jest, co praví Filosof ve IV. Ethic., že "velkorysost se nevztahuje na všechny úkony, které jsou s penězi, jako štědrost, nýbrž pouze na nákladné, ve kterých vyniká nad štědrost velikostí." Tedy je pouze ohledně velkých vydání.

Odpovídám: Musí se říci, že velkorysosti, jak bylo řečeno, náleží usilovati o vykonání nějakého velikého díla. K tomu však, aby nějaké veliké dílo nastalo náležitě, vyžadují se přiměřené náklady: nemohou totiž povstati veliká díla, leč s velikými vydáními. Proto velkorysosti náleží konati veliké náklady na to, aby veliké dílo nastalo náležitě. Pročež i Filosof praví ve IV. Ethic., že "velkorysý z rovného", to jest přiměřeného, "nákladu vykoná dílo více velkorysé". Naklad je však nějaké vydání peněz, v němž může býti někomu zabráněno nadbytečnou láskou k penězům. A proto látkou velkorysosti mohou slouti jak samy náklady, kterých užívá velkorysý k vykonání velikého díla, tak samy peníze, kterých užívá ke konání velikých nákladů, tak láska k penězům, kterou mírní velkorysý, aby nebylo bráněno velikým nákladům.

K prvnímu se tedy musí říci, že jak bylo shora řečeno, ony ctnosti, které jsou ohledně vnějších věcí, mají nějakou nesnáz ze samého rodu věci, o které je ctnost, a jinou nesnáz z velikosti věci. A proto ohledně peněz a užívání jich musí býti dvě ctnosti, totiž štědrost, která přihlíží obecně k užívaní peněz, a velkorysost, která přihlíží k velikému v užívání peněz.

K druhému se musí říci, že užívání peněz jinak náleží

3. Quae sit materia eius.

II-II q. 134 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod materia magnificentiae non sint sumptus magni. Circa eandem enim materiam non sunt duae virtutes. Sed circa sumptus est liberalitas, ut supra habitum est. Ergo magnificentia non est circa sumptus.

II-II q. 134 a. 3 arg. 2

Praeterea, omnis magnificus est liberalis, ut dicitur in IV Ethic. Sed liberalitas magis est circa dona quam circa sumptus. Ergo etiam magnificentia non praecipue est circa sumptus, sed magis circa dona.

II-II q. 134 a. 3 arg. 3

Praeterea, ad magnificentiam pertinet aliquod opus exterius facere. Non autem quibuslibet sumptibus fit aliquod exterius opus, etiam si sint sumptus magni, puta cum aliquis multa expendit in exenniis mittendis. Ergo sumptus non sunt propria materia magnificentiae.

II-II q. 134 a. 3 arg. 4

Praeterea, magnos sumptus non possunt facere nisi divites. Sed omnes virtutes possunt habere etiam pauperes, quia virtutes non ex necessitate indigent exteriori fortuna, sed sibi ipsis sufficiunt, ut Seneca dicit, in libro de ira. Ergo magnificentia non est circa magnos sumptus.

II-II q. 134 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod *magnificentia non extenditur circa omnes operationes quae sunt in pecuniis, sicut liberalitas, sed circa sumptuosas solum, in quibus excellit liberalitatem magnitudine*. Ergo est solum circa magnos sumptus.

II-II q. 134 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ad magnificentiam, sicut dictum est, pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum. Ad hoc autem quod aliquod magnum opus convenienter fiat, requiruntur proportionati sumptus, non enim possunt magna opera fieri nisi cum magnis expensis. Unde ad magnificentiam pertinet magnos sumptus facere ad hoc quod opus magnum convenienter fiat, unde et philosophus dicit, in IV Ethic., quod magnificus ab aequali, idest proportionato, sumptu, *opus faciet magis magnificum*. Sumptus autem est quaedam pecuniae emissio, a qua potest aliquis prohiberi per superfluum amorem pecuniae. Et ideo materia magnificentiae possunt dici et ipsi sumptus, quibus utitur magnificus ad opus magnum faciendum; et ipsa pecunia, qua utitur ad sumptus magnos faciendos; et amor pecuniae, quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur.

II-II q. 134 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes illae quae sunt circa res exteriores habent aliquam difficultatem ex ipso genere rei circa quam est virtus, et aliam difficultatem ex magnitudine ipsius rei. Et ideo oportet circa pecuniam et usum eius esse duas virtutes, scilicet liberalitatem, quae respicit communiter usum pecuniae; et magnificentiam, quae respicit magnum in pecuniae usu.

II-II q. 134 a. 3 ad 2

štědrému a jinak velkorysému. Štědrému totiž náleží, pokud vychází ze spořádaného citu k penězům. A proto každé náležité užívání peněz, jehož překážku odnímá umírněnost lásky k penězům, náleží ke štědrosti, totiž dary a náklady. Ale užívání peněz náleží velkorysému v zařízení k vykonání nějakého velikého díla. A takové užívání nemůže býti bez nákladu čili vydání.

K třetímu se musí říci, že velkorysý dává také dary čili xenia, jak se praví ve IV. Ethic. Nikoliv však pojaté jako dary, nýbrž spíše pojaté jako náklad, zařízený k vykonání nějakého skutku, třebas, na uctění někoho, nebo na vykonání něčeho, z čeho vzejde čest celé obci; jako když činí něco, oč usiluje celá obec.

Ke čtvrtému se musí říci, že hlavní úkon ctnosti je vnitřní volba, kterou ctnost může míti bez vnější zámožnosti. A tak může býti též chudý velkorysý. Ale k vnějším úkonům ctností se vyžaduje zámožnost majetkem jako nějaký nástroj. A podle toho chudý nemůže vykonávati vnější úkon velkorysosti v těch, která jsou veliká jednoduše, leda snad v těch, která jsou veliká ve srovnání s nějakým dílem, které, ač je o sobě malé, může přece býti vykonáno velkoryse podle poměru onoho rodu, neboť malé a veliké se říká vztažně, jak praví Filosof v Praedikamentech.

CXXXIV.4. Zda velkorysost je část statečnosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že velkorysost není část statečnosti. Velkorysost se shoduje totiž v látce se štědrostí, jak bylo řečeno. Ale štědrost není část statečnosti, nýbrž spravedlnosti. Tedy velkorysost není část statečnosti.

Mimo to statečnost je ohledně bázní a odvah. Velkorysost však si nezdá v ničem všímati bázně, nýbrž pouze nákladů, které jsou jakési činnosti. Tedy velkorysost se zdá více náležeti ke spravedlnosti, která je ohledně činností, než ke statečnosti.

Mimo to praví Filosof, ve IV. Ethic, že velkorysý se podobá vědoucímu. Ale vědění více se shoduje s opatrností než se statečností. Tedy velkorysost se nesmí udávati za část statečnosti.

Avšak proti jest, že Tullius, Makrobius a Andronikus udávají velkorysost za část statečnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že velkorysost, pokud je zvláštní ctnost, nemůže se udávati za podmětnou část statečnosti, protože se s ní neschází v látce, nýbrž udává se za její část, pokud se k ní přidružuje jako ctnost druhotná k hlavní. K tomu však, aby se nějaká ctnost připojila k některé jako hlavní, vyžaduje se dvojí, jak bylo shora řečeno, z nichž jedno jest, aby druhotná se shodovala s hlavní, druhé pak jest, aby v něčem jí byla převýšena. Velkorysost však se shoduje se statečností v tom, že jako statečnost tíhne k něčemu obtížnému a nesnadnému, tak také i velkorysost; pročež také se zdá býti v náhlivé, jako též statečnost. Ale velkorysosti chybí do statečnosti to, že ono obtížné, k němuž tíhne statečnost, má nesnadnost pro nebezpečí, které hrozí osobě; obtížné však, k němuž tíhne velkorysost, má nesnadnost pro pozbytí věcí, což je mnohem méně než nebezpečí osoby. A proto velkorysost se udává za část statečnosti.

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

II-II q. 134 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod magnificus etiam dat dona vel exennia, ut dicitur in IV Ethic., non tamen sub ratione doni, sed potius sub ratione sumptus ordinati ad aliquod opus faciendum, puta ad honorandum aliquem, vel ad faciendum aliquid unde proveniat honor toti civitati, sicut cum facit aliquid ad quod tota civitas studet.

II-II q. 134 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod principalis actus virtutis est interior electio, quam virtus potest habere absque exteriori fortuna. Et sic etiam pauper potest esse magnificus. Sed ad exteriores actus virtutum requiruntur bona fortunae sicut quaedam instrumenta. Et secundum hoc, pauper non potest actum magnificentiae exteriorem exercere in his quae sunt magna simpliciter, sed forte in his quae sunt magna per comparationem ad aliquod opus quod, etsi in se sit parvum, tamen potest magnifice fieri secundum proportionem illius generis; nam parvum et magnum dicuntur relative, ut philosophus dicit, in praedicamentis.

4. Utrum sit pars fortitudinis.

II-II q. 134 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod magnificentia non sit pars fortitudinis. Magnificentia enim convenit in materia cum liberalitate, ut dictum est. Sed liberalitas non est pars fortitudinis, sed iustitiae. Ergo magnificentia non est pars fortitudinis.

II-II q. 134 a. 4 arg. 2

Praeterea, fortitudo est circa timores et audacias. Magnificentia autem in nullo videtur respicere timorem, sed solum sumptus, qui sunt operationes quaedam. Ergo magnificentia magis videtur pertinere ad iustitiam, quae est circa operationes, quam ad fortitudinem.

II-II q. 134 a. 4 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in IV Ethic., quod *magnificus scienti assimilatur*. Sed scientia magis convenit cum prudentia quam cum fortitudine. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

II-II q. 134 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Tullius et Macrobius et Andronicus magnificentiam partem fortitudinis ponunt.

II-II q. 134 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod magnificentia, secundum quod est specialis virtus, non potest poni pars subiectiva fortitudinis, quia non convenit cum ea in materia, sed ponitur pars eius inquantum adiungitur ei sicut virtus secundaria principali. Ad hoc autem quod aliqua virtus adiungatur alicui principali, duo requiruntur, ut supra dictum est, quorum unum est ut secundaria conveniat cum principali; aliud autem est ut in aliquo excedatur ab ea. Magnificentia autem convenit cum fortitudine in hoc quod, sicut fortitudo tendit in aliquod arduum et difficile, ita etiam et magnificentia, unde etiam videtur esse in irascibili, sicut et fortitudo. Sed magnificentia deficit a fortitudine in hoc quod illud arduum in quod tendit fortitudo, habet difficultatem propter periculum quod imminet personae, arduum autem in quod tendit magnificentia, habet difficultatem propter dispendium rerum; quod est multo minus quam periculum personae. Et ideo magnificentia ponitur pars fortitudinis.

II-II q. 134 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod iustitia respicit operationes secundum se, prout in eis consideratur ratio debiti. Sed liberalitas et magnificentia considerant operationes sumptuum secundum quod comparantur ad passiones animae, diversimode tamen. Nam liberalitas respicit sumptus per comparationem ad amorem et concupiscentiam pecuniarum, quae sunt passiones concupiscibilis, quibus non impeditur liberalis a dationibus et sumptibus faciendis, unde est in concupiscibili. Sed magnificentia respicit sumptus per comparationem ad spem, attingendo ad aliquid arduum, non simpliciter, sicut magnanimitas, sed in determinata materia, scilicet in sumptibus. Unde magnificentia videtur esse in irascibili, sicut et magnanimitas.

II-II q. 134 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod magnificentia, etsi non conveniat cum fortitudine in materia, convenit tamen cum ea in conditione materiae, inquantum scilicet tendit in aliquid arduum circa sumptus, sicut fortitudo in aliquid arduum circa timores.

II-II q. 134 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod magnificentia ordinat usum artis ad aliquid magnum, ut dictum est. Ars autem est in ratione. Et ideo ad magnificum pertinet bene uti ratione in attendendo proportionem sumptus ad opus quod faciendum est. Et hoc praecipue necessarium est propter magnitudinem utriusque, quia nisi diligens consideratio adhiberetur, immineret periculum magni damni.

K druhému se musí říci, že velkorysost, ač se neshoduje se statečností v látce, shoduje se s ní přece v podmínce látky, pokud totiž tíhne k něčemu obtížnému v nákladech, jako statečnost k něčemu obtížnému v bázních.

K třetímu se musí říci, že velkorysost pořádá užívání umění k něčemu velikému, jak bylo řečeno. Umění však je v rozumu. A proto velkorysému náleží dobře užívati rozumu a dbáti přiměřenosti nákladu dílu, které se vykoná. A to zvláště je nutné pro velikost obojího, neboť, neužije-li se pečlivé úvahy, hrozilo by nebezpečí veliké škody.

CXXXV. O skrblosti.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Pak jest uvažovati o nešestech, protilehlých velkorysosti. A o tom jsou dvě otázky:

1. Zda skrblost je nešest.

2. O nešesti jí protilehlé.

CXXXV.1. Zda skrblost je nešest.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že skrblost není nešest. Ctnost totiž, jako řídí veliká, tak také řídí malá; pročež i štědří i velkorysí konají některá malá. Ale velkorysost je ctnost. Tedy podobně i skrblost je spíše ctnost než nešest.

Mimo to praví Filosof ve IV. Ethic., že pečlivost uvažování je skrblá. Ale pečlivost uvažování zdá se býti chvalitebná, protože dobro člověka je býti podle, rozumu, jak praví Diviš, ve IV. hl. O Božích Jménech. Tedy skrblost není nešest.

K prvnímu se tedy musí říci, že spravedlnost přihlíží ke skutkům o sobě, pokud se v nich pozoruje ráz povinného. Ale štědrost a velkorysost pozorují činění nákladů, pokud se přirovnává k vášním duše. Avšak různým způsobem: neboť štědrost si všímá nákladů ve srovnání s láskou a dychtivostí peněz, což jsou vášně žádostivé, jimiž se nebrání štědrému darovati a konati náklady, pročež je v žádostivé. Ale velkorysost si všímá nákladů ve srovnání s nadějí, dosahujíc nějakého obtížného, nikoli jednoduše, jako velkodušnost, nýbrž v určité látce, totiž v nákladech. Pročež velkorysost zdá se býti v náhlivé, jako též velkodušnost.

Mimo to praví Filosof ve IV. Ethic., že skrblý vydává peníze zarmoucen. Ale to náleží k lakomství nebo k neštědrosti. Tedy skrblost není nešest odlišná od jiných.

Avšak proti jest, že Filosof, v II. a IV. Ethic., udává skrblost za zvláštní nešest, protilehlou velkorysosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, mravní nabývají druhu od cíle, pročež také se nejčastěji jmenují od cíle. Z toho tedy někdo sluje skrblý, že tíhne ke konání něčeho malého. Malé však a veliké, podle Filosofa v Praedikamentech, se říkají vztažně. Pročež, když se praví, že skrblý zamýšlí vykonati něco malého, musí se tomu rozuměti ve srovnání s rodem díla, které koná. V tom pak lze malé a veliké bráti dvojmo: Jedním způsobem se strany díla konaného, jiným způsobem se strany nákladu. Velkorysý tedy hlavně zamýšlí velikost díla. Druhotně pak zamýšlí velikost nákladu, kterému nevyhýbá, aby učinil veliké dílo. Pročež i Filosof praví, ve IV. Ethic., že "velkorysý z rovného nákladu vykoná dílo více velkorysé". - Skrblý však naopak hlavně zamýšlí malost nákladu, takže Filosof praví, ve IV. Ethic., že "dbá co nejméně spotřebovati". V důsledku pak zamýšlí malost díla, kterou totiž neodmítá, jen když učiní malý náklad. Proto Filosof praví tamtéž, že "skrblý, přemnoho spotřebovav v malém", když totiž nechce vynaložiti, "ztrácí dobro," totiž velkolepého díla. Tak tedy je patrné, že skrblý chybuje v přiměřenosti, která musí býti podle rozumu mezi náklady a dílem. Chyba však v tom, co je podle rozumu, působí pojem nešesti. Pročež je zjevné, že skrblost je nešest.

K prvnímu se tedy musí říci, že ctnost řídí malá podle pravidla rozumu, od něhož se odchyluje skrblý, jak bylo řečeno. Nesluje totiž skrblý, kdo řídí malá, nýbrž kdo v řídění velikých nebo malých se odchyluje od pravidla rozumu. A proto má. ráz nešesti.

K druhému se musí říci, že, jak praví Filosof ve II. Rhetor., "strach působí radění". A proto skrblý pilně dbá počítání, protože nezřízeně se bojí ztrávení svých statků i v nejmenších. Pročež to není chvalitebné, nýbrž nešestné a hanlivé, protože neřídí svůj cit podle rozumu, nýbrž spíše užíváním rozumu slouží nezřízenosti svého citu.

K třetímu se musí říci, že, jako velkorysý se shoduje se štědrým v tom, že ochotně a radostně vydává peníze, tak také se shoduje skrblý s neštědrým nebo lakomým v tom, že se zármutkem a váhavě činí vydání. Liší se pak v tom, že neštědrost se týká obecných nákladů, kdežto skrblost velikých nákladů, které vykonati je těžší. A proto menší nešest je skrblost než neštědrost. Pročež praví Filosof ve IV. Ethic., že ač skrblost a protilehlá nešest jsou špatnosti, nepřinášejí však hanby, protože ani neškodí bližnímu, ani nejsou velmi ošklivé."

135. De vitiis oppositis magnificentiae.

Prooemium

II-II q. 135 pr.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnificentiae. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum parvificentia sit vitium. Secundo, de vitio ei opposito.

1. Utrum magnificentia sit vitium.

II-II q. 135 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod parvificentia non sit vitium. Virtus enim, sicut est moderativa magnorum, ita etiam est moderativa parvorum, unde et liberales et magnifici aliqua parva faciunt. Sed magnificentia est virtus. Ergo similiter parvificentia magis est virtus quam vitium.

II-II q. 135 a. 1 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in IV Ethic., quod *diligentia ratiocinii est parvifica*. Sed diligentia ratiocinii videtur esse laudabilis, *quia bonum hominis est secundum rationem esse*, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Ergo parvificentia non est vitium.

II-II q. 135 a. 1 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in IV Ethic., quod parvificus consumit pecuniam tristatus. Sed hoc pertinet ad avaritiam, sive ad illiberalitatem. Ergo parvificentia non est vitium ab aliis distinctum.

II-II q. 135 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in II et IV Ethic., ponit parvificentiam speciale vitium magnificentiae oppositum.

II-II q. 135 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, moralia speciem a fine sortiuntur. Unde et a fine ut pluries nominantur. Ex hoc ergo dicitur aliquis parvificus quod intendit ad aliquid parvum faciendum. Parvum autem et magnum, secundum philosophum, in praedicamentis, relative dicuntur. Unde cum dicitur quod parvificus intendit aliquid parvum faciendum, facere parvum intelligendum est in comparatione ad genus operis quod facit. In quo quidem parvum et magnum potest attendi dupliciter, uno modo, ex parte operis fiendi; alio modo, ex parte sumptus. Magnificus igitur principaliter intendit magnitudinem operis, secundario intendit magnitudinem sumptus, quam non vitat, ut faciat magnum opus, unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod *magnificus ab aequali sumptu opus facit magis magnificum*. Parvificus autem e converso principaliter quidem intendit parvitatem sumptus, unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod *intendit qualiter minimum consumat*, ex consequenti autem intendit parvitatem operis, quam scilicet non recusat, dummodo parvum sumptum faciat. Unde philosophus dicit, ibidem, quod parvificus, maxima consumens in parvo, quod scilicet non vult expendere, bonum perdit, scilicet magnifici operis. Sic ergo patet quod parvificus deficit a proportione quae debet esse secundum rationem inter sumptum et opus. Defectus autem ab eo quod est secundum rationem, causat rationem vitii. Unde manifestum est quod parvificentia vitium est.

II-II q. 135 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtus moderatur parva secundum regulam rationis, a qua deficit parvificus, ut dictum est. Non enim dicitur parvificus qui parva moderatur, sed qui in moderando magna vel parva deficit a regula rationis. Et ideo habet vitii rationem.

II-II q. 135 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit philosophus, in II Rhet., timor facit consiliativos. Et ideo parvificus diligenter ratiociniis intendit, quia inordinate timet bonorum suorum consumptionem, etiam in minimis. Unde hoc non est laudabile, sed vitiosum et vituperabile, quia non dirigit affectum suum secundum rationem, sed potius rationis usum applicat ad inordinationem sui affectus.

II-II q. 135 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod sicut magnificus convenit cum liberali in hoc quod prompte et delectabiliter pecunias emittit, ita etiam parvificus convenit cum illiberali sive avaro in hoc quod cum tristitia et tarditate expensas facit. Differt autem in hoc quod illiberalitas attenditur circa communes sumptus, parvificentia autem circa magnos sumptus, quos difficilius est facere. Et ideo minus vitium est parvificentia quam illiberalitas. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod quamvis parvificentia et

CXXXV.2. Zda skrblosti je nějaká neřest protilehlá.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že skrblosti není protilehlá žádná neřest. Malému totiž je protilehlé veliké. Ale velkorysost není neřest, nýbrž ctnost. Tedy skrblosti není protilehlá neřest.

Mimo to; ježto skrblost je neřest z nedostatku, jak bylo řečeno, zdá se, že, kdyby byla nějaká neřest protilehlá skrblosti, spočívala by jen v nadbytečné spotřebě. Ale ti, kteří spotřebují mnoho, kde je třeba spotřebovati málo, spotřebují málo, kde je třeba spotřebovati mnoho, jak se praví ve IV. Ethic. A tak mají něco ze skrblosti. Není tedy žádná neřest protilehlá skrblosti.

Mimo to mravní nabývají druhu z cíle, jak bylo řečeno. Ale ti, kteří nadbytečně spotřebují, činí to z důvodů vychloubání bohatstvím, jak se praví ve IV. Ethic. To však náleží k marné slávě, která je protilehlá velkodušnosti, jak bylo řečeno. Tedy žádná neřest není protilehlá skrblosti.

Avšak proti je výrok Filosofa, který, ve II. Ethic. a ve IV., klade velkorysost prostřed dvou protilehlých neřestí.

Odpovídám: Musí se říci; že malému je protilehlé veliké.

Malé však a veliké se říká vztažně, jak bylo řečeno. Jako se pak přihází, že náklad je malý ve srovnání s dílem, tak také se přihází, že náklad je veliký ve srovnání s dílem, že totiž přesahuje poměr, který má míti náklad k dílu podle pravidla rozumu. Z čehož je zjevné, že neřesti skrblosti, kterou někdo chybuje v náležitém poměru vydání k dílu, zamýšleje méně vydati, než vyžaduje hodnota díla, je protilehlá neřest, kterou někdo řečený poměr přestupuje, že totiž více vydává než je přiměřeno k dílu. A tato neřest řecky sluje banausia, řečena od ohniště, protože totiž na způsob ohně, který je v ohništi, všechno ztravuje. Nebo se nazývá apeirokalia, to jest bez dobrého ohně, protože na způsob ohně všechno ztravuje nikoliv pro dobro. Proto lze tuto neřest nazvati mrhání.

K prvnímu se tedy musí říci, že velkorysost se říká proto, že činí velké dílo; nikoliv však proto, že při nákladu přesahuje poměr k dílu. To totiž náleží k neřesti, která je protilehlá skrblosti.

K druhému se musí říci, že tatáž neřest je protivou ctnosti, která je ve středu, a protivné neřesti. Tak tedy neřest mrhání je protilehlá skrblosti v tom, že přesahuje v nákladu hodnotu díla, vydávajíc mnoho, kde je třeba vydávati málo. Je pak protilehlá velkorysosti se strany velikého díla, které hlavně zamýšlí velkorysý, pokud totiž nevydává nic, nebo málo, kde je třeba mnoho vydati.

oppositum vitium sint malitiae, *non tamen opprobria inferunt, quia neque sunt nociva proximo, neque sunt valde turpes*.

2. Utrum parvificentiae aliquod vitium opponatur.

II-II q. 135 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod parvificentiae nullum vitium opponatur. Parvo enim opponitur magnum. Sed magnificentia non est vitium, sed virtus. Ergo parvificentiae non opponitur vitium.

II-II q. 135 a. 2 arg. 2

Praeterea, cum parvificentia sit vitium ex defectu, ut dictum est, videtur quod, si aliquod vitium esset parvificentiae oppositum, quod consisteret solum in superabundanti consumptione. *Sed illi qui consumunt multa ubi pauca oporteret consumere, consumunt pauca ubi multa oporteret consumere*, ut dicitur in IV Ethic., et sic habent aliquid de parvificentia. Non ergo est aliquod vitium parvificentiae oppositum.

II-II q. 135 a. 2 arg. 3

Praeterea, moralia sortiuntur speciem ex fine, ut dictum est. Sed illi qui superflue consumunt, hoc faciunt causa ostentationis divitiarum, ut dicitur in IV Ethic. Hoc autem pertinet ad inanem gloriam, quae opponitur magnanimitati, ut dictum est. Ergo nullum vitium parvificentiae opponitur.

II-II q. 135 a. 2 s. c.

Sed contra est auctoritas philosophi, qui, in II et IV Ethic., ponit magnificentiam medium duorum oppositorum vitiorum.

II-II q. 135 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod parvo opponitur magnum. Parvum autem et magnum, ut dictum est, relative dicuntur. Sicut autem contingit sumptum esse parvum per comparationem ad opus, ita etiam contingit sumptum esse magnum in comparatione ad opus, ut scilicet excedat proportionem quae esse debet sumptus ad opus secundum regulam rationis. Unde manifestum est quod vitio parvificentiae, qua aliquis deficit a proportione debita expensarum ad opus, intendens minus expendere quam dignitas operis requirat, opponitur vitium quo aliquis dictam proportionem excedit, ut scilicet plus expendat quam sit operi proportionatum. Et hoc vitium Graece quidem dicitur banausia, a furno dicta, quia videlicet ad modum ignis qui est in furno, omnia consumit, vel dicitur apirocalia, idest sine bono igne, quia ad modum ignis consumit non propter bonum. Unde Latine hoc vitium nominari potest consumptio.

II-II q. 135 a. 2 ad 1

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

II-II q. 135 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod idem vitium contrariatur virtuti quae est in medio, et contrario vitio. Sic igitur vitium consumptionis opponitur parvificentiae in eo quod excedit in sumptu operis dignitatem, expendens multa ubi pauca oporteret expendere. Opponitur autem magnificentiae ex parte operis magni, quod praecipue intendit magnificus, inquantum scilicet, ubi oportet multa expendere, nihil aut parum expendit.

II-II q. 135 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod consumptor ex ipsa specie actus opponitur parvifico, inquantum transcendit regulam rationis, a qua parvificus deficit. Nihil tamen prohibet quin hoc ad finem alterius vitii ordinetur, puta inanis gloria, vel cuiuscumque alterius.

CXXXVI. O trpělivosti.

Předmluva

Dělí se na pět článků.

Pak jest uvažovati o trpělivosti. A o tom je pět otázek:

1. Zda trpělivost je ctnost.
2. Zda je největší z ctností.
3. Zda ji lze míti bez milosti.
4. Zda je částí statečnosti.
5. Zda je totéž co shovívavost.

CXXXVI.1. Zda trpělivost je ctnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že trpělivost není ctnost. Ctnosti totiž jsou nejdokonaleji ve vlasti, jak praví Augustin, ve XIV. O Trojici. Ale tam není trpělivost, protože tam není snášení zla, podle onoho Isai. 49: "Nebudou lačněti, ani žízniti a nebude je bíti vedro ani slunce." Tedy trpělivost není ctnost.

Mimo to žádnou ctnost nelze nalézti u zlých, protože ctnost jest, která dobrým činí majícího. Ale trpělivost se někdy nalezne u špatných lidí; jak je patrné u lakomých, kteří mnohá zla trpělivě snášejí, aby nashromáždili peněz, podle onoho Eccle. 5: "Po všechny dny svého života jedl v temnotách a v mnohých starostech a v soužení a smutku." Tedy trpělivost není ctnost.

Mimo to plody se liší od ctností, jak jsme měli shora. Ale trpělivost se klade mezi plody, jak je patrné Gal. 5. Tedy trpělivost není ctnost.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize O trpělivosti: "Ctnost ducha, která sluje trpělivost, je tak velký dar Boží, že se také velebí trpělivost toho, jenž nám ji uděluje."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, mravní ctnosti jsou zařízeny k dobru, pokud uchovávají dobro rozumu proti útokům vášní. Mezi jinými však vášněmi smutek má účinnost překážeti dobru rozumu, podle onoho II. Kor. 7: "Smutek světa smrt způsobuje." A Eccli. 30: "Mnohé zničil smutek a není v něm užitku." Proto je nutné míti nějakou ctnost, kterou by se dobro rozumu uchovávalo proti smutku, aby totiž rozum nepodlehl smutku. To však činí trpělivost. Proto praví Augustin, v kn. O trpělivosti, že "trpělivost člověka jest, kterou klidnou myslí snášíme zla," to jest bez pobouření smutkem, "abychom nepravým duchem neopouštěli dobra, a skrze ně došli k lepšímu". Z čehož je zjevné, že trpělivost je ctnost.

136. De patientia.

Prooemium

II-II q. 136 pr.

Deinde considerandum est de patientia. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum patientia sit virtus. Secundo, utrum sit maxima virtutum. Tertio, utrum possit haberi sine gratia. Quarto, utrum sit pars fortitudinis. Quinto, utrum sit idem cum longanimitate.

1. Utrum patientia sit virtus.

II-II q. 136 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod patientia non sit virtus. Virtutes enim perfectissime sunt in patria, ut dicit Augustinus, XIV de Trin. Sed ibi non est patientia, quia nulla sunt ibi mala toleranda, secundum illud Isaiae XLIX et Apocalyps. XXI, *non esurient neque sitient, et non percutiet eos aestus neque sol*. Ergo patientia non est virtus.

II-II q. 136 a. 1 arg. 2

Praeterea, nulla virtus in malis potest inveniri, quia virtus est quae bonum facit habentem. Sed patientia quandoque in malis hominibus invenitur, sicut patet in avaris, qui multa mala patienter tolerant ut pecunias congregent, secundum illud Eccle. V *cunctis diebus vitae suae comedit in tenebris, et in curis multis, et in aerumna atque tristitia*. Ergo patientia non est virtus.

II-II q. 136 a. 1 arg. 3

Praeterea, fructus a virtutibus differunt, ut supra habitum est. Sed patientia ponitur inter fructus, ut patet Galat. V. Ergo patientia non est virtus.

II-II q. 136 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de patientia, *virtus animi quae patientia dicitur, tam magnum Dei donum est ut etiam ipsius qui nobis eam largitur patientia praedicetur*.

II-II q. 136 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est supra, virtutes morales ordinantur ad bonum inquantum conservant bonum rationis contra impetus passionum. Inter alias autem passiones, tristitia efficax est ad impediendum bonum rationis, secundum illud II ad Cor. VII, *saeculi tristitia mortem operatur*; et Eccli. XXX, *multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa*. Unde necesse est habere aliquam virtutem per quam bonum rationis conservetur contra tristitiam, ne scilicet ratio tristitiae succumbat. Hoc autem facit patientia. Unde Augustinus dicit, in libro de patientia, quod *patientia hominis est qua mala aequo animo toleramus*, idest sine perturbatione tristitiae, *ne animo iniquo bona deseramus per quae ad meliora perveniamus*. Unde manifestum est

K prvnímu se tedy musí říci, že mravní ctnosti nezůstávají v témž úkonu ve vlasti, který mají na cestě, totiž ve srovnání s dobry přítomného života, která nezůstávají ve vlasti, nýbrž ve srovnání s cílem, který bude ve vlasti: jako spravedlnost nebude ve vlasti ohledně kupů a prodejů, a jiných, která náležejí k přítomnému životu, nýbrž v tom, že bude poddanost Bohu. Podobně také úkon trpělivosti ve vlasti nebude ve snášení něčeho, nýbrž v požívání dober, ke kterým jsme chtěli dospěti trpělivostí. Proto praví Augustin ve XIV. O Městě Božím, že "ve vlasti nebude sama trpělivost, která není nutná, leč kde je snášeti zla, nýbrž věčné bude to, čeho se trpělivostí dojde."

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin v knize O trpělivosti, "trpělivi slují vlastně, kteří raději snášejí zla nespáchaná, než nesnášením páchají. U těch však, kteří zla snášejí, aby zla konali, nenáleží obdiv ani chvála trpělivosti, která není žádná, nýbrž obdivujeme tvrdost, popíráme trpělivost".

K třetímu se musí říci, že plod ve svém pojmu obnáší nějaké potěšení, jak bylo shora řečeno. Skutky však ctností těší samy o sobě, jak se praví v I. Ethic. Je pak obvyklé jménem ctnosti označovati také úkony ctností. A proto trpělivost co do pohotovosti se udává za ctnost, co do potěšení však, které má v úkonu, udává se za plod. A hlavně vzhledem k tomu, že trpělivostí se duch uchovává, aby nebyl povalen smutkem.

CXXXVI.2. Zda trpělivost je nejmocnější z ctností.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že trpělivost je nejmocnější z ctností. To totiž, co je dokonalé, je nejmocnější v každém rodu. Ale trpělivost má dokonalé dílo, jak se praví v I. Jak. Tedy trpělivost je nejmocnější z ctností.

Mimo to všechny ctnosti jsou zařízeny k dobru duše. Ale to zdá se hlavně náležeti k trpělivosti. Praví se totiž Luk. 21: "V trpělivosti své ovládnete své duše." Tedy trpělivost je největší z ctností.

Mimo to, co zachovává, a je příčinou jiných, zdá se býti mocnější. Ale, jak praví Řehoř ve kterési homilii, "trpělivost je kořen a stráž všech ctností". Tedy trpělivost je největší z ctností.

Avšak proti jest, že se nevyčítává mezi čtyřmi ctnostmi, které Řehoř ve XXII. Moral. a Augustin v kn. O mravech Církve nazývají hlavními.

Odpovídám: Musí se říci, že ctnosti podle svého pojmu jsou zařízeny k dobru. Ctnost je totiž, která činí dobrým majícího, a jeho dílo činí dobrým, jak se praví ve II. Ethic. Proto musí tím hlavnější a mocnější býti ctnost, čím více a přiměji zařizuje člověka k dobru. Přiměji však k dobru zařizuji člověka ctnosti, které tvoří dobro, než ony, které

patientiam esse virtutem.

II-II q. 136 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtutes morales non remanent secundum eundem actum in patria quem habent in via, scilicet per comparationem ad bona praesentis vitae, quae non remanebunt in patria, sed per comparationem ad finem, qui erit in patria. Sicut iustitia non erit in patria circa emptiones et venditiones, et alia quae pertinent ad vitam praesentem, sed in hoc quod est subditum esse Deo. Similiter actus patientiae in patria non erit in sustinendo aliqua, sed in fruitione bonorum in quae pervenire volebamus patiendo. Unde Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod *in patria non erit ipsa patientia, quae necessaria non est nisi ubi toleranda sunt mala, sed aeternum erit id quo per patientiam pervenitur*.

II-II q. 136 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de patientia, *patientes proprie dicuntur qui mala malunt non committendo ferre, quam non ferendo committere. In illis autem qui mala sustinent ut mala faciant, nec miranda nec laudanda est patientia, quae nulla est, sed miranda duritia, neganda patientia*.

II-II q. 136 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, fructus in sui ratione importat quandam delectationem. *Sunt autem operationes virtutum delectabiles secundum seipsas*, ut dicitur in I Ethic. Consuetum est autem ut nomine virtutum etiam virtutum actus significentur. Et ideo patientia, quantum ad habitum, ponitur virtus quantum autem ad delectationem quam habet in actu, ponitur fructus et praecipue quantum ad hoc quod per patientiam animus praeservatur ne obruatur tristitia.

2. Utrum sit maxima virtutum.

II-II q. 136 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod patientia sit potissima virtutum. Id enim quod est perfectum est potissimum in unoquoque genere. Sed patentia habet opus perfectum, ut dicitur Iac. I. Ergo patientia est potissima virtutum.

II-II q. 136 a. 2 arg. 2

Praeterea, omnes virtutes ad bonum animae ordinantur. Sed hoc praecipue videtur pertinere ad patientiam, dicitur enim Luc. XXI, *in patientia vestra possidebitis animas vestras*. Ergo patientia est maxima virtutum.

II-II q. 136 a. 2 arg. 3

Praeterea, illud quod est conservativum et causa aliorum, videtur potius esse. Sed sicut Gregorius dicit, in quadam homilia, *patientia est radix et custos omnium virtutum*. Ergo patientia est maxima virtutum.

II-II q. 136 a. 2 s. c.

Sed contra est quod non enumeratur inter quatuor virtutes quas Gregorius, XXII Moral., et Augustinus, in libro de moribus Eccle., vocat principales.

II-II q. 136 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod virtutes secundum suam rationem ordinantur ad bonum, est enim virtus quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit, ut dicitur in II Ethic. Unde oportet quod tanto principalior sit virtus et potior, quanto magis et directius ordinat in

zabraňují těm, která odvádějí od dobra. A jako mezi těmi, které tvoří dobro, tím je některá mocnější, do čím většího dobra postaví člověka (jako víra, naděje a láska než opatrnost a spravedlnost), tak také mezil těmi, které zabraňují nástrahám dobra, tím je některá mocnější, čím více odvádí od dobra to, čemu zabraňuje. Více však od dobra odvádějí nebezpečí smrti, o nichž je statečnost, nebo potěšení z dotyku, o nichž je mírnost, než jakákoliv protivenství, o kterých je trpělivost. A proto trpělivost není nejmocnější z ctnosti, nýbrž je nižší nejen než ctnosti božské a opatrnost a spravedlnost, které přímo stavějí člověka do dobra, nýbrž také než statečnost a mírnost, které odvádějí od větších překážek.

K prvnímu se tedy musí říci, že o dokonalém díle trpělivosti se mluví ve snášení protivenství, z nichž nejprve vychází smutek, jejž mírní trpělivost; za druhé hněv, jejž mírní tichost; za třetí nenávist, kterou odklidí láska; za čtvrté nespravedlivé poškození, kterému zabrání spravedlnost. Odkliditi pak původ čehokoli je dokonalejší. Nenásleduje však, že je trpělivost dokonalejší jednoduše, jestliže v tomto je dokonalejší.

K druhému se musí říci, že ovládnutí obnáší pokojné držení. A proto se říká ovládnutí duše své trpělivostí člověka, že pokud z kořene vytrhává vášně z protivenství, kterými je duše znepokojována.

K třetímu se musí říci, že trpělivost sluje kořen a stráž všech ctností, nikoli že je přímo působí a zachovává, nýbrž pouze odstraňováním překážky.

CXXXVI.3. Zda lze míti trpělivost bez milosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že trpělivost lze míti bez lásky. To totiž, k čemu rozum více naklání, může spíše vyplniti rozumový tvor. Ale je rozumnější, aby někdo trpěl zla pro dobro než pro zlo. Někteří však trpí zla pro zlo z vlastní síly bez pomoci milosti. Praví totiž Augustin, v knize O trpělivosti, že "mnoho v námahách a bolestech snášejí lidé pro ta, která nefestně milují". Tedy mnohem spíše může člověk snášeti zla pro dobro, což je vpravdě býti trpělivý bez pomoci milosti.

Mimo to někteří nejsoucí ve stavu milosti více si oškliví zla neřestí než tělesná zla. Proto také čteme, že někteří pohané mnohá zla snášeli, aby nezradili vlast nebo něco jiného nečestného nespáchali. Ale to je býti vpravdě trpělivý. Tedy se zdá, že trpělivost lze míti bez pomoci milosti.

Mimo to je zjevně patrné, že někteří pro nabytí zdraví tělesného trpí mnoho těžkého a hořkého. Zdraví duše však není méně žádoucí než zdraví těla. Tedy stejným způsobem může někdo mnoho snášeti pro zdraví duše, což je býti vpravdě trpělivý, bez pomoci milosti.

bonum. Directius autem ad bonum ordinant hominem virtutes quae sunt constitutivae boni, quam illae quae sunt impeditivae eorum quae abducunt a bono. Et sicut inter illas quae sunt constitutivae boni tanto aliqua potior est quanto in maiori bono statuit hominem, sicut fides, spes et caritas quam prudentia et iustitia; ita etiam inter illas quae sunt impeditivae retrahentium a bono, tanto aliqua est potior quanto id quod ab ea impeditur magis a bono retrahit. Plus autem a bono retrahunt pericula mortis, circa quae est fortitudo, vel delectationes tactus, circa quae est temperantia, quam quaevis adversa, circa quae est patientia. Et ideo patientia non est potissima virtutum, sed deficit non solum a virtutibus theologicis et prudentia et iustitia, quae directe statuunt hominem in bono; sed etiam a fortitudine et temperantia, quae retrahunt a maioribus impedimentis.

II-II q. 136 a. 2 ad 1

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

II-II q. 136 a. 2 ad 2

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

II-II q. 136 a. 2 ad 3

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

3. Utrum possit haberi sine gratia.

II-II q. 136 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod patientia possit haberi sine gratia. Illud enim ad quod ratio magis inclinat, magis potest implere rationalis creatura. Sed magis est rationabile quod aliquis patiatur mala propter bonum quam propter malum. Aliqui autem patiuntur mala propter malum ex propria virtute, sine auxilio gratiae, dicit enim Augustinus, in libro de patientia, quod *multa in laboribus et doloribus sustinent homines propter ea quae vitiose diligunt*. Ergo multo magis homo potest mala sustinere propter bonum, quod est vere patientem esse, praeter auxilium gratiae.

II-II q. 136 a. 3 arg. 2

Praeterea, aliqui non existentes in statu gratiae magis abhorrent mala vitiorum quam corporalia mala, unde quidam gentilium leguntur multa mala tolerasse ne patriam proderent, aut aliquid aliud inhonestum committerent. Sed hoc est vere patientem esse. Ergo videtur quod patientia possit haberi absque auxilio gratiae.

II-II q. 136 a. 3 arg. 3

Praeterea, manifeste apparet quod aliqui propter sanitatem corporis recuperandam gravia quaedam et amara patiuntur. Salus autem animae non est minus appetibilis quam sanitas corporis. Ergo, pari ratione, pro salute animae potest aliquis multa mala sustinere, quod est vere

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu: "Od něho", totiž Boha, "moje trpělivost."

Odpovídám: Musí se říci; že, jak praví Augustin v knize O trpělivosti, síla tužeb činí snášení námah a bolestí; a nikdo dobrovolně se neuvolí snášeti, co trýzní, leč pro to, co těší. A důvod toho jest, že smutku a bolesti o sobě se duch hrozí, pročež nikdy by nezvolil je trpěti pro ně samy, nýbrž pouze pro cíl. Tedy ono dobro, pro které někdo chce trpěti zla, musí býti více chtěno a milováno než ono dobro, jehož zbavení přináší bolest, kterou trpělivě snášíme. Že však někdo dává přednost dobru milosti před všemi přirozenými dobry, z jejichž ztráty může býti způsobena bolest, náleží lásce, která miluje Boha nade všechno. Pročež je zjevné, že trpělivost, pokud je ctnost, je působen láskou, podle onoho I. Kor. 13: "Láska je trpělivá." Je však zjevné, že lásku nelze míti než skrze milost, podle onoho Řím. 5: "Láska Boží vylita je v našich srdcích skrze Ducha Svatého, který nám byl dán." Pročež je patrné, že trpělivost nelze míti bez pomoci milosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, kdyby byla lidská přirozenost neporušena, převládal by v ní sklon rozumu; ale v přirozenosti porušené převládá sklon dychtivosti, která v člověku vládne. A proto je člověk náchylnější snášeti zla pro dobra, která žádostivost těší v přítomnosti. než snášeti zla pro budoucí dobra, která podle rozumu se žádají, co však náleží k pravé trpělivosti.

K druhému se musí říci, že dobro politické ctnosti je přiměřeno lidské přirozenosti. A proto bez pomoci milosti milým činící může lidská vůle směřovati k němu, ač ne bez pomoci milosti Boží. Ale dobro milosti je nadpřirozené. Proto k němu nemůže směřovati člověk ze síly své přirozenosti. A proto není stejný důvod.

K třetímu se musí říci, že také snášení zel, která někdo trpí pro zdraví těla, vychází z lásky, kterou člověk přirozeně miluje své tělo. A proto není stejný důvod o trpělivosti, která vychází z lásky nadpřirozené.

CXXXVI.4. Zda trpělivost je část statečnosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že trpělivost není část statečnosti. Totéž totiž není samo částí sebe. Ale trpělivost zdá se býti totéž, co statečnost, protože jak bylo shora řečeno, vlastní úkon statečnosti je snášeti, a to také náleží trpělivosti. Praví se totiž v kn. Výroků Prosp., že "trpělivost spočívá ve snášení cizich zel". Tedy trpělivost není část statečnosti.

Mimo to statečnost jest o bázních a odvahách, jak jsme měli shora. A tak je v náhlivé. Ale trpělivost zdá se býti o smutcích, a tak zdá se býti v žádostivé. Tedy trpělivost není část statečnosti, nýbrž spíše mírnosti.

patientem esse, absque auxilio gratiae.

II-II q. 136 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo, ab ipso, scilicet Deo, patientia mea.

II-II q. 136 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de patientia, *vis desideriorum facit tolerantiam laborum et dolorum, et nemo nisi pro eo quod delectat, sponte suscipit ferre quod cruciat*. Et huius ratio est quia tristitiam et dolorem secundum se abhorret animus, unde nunquam eligeret eam pati propter se, sed solum propter finem. Ergo oportet quod illud bonum propter quod aliquis vult pati mala, sit magis volitum et amatum quam illud bonum cuius privatio ingerit dolorem quem patienter toleramus. Quod autem aliquis praeferat bonum gratiae omnibus naturalibus bonis ex quorum amissione potest dolor causari, pertinet ad caritatem, quae diligit Deum super omnia. Unde manifestum est quod patientia, secundum quod est virtus, a caritate causatur, secundum illud I ad Cor. XIII, *caritas patiens est*. Manifestum est autem quod caritas non potest haberi nisi per gratiam, secundum illud Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Unde patet quod patientia non potest haberi sine auxilio gratiae.

II-II q. 136 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in natura humana, si esset integra, praevaleret inclinatio rationis, sed in natura corrupta praevalet inclinatio concupiscentiae, quae in homine dominatur. Et ideo pronior est homo ad sustinendum mala in quibus concupiscentia delectatur praesentialiter, quam tolerare mala propter bona futura quae secundum rationem appetuntur, quod tamen pertinet ad veram patientiam.

II-II q. 136 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonum politicae virtutis est commensuratum naturae humanae. Et ideo absque auxilio gratiae gratum facientis potest voluntas humana in illud tendere, licet non absque auxilio Dei. Sed bonum gratiae est supernaturale. Unde in illud non potest tendere homo per virtutem suae naturae. Et ideo non est similis ratio.

II-II q. 136 a. 3 ad 3

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

4. Utrum sit pars fortitudinis.

II-II q. 136 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod patientia non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed patientia videtur idem esse fortitudini, quia sicut supra dictum est, proprius actus fortitudinis est sustinere; et hoc etiam pertinet ad patientiam, dicitur enim in libro sententiarum prosperi quod patientia consistit in alienis malis tolerandis. Ergo patientia non est pars fortitudinis.

II-II q. 136 a. 4 arg. 2

Praeterea, fortitudo est circa timores et audacias, ut supra habitum est, et ita est in irascibili. Sed patientia videtur esse circa tristitias, et ita videtur esse in concupiscibili.

Mimo to celek nemůže býti bez části. Jestliže tedy je trpělivost část statečnosti, statečnost by nemohla býti nikdy bez trpělivosti, kdežto však statečný mnohdy nesnáší trpělivě zla, nýbrž také napadá toho, jenž zla působí. Tedy trpělivost není část statečnosti.

Avšak proti jest, že Tullius ve své Rhetor. ji pokládá za část statečnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že trpělivost je část statečnosti jakoby působnostní, protože se druží se statečností jako ctnost druhotná s hlavní. Trpělivosti totiž náleží "cizí zla rozmyslně přetrpěti", jak praví Řehoř ve kterési homilii. Ve zlech však, která jsou uvalována od jiných, hlavní a nejtěžší snášeti jsou ona, která náležejí k nebezpečím smrti, o kterých je statečnost. Z čehož je patrné, že v této látce přednost má statečnost, jako vyhrazující si to, co je hlavní v této látce. A proto trpělivost se jí připojuje jako druhotná ctnost hlavní.

K prvnímu se tedy musí říci, že statečnosti nenáleží snášeti cokoli, nýbrž to, co je svrchovaně nesnadné snášeti, totiž snášeti nebezpečí smrti. Trpělivosti však může náležeti snášení jakýchkoliv zel.

K druhému se musí říci, že úkon statečnosti nespočívá pouze v tom, že někdo v dobrém setrvá proti bázním budoucích nebezpečí, nýbrž také aby neklesal pro smutek nebo bolest přítomnosti. A s této strany má trpělivost příbuznost se statečností. A přesto je statečnost hlavně o bázních, k jejichž pojmu náleží prchati, čehož se varuje statečnost. Trpělivost však je hlavněji o smutcích, neboť trpělivým se nazývá někdo nikoliv z toho, že neutíká, nýbrž z toho; že chvalně jedná, snášeje ta, která v přítomnosti škodí, že totiž se z nich nermoutí nezřízené. A proto statečnost je vlastně v náhlivé, trpělivost však v dychtivé. To však nebrání, aby trpělivost byla část statečnosti, protože připojení ctnosti ke ctnosti nebere se podle podmětu, nýbrž podle látky nebo tvaru. A přece neudává se trpělivost za část mírnosti, třebaže obě jsou v dychtivé, protože mírnost je pouze o smutcích, které jsou protilehlé potěšením dotyku, třebas které jsou ze zdrželivosti pokrmů nebo pohlavních, kdežto trpělivost je hlavně o smutcích, které jsou od jiných uvaleny. A rovněž mírnosti náleží brzditi takové zármutky, jakož i potěšení protivná. Trpělivosti však náleží, aby pro takové zármutky, ať sebevětší, neodstupoval člověk od dobra ctnosti.

K třetímu se musí říci, že trpělivost lze v něčem jejím udávati za doplňkovou část statečnosti, o kterézto části platí námitka, pokud totiž někdo trpělivě snáší zla, která náležejí k nebezpečím smrti. A není proti pojmu trpělivosti, že někdo, když je třeba, napadne toho, kdo činí zlo, protože, jak praví Zlatoústý, k onomu Mat. 4, 'Odejdi, satane': "býti trpělivý ve vlastních bezprávích, je chvalné;

Ergo patientia non est pars fortitudinis, sed magis temperantiae.

II-II q. 136 a. 4 arg. 3

Praeterea, totum non potest esse sine parte. Si ergo patientia sit pars fortitudinis, fortitudo nunquam posset esse sine patientia, cum tamen fortis quandoque non toleret patienter mala, sed etiam aggrediatur eum qui mala facit. Ergo patientia non est pars fortitudinis.

II-II q. 136 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Tullius, in sua rhetorica, ponit eam fortitudinis partem.

II-II q. 136 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod patientia est pars fortitudinis quasi potentialis, quia adiungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali. Ad patientiam enim pertinet aliena mala aequanimiter perpeti, ut Gregorius dicit, in quadam homilia. In malis autem quae ab aliis inferuntur, praecipua sunt, et difficillima ad sustinendum, illa quae pertinent ad pericula mortis, circa quae est fortitudo. Unde patet quod in ista materia principalitatem tenet fortitudo, quasi vindicans sibi id quod principalius est in hac materia. Et ideo patientia adiungitur ei sicut secundaria virtus principali.

II-II q. 136 a. 4 ad 1

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

II-II q. 136 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod actus fortitudinis non solum consistit in hoc quod aliquis in bono persistat contra timores futurorum periculorum, sed etiam ut non deficiat propter praesentium tristitiam sive dolorem, et ex hac parte habet affinitatem cum fortitudine patientia. Et tamen fortitudo est principaliter circa timores, ad quorum rationem pertinet fugere, quod vitat fortitudo. Patientia vero principalius est circa tristitias, nam patiens aliquis dicitur non ex hoc quod non fugit, sed ex hoc quod laudabiliter se habet in patiendo quae praesentialiter nocent, ut scilicet non inordinate ex eis tristetur. Et ideo fortitudo proprie est in irascibili, patientia autem in concupiscibili. Nec hoc impedit quin patientia sit pars fortitudinis, quia adiunctio virtutis ad virtutem non attenditur secundum subiectum, sed secundum materiam vel formam. Nec tamen patientia ponitur pars temperantiae, quamvis utraque sit in concupiscibili. Quia temperantia est solum circa tristitias quae opponuntur delectationibus tactus, puta quae sunt ex abstinentia ciborum vel venereorum, sed patientia praecipue est circa tristitias quae ab aliis inferuntur. Et iterum ad temperantiam pertinet refrenare huiusmodi tristitias, sicut et delectationes contrarias, ad patientiam autem pertinet ut propter huiusmodi tristitias, quantaecumque sint, homo non recedat a bono virtutis.

II-II q. 136 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod patientia potest, quantum ad aliquid sui, poni pars integralis fortitudinis, de qua parte obiectio procedit, prout scilicet aliquis patienter sustinet mala quae pertinent ad pericula mortis. Nec est contra rationem patientiae quod aliquis, quando opus fuerit,

snášeti však trpělivě bezpráví Bohu, je příliš bezbožné". A Augustin praví ve kterémsi listě proti Marcelinovi, že "přikázání trpělivosti se neprotiví dobru státu, za jehož zachování se bojuje proti nepřátelům". - Pokud pak je trpělivost o jakýchkoliv jiných zlech, přidružuje se statečnosti, jako druhotná ctnost hlavní.

CXXXVI.5. Zda trpělivost je totéž, co shovívavost.

Při páté se postupuje takto: Zdá se že trpělivost je totéž, co shovívavost. Praví totiž Augustin, v knize O trpělivosti, že "trpělivost Boží se nevelebí v tom, že trpí nějaké zlo, nýbrž v tom, že čeká na zlé, aby se obrátili". Proto Eccli. 5 se praví: "Nejvyšší je trpělivý odplatitel." Tedy se zdá, že trpělivost je totéž, co shovívavost.

Mimo to totéž není protilehlé dvěma. Ale netrpělivost je protilehlá shovívavosti, kterou vyčkává někdo času. Sluje totiž někdo netrpělivý z času, jako z jiných zel. Tedy se zdá, že trpělivost je totéž, co shovívavost.

Mimo to, jako čas je jistá okolnost zel, která se snášejí, tak také místo. Ale se strany místa se nebere nějaká ctnost, která by se rozlišovala od trpělivosti. Tedy podobně ani shovívavost, která se bere se strany času, pokud totiž někdo vyčkává dlouho, se neliší od trpělivosti.

Avšak proti jest, že k onomu Řím. 2, 'Zda pohrdáš bohatstvím jeho dobroty, trpělivosti a shovívavosti', praví Glossa: "Zdá se shovívavost odlišná od trpělivosti, protože se praví, že, kdo poklesnou více slabostí než úmyslně, jsou snášeni shovívavostí; kdo však zatvrzelou myslí hýří ve svých poklescích, musí slouti trpělivě snášenými."

Odpovídám: Musí se říci, že jako velkodušností sluje, skrze co má někdo ducha tíhnoucího k velikým, tak také shovívavostí sluje, skrze co má někdo ducha tíhnoucího k něčemu, co je daleko vzdáleno. A proto, jako velkodušnost více přihlíží k naději, tíhnoucí k dobru, než k odvaze nebo bázni nebo smutku, které přihlížejí ke zlu, tak také shovívavost. Pročež shovívavost zdá se míti větší shodnost s velkodušností než s trpělivostí.

Může se však shodovati s trpělivostí z dvojího důvodu: a to, nejprve protože trpělivost, jakož i statečnost snáší nějaká zla pro nějaké dobro, při jehož brzkém očekávání snaze se snáší; jestliže je však dobro daleko odsunuto, zla však třeba snášeti v přítomnosti, jest nesnadnější. - Za druhé, protože samo odsunutí doufaného dobra plodí přirozeně smutek, podle onoho Přísl. 13: "Naděje, která odsunuje, trápí duši." Pročež i ve snášení takového trápení může býti trpělivost, jako ve snášení kterýchkoliv jiných smutků. Tak tedy, pokud pod tímže rázem zla zarmucujícího lze zahrnouti jak odsunutí doufaného dobra, což náleží ke shovívavosti, tak námahu, kterou člověk snáší v nepřerušeném vykonávání dobrého díla, což náleží ke insiliat in eum qui mala facit, quia, ut Chrysostomus dicit, super illud Matth., *vade Satanas, in iniuriis propriis patientem esse laudabile est, iniurias autem Dei patienter sustinere nimis est impium*. Et Augustinus dicit, in quadam epistola contra Marcellinum, quod praecepta patientiae non contrariantur bono reipublicae, pro quo conservando contra inimicos compugnatur. Secundum vero quod patientia se habet circa quaecumque alia mala, adiungitur fortitudini ut virtus secundaria principali.

5. Utrum sit idem cum longanimitate.

II-II q. 136 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod patientia sit idem quod longanimitas. Dicit enim Augustinus, in libro de patientia, quod patientia Dei praedicatur non in hoc quod aliquod malum patiatur, sed in hoc quod expectat malos ut convertantur, unde Eccli. V dicitur, *altissimus patiens redditor est*. Ergo videtur quod patientia sit idem quod longanimitas.

II-II q. 136 a. 5 arg. 2

Praeterea, idem non est oppositum duobus. Sed impatientia opponitur longanimitati, per quam aliquis moram expectat, dicitur enim aliquis impatiens morae, sicut et aliorum malorum. Ergo videtur quod patientia sit idem longanimitati.

II-II q. 136 a. 5 arg. 3

Praeterea, sicut tempus est quaedam circumstantia malorum quae sustinentur, ita etiam locus. Sed ex parte loci non sumitur aliqua virtus quae distinguatur a patientia. Ergo similiter nec longanimitas, quae sumitur ex parte temporis, inquantum scilicet aliquis diu expectat, distinguitur a patientia.

II-II q. 136 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Rom. II, super illud, an divitias bonitatis eius et patientiae et longanimitatis contemnis, dicit Glossa, *videtur longanimitas a patientia differre, quia qui infirmitate magis quam proposito delinquunt, sustentari per longanimitatem dicuntur, qui vero pertinaci mente exultant in delictis suis, ferri patienter dicendi sunt*.

II-II q. 136 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod sicut magnanimitas dicitur per quam aliquis habet animum tendendi in magna, ita etiam longanimitas dicitur per quam aliquis habet animum tendendi in aliquid quod in longinquum distat. Et ideo sicut magnanimitas magis respicit spem tendentem in bonum, quam audaciam vel timorem sive tristitiam quae respiciunt malum, ita etiam et longanimitas. Unde longanimitas maiorem convenientiam videtur habere cum magnanimitate quam cum patientia. Potest tamen convenire cum patientia duplici ratione. Primo quidem, quia patientia, sicut et fortitudo, sustinet aliqua mala propter aliquod bonum. Quod si ex propinquo expectetur, facilius est sustinere, si autem in longinquum differatur, mala autem oporteat in praesenti sustinere, difficilius est. Secundo, quia hoc ipsum quod est differri bonum speratum, natum est causare tristitiam, secundum illud Prov. XIII, *spes quae differtur affligit animam*. Unde et in sustinendo huiusmodi afflictionem potest esse patientia, sicut et in sustinendo quascumque alias tristitias. Sic igitur secundum quod sub ratione mali contristantis potest

stálosti, jak shovívavost, tak stálost jsou zahrnuty v trpělivosti. Pročež i Tullius, vymezuje trpělivost, praví, že "trpělivost je dobrovolné a dlouhé trpění věcí obtížných a nesnadných za příčinou počestnosti a užitečnosti". Že praví obtížných, náleží ke stálosti v dobrém; že praví nesnadných náleží k třídě zla, kterou vlastně má na zřeteli trpělivost. Že pak přidává dlouhé nebo dlouhotrvající, náleží ke shovívavosti, pokud se shoduje s trpělivostí.

A z toho je patrná odpověď k prvnímu a druhému.

K třetímu se musí říci, že to, co je daleké místně, třebaže je vzdáleno od nás, není přece jednoduše vzdáleno od přirozenosti věcí, jako to, co je daleké časově. A proto není týž důvod. A mimo to, co je daleké místně, nepřináší nesnáz než z důvodu času, protože co je místně od nás daleké, zdlouhavěji časově může k nám dospěti.

Čtvrté připouštíme. Jest však uvážiti důvod onoho rozlišení, které označuje Glossa, protože u těch, kteří hřeší ze slabosti, pouze to zdá se nesnesitelné, že dlouho setrvávají ve zlém; a proto se praví, že jsou trpěni shovívavostí. Ale to samo, že někdo hřeší z pýchy, zdá se býti nesnesitelné. A proto se praví, že jsou snášeni trpělivostí ti, kteří hřeší z pýchy.

CXXXVII. O vytrvalosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o vytrvalosti a protilehlých neřestech.

O vytrvalosti pak jsou čtyři otázky:

1. Zda vytrvalost je ctnost.
2. Zda je část statečnosti.
3. Jak se má ke stálosti.
4. Zda potřebuje pomoci milosti.

CXXXVII.1.Zda vytrvalost je ctnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vytrvalost není ctnost. Neboť, jak praví Filosof v VII. Ethic., zdrželivost je mocnější než vytrvalost. Ale zdrželivost není ctnost, jak se praví v IV. Ethic. Tedy vytrvalost není ctnost.

Mimo to ctnost jest, kterou se dobře žije, jak praví Augustin, v II. O svobod. rozhod. Ale jak on sám praví v kn. O vytrvalosti, o nikom nemůžeme říci, že má vytrvalost, dokud žije, jestliže nevytrvá až do smrti. Tedy vytrvalost není ctnost.

Mimo to nehybně setrvati ve skutku ctnosti se vyžaduje ke každé ctnosti. Ale to náleží k pojmu vytrvalosti. Praví totiž Tullius ve své Rhet., že vytrvalost je "pevné a stálé setrvání v dobrém uvážení rozumu". Tedy vytrvalost není zvláštní ctnost, nýbrž podmínka každé ctnosti.

comprehendi et dilatio boni sperati, quae pertinet ad longanimitatem; et labor quem homo sustinet in continuata executione boni operis, quod pertinet ad constantiam; tam longanimitas quam etiam constantia sub patientia comprehenduntur. Unde et Tullius, definiens patientiam, dicit quod *patientia est, honestatis ac utilitatis causa, voluntaria ac diuturna perpessio rerum arduarum ac difficilium*. Quod dicit arduarum, pertinet ad constantiam in bono; quod dicit difficilium, pertinet ad gravitatem mali, quam proprie respicit patientia; quod vero addit ac diuturna, pertinet ad longanimitatem secundum quod convenit cum patientia.

II-II q. 136 a. 5 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum et secundum.

II-II q. 136 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod illud quod est longinquum loco, quamvis sit remotum a nobis, tamen non est similiter remotum a natura rerum sicut illud quod est longinquum tempore. Et ideo non est similis ratio. Et praeterea quod est longinquum loco non affert difficultatem nisi ratione temporis, quia quod est longinquum loco a nobis tardius tempore ad nos potest pervenire.

II-II q. 136 a. 5 ad 4

Quartum concedimus. Tamen consideranda est ratio illius differentiae quam Glossa assignat. Quia in his qui ex infirmitate peccant hoc solum videtur importabile, quod diu perseverant in malo, et ideo dicitur quod ex longanimitate supportantur. Sed hoc ipsum quod aliquis ex superbia peccat, importabile videtur, et ideo per patientiam dicuntur sustineri illi qui ex superbia peccant.

137. De perseverantia.

Prooemium

II-II q. 137 pr.

Deinde considerandum est de perseverantia, et de vitiis oppositis. Circa perseverantiam autem quaeruntur quatuor. Primo, utrum perseverantia sit virtus. Secundo, utrum sit pars fortitudinis. Tertio, quomodo se habet ad constantiam. Quarto, utrum indigeat auxilio gratiae.

1. Utrum perseverantia sit virtus.

II-II q. 137 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod perseverantia non sit virtus. Quia, ut philosophus dicit, in VII Ethic., *continentia est potior quam perseverantia*. Sed continentia non est virtus, ut dicitur in IV Ethic. Ergo perseverantia non est virtus.

II-II q. 137 a. 1 arg. 2

Praeterea, virtus est qua recte vivitur, secundum Augustinum, in libro de Lib. Arbit. Sed sicut ipse dicit in libro de perseverantia, *nullus potest dici perseverantiam habere quandiu vivit, nisi perseveret usque ad mortem*. Ergo perseverantia non est virtus.

II-II q. 137 a. 1 arg. 3

Praeterea, immobiliter persistere in opere virtutis requiritur ad omnem virtutem, ut patet in II Ethic. Sed hoc pertinet ad rationem perseverantiae, dicit enim Tullius, in sua rhetorica, quod *perseverantia est in ratione*

Avšak proti jest, co praví Andronik, že vytrvalost je "držení těch, na kterých jest zůstávati, i nezůstávati, i ne takových". Ale držení, zařizující nás k dobrému konání něčeho nebo opomíjení, je ctnost. Tedy vytrvalost je ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že ctnost, podle Filosofa ve II. Ethic., jest "ohledně nesnadného a dobra". A proto, kde se vyskytne zvláštní ráz nesnadného nebo dobra, tam je zvláštní ctnost. Dílo ctnosti však může míti dobrotu nebo nesnadnost ze dvou: a to, jedním způsobem ze samého druhu skutku který se bere podle rázu vlastního předmětu; jiným způsobem ze samého dlouhého trvání časového. Neboť samo dlouhé setrvávaní při něčem nesnadném má zvláštní nesnáz. A proto dlouho setrvávati v nějakém dobru až do konce náleží ke zvláštní ctnosti.

Jako tedy mírnost a statečnost jsou zvláštní ctnosti tím, že jedna z nich pořádá potěšení z dotyku, což má ze sebe nesnáz, druhá pak ovládá bázně a odvahy ohledně nebezpečí smrti, což je také ze sebe nesnadné, tak také vytrvalost je jistá zvláštní ctnost, k níž náleží v těch nebo v jiných ctnostných skutcích snášeti délku, pokud je nutné.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof tam bere vytrvalost, pokud někdo vytrvává v těch, ve kterých je velmi nesnadné dlouho setrvati. Není však nesnadné dlouho snášeti dobra, nýbrž zla. Zla však, která jsou nebezpečí smrti, obyčejně se dlouho nesnášejí, protože obyčejně brzy přejdou. Proto vzhledem k nim není zvláštní chvála vytrvalosti. Mezi jinými však zly hlavní jsou ona, která jsou protilehlá potěšením z dotyku, protože taková zla se berou podle životních nezbytností, jako ohledně nedostatku pokrmů a jiných takových, jichž snášení mnohdy dlouho ohrožuje. Není však nesnadné tato dlouho snášeti tomu, kdo se nad tím mnoho nermoutí, ani v protilehlých dobrech nemá veliké potěšení, jak je patrné u mírného, u něhož takovéto vášně nejsou prudké. Ale velmi nesnadné je to pro toho, kdo v tom má prudký cit, jakožto nemající dokonalou ctnost, ovládající tyto vášně. A proto, bere-li se tímto způsobem vytrvalost, není ctnost dokonalá, nýbrž je cosi nedokonalého v rodu ctnosti. Jestliže však bereme vytrvalost, pokud někdo v jakémkoliv nesnadném dobru dlouho setrvává, to může náležeti i majícímu dokonalou ctnost, jenž vytrvává v dobru dokonalejším, třebaže je mu méně nesnadné setrvati. Proto taková vytrvalost může býti ctnost, protože dokonalost ctnosti se více bere podle pojmu dobra než podle pojmu nesnadnosti.

K druhému se musí říci, že týmž jménem se mnohdy nazývá i ctnost i úkon ctnosti, jak praví Augustin, K Jan. 7: "Víra je věřiti, co nevidíš." Může se však přihoditi, že někdo má pohotovost ctnosti, nečiní však úkonu, jako nějaký chuďas má zběhlost velkorysosti, třebaže úkonu nečiní. Někdy však někdo mající pohotovost začíná sice činiti úkon, ale nedokoná jej, jako když stavitel začne

bene considerata stabilis et perpetua permansio. Ergo perseverantia non est specialis virtus, sed conditio omnis virtutis.

II-II q. 137 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Andronicus dicit, quod *perseverantia est habitus eorum quibus immanendum est et non immanendum, et neutrorum*. Sed habitus ordinans nos ad bene faciendum aliquid vel omittendum est virtus. Ergo perseverantia est virtus.

II-II q. 137 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in II Ethic., *virtus est circa difficile et bonum*. Et ideo ubi occurrit specialis ratio difficultatis vel boni, ibi est specialis virtus. Opus autem virtutis potest habere bonitatem et difficultatem ex duobus. Uno quidem modo, ex specie ipsa actus, quae accipitur secundum rationem proprii obiecti. Alio modo, ex ipsa diuturnitate temporis, nam hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet. Et ideo diu persistere in aliquo bono usque ad consummationem pertinet ad specialem virtutem. Sicut ergo temperantia et fortitudo sunt speciales virtutes eo quod altera earum moderatur delectationes tactus, quod de se difficultatem habet, altera autem moderatur timores et audacias circa pericula mortis, quod etiam secundum se difficile est; ita etiam perseverantia est quaedam specialis virtus ad quam pertinet in his vel in aliis virtuosis operibus diuturnitatem sustinere prout necesse est.

II-II q. 137 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus accipit ibi perseverantiam secundum quod aliquis perseverat in his in quibus difficillimum est diu sustinere. Non est autem difficile sustinere bona, sed mala. Mala autem quae sunt pericula mortis, ut plurimum non diu sustinentur, quia ut frequentius cito transeunt. Unde respectu illorum non est praecipua laus perseverantiae. Inter alia autem mala, praecipua sunt illa quae opponuntur delectationibus tactus, quia huiusmodi mala attenduntur circa necessaria vitae, puta circa defectum ciborum et aliorum huiusmodi, quae quandoque imminent diu sustinenda. Non est autem difficile hoc diu sustinere illi qui circa hoc non multum tristatur, nec in oppositis bonis multum delectatur, sicut patet in temperato, in quo huiusmodi passiones non sunt vehementes. Sed maxime hoc difficile est in eo qui circa hoc vehementer afficitur, utpote non habens perfectam virtutem modificantem has passiones. Et ideo, si accipiatur hoc modo perseverantia, non est virtus perfecta, sed est quoddam imperfectum in genere virtutis. Si autem accipiamus perseverantiam secundum quod aliquis in quocumque bono difficili diu persistit, hoc potest convenire etiam habenti perfectam virtutem. Cui etiam si persistere sit minus difficile, persistit tamen in bono magis perfecto. Unde talis perseverantia potest esse virtus, quia perfectio virtutis magis attenditur secundum rationem boni quam secundum rationem difficilis.

II-II q. 137 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod eodem nomine quandoque nominatur et virtus, et actus virtutis, sicut Augustinus dicit, super Ioan., *fides est credere quod non vides*. Potest tamen contingere quod aliquis habet habitum virtutis qui tamen non exercet actum, sicut aliquis pauper habet habitum magnificentiae, cum tamen actum non exerceat.

stavěti a nedokončí domu.

Tak tedy se musí říci, že jméno vytrvalosti se někdy bere za pohotovost, kterou někdo volí vytrvati, někdy pak za úkon, kterým někdo vytrvává. Někdy pak mající pohotovost vytrvalosti volí sice vytrvati, a začne to uskutečňovati déle setrvávaje, ale nedokoná skutek, protože nesetrvá až do konce.

Je pak dvojí konec: jeden totiž, který je koncem díla, druhý pak, který je koncem lidského života. Samo sebou však k vytrvalosti náleží, aby někdo setrval až do konce ctnostného skutku, jako, aby vojín vytrval až do konce zápasu, a velkorysý až do úplného díla. Jsou však některé ctnosti, jejichž skutky musejí trvati po celý život, jako víry, naděje a lásky, protože se týkají cíle celého života lidského. A proto vůči těm ctnostem, které jsou hlavní, úkony vytrvalosti se nedokonávají až na konci, nejsou hlavní, až do konce života. A podle toho bere Augustin vytrvalost, jako skutek vytrvalosti úplný.

K třetímu se musí říci, že nehybně setrvati může náležeti ctnosti dvojmo. Jedním způsobem z vlastního úmyslu cíle; a tak dlouho setrvati až do konce v dobrém náleží zvláštní ctnosti, která sluje vytrvalost, která to zamýšlí jako zvláštní cíl. Jiným způsobem ze srovnání zběhlosti k podmětu, a tak nehybně setrvati náleží každé ctnosti, pokud jest jakost těžko hybná.

CXXXVII.2.Zda vytrvalost je část statečnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že vytrvalost není část statečnosti. Neboť, jak praví Filosof v VII. Ethic., vytrvalost je ohledně smutků dotyku. Ale takováto náležejí k mírnosti. Tedy vytrvalost je spíše část mírnosti než statečnosti.

Mimo to každá část mravní ctnosti jest ohledně nějakých vášní, které mravní ctnost ovládá. Ale vytrvalost neobnáší ovládání vášní, neboť čím jsou prudší vášně, tím někdo, vytrvávaje podle rozumu, bude se zdáti chvalnější. Tedy se zdá, že vytrvalost není část nějaké mravní ctnosti, nýbrž spíše opatrnosti, která zdokonaluje rozum.

Mimo to praví Augustin, v kn. O vytrvalosti, že vytrvalost nemůže nikdo ztratiti, jiné ctnosti však může člověk ztratiti. Tedy vytrvalost je více než všechny jiné ctnosti. Ale ctnost hlavní je více než její část. Tedy vytrvalost není část nějaké ctnosti, nýbrž spíše je sama hlavní ctnost.

Avšak proti jest, že Tullius ji udává za část statečnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo shora řečeno, hlavní ctnost je ta, které se hlavně připisuje něco, co náleží ke chvále ctnosti, pokud totiž to koná ve vlastní látce, v níž nejtěžší a nejlepší je zachovávati to. A podle toho bylo řečeno; že statečnost je hlavní ctnost, protože zachovává pevnost v těch, ve kterých je nejnesnadnější pevně setrvati, totiž v nebezpečích smrti. A proto je nutné, aby statečnosti byla připojena jako druhotná ctnost hlavní každá ona ctnost, jejíž chvála spočívá v pevném snášení něčeho nesnadného. Snášeti však nesnadnost, která pochází z délky dobrého skutku, dává chválu vytrvalosti, a není to tak nesnadné, jako snášeti nebezpečí smrti. A proto vytrvalost se přidružuje ke statečnosti jako druhotná ctnost hlavní.

Quandoque vero aliquis habens habitum incipit quidem exercere actum, sed non perficit, puta si aedificator incipiat aedificare et non compleat domum. Sic ergo dicendum est quod nomen perseverantiae quandoque sumitur pro habitu quo quis eligit perseverare, quandoque autem pro actu quo quis perseverat. Et quandoque quidem habens habitum perseverantiae eligit quidem perseverare, et incipit exequi aliquandiu persistendo; non tamen complet actum, quia non persistit usque in finem. Est autem duplex finis, unus quidem qui est finis operis; alius autem qui est finis humanae vitae. Per se autem ad perseverantiam pertinet ut aliquis perseveret usque ad terminum virtuosi operis, sicut quod miles perseveret usque ad finem certaminis, et magnificus usque ad consummationem operis. Sunt autem quaedam virtutes quarum actus per totam vitam debet durare, sicut fides, spei et caritatis, quia respiciunt ultimum finem totius vitae humanae. Et ideo respectu harum virtutum, quae sunt principales, non consummatur actus perseverantiae usque ad finem vitae. Et secundum hoc, Augustinus accipit perseverantiam pro actu perseverantiae consummato.

II-II q. 137 a. 1 ad 3

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

2. Utrum sit pars fortitudinis.

II-II q. 137 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod perseverantia non sit pars fortitudinis. Quia, ut philosophus dicit, in VII Ethic., perseverantia est circa tristitias tactus. Sed huiusmodi pertinent ad temperantiam. Ergo perseverantia magis est pars temperantiae quam fortitudinis.

II-II q. 137 a. 2 arg. 2

Praeterea, omnis pars virtutis moralis est circa aliquas passiones, quas virtus moralis moderatur. Sed perseverantia non importat moderantiam passionum, quia quanto vehementiores fuerint passiones, tanto aliquis secundum rationem perseverans laudabilior videtur. Ergo videtur quod perseverantia non sit pars alicuius virtutis moralis, sed magis prudentiae, quae perficit rationem.

II-II q. 137 a. 2 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de perseverantia, quod *perseverantiam nullus potest amittere*. Alias autem virtutes potest homo amittere. Ergo perseverantia est potior omnibus aliis virtutibus. Sed virtus principalis est potior quam pars eius. Ergo perseverantia non est pars alicuius virtutis, sed magis ipsa est virtus principalis.

II-II q. 137 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Tullius ponit perseverantiam partem fortitudinis.

II-II q. 137 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus principalis est cui principaliter adscribitur aliquid quod pertinet ad laudem virtutis, inquantum scilicet exercet illud circa propriam materiam in qua difficillimum et optimum est illud observare. Et secundum hoc dictum est quod fortitudo est principalis virtus, quia firmitatem servat in his in quibus difficillimum est firmiter persistere, scilicet in periculis mortis. Et ideo necesse est quod fortitudini adiungatur sicut secundaria virtus principali, omnis virtus cuius laus consistit in sustinendo firmiter aliquod difficile. Sustinere autem difficultatem quae provenit ex diuturnitate boni operis, dat laudem perseverantiae, nec hoc est ita difficile sicut sustinere pericula mortis. Et ideo perseverantia adiungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali.

II-II q. 137 a. 2 ad 1

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

II-II q. 137 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa perseverantia de qua philosophus loquitur, non moderatur aliquas passiones, sed consistit solum in quadam firmitate rationis et voluntatis. Sed perseverantia secundum quod ponitur virtus, moderatur aliquas passiones, scilicet timorem fatigationis aut defectus propter diuturnitatem. Unde haec virtus est in irascibili, sicut et fortitudo.

II-II q. 137 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur de perseverantia non secundum quod nominat habitum virtutis, sed secundum quod nominat actum virtutis continuatum usque in finem, secundum illud Matth. XXIV *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*. Et ideo contra rationem perseverantiae sic acceptae esset quod amitteretur, quia iam non duraret usque in finem.

CXXXVII.3.Zda stálost náleží k vytrvalosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že stálost nenáleží k vytrvalosti. Stálost totiž náleží k trpělivosti, jak bylo shora řečeno. Ale trpělivost se liší od vytrvalosti. Tedy stálost nenáleží k vytrvalosti.

Mimo to ctnost je ohledně nesnadného a dobrého. Ale v malých skutcích býti stálým nezdá se nesnadné; nýbrž pouze ve skutcích velikých, kteréž náležejí k velkorysosti. Tedy stálost náleží spíše k velkorysosti než k vytrvalosti.

Mimo to, kdyby k vytrvalosti náležela stálost, nezdála by se v ničem odlišna od vytrvalosti, protože obě obnášejí nějakou nehybnost. Liší se však; neboť Makrobius dělí stálost od pevnosti, kterou rozumí vytrvalost, jak bylo shora řečeno. Tedy stálost nenáleží k vytrvalosti.

Avšak proti jest, že někdo sluje stálý z toho, že v něčem stojí. Ale zůstávati na některých náleží k vytrvalosti, jak je patrné z výměru, který stanoví Andronik. Tedy stálost náleží k vytrvalosti.

3. Utrum constantia pertineat ad perseverantiam.

II-II q. 137 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod constantia non pertineat ad perseverantiam. Constantia enim pertinet ad patientiam, ut supra dictum est. Sed patientia differt a perseverantia. Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

II-II q. 137 a. 3 arg. 2

Praeterea, virtus est circa difficile et bonum. Sed in parvis operibus constantem esse non videtur esse difficile, sed solum in operibus magnis, quae pertinent ad magnificentiam. Ergo constantia magis pertinet ad magnificentiam quam ad perseverantiam.

II-II q. 137 a. 3 arg. 3

Praeterea, si ad perseverantiam pertineret constantia, in nullo videretur a perseverantia differre, quia utrumque immobilitatem quandam importat. Differunt autem, nam Macrobius condividit constantiam firmitati, per quam intelligitur perseverantia, ut supra dictum est. Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

II-II q. 137 a. 3 s. c.

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

II-II q. 137 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod perseverantia et constantia conveniunt quidem in fine, quia ad utramque pertinet firmiter persistere in aliquo bono, differunt autem secundum ea quae difficultatem afferunt ad persistendum in bono. Nam virtus perseverantiae proprie facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quae provenit ex ipsa diuturnitate actus, constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem quae provenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis. Et ideo principalior pars fortitudinis est perseverantia quam constantia, quia difficultas quae est ex diuturnitate actus, est essentialior actui virtutis quam illa quae est ex exterioribus impedimentis.

II-II q. 137 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod exteriora impedimenta persistendi in bono praecipue sunt illa quae tristitiam inferunt. Circa tristitiam autem est patientia, ut dictum est. Et ideo constantia secundum finem convenit cum perseverantia, secundum autem ea quae difficultatem inferunt, convenit cum patientia. Finis autem potior est. Et ideo constantia magis pertinet ad perseverantiam quam ad patientiam.

II-II q. 137 a. 3 ad 2

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

II-II q. 137 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod constantia pertinet quidem ad perseverantiam, inquantum convenit cum ea, non tamen est idem ei inquantum differt ab ea ut dictum est.

CXXXVII.4.Zda vytrvalost potřebuje pomoci milosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že vytrvalost nepotřebuje pomoci milosti. Vytrvalost je totiž nějaká ctnost, jak bylo řečeno, Ale ctnost, jak praví Tullius ve své Rhetorice, jedná na způsob přirozenosti. Tedy pouhé naklánění ctností stačí k vytrvalosti. Nevyžaduje se tedy k tomu nějaká pomoc milosti.

Mimo to dar Kristovy milosti je větší nežli škoda, kterou přivodil Adam, jak je patrné Řím. 5. Ale před hříchem "tak byl ustaven člověk, že mohl vytrvati skrze to, co přijal", jak praví Augustin, v kn. O nápravě a milosti. Tedy mnohem spíše člověk napravený Kristovou milostí může vytrvati bez pomoci nové milosti.

Mimo to skutky hříchu jsou mnohdy nesnadnější než skutky ctnosti, takže se praví v osobě hříšníků Moudr. 5: "Chodili jsme cestami nesnadnými." Ale někteří vytrvávají ve skutcích hříchu bez pomoci jiného. Tedy i ve skutcích ctností může člověk vytrvati bez pomoci milosti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v kn. O vytrvalosti:

Odpovídám: Musí se říci, že vytrvalost a stálost shodují se sice v cíli, protože oběma náleží pevně setrvati v nějakém dobru; liší se však v tom, co přináší nesnadnost v setrvaní v dobrém. Neboť ctnost vytrvalosti vlastně působí, že člověk pevně setrvává v dobrém proti nesnázi, která pochází ze samé délky skutku, stálost pak působí, že pevně setrvává v dobrém proti nesnadnosti, která pochází z jakýchkoliv vnějších překážek. A proto přednější částí statečnosti je vytrvalost než stálost, protože nesnadnost, která je z délky skutku, je bytnostnější úkonu ctnosti než ta, která je z vnějších překážek.

K prvnímu se tedy musí říci, že vnější překážky setrvání v dobrém jsou hlavně ony, které působí smutek. Ohledně smutku pak je trpělivost, jak bylo řečeno. A proto stálost podle cíle se shoduje s vytrvalostí; podle toho však, co působí nesnadnost, shoduje se s trpělivostí. Cíl je však více, a proto stálost náleží více k vytrvalosti než k trpělivosti.

K druhému se musí říci, že ve velikých skutcích setrvati je nesnadnější, ale v malých nebo prostředních dlouho setrvati má nesnadnost, když ne z velikosti skutku, které si všímá velkorysost, alespoň ze samého dlouhého trvání, kterého si všímá vytrvalost. A proto stálost může náležeti k oběma.

K třetímu se musí říci, že stálost náleží sice k vytrvalosti, pokud se s ní shoduje, není s ní však totožná, pokud se od ní liší, jak bylo řečeno.

4. Utrum indigeat auxilio gratiae.

II-II q. 137 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod perseverantia non indigeat auxilio gratiae. Perseverantia enim est quaedam virtus, ut dictum est. Sed virtus, ut Tullius dicit, in sua rhetorica, agit in modum naturae. Ergo sola inclinatio virtutis sufficit ad perseverandum. Non ergo ad hoc requiritur aliud auxilium gratiae.

II-II q. 137 a. 4 arg. 2

Praeterea, donum gratiae Christi est maius quam nocumentum quod Adam intulit, ut patet Rom. V. Sed ante peccatum homo sic conditus fuit ut posset perseverare per id quod acceperat, sicut Augustinus dicit, in libro de Corrept. et gratia. Ergo multo magis homo per gratiam Christi reparatus, potest perseverare absque auxilio novae gratiae.

II-II q. 137 a. 4 arg. 3

Praeterea, opera peccati quandoque sunt difficiliora quam opera virtutis, unde ex persona impiorum dicitur Sap. V, ambulavimus vias difficiles. Sed aliqui perseverant in operibus peccati absque alterius auxilio. Ergo etiam in operibus virtutum potest homo perseverare absque auxilio gratiae.

II-II q. 137 a. 4 s. c.

"Tvrdíme, že dar Boží je vytrvalost, kterou se až do konce vytrvá v Kristu,"

Odpovídám: Musí se říci, že jak z řečeného je patrné, vytrvalost se říká dvojmo: jedním způsobem jako zběhlost vytrvalosti, pokud je ctnost; a tímto způsobem potřebuje člověk daru pohotovostní milosti, jako též ostatní vlité ctnosti. - Jiným způsobem lze brát za úkon vytrvalosti, trvající až do smrti. A podle toho potřebuje nejen milosti pohotovostní, nýbrž také pomoci milostí od Boha, zachovávajícího člověka až do konce života v dobrém, jak bylo shora řečeno, když se pojednávalo o milosti. Protože, ježto svobodné rozhodování je ze sebe vratké, a to mu není odňato pohotovostní milostí přítomného života, nepodléhá moci svobodného rozhodování, byť napraveného skrze pohotovostní milost, aby nehybně stanulo v dobru, ač je v jeho moci, aby to zvolilo; mnohdy totiž spadá pod naši moc volba, ne však provedení.

K prvnímu se tedy musí říci, že ctnost vytrvalosti, co na ní jest, naklání k vytrvání. Poněvadž však je zběhlostí, které někdo užívá, kdy chce, není nutné, aby mající zběhlost ctnosti nehybně jí užíval až do smrti.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, v kn. O nápravě a milosti, "prvnímu člověku bylo dáno ne aby vytrval, nýbrž aby mohl vytrvati skrze svobodné rozhodování, protože tehdy nebylo v lidské přirozenosti žádné porušení, které by tvořilo nesnadnost vytrvání. Ale nyní předurčeným dává se skrze milost Kristovu nejen aby mohli vytrvati, nýbrž aby vytrvali. Pročež první člověk, nikým neohrožován, proti rozkazu hrozícího Boha užív svobodného rozhodování, neobstál v takovém štěstí při takové snadnosti nehřešit; tito však obstáli ve víře, když svět zuřil, aby neobstáli."

K třetímu se musí říci, že člověk o sobě může padnouti do hříchu, ale nemůže o sobě povstati ze hříchu bez pomoci milosti. A proto právě tím, že člověk padne do hříchu, pokud na něm jest, činí se v hříchu vytrvávajícím, není-li milosti Boží vysvobozen. Nečiní se však vytrvávajícím v dobrém tím, že činí dobro, protože ze sebe má možnost hřešiti. A proto k tomu potřebuje pomoci milosti.

CXXXVIII.O neřestech protilehlých vytrvalosti.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest uvažovati o neřestech protilehlých vytrvalosti. A o tom jsou dvě otázky:

1. O změkčilosti.

2. O tvrdošíjnosti.

CXXXVIII.1. Zda změkčilost je protilehlá vytrvalosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že změkčilost není protilehlá vytrvalosti. Neboť k onomu I. Kor. 6, 'Ani cizoložníci, ani změkčilí, ani souložníci mužských', praví Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de perseverantia, *asserimus donum Dei esse perseverantiam, qua usque in finem perseveratur in Christo*.

II-II q. 137 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, perseverantia dupliciter dicitur. Uno modo, pro ipso habitu perseverantiae, secundum quod est virtus. Et hoc modo indiget dono habitualis gratiae, sicut et ceterae virtutes infusae. Alio modo potest accipi pro actu perseverantiae durante usque ad mortem. Et secundum hoc indiget non solum gratia habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitae, sicut supra dictum est, cum de gratia ageretur. Quia cum liberum arbitrium de se sit vertibile, et hoc ei non tollatur per habitualem gratiam praesentis vitae; non subest potestati liberi arbitrii, etiam per gratiam reparati, ut se immobiliter in bono statuat, licet sit in potestate eius quod hoc eligat, plerumque enim cadit in potestate nostra electio, non autem executio.

II-II q. 137 a. 4 ad 1

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

II-II q. 137 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Corrept. et gratia, *primo homini datum est, non ut perseveraret, sed ut perseverare posset, per liberum arbitrium*, quia nulla corruptio tunc erat in natura humana quae perseverandi difficultatem praeberet. *Sed nunc praedestinatis per gratiam Christi non solum datur ut perseverare possint, sed ut perseverent. Unde primus homo, nullo terrente, contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non stetit in tanta felicitate, cum tanta non peccandi facilitate. Isti autem, saeviente mundo ne starent, steterunt in fide*.

II-II q. 137 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod homo per se potest cadere in peccatum, sed non potest per se resurgere a peccato sine auxilio gratiae. Et ideo ex hoc ipso quod homo cadit in peccatum, inquantum est de se, facit se in peccato perseverantem, nisi gratia Dei liberetur. Non autem ex hoc quod facit bonum facit se perseverantem in bono, quia de se potens est peccare. Et ideo ad hoc indiget auxilio gratiae.

138. De vitiis oppositis perseverantiae.

Prooemium

II-II q. 138 pr.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis perseverantiae. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de mollitie. Secundo, de pertinacia.

1. Utrum mollities opponatur perseverantiae.

II-II q. 138 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mollities non opponatur perseverantiae. Quia super illud I ad Cor. VI, Glossa: "Změkčilí, to jest pathici, to jest, trpící ženskostí." Ale to je protilehlé čistotě. Tedy změkčilost není protilehlá neřest vytrvalosti.

Mimo to praví Filosof. v VII. Ethic., že požitkářství je jakási změkčilost. Ale býti požitkářským zdá se náležeti k nemírnosti. Tedy změkčilost není protilehlá vytrvalosti, nýbrž spíše mírnosti.

Mimo to praví Filosof tamtéž, že "hravý je změkčilý". Ale býti neumírněně hravý je protilehlé eutrapelii, která je ctností ohledně potěšení hrami, jak se praví ve IV. Ethic. Tedy změkčilost není protilehlá vytrvalosti.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v VII. Ethic., že změkčilému je protilehlý vytrvalý.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, chvála vytrvalosti spočívá v tom, že někdo neustupuje od dobra pro dlouhotrvající snášení nesnadných a pracných. A tomu zdá se přímo odporovati, že někdo snadno ustupuje od dobra pro nějaká nesnadná, která nemůže snášeti, neboť měkké sluje, co snadno ustupuje dotyku. Nesoudí se však na měkkost někoho z toho, že ustupuje silně narážejícímu, neboť i stěny povolují nárazům stroje. A proto neplatí někdo za změkčilého, jestliže povoluje některým těžce dorážejícím. Pročež praví Filosof tamtéž, že, "je-li kdo přemožen od silných a převelikými potěšeními nebo smutky, není divné, nýbrž odpustitelné, jestliže neodpírá". Je však zjevné, že tíže doráží strach z nebezpečí než chtivost rozkoší. Pročež praví Tullius, v kn. I. O povinnostech: "Není správné, že, koho nezlomí strach, toho zlomí chtivost, ani že kdo se prokázal nepřemoženým od práce, bude přemožen rozkoší." Sama totiž rozkoš silněji hýbe přitahováním než zármutek odtahováním pro nedostatek rozkoše, protože nedostatek rozkoše je pouhé chybění. A proto, podle Filosofa tamtéž, vlastně sluje změkčilý, kdo ustupuje od dobra pro smutky, způsobené chybením, potěšení, jakožto povolující slabému hybateli.

K prvnímu se tedy musí říci, že řečená změkčilost má dvě příčiny: jedním způsobem v návyku; když totiž někdo je navyklý požívati rozkoší, tíže může snášeti chybění jich. Jiným způsobem v přirozeném uzpůsobení, protože totiž má ducha méně stálého pro křehkost soustavy. A tím způsobem se přirovnávají ženy k mužům, jak praví Filosof. A proto ti, kdo trpí ženskostmi, slují změkčilí, jakoby učiněni ženskými.

K druhému se musí říci, že proti tělesné rozkoši je námaha. A proto toliko namáhavé věci překážejí rozkošem. Požitkáři pak slují, kdo nemohou snášeti nějaké námahy, ani nic, co zmenšuje rozkoš. Pročež se praví Deut. 28: "Žena choulostivá a rozmařilá, která nemohla pěšky chodit, ani stoupnouti na zem pro změkčilost,." A proto požitkářství jest jakási změkčilost. Ale změkčilost vlastně dbá chybění potěšení, požitkářství však příčiny, překážející *neque adulteri neque molles neque masculorum concubitores*, Glossa exponit molles, idest pathici, hoc est muliebria patientes. Sed hoc opponitur castitati. Ergo mollities non est vitium oppositum perseverantiae.

II-II q. 138 a. 1 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in VII Ethic., quod *delicia mollities quaedam est*. Sed esse deliciosum videtur pertinere ad intemperantiam. Ergo mollities non opponitur perseverantiae, sed magis temperantiae.

II-II q. 138 a. 1 arg. 3

Praeterea, philosophus, ibidem, dicit quod lusivus est mollis. Sed esse immoderate lusivum opponitur eutrapeliae, quae est virtus circa delectationes ludorum, ut dicitur in IV Ethic. Ergo mollities non opponitur perseverantiae.

II-II q. 138 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in VII Ethic., quod *molli opponitur perseverativus*.

II-II q. 138 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, laus perseverantiae in hoc consistit quod aliquis non recedit a bono propter diuturnam tolerantiam difficilium et laboriosorum. Cui directe opponi videtur quod aliquis de facili recedat a bono propter aliqua difficilia, quae sustinere non potest. Et hoc pertinet ad rationem mollitiei, nam molle dicitur quod facile cedit tangenti. Non autem iudicatur aliquid molle ex hoc quod cedit fortiter impellenti, nam et parietes cedunt machinae percutienti. Et ideo non reputatur aliquis mollis si cedat aliquibus valde graviter impellentibus, unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod *si quis a fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile, si contra tendat*. Manifestum est autem quod gravius impellit metus periculorum quam cupiditas delectationum, unde Tullius dicit, in I de Offic., *non est consentaneum qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate; nec qui invictum se a labore praestiterit, vinci a voluptate*. Ipsa etiam voluptas fortius movet attrahendo quam tristitia de carentia voluptatis retrahendo, quia carentia voluptatis est purus defectus. Et ideo secundum philosophum, proprie mollis dicitur qui recedit a bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili moventi.

II-II q. 138 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod praedicta mollities causatur dupliciter. Uno modo, ex consuetudine, cum enim aliquis consuetus est voluptatibus frui, difficilius potest earum absentiam sustinere. Alio modo, ex naturali dispositione, quia videlicet habent animum minus constantem, propter fragilitatem complexionis. Et hoc modo comparantur feminae ad masculos, ut philosophus dicit, in VII Ethic. Et ideo illi qui muliebria patiuntur molles dicuntur, quasi muliebres effecti.

II-II q. 138 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod voluptati corporali opponitur labor, et ideo res laboriosae tantum impediunt voluptates. Deliciosi autem dicuntur qui non possunt sustinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem diminuat, unde dicitur Deut. XXVIII, *tenera mulier et delicata, quae super terram ingredi non valebat, nec pedis vestigium figere, propter mollitiem*. Et ideo delicia potěšení, jako námahy nebo něčeho takového.

K třetímu se musí říci, že ve hře jest uvážiti dvojí: jedním totiž způsobem potěšení; a tak nemírně hravý odporuje eutrapelii. Jiným způsobem se uvažuje ve hře jakési uvolnění či odpočívání, které je protilehlé námaze. A proto, jako nemoci snášeti namáhavá náleží změkčilosti, tak také příliš žádati uvolnění hrou nebo jakékoli jiné odpočívání.

CXXXVIII.2. Zda tvrdošíjnost je protilehlá vytrvalosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že tvrdošíjnost není protilehlá vytrvalosti. Praví totiž Řehoř v XXXI. Moral., že tvrdošíjnost vzniká z marnivosti. Ale marnivost není protilehlá vytrvalosti, nýbrž spíše velkodušnosti, jak bylo shora řečeno. Tedy tvrdošíjnost není protilehlá vytrvalosti.

Mimo to, je-li protilehlá vytrvalosti, buď je jí protilehlá nadbytkem nebo nedostatkem. Ale není jí protilehlá nadbytkem, protože i tvrdošíjný ustupuje nějakému potěšení nebo zármutku, protože, jak praví Filosof v VII. Ethic., radují se vítězíce a rmoutí se, jestliže jejich názory se ukáží slabými. Jestliže pak nedostatkem, bude totéž co změkčilost, což je patrně nesprávné. Žádným tedy způsobem není tvrdošíjnost protilehlá vytrvalosti.

Mimo to, jako vytrvalý setrvává v dobrém proti smutkům, tak zdrželivý a umírněný proti potěšením a statečný proti strachům a vlídný proti hněvům. Ale tvrdošíjným sluje někdo z toho, že v něčem setrvává příliš. Tedy tvrdošíjnost není více protilehlá vytrvalosti než jiným ctnostem.

Avšak proti jest, co praví Tullius ve své Rhetor., že tak se má tvrdošíjnost k vytrvalosti jako pověrčivost k náboženství. Ale pověrčivost je protilehlá náboženství, jak bylo shora řečeno. Tedy i tvrdošíjnost vytrvalosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Isidor v X. Etym., "tvrdošíjný se nazývá někdo, kdo je nestoudně tvrdý, jako vypínaje šíji". A taktéž sluje umíněný, protože u svého mínění trvá, až k vítězství. Staří totiž nazývali umíněnost to, co my vítězství. A ty nazývá Filosof v VII. Ethic. isehyroanomones, to jest silného mínění, nebo idiognomones, to jest vlastního mínění, protože totiž trvají na svém mínění více než náleží, změkčilý však méně než náleží, vytrvalý pak jak náleží. Z čehož jest jasné, že vytrvalost se chválí, jakožto zůstávající uprostřed, tvrdošíjný se však haní pro překročení středu, změkčilý pak pro nedostatek.

K prvnímu se tedy musí říci, že proto někdo příliš trvá na vlastním mínění, protože tím chce projeviti své vynikání; a proto vzniká z ješitnosti jako z příčiny. Bylo však řečeno shora, že protilehlost neřesti ke ctnostem se nebere podle quaedam mollities est. Sed mollities proprie respicit defectum delectationum, deliciae autem causam impeditivam delectationis, puta laborem vel aliquid huiusmodi.

II-II q. 138 a. 1 ad 3

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

2. Utrum pertinacia opponatur perseverantiae.

II-II q. 138 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pertinacia non opponatur perseverantiae. Dicit enim Gregorius, XXXI Moral., quod pertinacia oritur ex inani gloria. Sed inanis gloria non opponitur perseverantiae, sed magis magnanimitati, ut supra dictum est. Ergo pertinacia non opponitur perseverantiae.

II-II q. 138 a. 2 arg. 2

Praeterea, si opponitur perseverantiae, aut opponitur ei per excessum, aut per defectum. Sed non opponitur ei per excessum, quia etiam pertinax cedit alicui delectationi et tristitiae; quia, ut dicit philosophus, in VII Ethic., *gaudent vincentes, et tristantur si sententiae eorum infirmae appareant*. Si autem per defectum, erit idem quod mollities, quod patet esse falsum. Nullo ergo modo pertinacia opponitur perseverantiae.

II-II q. 138 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut perseverans persistit in bono contra tristitias, ita continens et temperatus contra delectationes, et fortis contra timores, et mansuetus contra iras. Sed pertinax dicitur aliquis ex eo quod nimis in aliquo persistit. Ergo pertinacia non magis opponitur perseverantiae quam aliis virtutibus.

II-II q. 138 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Tullius dicit, in sua rhetorica, quod ita se habet pertinacia ad perseverantiam sicut superstitio ad religionem. Sed superstitio opponitur religioni, ut supra dictum est. Ergo et pertinacia perseverantiae.

II-II q. 138 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., pertinax dicitur aliquis qui est impudenter tenens, quasi omnia tenax. Et hic idem dicitur pervicax, eo quod *in proposito suo ad victoriam perseverat, antiqui enim dicebant viciam quam nos victoriam*. Et hos philosophus vocat, in VII Ethic., ischyrognomones, idest fortis sententiae, vel idiognomones, idest propriae sententiae, quia scilicet perseverant in propria sententia plus quam oportet; mollis autem minus quam oportet; perseverans autem secundum quod oportet. Unde patet quod perseverantia laudatur sicut in medio existens; pertinax autem vituperatur sicut secundum excessum medii mollis autem secundum defectum.

II-II q. 138 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ideo aliquis nimis persistit in propria sententia, quia per hoc vult suam excellentiam manifestare. Et ideo oritur ex inani gloria

příčiny, nýbrž podle vlastního druhu.

K druhému se musí říci, že tvrdošíjný sice překročuje v tom, že nezříženě setrvává v něčem proti mnohým obtížím, má však nějaké potěšení na konci, jako též statečný, a také vytrvalý. Poněvadž však ono potěšení je neřestné z toho, že po něm přiliš touží, a protilehlému smutku utíká, připodobňuje se nezdrželivému nebo změkčilému.

K třetímu se musí říci, že, ač jiné ctnosti setrvávají proti nárazům vášní, není přece jejich vlastní chvála v tom, že setrvávají, jako chvála vytrvalo ti. Chvála pak zdrželivosti zdá se spíše z přemáhání potěšení. A proto tvrdošíjnost je přímo protilehlá vytrvalosti.

CXXXIX. O daru síly.

Předmluva

Pak jest uvažovati o daru, který odpovídá statečnosti, a tím je dar síly.

A o tom jsou dvě otázky:

1. Zda síla je dar.

2. Co jí odpovídá v blahoslavenstvích a plodech.

CXXXIX.1. Zda síla je dar.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že síla není dar. Ctnosti se totiž od darů liší. Ale síla je ctnost. Tedy se nemá stanoviti za dar.

Mimo to úkony darů zůstávají ve vlasti, jak jsme měli shora. Ale úkony síly nezůstávají ve vlasti. Praví totiž Řehoř, v I. Moral., že síla dává ustrašenému důvěru v protivenstvích, kterých nebude ve vlasti. Tedy síla není dar.

Mimo to Augustin praví ve II. O nauce křesťanské, že síla působí zproštění veškeré smrtící příjemnosti pomíjejících. Ale škodlivých příjemností či potěšení se týká mírnost spíše než síla. Tedy se zdá, že síla není dar, odpovídající ctnosti statečnosti.

Avšak proti jest, že Isai. 11 se čítá síla mezi jiné dary Ducha Svatého.

Odpovídám: Musí se říci, že síla obnáší jistou pevnost ducha, jak jsme měli shora. A tato pevnost ducha se vyžaduje i v konání dobra i ve snášení zla, a zvláště v obtížném dobru nebo zlu. Člověk však podle vlastního a sobě vrozeného způsobu tuto pevnost v obojím může míti, aby neustupoval od dobra pro nesnadnost buď vykonání nějakého obtížného skutku, nebo snášení nějakého těžkého zla. A podle toho se stanoví síla jako ctnost zvláštní nebo povšechná, jak bylo shora řečeno.

Ale duch lidský je dále hýbán od Ducha Svatého k tomu, aby dospěl na konec každého započatého díla, a unikl všem hrozícím nebezpečím. A to přesahuje lidskou přirozenost. Někdy totiž není v moci člověka, aby došel konce svého sicut ex causa. Dictum est autem supra quod oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causam, sed secundum propriam speciem.

II-II q. 138 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod pertinax excedit quidem in hoc quod inordinate persistit in aliquo contra multas difficultates, habet tamen aliquam delectationem in fine, sicut et fortis et etiam perseverans. Quia tamen illa delectatio est vitiosa, ex hoc quod nimis eam appetit et contrariam tristitiam fugit, assimilatur incontinenti vel molli.

II-II q. 138 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod aliae virtutes, etsi persistant contra impetus passionum, non tamen proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae. Laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.

139. De dono correspondente fortitudini.

Prooemium

II-II q. 139 pr.

Deinde considerandum est de dono quod respondet fortitudini, quod est fortitudinis donum. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum fortitudo sit donum. Secundo, quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

1. Utrum fortitudo sit donum.

II-II q. 139 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non sit donum. Virtutes enim a donis differunt. Sed fortitudo est virtus. Ergo non debet poni donum.

II-II q. 139 a. 1 arg. 2

Praeterea, actus donorum manent in patria, ut supra habitum est. Sed actus fortitudinis non manent in patria, dicit enim Gregorius, in I Moral., quod *fortitudo dat fiduciam trepidanti contra adversa*; quae nulla erunt in patria. Ergo fortitudo non est donum.

II-II q. 139 a. 1 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in II de Doctr. Christ., quod *fortitudinis est ab omni transeuntium mortifera iucunditate seipsum sequestrare*. Sed circa noxias iucunditates seu delectationes magis consistit temperantia quam fortitudo. Ergo videtur quod fortitudo non sit donum respondens virtuti fortitudinis.

II-II q. 139 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Isaiae XI fortitudo inter alia dona spiritus sancti computatur.

II-II q. 139 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod fortitudo importat quandam animi firmitatem, ut supra dictum est, et haec quidem firmitas animi requiritur et in bonis faciendis et in malis perferendis, et praecipue in arduis bonis vel malis. Homo autem secundum proprium et connaturalem sibi modum hanc firmitatem in utroque potest habere, ut non deficiat a bono propter difficultatem vel alicuius ardui operis implendi, vel alicuius gravis mali perferendi, et secundum hoc fortitudo ponitur virtus specialis vel generalis, ut supra dictum est. Sed ulterius a spiritu sancto movetur animus hominis ad hoc quod perveniat ad finem cuiuslibet operis inchoati, et evadat quaecumque pericula

díla, nebo unikl zlům či nebezpečím, protože někdy jest jimi povalen ve smrti. Ale to působí Duch Svatý v člověku, když jej přivádí k věčnému životu, který je koncem všech dobrých skutků a uniknutím všem nebezpečím. A teto věci jakousi jistotu Duch Svatý vlévá do srdce, vylučuje obavu protivy. A podle toho se síla stanoví za dar Ducha Svatého. Bylo totiž řečeno shora, že dary se týkají hýbání duše Duchem Svatým.

K prvnímu se tedy musí říci, že síla, která je ctnost, zdokonaluje duši ke snášení jakýchkoli nebezpečí. Ale nedovede dáti jistotu úniku jakýmkoli nebezpečím, nýbrž to náleží síle, která je darem Ducha Svatého.

K druhému se musí říci, že dary nemají tytéž úkony ve vlasti, jaké mají na cestě, nýbrž tam mají úkony ohledně požívání cíle. Proto tam jest úkonem síly požívati plné bezpečnosti před trampotami a zly.

K třetímu se musí říci, že dar síly přihlíží ke ctnosti statečnosti nejen pokud spočívá v překonání nebezpečí. nýbrž také, pokud spočívá v konání jakéhokoliv obtížného skutku. A proto dar síly je řízen darem rady, jenž se zdá býti zvláště o dobrech lepších.

CXXXIX.2. Zda čtvrté blahoslavenství, totiž Blahoslavení, kteří lačnějí a žízní po spravedlnosti, odpovídá daru síly.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že čtvrté blahoslavenství, totiž, "Blahoslavení, kteří lačnějí a žízní po spravedlnosti", neodpovídá daru síly. Dar síly totiž neodpovídá ctnosti spravedlnosti, nýbrž spíše dar nábožnosti. Ale lačněti a žízniti po spravedlnosti patří k úkonu spravedlnosti. Tedy toto blahoslavenství náleží spíše k daru nábožnosti než k daru síly.

Mimo to žízeň a hlad po spravedlnosti obnáší touhu po dobru. Ale to vlastně náleží lásce, které neodpovídá dar síly, nýbrž spíše dar moudrosti, jak bylo shora řečeno. Tedy toto blahoslavenství neodpovídá daru síly, nýbrž daru moudrosti.

Mimo to plody následují blahoslavenství, protože v pojmu blahoslavenství jest potěšení, jak se praví v I. Ethic. Ale mezi plody nezdá se udáno nic, co by náleželo síle. Tedy ani žádné blahoslavenství jí neodpovídá.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v I. O řeč. Páně na hoře: "Síla přísluší lačnícím a žíznícím; namáhají se totiž z touhy po radosti z pravých dober, a žádajíce odvrátiti lásku od pozemských a tělesných."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, Augustin přiděluje blahoslavenství darům podle pořadu výpočtu, dbaje však nějaké vhodnosti. A proto čtvrté imminentia. Quod quidem excedit naturam humanam, quandoque enim non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in mortem. Sed hoc operatur spiritus sanctus in homine, dum perducit eum ad vitam aeternam, quae est finis omnium bonorum operum et evasio omnium periculorum. Et huius rei infundit quandam fiduciam menti spiritus sanctus, contrarium timorem excludens. Et secundum hoc fortitudo donum spiritus sancti ponitur, dictum est enim supra quod dona respiciunt motionem animae a spiritu sancto.

II-II q. 139 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod fortitudo quae est virtus perficit animam ad sustinendum quaecumque pericula, sed non sufficit dare fiduciam evadendi quaecumque pericula, sed hoc pertinet ad fortitudinem quae est donum spiritus sancti.

II-II q. 139 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod dona non habent eosdem actus in patria quos habent in via, sed ibi habent actus circa perfruitionem finis. Unde actus fortitudinis ibi est perfrui plena securitate a laboribus et malis.

II-II q. 139 a. 1 ad 3

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

2. Utrum quarta beatitudo scilicet: Beati qui esuriunt et sitiunt, respondeat dono fortitudinis.

II-II q. 139 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod quarta beatitudo, scilicet *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam*, non respondeat dono fortitudinis. Donum enim fortitudinis non respondet virtuti iustitiae, sed potius donum pietatis. Sed esurire, et sitire iustitiam pertinet ad actum iustitiae. Ergo ista beatitudo magis pertinet ad donum pietatis quam ad donum fortitudinis.

II-II q. 139 a. 2 arg. 2

Praeterea, esuries et sitis iustitiae importat desiderium boni. Sed hoc proprie pertinet ad caritatem, cui non respondet donum fortitudinis, sed magis donum sapientiae, ut supra habitum est. Ergo ista beatitudo non respondet dono fortitudinis, sed dono sapientiae.

II-II q. 139 a. 2 arg. 3

Praeterea, fructus consequuntur ad beatitudines, quia de ratione beatitudinis est delectatio, ut dicitur in I Ethic. Sed in fructibus non videtur aliquid poni quod pertineat ad fortitudinem. Ergo neque aliqua beatitudo ei respondet.

II-II q. 139 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *fortitudo congruit esurientibus, laborant enim, desiderantes gaudium de veris bonis, amorem a terrenis avertere cupientes*.

II-II q. 139 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, blahoslavenství, totiž o žízni a hladu po spravedlnosti, přiděluje čtvrtému daru, totiž daru síly. Je to však nějaká vhodnost, neboť, jak bylo řečeno, síla se osvědčuje v obtížných. Je však velmi obtížné, aby někdo nejen konal skutky ctnostné, které obecně slují skutky spravedlnosti, nýbrž aby je konal s jakousi nenasytnou touhou, což lze označiti žízní a hladem po spravedlnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Zlatoústý, K Mat. hom. XV., spravedlnost lze tu mysliti nejen zvláštní, nýbrž také všeobecnou, která se má ke skutkům všech ctností, jak se praví v V. Ethic., v nichž obtížné zasahuje síla, která je dar.

K druhému se musí říci, že láska je kořen všech darů a ctností, jak bylo shora řečeno. A proto, cokoli patří k síle, může také patřiti k lásce.

K třetímu se musí říci, že mezi plody jsou dva, které dostatečně odpovídají daru síly, totiž trpělivost, která se týká snášení zla, a vytrvalost, která se může týkati dlouhotrvajícího čekání a konání dobra.

CXL. O přikázáních statečnosti.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest uvažovati o přikázáních statečnosti. A nejprve. o přikázáních samé statečnosti; za druhé o přikázáních jejích částí.

CXL.1. Zda se vhodně podávají v zákoně Božím přikázání statečnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně podávají v zákoně Božím přikázání statečnosti. Nový zákon je totiž dokonalejší než Starý. Ale ve Starém zákoně se uvádějí některá přikázání statečnosti, jak je patrné Deut. 20. Tedy i v Novém zákoně měla býti dána nějaká přikázání statečnosti.

Mimo to přikázání kladná se zdají více než přikázání záporná, protože kladná uzavírají záporná, ale nikoli naopak. Nevhodně se tedy uvádějí v zákoně Božím přikázání statečnosti pouze záporná, zakazující bázeň.

Mimo to statečnost jest jedna ze ctností základních, jak jsme měli shora. Ale přikázání jsou zařízena ke ctnostem jako k cílům, pročež mají býti jim přiměřena. Tedy přikázání statečnosti měla býti vložena do přikázání Desatera, jež jsou hlavní přikázaní zákona.

Avšak opak je patrný z podání Písma svatého.

Odpovídám: Musí se říci, že přikázání zákona jsou zařízena k úmyslu zákonodárcovu. Proto podle různých

Augustinus attribuit beatitudines donis secundum ordinem enumerationis, considerata tamen aliqua convenientia. Et ideo quartam beatitudinem, scilicet de esurie et siti iustitiae, attribuit quarto dono, scilicet dono fortitudinis. Est tamen ibi aliqua convenientia. Quia sicut dictum est, fortitudo in arduis consistit. Est autem valde arduum quod aliquis non solum opera virtuosa faciat, quae communiter dicuntur opera iustitiae; sed quod faciat ea cum insatiabili quodam desiderio, quod potest significari per famem et sitim iustitiae.

II-II q. 139 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., iustitia hic potest accipi non solum particularis, sed etiam universalis; quae se habet ad omnium virtutum opera, ut dicitur in V Ethic. In quibus arduum intendit fortitudo quae est donum.

II-II q. 139 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod caritas est radix omnium donorum et virtutum, ut supra dictum est. Et ideo quidquid pertinet ad fortitudinem potest etiam ad caritatem pertinere.

II-II q. 139 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod inter fructus ponuntur duo quae sufficienter correspondent dono fortitudinis, scilicet patientia, quae respicit sustinentiam malorum; et longanimitas, quae respicere potest diuturnam expectationem et operationem bonorum.

140. De praeceptis fortitudinis.

Prooemium

II-II q. 140 pr.

Deinde considerandum est de praeceptis fortitudinis. Et primo, de praeceptis ipsius fortitudinis. Secundo, de praeceptis partium eius.

1. De praecepto ipsius fortitudinis.

II-II q. 140 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non convenienter in lege divina praecepta fortitudinis tradantur. Lex enim nova perfectior est veteri lege. Sed in veteri lege ponuntur aliqua praecepta fortitudinis, ut patet Deut. XX. Ergo et in nova lege aliqua praecepta fortitudinis danda fuerunt.

II-II q. 140 a. 1 arg. 2

Praeterea, praecepta affirmativa videntur esse potiora praeceptis negativis, quia affirmativa includunt negativa, sed non e converso. Inconvenienter igitur in lege divina ponuntur praecepta fortitudinis solum negativa, timorem prohibentia.

II-II q. 140 a. 1 arg. 3

Praeterea, fortitudo est una de virtutibus principalibus, ut supra habitum est. Sed praecepta ordinantur ad virtutes sicut ad fines, unde debent eis proportionari. Ergo et praecepta fortitudinis debuerunt poni inter praecepta Decalogi, quae sunt principalia legis praecepta.

II-II q. 140 a. 1 s. c.

Sed contrarium apparet ex traditione sacrae Scripturae.

II-II q. 140 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod praecepta legis ordinantur ad

cílů, které zamýšlí zákonodárce, musí býti různě stanovena přikázání zákona. Pročež i v záležitostech lidských jiné jsou příkazy demokratické, jiné královské a jiné tyranské. Cílem pak zákona Božího jest, aby člověk přilnul k Bohu. A proto se dávají přikázání zákona Božího, jak o statečnosti, tak o jiných ctnostech, pokud odpovídá zařízení mysli k Bohu. A proto se praví Deut. 20: "Nebojte se jich, protože váš Bůh a Pán je uprostřed vás a bude bojovati za vás proti odpůrcům." Lidské zákony však jsou zařízeny k nějakým světským dobrům, podle jejichž povahy jsou přikázání statečnosti v zákonech lidských.

K prvnímu se tedy musí říci, že Starý zákon měl přislíbení časná, Nový však duchovní a věčná, jak praví Augustin, ve IV. Proti Faust. A proto bylo nutné, aby ve Starém zákoně byl lid poučován, jak má. bojovati, také tělesně, pro získání pozemského majetku. Avšak v Novém zákoně měli býti lidé poučeni, jak duchovním bojem dospívají k majetku věčného života, podle onoho Mat. 11: "Království nebeské trpí násilí a násilníci je uchvacují." Pročež též Petr přikazuje v I. Petr. posl.: "Nepřítel váš ďábel jako řvoucí lev obchází, hledaje, koho by pohltil; jemuž odpírejte statečni ve víře." A Jakub 4: "Odpírejte ďáblu a uteče od vás." Poněvadž však lidé tíhnoucí k duchovním dobrům mohli by od nich býti odváděni tělesnými nebezpečími, musil také Nový zákon dáti přikázání o statečném snášení časného zla, podle. onoho Mat. 10: "Nebojte se těch, kteří zabíjejí tělo."

K druhému se musí říci, že zákon ve svých přikázáních má obecné poučení. To však, co je činiti v nebezpečích, nelze uvésti na něco obecného, jako ona, kterým jest unikati. A proto se přikázání statečnosti spíše dávají záporně než kladně.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, přikázání Desatera se dávají v zákoně jakožto první zásady, které musejí býti hned všem známy. A proto přikázání Desatera musela býti hlavně o skutcích spravedlnosti, v nichž zjevně se jeví ráz povinného; ne však o skutcích statečnosti, protože se nejeví tak zjevně povinné, aby se někdo nebál nebezpečí smrti.

CXL.2. Zda se vhodně, dávají v zákoně Božím přikázání o částech statečnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně dávají v zákoně Božím přikázání o částech statečnosti. Jako totiž trpělivost a vytrvalost jsou části statečnosti, tak také velkorysost a velkodušnost čili důvěra, jak je patrné ze shora řečeného. Ale o trpělivosti se shledávají daná nějaká přikázání v zákoně Božím. Podobně také o vytrvalosti. Tedy z téhož důvodu měla býti dána nějaká přikázání o velkorysosti a velkodušnosti.

Mimo to trpělivost je ctnost velmi potřebná, ježto je strážkyní jiných ctností, jak praví Řehoř, v Hom. XXXV. Ale o jiných ctnostech jsou dána přikázání naprostě. intentionem legislatoris. Unde secundum diversos fines quos intendit legislator, oportet diversimode praecepta legis institui. Unde et in rebus humanis alia sunt praecepta democratica, alia regia, alia tyrannica. Finis autem legis divinae est ut homo inhaereat Deo. Et ideo praecepta legis divinae, tam de fortitudine quam de aliis virtutibus, dantur secundum quod convenit ordinationi mentis in Deum. Et propter hoc Deut. XX dicitur, *non formidetis eos, quia dominus Deus vester in medio vestri est, et pro vobis contra adversarios dimicabit*. Leges autem humanae ordinantur ad aliqua mundana bona. Secundum quorum conditionem praecepta fortitudinis in humanis legibus inveniuntur.

II-II q. 140 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod vetus testamentum habebat temporalia promissa, novum autem spiritualia et aeterna, ut Augustinus dicit, contra Faust. Et ideo necessarium fuit ut in veteri lege populus instrueretur qualiter pugnare deberet etiam corporaliter, pro terrena possessione acquirenda. In novo autem instruendi fuerunt homines qualiter, spiritualiter certando, ad possessionem vitae aeternae pervenirent, secundum illud Matth. XI, *regnum caelorum vim patitur, et violenti diripiunt illud*. Unde et Petrus praecipit, I Pet. ult., *adversarius vester Diabolus tanquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret, cui resistite fortes in fide*; et Iac. IV, *resistite Diabolo, et fugiet a vobis*. Quia tamen homines ad spiritualia bona tendentes ab eis retrahi possent per corporalia pericula, fuerunt etiam in lege divina danda fortitudinis praecepta ad sustinenda fortiter temporalia mala, secundum illud Matth. X, *nolite timere eos qui occidunt corpus*.

II-II q. 140 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod lex suis praeceptis habet communem instructionem. Ea vero quae sunt agenda in periculis non possunt ad aliquid commune reduci, sicut ea quae sunt vitanda. Et ideo praecepta fortitudinis magis dantur negative quam affirmative.

II-II q. 140 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, praecepta Decalogi ponuntur in lege sicut prima principia, quae statim debent esse omnibus nota. Et ideo praecepta Decalogi debuerunt esse principaliter de actibus iustitiae, in quibus manifeste inveniri ratio debiti, non autem de actibus fortitudinis, quia non ita manifeste videtur esse debitum quod aliquis mortis pericula non reformidet.

2. De praecepto partium eius.

II-II q. 140 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter tradantur praecepta in lege divina de partibus fortitudinis. Sicut enim patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis, ita etiam magnificentia et magnanimitas sive fiducia, ut ex supra dictis patet. Sed de patientia inveniuntur aliqua praecepta tradita in lege divina, similiter autem et de perseverantia. Ergo, pari ratione, de magnificentia et magnanimitate aliqua praecepta tradi debuerunt.

II-II q. 140 a. 2 arg. 2

Praeterea, patientia est virtus maxime necessaria, cum sit custos aliarum virtutum, ut Gregorius dicit. Sed de aliis

Neměla tedy být o trpělivosti dána přikázání. která se rozumějí pouze podle přípravy duše, jak praví Augustin, v I. O řeč. Páně na hoře.

Mimo to trpělivost a vytrvalost jsou části statečnosti, jak bylo řečeno. Ale o statečnosti nejsou dána. přikázání kladná, nýbrž pouze zaporná, jak jsme měli shora. Tedy ani o trpělivosti a vytrvalosti neměla býti dána přikázání kladná, nýbrž pouze záporná.

Avšak opak máme z podání Písma svatého.

Odpovídám: Musí se říci, že zákon Boží dokonale poučuje člověka v těch, která jsou nutná ke správnému životu. Potřebuje však člověk ke správnému životu nejen ctností hlavních, nýbrž také ctností druhotných a pomocných. A proto, jako se v zákoně Božím dávají vhodná přikázání ohledně skutků ctností hlavních, tak také se dávají vhodná přikázání ohledně skutků ctností druhotných a pomocných.

K prvnímu se tedy musí říci, že velkorysost a velkodušnost nenáležejí k rodu statečnosti, leč podle jakési vynikající velikosti, které dbají ve vlastní látce. Ta však, která náležejí k vynikání, spadají spíše pod rady dokonalosti než pod přikázání nutnosti. A proto o velkorysosti a velkodušnosti nemusila býti dána přikázání, nýbrž spíše rady. Soužení pak a námahy přítomného života náležejí trpělivosti a vytrvalosti ne z důvodu nějaké velikosti, v nich uvažované. nýbrž z důvodu samého rodu. A proto o trpělivosti a vytrvalosti musila býti dána přikázání.

K druhému se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, přikázání kladná, ač zavazují vždycky, nezavazují přece pro vždycky, nýbrž pro místo a čas. A proto, jako přikázání kladná, která jsou dána ohledně jiných ctností, jest bráti podle připravenosti duše, aby totiž člověk byl připraven je plniti, když bude třeba, tak také přikázání trpělivosti.

K třetímu se musí říci, že statečnost, pokud se rozlišuje od trpělivosti a vytrvalosti, jest ohledně největších nebezpečí, v nichž se musí opatrněji jednati; a není třeba vymezovati, co se má učiniti v jednotlivostech. Ale trpělivost a vytrvalost jsou ohledně menších soužení námah a proto lze v nich spíše bez nebezpečí vy meziti, co se má činiti, zvláště všeobecně.

CXLI. O mírnosti.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Pak jest uvažovati o mírnosti. A to, nejprve o samé mírnosti; za druhé o jejích částech; za třetí o jejích přikázáních. Ohledně mírnosti pak jest nejprve uvažovati o samé mírnosti; za druhé o protilehlých nešestech.

O prvním jest osm otázek:

virtutibus dantur praecepta absolute. Non ergo de patientia fuerunt danda praecepta quae intelligantur solum secundum praeparationem animi, ut Augustinus dicit, in libro Serm. Dom. in monte.

II-II q. 140 a. 2 arg. 3

Praeterea, patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis, ut dictum est. Sed de fortitudine non dantur praecepta affirmativa, sed solum negativa, ut supra habitum est. Ergo etiam neque de patientia et perseverantia fuerunt danda praecepta affirmativa, sed solum negativa.

II-II q. 140 a. 2 s. c.

Sed contrarium habetur ex traditione sacrae Scripturae.

II-II q. 140 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod lex divina perfecte informat hominem de his quae sunt necessaria ad recte vivendum. Indiget autem homo ad recte vivendum non solum virtutibus principalibus, sed etiam virtutibus secundariis et adiunctis. Et ideo in lege divina, sicut dantur convenientia praecepta de actibus virtutum principalium, ita etiam dantur convenientia praecepta de actibus secundariarum virtutum et adiunctarum.

II-II q. 140 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod magnificentia et magnanimitas non pertinent ad genus fortitudinis nisi secundum quandam magnitudinis excellentiam quam circa propriam materiam considerant. Ea autem quae pertinent ad excellentiam magis cadunt sub consiliis perfectionis quam sub praeceptis necessitatis. Et ideo de magnificentia et magnanimitate non fuerunt danda praecepta, sed magis consilia. Afflictiones autem et labores praesentis vitae pertinent ad patientiam et perseverantiam non ratione alicuius magnitudinis in eis consideratae, sed ratione ipsius generis. Et ideo de patientia et perseverantia fuerunt danda praecepta.

II-II q. 140 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, praecepta affirmativa, etsi semper obligent, non tamen obligant ad semper, sed pro loco et tempore. Et ideo sicut praecepta affirmativa quae de patientia dantur, sunt accipienda secundum praeparationem animi, ut scilicet homo sit paratus ea adimplere cum opus fuerit, ita etiam et praecepta patientiae.

II-II q. 140 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod fortitudo, secundum quod distinguitur a patientia et perseverantia, est circa maxima pericula, in quibus cautius est agendum, nec oportet aliquid determinari in particulari quid sit faciendum. Sed patientia et perseverantia sunt circa minores afflictiones et labores. Et ideo magis sine periculo potest in eis determinari quid sit agendum, maxime in universali.

141. De temperantia.

Prooemium

II-II q. 141 pr.

Consequenter considerandum est de temperantia. Et primo quidem, de ipsa temperantia; secundo, de partibus eius; tertio, de praeceptis ipsius. Circa temperantiam autem, primo considerare oportet de ipsa temperantia; secundo, de vitiis oppositis. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum temperantia sit virtus. Secundo, utrum

1. Zda mírnost je ctnost.
2. Zda je ctnost zvláštní.
3. Zda je pouze ohledně dychtivosti a potěšení.
4. Zda je pouze ohledně potěšení dotyku.
5. Zda je ohledně potěšení chuti, pokud je chuť, nebo pokud jest nějaký dotyk.
6. Jaké je pravidlo zdrželivosti.
7. Zda je ctnost základní čili hlavní.
8. Zda je největší ctnost.

CXLI.1. Zda mírnost je ctnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že mírnost není ctnost. Žádná ctnost totiž neodporuje přirozenému sklonu, protože je v nás přirozená náklonnost ke ctnosti, jak se praví ve II. Ethic. Ale mírnost odvádí od potěšení, ke kterým přirozenost naklání, jak se praví tamtéž. Tedy mírnost není ctnost.

Mimo to ctnosti jsou navzájem spojité, jak bylo řečeno shora. Ale někteří mají mírnost, kteří nemají jiné ctnosti; mnozí totiž jsou mírní, jsou však lakomí nebo bázliví. Tedy mírnost není ctnost.

Mimo to, každé ctnosti odpovídá nějaký dar, jak je patrné ze shora řečeného. Ale mírnosti nezdá se odpovídati žádný dar, protože již shora všechny dary byly přiděleny jiným ctnostem. Tedy mírnost není ctnost.

Avšak proti jest, co praví Augustin v VI. O hudbě: "To je ctnost, která se nazývá mírnost."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, k pojmu ctnosti náleží, aby nakláněla člověka k dobru. Dobrem člověka však je býti podle rozumu, jak praví Diviš, ve IV. O Bož. Jmén. A proto lidská ctnost je ta, která naklání k tomu, co je podle rozumu. K tomu však zjevně naklání mírnost, neboť její jméno obnáší jakési řízení nebo mírnění, které činí rozum. A proto mírnost je ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že přirozenost naklání k tomu, co je vhodné každému. Proto člověk přirozeně žádá potěšení sobě vhodné. Poněvadž však člověk jako takový je rozumový, důsledek jest, že jsou člověku vhodna potěšení. která jsou podle rozumu. A od těch neodvádí mírnost, nýbrž spíše od těch, která jsou proti rozumu. Z čehož je patrné, že mírnost neodporuje sklonu lidské přirozenosti, nýbrž se s ním shoduje. Odporuje však sklonu přirozenosti zvířecí, nepodrobené rozumu.

K druhému se musí říci, že mírnost, pokud má dokonale ráz ctnosti, není bez opatrnosti, které postrádají všichni nešestní. A proto ti, kteří nemají jiných ctnosti, poddání nešestem protilehlým, nemají mírnosti, která je ctnost, nýbrž vykonávají skutky mírnosti z jakéhosi vrozeného uzpůsobení, pokud nějaké nedokonalé ctnosti jsou lidem vrozeny, jak bylo shora řečeno, nebo návykem získány, sit virtus specialis. Tertio, utrum sit solum circa concupiscentias et delectationes. Quarto, utrum sit solum circa delectationes tactus. Quinto, utrum sit circa delectationes gustus inquantum est gustus, vel solum inquantum est tactus quidam. Sexto, quae sit regula temperantiae. Septimo, utrum sit virtus cardinalis seu principalis. Octavo, utrum sit potissima virtutum.

1. Utrum temperantia sit virtus.

II-II q. 141 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit virtus. Nulla enim virtus repugnat inclinationi naturae, eo quod *in nobis est naturalis aptitudo ad virtutem*, ut dicitur in II Ethic. Sed temperantia retrahit a delectationibus, ad quas natura inclinat, ut dicitur in II Ethic. Ergo temperantia non est virtus.

II-II q. 141 a. 1 arg. 2

Praeterea, virtutes sunt connexae ad invicem, ut supra habitum est. Sed aliqui habent temperantiam qui non habent alias virtutes, multi enim inveniuntur temperati qui tamen sunt avari vel timidi. Ergo temperantia non est virtus.

II-II q. 141 a. 1 arg. 3

Praeterea, cuilibet virtuti respondet aliquod donum, ut ex supra dictis patet. Sed temperantiae non videtur aliquod donum respondere, quia iam in superioribus dona omnia sunt aliis virtutibus attributa. Ergo temperantia non est virtus.

II-II q. 141 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in VI musicae, *ea est virtus quae temperantia nominatur*.

II-II q. 141 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, de ratione virtutis est ut inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Et ideo virtus humana est quae inclinat ad id quod est secundum rationem. Manifeste autem ad hoc inclinat temperantia, nam in ipso eius nomine importatur quaedam moderatio seu temperies, quam ratio facit. Et ideo temperantia est virtus.

II-II q. 141 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod natura inclinat in id quod est conveniens unicuique. Unde homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem. Quia vero homo, inquantum huiusmodi, est rationalis, consequens est quod delectationes sunt homini convenientes quae sunt secundum rationem. Et ab his non retrahit temperantia, sed potius ab his quae sunt contra rationem. Unde patet quod temperantia non contrariatur inclinationi naturae humanae, sed convenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturae bestialis non subiectae rationi.

II-II q. 141 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod temperantia, secundum quod perfecte habet rationem virtutis, non est sine prudentia, qua carent quicumque vitiosi. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, oppositis vitiis subditi, non habent temperantiam quae est virtus, sed operantur actus temperantiae ex quadam naturali dispositione, prout

které bez opatrnosti nemají zdokonalení rozumem, jak bylo shora řečeno.

K třetímu se musí říci, že mírnosti odpovídá také nějaký dar, totiž bázně, kterým je někdo zdržován od potěšení těla, podle onoho Žalm. 118: "Protkni bázní svou mé tělo." Dar pak bázně přihlíží hlavně k Bohu, jehož urážky se vystříhá; a podle toho odpovídá ctnosti naději, jak bylo shora řečeno. Druhotně však může přihlížeti ke všemu, čemu kdo utíká, aby se vyhnul urážce Boha. Nejvíce však potřebuje člověk bázně Boží, aby unikl těm, jež nejvíce lákají. ohledně čehož je mírnost. A proto mírnosti odpovídá také dar bázně.

CXLI.2. Zda mírnost je zvláštní ctnost.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že mírnost není zvláštní ctnost. Praví totiž Augustin, v XV. O mravech Církve, že k mírnosti náleží "zachovati se nedotknutým a neporušeným Bohu". Ale to náleží každé ctnosti. Tedy mírnost je ctnost povšechná.

Mimo to Ambrož praví, v I. O povin., že v mírnosti se nejvíce vidí a hledá pokoj ducha". Ale to náleží každé ctnosti. Tedy mírnost je ctnost povšechná.

Mimo to Tullius praví, v I. O povin., že "slušné od počestného nelze odděliti", a že "každé spravedlivé je slušné". Ale slušné uvažuje se vlastně v mírnosti. Tedy mírnost není zvláštní ctnost.

Avšak proti jest, že Filosof v II. Ethic. ji pokládá za zvláštní ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že podle zvyku lidské mluvy některá obecná jména se omezují na ta, která jsou význačná mezi těmi, která jsou pod takovou obecností obsažena, jako jméno Města bere se antonomasticky pro Řím. Tak tedy lze jméno mírnosti bráti dvojmo: jedním způsobem podle jeho obecného významu a tak mírnost není zvláštní ctnost, nýbrž povšechná, protože jméno mírnosti znamená jakousi umírněnost, to jest řízení, jež ukládá lidským činům a vášním, což jest obecně ve všech mravních ctnostech. Rozumem se však odlišuje mírnost od statečnosti, též pokud se obojí bere za ctnost obecnou, neboť mírnost odvádí od těch, jež lákají žádost proti rozumu; statečnost pak pudí ke snášení nebo napadení těch, pro něž člověk utíká dobru rozumu. Jestliže však se uvažuje mírnost antonomasticky, pokud zdržuje žádostivost od těch, která nejvíce lákají člověka, tak je zvláštní ctnost, jakožto mající zvláštní látku, jako též statečnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že žádost člověka se nejvíce porušuje těmi, kterými je člověk lákán ustoupiti od pravidla rozumu a božského zákona. A proto, jako lze jméno mírnosti bráti dvojmo, jedním způsobem obecně, virtutes quaedam imperfectae sunt hominibus naturales, ut supra dictum est; vel per consuetudinem acquisita, quae sine prudentia non habet perfectionem rationis, ut supra dictum est.

II-II q. 141 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod temperantiae etiam respondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refrenatur a delectationibus carnis, secundum illud Psalmi, *confige timore tuo carnes meas*. Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cuius offensam vitat, et secundum hoc correspondet virtuti spei, ut supra dictum est. Secundario autem potest respicere quaecumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maxime autem homo indiget timore divino ad fugiendum ea quae maxime alliciunt, circa quae est temperantia. Et ideo temperantiae etiam respondet donum timoris.

2. Utrum sit virtus specialis.

II-II q. 141 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit specialis virtus. Dicit enim Augustinus, in libro de moribus Eccle., quod ad temperantiam pertinet Deo sese integrum incorruptumque servare. Sed hoc convenit omni virtuti. Ergo temperantia est virtus generalis.

II-II q. 141 a. 2 arg. 2

Praeterea, Ambrosius dicit, in I de Offic., quod *in temperantia maxime tranquillitas animi spectatur et quaeritur*. Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo temperantia est generalis virtus.

II-II q. 141 a. 2 arg. 3

Praeterea, Tullius dicit, in I de Offic., quod *decorum ab honesto nequit separari, et quod iusta omnia decora sunt*. Sed decorum proprie consideratur in temperantia, ut ibidem dicitur. Ergo temperantia non est specialis virtus.

II-II q. 141 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in II et III Ethic., ponit eam specialem virtutem.

II-II q. 141 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, secundum consuetudinem humanae locutionis, aliqua nomina communia restringuntur ad ea quae sunt praecipua inter illa quae sub tali communitate continentur, sicut nomen urbis accipitur antonomastice pro Roma. Sic igitur nomen temperantiae dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum communitatem suae significationis. Et sic temperantia non est virtus specialis, sed generalis, quia nomen temperantiae significat quandam temperiem, idest moderationem, quam ratio ponit in humanis operationibus et passionibus; quod est commune in omni virtute morali. Differt tamen ratione temperantia a fortitudine etiam secundum quod utraque sumitur ut virtus communis. Nam temperantia retrahit ab his quae contra rationem appetitum alliciunt, fortitudo autem impellit ad ea sustinenda vel aggredienda propter quae homo refugit bonum rationis. Si vero consideretur antonomastice temperantia, secundum quod refrenat appetitum ab his quae maxime alliciunt hominem, sic est specialis virtus, utpote habens specialem materiam, sicut et fortitudo.

II-II q. 141 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod appetitus hominis maxime corrumpitur per ea quibus allicitur homo ad

jiným způsobem význačně, tak i nedotknutost, kterou Augustin přiděluje mírnosti.

K druhému se musí říci, že ta, o kterých je mírnost, mohou duši nejvíce znepokojovati, protože jsou člověku bytnostná, jak se řekne níže. A proto pokoj ducha přiděluje se v jakémsi vynikání mírnosti, třebaže obecně náleží všem ctnostem.

K třetímu se musí říci, že, ač krása náleží každé ctnosti, přece významně se přiděluje mírnosti z dvojího důvodu. A to, nejprve podle obecného pojmu mírnosti, které náleží nějaký spořádaný a vhodný poměr, v němž spočívá pojem krásy, jak je patrné z Diviše, IV. hl. O Bož. Jmén. Jiným způsobem, protože ta, od kterých zdržuje mírnost, jsou nejnižší v člověku, náležející mu podle přirozenosti zvířecí, jak bude řečeno níže; a proto bývá jimi člověk nejvíce zhanoben. A v důsledku krása se nejvíce přiděluje mírnosti, která zvláště brání zhanobení člověka. A z téhož důvodu se i počestné nejvíce přiděluje mírnosti. Praví totiž Isidor, v X. Etym.: "Počestným sluje, kdo není ničím zhanoben; neboť počestnost se říká jakoby postavení čestné," které se nejvíce pozoruje v mírnosti, která odmítá neřesti nejhanlivější, jak bude řečeno níže.

CXLI.3. Zda mírnost je pouze ohledně dychtivosti a potěšení.

Při třetí sepostupuje takto: Zdá se, že mírnost není pouze ohledně dychtivostí a potěšení. Praví totiž Tullius, ve své Rhetor., že "mírnost je pevně a uspořádané ovládání ducha rozumem v žádostivosti a jiných nesprávných hnutích". Ale hnutí ducha slují všechny vášně duše. Tedy se zdá, že. mírnost není pouze ohledně dychtivostí a potěšení.

Mimo to ctnost jest o nesnadném a dobru. Ale nesnadnější zdá se mírniti bázeň nejvíce v nebezpečích smrti, než ovládati dychtivosti a potěšení, jimiž se v bolestech a nebezpečích smrti pohrdá, jak praví Augustin. Tedy se zdá, že ctnost mírnosti není hlavně ohledně dychtivostí a potěšení.

Mimo to "mírnosti náleží milost ovládání", jak praví Ambrož, v I. O povin. A Tullius praví, že "mírností náleží každé utišení pobouřeného ducha a míra věcí." Je však třeba uložiti míru nejen v dychtivostech a potěšeních, nýbrž i ve vnějších skutcích a v čemkoli vnějším. Tedy mírnost není pouze ohledně dychtivosti a potěšení.

Avšak proti jest, co praví Isidor, v knize Etym., že "mírnost jest, kterou se krotí rozkoš a dychtivost".

recedendum a regula rationis et legis divinae. Et ideo, sicut ipsum temperantiae nomen dupliciter potest sumi, uno modo communiter, alio modo excellenter; ita et integritas, quam temperantiae Augustinus attribuit.

II-II q. 141 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ea circa quae est temperantia maxime possunt animum inquietare, propter hoc quod sunt homini essentialia, ut infra dicetur. Et ideo tranquillitas animi per quandam excellentiam attribuitur temperantiae, quamvis communiter conveniat omnibus virtutibus.

II-II q. 141 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiae, duplici ratione. Primo quidem, secundum communem rationem temperantiae, ad quam pertinet quaedam moderata et conveniens proportio, in qua consistit ratio pulchritudinis, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Alio modo, quia ea a quibus refrenat temperantia sunt infima in homine, convenientia sibi secundum naturam bestialem, ut infra dicetur, et ideo ex eis maxime natus est homo deturpari. Et per consequens pulchritudo maxime attribuitur temperantiae, quae praecipue turpitudinem hominis tollit. Et ex eadem etiam ratione honestum maxime attribuitur temperantiae. Dicit enim Isidorus, in libro Etymol., *honestus dicitur quod nihil habeat turpitudinis, nam honestas dicitur quasi honoris status*, qui maxime consideratur in temperantia, quae repellit vitia maxime opprobriosa, ut infra dicetur.

3. Utrum sit solum circa concupiscentias et delectationes.

II-II q. 141 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit solum circa concupiscentias et delectationes. Dicit enim Tullius, in sua rhetorica, quod *temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio*. Sed impetus animi dicuntur omnes animae passiones. Ergo videtur quod temperantia non sit solum circa concupiscentias et delectationes.

II-II q. 141 a. 3 arg. 2

Praeterea, virtus est circa difficile et bonum. Sed difficilius videtur esse temperare timorem, maxime circa pericula mortis, quam moderari concupiscentias et delectationes, quae propter dolores et pericula mortis contemnuntur, ut Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest. Ergo videtur quod virtus temperantiae non sit praecipue circa concupiscentias et delectationes.

II-II q. 141 a. 3 arg. 3

Praeterea, ad temperantiam pertinet moderationis gratia, ut Ambrosius dicit, in I de Offic. Et Tullius dicit, in I de Offic., quod *ad temperantiam pertinet omnis sedatio perturbationum animi, et rerum modus*. Oportet autem modum ponere non solum in concupiscentiis et delectationibus, sed etiam in exterioribus actibus et quibuslibet exterioribus. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias et delectationes.

II-II q. 141 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., quod temperantia est qua libido concupiscentiaque refrenatur.

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo shora řečeno, mravní ctnosti náleží zachovati dobro rozumu proti vášním, odpírajícím rozumu. Pohyb pak vášní duše je dvojí: a to, jeden, pokud smyslová žádost sleduje smyslová a tělesná dobra; druhý pak pokud utíká smyslovým a tělesným zlům. První pak pohyb smyslové žádosti odpírá rozumu hlavně nezřízeností. Neboť smyslová a tělesná dobra, uvažována podle svého druhu, neodpírají rozumu, nýbrž spíše mu slouží za nástroje, kterých rozum užívá k dosažení vlastního cíle; odporují mu však hlavně, pokud smyslová žádost k ním tíhne nikoli podle míry rozumu. A proto mravní ctnosti náleží vlastně ovládati takovéto vášně, které obnášejí sledování dobra.

Pohyb pak smyslové žádosti, utíkající smyslovým zlům, zvláště odpírá rozumu, ne sice podle své nezřízenosti, nýbrž nejvíce podle svého ústupu, pokud totiž někdo utíkaje zlům smyslovým a tělesným, která někdy provázejí dobro rozumu, v důsledku ustupuje od samého dobra rozumu. A proto mravní ctnosti náleží proti takovému ústupu poskytnouti pevnost v dobru rozumu. - Jako tedy ctnost statečnosti, k jejímuž pojmu náleží poskytnouti pevnost, týká se především vášně, patřící k útěku před tělesnými zly, totiž bázně, v důsledku pak odvahy, která napadá hrozivá, v naději na nějaké dobro, tak také mírnost, která obnáší nějaké ovládání, týká se především vášní, tíhnoucích k dobrům smyslovým, totiž dychtivosti a potěšení, v důsledku pak smutků, které se přicházejí z nepřítomnosti řečených potěšení.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo shora řečeno, když se jednalo o vášních, vášně, které náležejí k útěku před zlem, předpokládají vášně, které náležejí k sledování dobra; a vášně náhlivé předpokládají vášně dychtivé. A tak, když mírnost přímo upravuje vášně dychtivé, tíhnoucí k dobru, v jakémsi důsledku upravuje všechny ostatní vášně, pokud z ovládnutí prvních vášní následuje ovládnutí druhých. Dychtí-li totiž kdo nikoli nezřízeně, důsledek jest, že spořádaně doufá a spořádaně se rmoutí z nepřítomnosti žádoucích.

K druhému se musí říci, že dychtivost obnáší nějakou prudkou žádost po těšícím, jež potřebuje zadržení, což náleží mírnosti. Ale bázeň obnáší nějaké couvání ducha před nějakými zly, proti čemuž potřebuje člověk pevnosti ducha, kterou poskytuje statečnost. A proto mírnost vlastně jest ohledně dychtivosti, statečnost ohledně strachů.

K třetímu se musí říci, že vnější skutky vycházejí z vnitřních vášní duše a proto ovládání jich závisí na ovládání vnitřních vášní.

II-II q. 141 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad virtutem moralem pertinet conservatio boni rationis contra passiones rationi repugnantes. Motus autem passionum animae est duplex, ut supra dictum est, cum de passionibus ageretur. Unus quidem secundum quod appetitus sensitivus prosequitur sensibilia et corporalia bona; alius autem secundum quod refugit sensibilia et corporalia mala. Primus autem motus appetitus sensitivi praecipue repugnat rationi per immoderantiam. Nam bona sensibilia et corporalia, secundum suam speciem considerata, non repugnant rationi, sed magis serviunt ei, sicut instrumenta quibus ratio utitur ad consecutionem proprii finis. Repugnant autem ei praecipue secundum quod appetitus sensitivus in ea tendit non secundum modum rationis. Et ideo ad virtutem moralem proprie pertinet moderari huiusmodi passiones quae important prosecutionem boni. Motus autem appetitus sensitivi refugientis mala sensibilia, praecipue contrariatur rationi non quidem secundum suam immoderantiam, sed maxime secundum suum effectum, prout scilicet aliquis, refugiendo mala sensibilia et corporalia, quae interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet in huiusmodi firmitatem praestare in bono rationis. Sicut ergo virtus fortitudinis, de cuius ratione est firmitatem praestare, praecipue consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, scilicet circa timorem; ex consequenti autem circa audaciam, quae aggreditur terribilia sub spe alicuius boni, ita etiam temperantia, quae importat moderationem quandam, praecipue consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam et delectationem; consequenter autem circa tristitias quae contingunt ex absentia talium delectationum. Nam sicut audacia praesupponit terribilia, ita etiam tristitia talis provenit ex absentia praedictarum delectationum.

II-II q. 141 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, passiones quae pertinent ad fugam mali praesupponunt passiones quae pertinent ad prosecutionem boni, et passiones irascibilis praesupponunt passiones concupiscibilis. Et sic, dum temperantia directe modificat passiones concupiscibilis tendentes in bonum, per quandam consequentiam modificat omnes alias passiones, inquantum ad moderantiam priorum sequitur moderantia posteriorum. Qui enim non immoderate concupiscit, consequens est ut moderate speret, et moderate de absentia concupiscibilium tristetur.

II-II q. 141 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod concupiscentia importat impetum quendam appetitus in delectabile, qui indiget refrenatione, quod pertinet ad temperantiam. Sed timor importat retractionem quandam animi ab aliquibus malis, contra quod indiget homo animi firmitate, quam praestat fortitudo. Et ideo temperantia proprie est circa concupiscentias, fortitudo circa timores.

II-II q. 141 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod exteriores actus procedunt ab interioribus animae passionibus. Et ideo moderatio eorum dependet a moderatione interiorum passionum.

CXLI.4. Zda mírnost je pouze ohledně dychtivosti a potěšení dotyku.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se. že mírnost není pouze ohledně dychtivostí a potěšení dotyku. Praví totiž Augustin v kn. O církev. mrav., že "úkol mírnosti je v krocení a tišení chtivostí, kterými se obracíme k těm, která nás odvracejí od zákonů Božích a od ovoce jeho dobroty". A zakrátko dodává: "povinností mírnosti je pohrdati všemi tělesnými lákadly a lidskou chválou." Ale nejen chtivosti potěšení dotyku nás odvracejí od zákonů Božích, nýbrž také dychtivosti potěšení jiných smyslů, které také náležejí k tělesným lákadlům. A podobné chtivosti bohatství nebo také světské slávy; pročež se praví I. Tím. 10, že "kořen všeho zla je chtivost". Tedy mírnost není pouze ohledně dychtivostí a potěšení dotyku.

Mimo to Filosof praví, ve IV. Ethic., že "ten, kdo je hoden malých a těmi se hodnotí, je mírný, ne však velkodušný". Ale pocty, velké nebo malé, o nichž tam mluví, nejsou potěšující podle dotyku, nýbrž podle duševního pojetí. Tedy mírnost není pouze ohledně dychtivostí potěšení dotyku.

Mimo to ta, která jsou jednoho rodu, zdají se z téhož důvodu náležeti k látce nějaké ctnosti. Ale všechna potěšení smyslů zdají se jednoho rodu. Tedy stejně náležejí k látce mírnosti.

Mimo to duchovní potěšení jsou větší než tělesná, jak jsme měli shora, když se jednalo o vášních. Ale někdy pro dychtivost duchovních potěšení ustupují někteří od zákonů Božích a od stavu ctnosti, jako pro zvědavost vědění; pročež též prvnímu člověku ďábel slíbil vědění, řka, Gen. 3: "Budete jako bohové, znajíce dobro i zlo." Tedy není mírnost pouze ohledně potěšení dotyku.

Mimo to, kdyby potěšení z dotyku byla vlastní látkou mírnosti, musila by mírnost býti o všech potěšeních dotyku. Není však ohledně všech, třebas ohledně těch, která jsou při hrách. Tedy potěšení dotyku nejsou vlastní látkou mírnosti.

Avšak proti jest, co praví Filosof, ve III. Ethic., že "mírnost vlastně jest ohledně dychtivostí a potěšení dotyku".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, tak je mírnost ohledně dychtivostí a potěšení, jako je statečnost ohledně bázní a odvážností. Statečnost však je ohledně bázní a odvážností vůči největším zlům, kterými sama přirozenost zaniká, což jsou nebezpečí smrti. Pročež podobně mírnost musí býti ohledně dychtivosti největších potěšení. A poněvadž potěšení následuje činnost přirozenou, tím jsou některá potěšení prudší, čím přirozenější činnosti následují. Nejvíce pak přirozené živočichům jsou činnosti, kterými se zachovává přirozenost jednotlivce pokrmem a nápojem. a přirozenost

4. Utrum sit solum circa delectationes tactus.

II-II q. 141 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod temperantia non solum sit circa concupiscentias et delectationes tactus. Dicit enim Augustinus, in libro de moribus Eccle., quod *munus temperantiae est in coercendis sedandisque cupiditatibus, quibus inhiamus in ea quae nos avertunt a legibus Dei et a fructu bonitatis eius*. Et post pauca subdit quod *officium temperantiae est contemnere omnes corporeas illecebras, laudemque popularem*. Sed non solum cupiditates delectationum tactus avertunt nos a legibus Dei, sed etiam concupiscentiae delectationum aliorum sensuum, quae etiam pertinent ad illecebras corporales, et similiter cupiditates divitiarum, vel etiam mundanae gloriae, unde dicitur, I ad Tim. ult., quod *radix omnium malorum est cupiditas*. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

II-II q. 141 a. 4 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in IV Ethic., quod *ille qui est parvis dignus et his dignificat seipsum, est temperatus, non autem magnanimus*. Sed honores parvi vel magni, de quibus ibi loquitur, non sunt delectabiles secundum tactum, sed secundum apprehensionem animalem. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

II-II q. 141 a. 4 arg. 3

Praeterea, ea quae sunt unius generis, videntur eadem ratione pertinere ad materiam alicuius virtutis. Sed omnes delectationes sensuum videntur esse unius generis. Ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiae.

II-II q. 141 a. 4 arg. 4

Praeterea, delectationes spirituales sunt maiores quam corporales, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Sed quandoque propter concupiscentias delectationum spiritualium aliqui discedunt a legibus Dei et a statu virtutis, sicut propter curiositatem scientiae. Unde et primo homini Diabolus scientiam promisit, Gen. III, dicens, *eritis sicut dii, scientes bonum et malum*. Ergo non solum est temperantia circa delectationes tactus.

II-II q. 141 a. 4 arg. 5

Praeterea, si delectationes tactus essent propria materia temperantiae, oporteret quod circa omnes delectationes tactus temperantia esset. Non autem est circa omnes, puta circa eas quae sunt in ludis. Ergo delectationes tactus non sunt propria materia temperantiae.

II-II q. 141 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod temperantia proprie est circa concupiscentias et delectationes tactus.

II-II q. 141 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ita est temperantia circa concupiscentias et delectationes sicut fortitudo circa timores et audacias. Fortitudo autem est circa timores et audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur, quae sunt pericula mortis. Unde similiter temperantia oportet quod sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem connaturalem, tanto aliquae delectationes sunt vehementiores quanto

druhu spojením muže a ženy. A proto vlastně je mírnost ohledně potěšení pokrmů a nápojů a ohledně potěšení pohlavních. Tato potěšení však sledují smysl dotyku. Pročež zbývá, že mírnost je ohledně potěšení dotyku.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin se tam zdá brát mírnost nikoli, pokud je ctnost zvláštní, mající vymezenou látku, nýbrž pokud jí náleží řízení rozumu v kterékoli látce, což náleží k povšechné podmínce ctnosti. Ačkoliv by se také mohlo říci, že ten, kdo může zadržovati největší potěšení, také mnohem spíše může zadržovati menší potěšení. A proto mírnosti, hlavně sice a vlastně, náleží říditi dychtivosti potěšení dotyku, druhotně však jiné dychtivosti.

K druhému se musí říci, že Filosof tam vztahuje jméno mírnosti k řízení vnějších věcí, když totiž někdo tíhne k některým sobě přiměřeným; ne však, pokud se vztahuje k řízení citů duše, které náležejí k ctnosti mírnosti.

K třetímu se musí říci, že potěšení jiných smyslů jinak se mají u lidí a jinak u jiných živočichů. U jiných totiž živočichů z jiných smyslů nevznikají potěšení, leč ve vztahu k předmětům dotyku, jako lva těší spatření jelena, nebo slyšení jeho hlasu, k vůli potravě. Člověk však se těší podle jiných smyslů, nejen pro toto, nýbrž také pro lahodnost smyslovou. A tak ohledně potěšení jiných smyslů. pokud se vztahují k potěšení dotyku, není mírnost hlavně, nýbrž v důsledku. Pokud však předměty jiných smyslů těší pro svou vhodnost, jako když těší člověka zvuk dobře zladěný, toto potěšení nenáleží k zachování přirozenosti. A proto nemají takové vášně takovou důležitost, aby o nich platila antonomasticky.

Ke čtvrtému se musí říci, že duchovní potěšení, ač podle své povah jsou větší než potěšení tělesná, nejsou přece tak pociťována smysly, a v důsledku nejímají tak prudce. smyslovou žádost, proti jejíž prudkosti se zachovává dobro rozumu mravní ctností. Nebo se musí říci, že duchovní potěšení, o sobě řečeno, jsou podle rozumu; pročež nemusejí býti zadržována, leda případkově, pokud totiž jedno duchovní potěšení odvádí od druhého, vyššího a náležitějšího.

K pátému se musí říci, že nenáležejí všechna potěšení dotyku k zachování přirozenosti. A proto mírnost nemusí býti ohledně všech potěšení dotyku.

consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui per cibum et potum, et natura speciei per coniunctionem maris et feminae. Et ideo circa delectationes ciborum et potuum, et circa delectationes venereorum, est proprie temperantia. Huiusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactus. Unde relinquitur quod temperantia sit circa delectationes tactus.

II-II q. 141 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi videtur accipere temperantiam non secundum quod est specialis virtus habens determinatam materiam, sed secundum quod ad eam pertinet moderatio rationis in quacumque materia, quod pertinet ad generalem conditionem virtutis. Quamvis etiam dici possit quod ille qui potest refrenare maximas delectationes, multo etiam magis potest refrenare minores delectationes. Et ideo ad temperantiam principaliter quidem et proprie pertinet moderari concupiscentias delectationum tactus, secundario autem, alias concupiscentias.

II-II q. 141 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod philosophus ibi refert nomen temperantiae ad moderationem exteriorum rerum, dum scilicet aliquis tendit in aliqua sibi commensurata, non autem prout refertur ad moderationem affectionum animae, quae pertinet ad virtutem temperantiae.

II-II q. 141 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, et aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes nisi in ordine ad sensibilia tactus, sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem eius, propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus non solum propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilium. Et sic circa delectationes aliorum sensuum, inquantum referuntur ad delectationes tactus, est temperantia, non principaliter, sed ex consequenti. Inquantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam, sicut cum delectatur homo in sono bene harmonizato, ista delectatio non pertinet ad conservationem naturae. Unde non habent huiusmodi passiones illam principalitatem ut circa eas antonomastice temperantia dicatur.

II-II q. 141 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod delectationes spirituales, etsi secundum suam naturam sint maiores delectationibus corporalibus, tamen non ita percipiuntur sensu. Et per consequens non ita vehementer afficiunt appetitum sensitivum, contra cuius impetum bonum rationis conservatur per moralem virtutem. Vel dicendum quod delectationes spirituales, per se loquendo, sunt secundum rationem. Unde non sunt refrenandae, nisi per accidens, inquantum scilicet una delectatio spiritualis retrahit ab alia potiori et magis debita.

II-II q. 141 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod non omnes delectationes tactus pertinent ad naturae conservationem. Et ideo non oportet quod circa omnes delectationes tactus sit temperantia.

CXLI.5. Zda ohledně vlastních potěšení chuti je mírnost.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že ohledně vlastních potěšení chuti je mírnost. Potěšení chuti totiž jsou v pokrmech a nápojích, které jsou více nutné k životu člověka než potěšení pohlavní, která náležejí dotyku. Ale podle řečeného mírnost je ohledně potěšení z těch, která jsou nutná k životu člověka. Tedy mírnost je více ohledně vlastních potěšení chuti, než ohledně vlastních potěšení dotyku.

Mimo to mírnost je více ohledně vášní než ohledně samých věcí. Ale, jak se praví ve II. O duši, "dotyk zdá se býti smyslem výživy, co do samé podstaty výživy. Chutnost však, která je vlastním předmětem chuti, je jako těšení pokrmů". Tedy mírnost je více ohledně chuti než ohledně dotyku.

Mimo to, jak se praví v VII. Ethic., "ohledně týchž je mírnost a nemírnost, zdrželivost a nezdrželivost, vytrvalost a změkčilost", ke které náleží blahobytnost. Ale k blahobytnosti zdá se náležeti potěšení, které je v chutnosti, která náleží chuti. Tedy mírnost je ohledně potěšení vlastních chuti.

Avšak proti jest, co praví Filosof ve III. Ethic., že "mírnost a nemírnost zdají se málo nebo nic užívati chuti".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, mírnost se týká význačných potěšení, která nejvíce patří k zachování lidského života, buď v druhu, nebo v jednotlivci; v nich pak se pozoruje něco hlavně a něco druhotně. A to hlavně samo užívání nutných, třeba buď ženy, která je nutná k zachování druhu, nebo pokrmu a nápoje, které jsou nutné k zachování jednotlivce; a samo užívání těchto nutných má připojeno jisté bytnostné potěšení. - Druhotně pak se pozoruje při obojím užívání něco, co působí k tomu, aby užívání více těšilo, jako krása a ozdoby ženy, a těšící chutnost v pokrmu, a také vůně. A proto hlavně je mírnost ohledně potěšení dotyku, které o sobě doprovází samo užívání nutných věcí, jichž každé užívání je s dotýkáním. Ohledně potěšení chuti však nebo čichu nebo zraku je mírnost a nemírnost druhotně, pokud předměty těchto smyslů přispívají k těšícímu užívání nutných věcí, které náležejí dotyku. Poněvadž však chuť je bližší než jiné smysly, proto mírnost je více ohledně chuti než ohledně jiných smyslů.

K prvnímu se tedy musí říci, že také samo užívání pokrmů a potěšení, bytnostně je doprovázející, náležejí dotyku. Proto praví Filosof ve II. O duši, že "dotyk je smyslem výživy". Živíme se totiž teplým a studeným, vlhkým a suchým. Ale chuti náleží rozlišování chutností, které působí potěšení z jídla, pokud jsou znameními vhodné

5. Utrum sit circa delectationes gustus in quantum est gustus vel solum in quantum est tactus quidam.

II-II q. 141 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod circa proprias delectationes gustus sit temperantia. Delectationes enim gustus sunt in cibis et potibus, qui sunt magis necessarii ad vitam hominis quam delectationes venereorum, quae pertinent ad tactum. Sed secundum praedicta, temperantia est circa delectationes eorum quae sunt necessaria ad vitam hominis. Ergo temperantia est magis circa proprias delectationes gustus quam circa proprias delectationes tactus.

II-II q. 141 a. 5 arg. 2

Praeterea, temperantia est circa passiones magis quam circa res ipsas. Sed sicut dicitur in II de anima, tactus videtur esse sensus alimenti, quantum ad ipsam substantiam alimenti, sapor autem, qui est proprie obiectum gustus, est sicut delectamentum alimentorum. Ergo temperantia magis est circa gustum quam circa tactum.

II-II q. 141 a. 5 arg. 3

Praeterea, sicut dicitur in VII Ethic., *circa eadem sunt temperantia et intemperantia, continentia et incontinentia, perseverantia et mollities*, ad quam pertinent deliciae. Sed ad delicias videtur pertinere delectatio quae est in saporibus, qui pertinent ad gustum. Ergo temperantia est circa delectationes proprias gustus.

II-II q. 141 a. 5 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit quod temperantia et intemperantia videntur gustu parum vel nihil uti.

II-II q. 141 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, temperantia consistit circa praecipuas delectationes, quae maxime pertinent ad conservationem humanae vitae, vel in specie vel in individuo. In quibus aliquid consideratur principaliter, aliquid autem secundario. Principaliter quidem ipse usus rei necessariae, puta vel feminae, quae est necessaria ad conservationem speciei; vel cibi vel potus, quae sunt necessaria ad conservationem individui. Et ipse usus horum necessariorum habet quandam essentialem delectationem adiunctam. Secundario autem consideratur circa utrumque usum aliquid quod facit ad hoc quod usus sit magis delectabilis, sicut pulchritudo et ornatus feminae, et sapor delectabilis in cibo, et etiam odor. Et ideo principaliter temperantia est circa delectationem tactus, quae per se consequitur ipsum usum rerum necessariarum, quarum omnis usus est in tangendo. Circa delectationes autem vel gustus vel olfactus vel visus, est temperantia et intemperantia secundario, inquantum sensibilia horum sensuum conferunt ad delectabilem usum rerum necessariarum, qui pertinet ad tactum. Quia tamen gustus propinquior est tactui quam alii sensus, ideo temperantia magis est circa gustum quam circa alios sensus.

II-II q. 141 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod etiam ipse usus ciborum, et delectatio essentialiter ipsum consequens, ad tactum pertinet, unde philosophus dicit, in II de anima, quod *tactus est sensus alimenti, nutrimur enim calido et frigido, humido et sicco*. Sed ad gustum pertinet discretio

výživy.

K druhému se musí říci, že potěšení chutnosti je jako přidané, kdežto potěšení dotyku o sobě doprovází užívání pokrmu a nápoje.

K třetímu se musí říci, že blahobytnost hlavně sice spočívá v samé podstatě výživy, ale druhotně ve vybrané chutnosti a přípravě pokrmů.

CXLI.6. Zda pravidlo mírnosti je bráti podle nutnosti přítomného života.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že pravidlo mírnosti se nemá bráti podle nutnosti přítomného života. Vyšší se totiž neřídí nižším. Ale mírnost, která je ctnost duše, je vyšší než nutnost tělesná, Tedy pravidlo mírnosti se nesmí bráti podle nutnosti tělesné.

Mimo to, kdokoli překročí pravidlo, hřeší. Kdyby tedy tělesná nutnost byla pravidlem mírnosti, kdokoli by užíval jiného potěšení nad nutnost přírodní, která se spokojuje velmi málem, hřešil by proti mírnosti, což se zdá nevhodné.

Mimo to nikdo, vyhovuje pravidlu, nehřeší. Kdyby tedy nutnost tělesná byla pravidlem mírnosti, kdokoli by užíval nějakého potěšení pro nutnost tělesnou, třebas pro zdraví, byl by prost hříchu. To však se zdá nesprávné. Tedy tělesná nutnost není pravidlem mírnosti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v XXI. O mravech Církve: "Má mírný muž ve věcech tohoto života pravidlo, potvrzené obojí Úmluvou, aby z nich nic nemiloval, nic nepokládal za žádoucí o sobě, nýbrž jako nezbytnost tohoto života a jeho povinností, aby, kolik stačí, bral skromností užívajícího, nikoliv cítěním milujícího."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak ze shora řečeného je patrné, dobro mravní ctnosti spočívá především v řádu rozumu. Neboť dobrem člověka je býti podle rozumu, jak praví Diviš, ve IV. O Božích Jménech. Hlavní pak řád rozumu spočívá v tom, že některá zařizuje k cíli. A v tomto řádu nejvíce spočívá dobro rozumu, neboť dobro má ráz cíle a sám cíl je pravidlem těch, která jsou k cíli. Všechna však těšící, která přicházejí v užívání člověka, jsou zařízena k nějaké nutnosti tohoto života, jako k cíli. A proto mírnost přijímá nutnost tohoto života jako pravidlo těšících, kterých užívá, aby jich totiž potud užívala, pokud vyžaduje nutnost tohoto života.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo řečeno, nutnost tohoto života má ráz pravidla, pokud je cílem. Jest však uvážiti, že někdy jiný je cíl činícího a jiný cíl činu, jako je patrné, že cílem stavění je dům, kdežto cílem stavitelovým je někdy zisk. Tak tedy cílem a pravidlem mírnosti samé je blaženost, ale té věci, které užívá, cíl a pravidlo je nutnost saporum, qui conferunt ad delectationem alimenti, inquantum sunt signa convenientis nutrimenti.

II-II q. 141 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod delectatio saporis est quasi superveniens, sed delectatio tactus per se consequitur usum cibi et potus.

II-II q. 141 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod deliciae principaliter quidem consistunt in ipsa substantia alimenti, sed secundario in exquisito sapore et praeparatione ciborum.

6. Quae sit regula temperantiae.

II-II q. 141 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod regula temperantiae non sit sumenda secundum necessitatem praesentis vitae. Superius enim non regulatur ab inferiori. Sed temperantia, cum sit virtus animae, est superior quam necessitas corporalis. Ergo regula temperantiae non debet sumi secundum necessitatem corporalem.

II-II q. 141 a. 6 arg. 2

Praeterea, quicumque excedit regulam, peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiae, quicumque aliqua delectatione uteretur supra necessitatem naturae, quae valde modicis contenta est, peccaret contra temperantiam. Quod videtur esse inconveniens.

II-II q. 141 a. 6 arg. 3

Praeterea, nullus attingens regulam peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiae, quicumque uteretur aliqua delectatione propter necessitatem corporalem, puta propter sanitatem, esset immunis a peccato. Hoc autem videtur esse falsum. Ergo necessitas corporalis non est regula temperantiae.

II-II q. 141 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., *habet vir temperans in rebus huius vitae regulam utroque testamento firmatam, ut eorum nihil diligat, nihil per se appetendum putet; sed ad vitae huius atque officiorum necessitatem quantum sat est usurpet, utentis modestia, non amantis affectu.*

II-II q. 141 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, bonum virtutis moralis praecipue consistit in ordine rationis, nam bonum hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Praecipuus autem ordo rationis consistit ex hoc quod aliqua in finem ordinat, et in hoc ordine maxime consistit bonum rationis nam bonum habet rationem finis, et ipse finis est regula eorum quae sunt ad finem. Omnia autem delectabilia quae in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam vitae huius necessitatem sicut ad finem. Et ideo temperantia accipit necessitatem huius vitae sicut regulam delectabilium quibus utitur, ut scilicet tantum eis utatur quantum necessitas huius vitae requirit.

II-II q. 141 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, necessitas huius vitae habet rationem regulae inquantum est finis. Considerandum est autem quod quandoque aliud est finis operantis, et aliud finis operis, sicut patet quod aedificationis finis est domus, sed aedificatoris finis

lidského života, pod níž je to, co přichází v užívání života.

K druhému se musí říci, že nutnost lidského života lze bráti dvojmo. Jedním způsobem, pokud sluje nutné to, bez čeho věc žádným způsobem nemůže býti, jako pokrm je nutný živočichu. Jiným způsobem, pokud sluje nutné to, bez čeho nemůže věc vhodně býti. Mírnost však dbá nejenom první nutnosti, nýbrž i druhé. Proto Filosof praví, ve III. Ethic., že "mírný žádá těšící pro zdraví nebo pro dobrý stav". Jiná pak, která k tomu nejsou nutná, mohou se míti dvojmo. Některá totiž jsou překážkami zdraví nebo dobrého stavu, a těch mírný žádným způsobem neužívá. Neboť by to byl hřích proti mírnosti. Některá však jsou, která těmto nepřekážejí, a těch mírně užívá podle místa a času a v ohledu na ty, se kterými žije. A proto tamtéž praví Filosof, že i "mírný žádá takových těšících", která totiž nejsou nutná ke zdraví nebo k dobrému stavu, "nejsoucích překážkami těchto".

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, mírnost přihlíží k nutnosti, co do vhodnosti života. A ta se bere nejen podle vhodnosti tělesné, nýbrž také podle vhodnosti vnějších věcí, jako bohatství a povinností, a mnohem více podle vhodnosti počestnosti. A proto tam Filosof dodává, že "v těšících, kterých mírný užívá, neuvažuje pouze, aby nepřekážela zdraví a dobrému stavu tělesnému, nýbrž také aby nebyla mimo dobro", to jest proti počestnosti, a "aby nebyla nad podstatu", to jest na možnost majetkovou. A Augustin praví, v XXI. O mravech Církve, že "mírný přihlíží nejen k nutnosti tohoto života, nýbrž taká povinnosti".

CXLI.7. Zda mírnost je ctnost základní.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že mírnost není ctnost základní. Neboť dobro ctnosti základní závisí na rozumu. Ale mírnost je ohledně těch, která jsou velmi vzdálená od rozumu, totiž ohledně potěšení, která jsou nám společná se zvířaty, jak se praví ve III. Ethic. Tedy se zdá, že mírnost není hlavní ctnost.

Mimo to, čím je něco útočnější, tím se zdá nesnadněji ovladatelné. Ale hněv, jejž ovládá tichost, zdá se útočnější než dychtivost, kterou ovládá mírnost. Praví se totiž Přísl. 27: "Hněv nemá milosrdenství, ani propuknuvší zuřivost. A útok popuzeného ducha kdo může snésti?" Tedy tichost je hlavnější ctnost než mírnost.

Mimo to naděje je hlavnější hnutí duše než touha a dychtivost, jak jsme měli shora. Ale pokora krotí opovážlivost nezřízené naděje. Tedy pokora zdá se býti

quandoque est lucrum. Sic igitur temperantiae ipsius finis et regula est beatitudo, sed eius rei qua utitur, finis et regula est necessitas humanae vitae, infra quam est id quod in usum vitae venit.

II-II q. 141 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod necessitas humanae vitae potest attendi dupliciter, uno modo, secundum quod dicitur necessarium id sine quo res nullo modo potest esse, sicut cibus est necessarius animali; alio modo, secundum quod necessarium dicitur id sine quo res non potest convenienter esse. Temperantia autem non solum attendit primam necessitatem, sed etiam secundam, unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *temperatus appetit delectabilia propter sanitatem, vel propter bonam habitudinem*. Alia vero quae ad hoc non sunt necessaria, possunt dupliciter se habere. Quaedam enim sunt impedimenta sanitatis vel bonae habitudinis. Et his nullo modo temperatus utitur, hoc enim esset peccatum contra temperantiam. Quaedam vero sunt quae non sunt his impedimenta. Et his moderate utitur, pro loco et tempore et congruentia eorum quibus convivit. Et ideo ibidem philosophus dicit quod et temperatus appetit alia delectabilia, quae scilicet non sunt necessaria ad sanitatem vel ad bonam habitudinem, non impedimenta his existentia.

II-II q. 141 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, temperantia respicit necessitatem quantum ad convenientiam vitae. Quae quidem attenditur non solum secundum convenientiam corporis, sed etiam secundum convenientiam exteriorum rerum, puta divitiarum et officiorum; et multo magis secundum convenientiam honestatis. Et ideo philosophus ibidem subdit quod in delectabilibus quibus temperatus utitur, non solum considerat ut non sint impeditiva sanitatis et bonae habitudinis corporalis, sed etiam ut non sint praeter bonum, idest contra honestatem; et quod non sint supra substantiam, idest supra facultatem divitiarum. Et Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., quod temperatus respicit non solum necessitatem huius vitae, sed etiam officiorum.

7. Utrum sit virtus cardinalis seu principalis.

II-II q. 141 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit virtus cardinalis. Bonum enim virtutis moralis a ratione dependet. Sed temperantia est circa ea quae magis distant a ratione, scilicet circa delectationes quae sunt nobis et brutis communes, ut dicitur in III Ethic. Ergo temperantia non videtur esse principalis virtus.

II-II q. 141 a. 7 arg. 2

Praeterea, quanto aliquid est magis impetuosum, tanto difficilius videtur esse ad refrenandum. Sed ira, quam refrenat mansuetudo, videtur esse impetuosior quam concupiscentia, quam refrenat temperantia, dicitur enim Prov. XXVII, *ira non habet misericordiam, nec erumpens furor, et impetum concitati spiritus ferre quis poterit?* Ergo mansuetudo est principalior virtus quam temperantia.

II-II q. 141 a. 7 arg. 3

Praeterea, spes est principalior motus animae quam desiderium seu concupiscentia, ut supra habitum est. Sed

hlavnější ctnost než mírnost, která krotí dychtivost.

Avšak proti jest, že Řehoř, ve II. Moral., klade mírnost mezi ctnosti základní.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, ctnost hlavní nebo základní sluje ta, která se hlavněji chválí pro některé z těch, která se obecně vyžadují k pojmu ctnosti. Ovládání však, které se vyžaduje v každé ctnosti, je zvláště chvalné v potěšeních dotyku, ohledně kterých je mírnost, jak proto, že taková potěšení jsou nám více přirozená a proto velmi těžko je se jich odříkati, a jich dychtivost krotiti, tak proto, že jejich předměty jsou více nutné přítomnému životu, jak je patrné z řečeného. A proto mírnost se stanoví za ctnost hlavní čili základní.

K prvnímu se tedy musí říci, že tím větší se jeví síla jednajícího, čím na vzdálenější může svou sílu rozšířiti. A proto z toho samého se jeví větší síla rozumu, že může ovládati i dychtivosti i potěšení nejvíce vzdálená. Pročež to činí mírnost hlavní.

K druhému se musí říci, že útok hněvu je způsobován z nějakého případu, třebas nějaké zarmucující urážky; a proto rychle přejde, třebaže je velmi prudký. Ale útok dychtivosti potěšení dotyku pochází z příčiny přírodní a proto trvá déle a je obecnější; a proto hlavnější ctnosti náleží jej krotiti.

K třetímu se musí říci, že ta, o kterých je naděje, jsou větší než ta, kterých je dychtivost; a proto naděje se udává za hlavní váseň v náhlivé. Ale ta, ohledně kterých je dychtivost a potěšení dotyku, prudčeji hýbají žádostí, protože jsou více přírodní. A proto mírnost, která těmto stanoví míru, je ctnost hlavní.

CXLI.8. Zda mírnost je největší ctnost.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že mírnost je největší ctnost. Praví totiž Ambrož, v I. O povin., že v mírnosti nejvíce se spatřuje a hledá péče o počestnost a dbalost krásy." Ale ctnost je chvalná, pokud je počestná a krásná. Tedy mírnost je největší ctnost.

Mimo to větší ctnosti náleží konati to, co je nesnadnější. Ale nesnadnější je krotiti dychtivosti a potěšení dotyku, než činiti správnými vnější skutky, z čehož první náleží mírnosti, druhé spravedlnosti. Tedy mírnost je větší ctnost než spravedlnost.

Mimo to, čím je něco obecnější, tím se zdá býti potřebnější a lepší. Ale statečnost je ohledně nebezpečí smrti, která se přiházeji řídčeji než potěšení dotyku, která přicházejí každodenně. A tak užívání mírnosti je obecnější než statečnosti. Tedy mírnost je ušlechtilejší ctnost než statečnost.

humilitas refrenat praesumptionem immoderatae spei. Ergo humilitas videtur esse principalior virtus quam temperantia, quae refrenat concupiscentiam.

II-II q. 141 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, in II Moral., ponit temperantiam inter virtutes principales.

II-II q. 141 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus principalis seu cardinalis dicitur quae principalius laudatur ex aliquo eorum quae communiter requiruntur ad rationem virtutis. Moderatio autem, quae in omni virtute requiritur, praecipue laudabilis est in delectationibus tactus, circa quae est temperantia, tum quia tales delectationes sunt magis nobis naturales, et ideo difficilius est ab eis abstinere et concupiscentias earum refrenare; tum etiam quia earum obiecta magis sunt necessaria praesenti vitae, ut ex dictis patet. Et ideo temperantia ponitur virtus principalis seu cardinalis.

II-II q. 141 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod tanto maior ostenditur agentis virtus, quanto in ea quae sunt magis distantia potest suam operationem extendere. Et ideo ex hoc ipso ostenditur maior virtus rationis quod potest etiam concupiscentias et delectationes maxime distantes moderari. Unde hoc pertinet ad principalitatem temperantiae.

II-II q. 141 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod impetus irae causatur ex quodam accidente, puta ex aliqua laesione contristante, et ideo cito transit, quamvis magnum impetum habeat. Sed impetus concupiscentiae delectabilium tactus procedit ex causa naturali, unde est diuturnior et communior. Et ideo ad principaliorem virtutem pertinet ipsum refrenare.

II-II q. 141 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod ea quorum est spes, sunt altiora his quorum est concupiscentia, et propter hoc spes ponitur passio principalis in irascibili. Sed ea quorum est concupiscentia et delectatio tactus, vehementius movent appetitum, quia sunt magis naturalia. Et ideo temperantia, quae in his modum statuit, est virtus principalis.

8. Utrum sit potissima virtutum.

II-II q. 141 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod temperantia sit maxima virtutum. Dicit enim Ambrosius, in I de Offic., quod *in temperantia maxime honesti cura, decoris consideratio spectatur et quaeritur*. Sed virtus laudabilis est inquantum est honesta et decora. Ergo temperantia est maxima virtutum.

II-II q. 141 a. 8 arg. 2

Praeterea, maioris virtutis est operari id quod est difficilius. Sed difficilius est refrenare concupiscentias et delectationes tactus quam rectificare actiones exteriores, quorum primum pertinet ad temperantiam, secundum ad iustitiam. Ergo temperantia est maior virtus quam iustitia.

II-II q. 141 a. 8 arg. 3

Praeterea, quanto aliquid est communius, tanto magis necessarium videtur esse et melius. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quae rarius occurrunt quam delectabilia tactus, quae quotidie occurrunt, et sic usus temperantiae est communior quam fortitudinis. Ergo temperantia est

Avšak proti jest, co praví Filosof, v I. Rhetor., že "největší ctnosti jsou, které jsou jiným nejvíce užitečné, a proto statečné a spravedlivé nejvíce ctíme".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Filosof v I. Ethic., dobro množství je božštější než dobro jednoho. A proto čím nějaká ctnost náleží více k dobru množství, tím je lepší. Spravedlnost však a statečnost náležejí více k dobru množství než mírnost, protože spravedlnost spočívá ve směnách, které jsou k druhému, statečnost pak v nebezpečích válek, která se snášejí pro záchranu obecnou; mírnost však krotí pouze dychtivosti a potěšení těch, která náležejí člověku samému. Z čehož jest jasné, že spravedlnost a statečnost jsou vyšší ctnosti než mírnost; a větší než tyto jsou opatrnost a ctnosti božské.

K prvnímu se tedy musí říci, že počestnost a krása se nejvíce přidělují mírnosti, nikoli pro přednost vlastního dobra, nýbrž pro ošklivost opačného zla, od něhož odvádí, pokud totiž ovládá potěšení, která jsou nám a zvířatům společná.

K druhému se musí říci, že, ježto ctnost je ohledně nesnadného a dobrého, hodnota ctnosti se bere více podle rázu dobra, v němž vyniká spravedlnost, než podle rázu nesnadného v němž vyniká mírnost.

K třetímu se musí říci, že ona obecnost, kterou něco náleží množství lidu, více přispívá k vynikání dobroty, než ona, která se uvažuje podle toho, že se něco často přihází. Z nich pak v první vyniká statečnost, ve druhé mírnost. Proto statečnost jest jednoduše větší, třebaže v něčem lze mírnost nazvati větší nejen nad statečnost, nýbrž také nad spravedlnost.

CXLII. O neřestech, které odporují mírnosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o neřestech protilehlých mírnosti.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda necitelnost je hřích.

2. Zda nemírnost je chlapecká neřest.

3. O přirovnání nemírnosti k bázlivosti.

4. Zda neřest nemírnosti je nejhanebnější.

CXLII.1. Zda necitelnost je neřest.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že necitelnost není neřest. Neboť necitelným se nazývá, komu chybí potěšení dotyku. Ale zdá se být chvályhodné a ctnostné těchto naprosto postrádati, neboť praví se Dan. 10: "V těchto dnech já Daniel truchlil jsem tři týdny; žádoucího chleba jsem nepojedl, maso ani víno nevešlo do mých úst, ba mastí jsem se nemazal." Tedy necitelnost není hřích.

nobilior virtus quam fortitudo.

II-II q. 141 a. 8 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in I Rhet., quod *maximae virtutes sunt quae aliis maxime sunt utiles, et propter hoc, fortes et iustos maxime honoramus*.

II-II q. 141 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in I Ethic., *bonum multitudinis divinius est quam bonum unius*. Et ideo quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis tanto melior est. Iustitia autem et fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis quam temperantia, quia iustitia consistit in communicationibus, quae sunt ad alterum; fortitudo autem in periculis bellorum, quae sustinentur pro salute communi; temperantia autem moderatur solum concupiscentias et delectationes eorum quae pertinent ad ipsum hominem. Unde manifestum est quod iustitia et fortitudo sunt excellentiores virtutes quam temperantia, quibus prudentia et virtutes theologicae sunt potiores.

II-II q. 141 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod honestas et decor maxime attribuuntur temperantiae, non propter principalitatem proprii boni, sed propter turpitudinem contrarii mali, a quo retrahit, inquantum scilicet moderatur delectationes quae sunt nobis et brutis communes.

II-II q. 141 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum virtus sit circa difficile et bonum, dignitas virtutis magis attenditur circa rationem boni, in quo excedit iustitia, quam secundum rationem difficilis, in quo excedit temperantia.

II-II q. 141 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa communitas qua aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis facit ad excellentiam bonitatis quam illa quae consideratur secundum quod aliquid frequenter occurrit, in quarum prima excedit fortitudo, in secunda temperantia. Unde simpliciter fortitudo est potior, licet quoad aliquid possit dici temperantia potior non solum fortitudine, sed etiam iustitia.

142. De vitiis oppositis temperantiae.

Prooemium

II-II q. 142 pr.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis temperantiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum insensibilitas sit peccatum. Secundo, utrum intemperantia sit vitium puerile. Tertio, de comparatione intemperantiae ad timiditatem. Quarto, utrum vitium intemperantiae sit maxime opprobriosum.

1. Utrum insensibilitas sit peccatum.

II-II q. 142 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod insensibilitas non sit vitium. Dicuntur enim insensibiles qui deficiunt circa delectationes tactus. Sed in his penitus deficere videtur esse laudabile et virtuosum, dicitur enim Dan. X, *in diebus illis ego, Daniel, lugebam trium hebdomadarum tempus, panem desiderabilem non comedi, et caro et vinum non introierunt in os meum, sed neque unguento unctus sum*. Ergo insensibilitas non est peccatum.

Mimo to "dobrem člověka jest býti podle rozumu" podle Diviše, IV. hl. O Bož. Jmén. Ale zdržovati se všeho příjemného dotyku nejvíce prospívá dobru rozumu člověka, neboť se praví Dan. 1, že "mládencům", kteří se živili zeleninou, "Bůh dal vědění a porozumění pro každou knihu a moudrost". Tedy necitelnost, která všeobecně zahání takové rozkoše, není neřestná.

Mimo to, čím se nejvíce odstupuje od hříchu, to se nezdá býti neřestné. Ale to je nejmocnější prostředek zdržovati se. hříchu, že někdo utíká potěšením, což patří k necitelnosti. Neboť Filosof praví, v II. Ethic., že "odvrhujíce potěšení, méně hřešíme". Tedy necitelnost není něco neřestného.

Avšak proti jest, že nic není protilehlé ctnosti, leč neřest. Ale necitelnost je protilehlá ctnosti mírnosti. jak je patrné z Filosofa v II. Ethic. Tedy necitelnost je neřest.

Odpovídám: Musí se říci, že všecko to, co odporuje přírodnímu řádu, je neřestné. Příroda však přidala potěšení k činnostem nutným lidskému životu. A tedy přírodní řád vyžaduje, aby člověk potud užíval takových potěšení, pokud je nutné lidskému zdraví, jak k zachování jednotlivce, tak k zachování druhu. Kdyby tedy někdo tak utíkal potěšení, že by opomíjel ta, která jsou nutná k zachování přirozenosti, hřešil by, jakožto odporující přírodnímu řádu. A to patří k neřesti necitelnosti.

Třeba však věděti, že odříkání takových potěšení, která provázejí takové činnosti, je někdy chvályhodné, nebo také nutné za nějakým cílem, jako se někteří odříkají některých potěšení pokrmů, nápojů a pohlavních pro tělesné zdraví, nebo také pro vykonávání nějaké povinnosti, jako atleti a vojáci musejí si odříci mnohá potěšení, aby vykonali svou povinnost. A podobně kajícníci užívají odříkání potěšení jako diety, aby nabyli zdraví duše; a lidé, chtějící se oddati rozjímání a božským věcem, musí více odpírati tělesným tužbám. Nic pak z řečených nepatří k neřesti necitelnosti, poněvadž jsou podle správného rozumu.

K prvnímu se tedy musí říci, že Daniel si takto odříkal potěšení, ne že si potěšení o sobě ošklivil jako špatná o sobě, nýbrž za nějakým chvályhodným cílem, aby se totiž odříkáním tělesných potěšení stal schopným hlubokého nazírání. Pročež se tam hned dodává o učiněném zjevení.

K druhému se musí říci, že, poněvadž člověk nemůže užívati rozumu bez smyslových mohutností, které potřebují tělesného ústrojí, jak jsme měli v První, je nutné, aby člověk udržoval tělo na to, aby užíval rozumu. Avšak udržování těla děje se těšícími činnostmi. Pročež nemůže býti dobro rozumu v člověku, zdržuje-li se všech potěšení.

Pokud však člověk ke konání úkonu rozumu více nebo méně potřebuje tělesné síly, podle toho musí více nebo méně užívati tělesných potěšení. A proto lidé, kteří přijali za povinnost oddati se nazírání, a druhým předávati duchovní dobro jako jakýmsi duchovním plozením, chvalně se odříkají mnohých potěšení, jichž se chvalně neodříkají ti, jimž z povinnosti přísluší věnovat se tělesným pracím a tělesnému plození.

K třetímu se musí říci, že potěšení třeba utíkati pro uniknutí hříchu, ne zcela, nýbrž, aby se nevyhledávalo více, než vyžaduje nutnost.

CXLII.2. Zda nemírnost je chlapecká neřest.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nemírnost není chlapecká neřest. Poněvadž k onomu Mat. 28, 'Neobrátíte-li se, a nebudete-li jako maličtí', atd, praví Jeronym, že "maličký netrvá ve hněvu, urážky nevzpomíná, vida krásnou ženu, nemá potěšení", což je protivou nemírnosti. Tedy nemírnost není chlapecký hřích.

Mimo to chlapci nemají leč dychtivosti přirozené. Ale "ohledně přirozených dychtivostí málokteří hřeší nemírností", jak praví Filosof, v III. Ethic. Tedy nemírnost není chlapecký hřích.

Mimo to chlapci mají býti pěstováni a živeni. Ale dychtivost a potěšení, jichž se týká nemírnost, jest vždy zmenšovati a vyhlazovati, podle onoho Kol. 3: "Umrtvujte své údy na zemi, co je dychtivost," atd. Tedy nemírnost není chlapecký hřích.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v III. Ethic., "jméno nemírnosti vztahujeme k chlapeckým hříchům".

Odpovídám: Musí se říci, že něco je nazýváno chlapeckým dvojmo: jedním způsobem, že patří chlapcům. A tak Filosof neříká říci, že hřích nemírnosti je chlapecký hřích. Jiným způsobem podle jakési podobnosti. A tím způsobem některé hříchy slují chlapecké. Neboť hřích nemírnosti je hřích nadbytečné dychtivosti, která se podobá chlapcům v trojím. A to, nejprve v tom, co oba žádají. Jako totiž chlapec, tak i dychtivost touží po něčem hanebném. A důvod toho jest, že krásno v lidských věcech je pojímáno, pokud je něco uspořádáno dle rozumu. Pročež Tullius praví, v I. O povin., že "krásné je, co je shodné s velikostí člověka v tom, v čem se jeho přirozenost liší od ostatních živoucích". Chlapec však nedbá řádu rozumu. A podobně ani dychtivost neposlouchá rozumu, jak se praví v VII. Ethic. Za druhé shodují se co do výsledku. Neboť chlapec, je-li ponechán své vůli, roste ve vlastní vůli. Pročež Eccli. 30 se praví: "Kůň nezkrocený bude tvrdý a syn zanedbaný bude ukvapený." Tak také i dychtivost, hovíš-li se jí, nabývá větší síly. Pročež praví Augustin, v VIII. Vyzn.: "Když se slouží rozkoši, stala se návykem; a když se neodpírá návyku, stal se nutností." Za třetí vzhledem k léku, který autem corporis fit per operationes delectabiles. Unde non potest esse bonum rationis in homine si abstineat ab omnibus delectabilibus. Secundum tamen quod homo in exequendo actum rationis plus vel minus indiget corporali virtute, secundum hoc plus vel minus necesse habet delectabilibus corporalibus uti. Et ideo homines qui hoc officium assumpserunt ut contemplationi vacent, et bonum spirituale quasi quadam spirituali propagatione in alios transmittant, a multis delectabilibus laudabiliter abstinent, a quibus illi quibus ex officio competit operibus corporalibus et generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinerent.

II-II q. 142 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod delectatio fugienda est ad vitandum peccatum, non totaliter, sed ut non ultra quaeratur quam necessitas requirat.

2. Utrum intemperantia sit vitium puerile.

II-II q. 142 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intemperantia non sit puerile peccatum. Quia super illud Matth. XVIII, *nisi conversi fueritis sicut parvuli* etc., dicit Hieronymus quod *parvulus non perseverat in iracundia, laesus non meminit, videns pulchram mulierem non delectatur*, quod contrariatur intemperantiae. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

II-II q. 142 a. 2 arg. 2

Praeterea, pueri non habent nisi concupiscentias naturales. Sed circa naturales concupiscentias parum aliqui peccant per intemperantiam, ut philosophus dicit, in III Ethic. Ergo intemperantia non est peccatum puerile.

II-II q. 142 a. 2 arg. 3

Praeterea, pueri sunt nutriendi et fovendi. Sed concupiscentia et delectatio, circa quae est intemperantia, est semper diminuenda et extirpanda, secundum illud Coloss. III, *mortificate membra vestra super terram, quae sunt concupiscentia*, et cetera. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

II-II q. 142 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *nomen intemperantiae ferimus ad puerilia peccata*.

II-II q. 142 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur esse puerile dupliciter. Uno modo, quia convenit pueris. Et sic non intendit philosophus dicere quod peccatum intemperantiae sit puerile. Alio modo, secundum quandam similitudinem. Et hoc modo peccata intemperantiae puerilia dicuntur. Peccatum enim intemperantiae est peccatum superfluae concupiscentiae, quae assimilatur puero quantum ad tria primo quidem, quantum ad id quod uterque appetit. Sicut enim puer, ita et concupiscentia appetit aliquid turpe. Cuius ratio est quia pulchrum in rebus humanis attenditur prout aliquid est ordinatum secundum rationem, unde Tullius dicit, in I de Offic., quod *pulchrum est quod consentaneum est hominis excellentiae in eo in quo natura eius a reliquis animantibus differt*. Puer autem non attendit ad ordinem rationis. Et similiter concupiscentia non audit rationem, ut dicitur in VII Ethic. Secundo conveniunt quantum ad eventum. Puer enim, si suae voluntati dimittatur, crescit in propria voluntate, unde dicitur Eccli. XXX, *equus indomitus evadit durus, et filius remissus evadet*

jest oběma dáván. Neboť chlapec je napravován tím, že je krocen. Proto Přísl. 23 se praví: "Nezbavuj chlapce kázně... Metlou ho zmrskáš a jeho duši vysvobodíš z pekla." A podobně, když se odporuje dychtivosti, uvádí se na patřičnou míru počestnosti. A to je to, co praví Augustin, v VI. Hud., že "mysli pozdvižené k duchovním, a tam pevně a zůstávající, zlomí se náraz návyku", totiž tělesné dychtivosti, "a potlačován poznenáhlu, uhasne. Neboť rostl, když jsme za ním šli; když jej krotíme, nezanikne vůbec, ale jistě se menší". A proto Filosof praví, v III. Ethic., že, "jako chlapec má žíti podle příkazu vychovatelova, tak i dychtivost má souhlasiti s rozumem".

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí podle onoho způsobu, jímž chlapeckým se nazývá to, co se u chlapců shledává. Tak se však hříchy nemírnosti nenazývá chlapecký, ale podle podobnosti, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že některou dychtivost lze nazývati přirozenou dvojmo: jedním způsobem podle jejího rodu. A tak mírnost a nemírnost jsou ohledně přirozených dychtivostí. Jsou totiž ohledně dychtivosti pokrmů a pohlavních, které jsou zařízeny k zachování přirozenosti. Jiným způsobem může dychtivost slouti přirozená co do druhu toho, co přirozenost vyžaduje k zachování sebe. A tak nebývá mnoho hříchů v přirozených dychtivostech. neboť přirozenost nepožaduje než to, čím se vyhoví nezbytnosti přirozenosti, v jejíž touze se nepřihází hřích, leč pouze v překročení množství. A pouze v tom se hřeší v přirozené dychtivosti, jak praví Filosof, v III. Ethic. Jiná pak, při nichž se nejvíce hřeší, jsou nějaké podněty dychtivosti, které vymýšlí lidská vyběračnost, jako vybraně připravené pokrmy a zdobené ženy. A ačkoli chlapci tato mnoho nevyhledávají, přece nemírnost sluje chlapecký hřích z důvodu již řečeného.

K třetímu se musí říci, že to, co patří k přirozenosti, v chlapcích má býti zvětšováno a pěstěno. Co však v nich patří k nedostatku rozumu, nemá býti pěstováno, nýbrž opravováno, jak bylo řečeno.

CXLII.3. Zda bázlivost je větší neřest než nemírnost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že bázlivost je větší neřest než nemírnost. Neboť proto je haněna nějaká neřest, že je proti dobru ctnosti. Ale bázlivost je protilehlá statečnosti, která jest ušlechtilejší ctnost než mírnost, jíž je protilehlá nemírnost, jak je patrné ze shora řečeného. Tedy bázlivost je větší neřest než nemírnost.

Mimo to, jak někdo chybuje v tom, co se nesnadněji přemáhá, tak je méně haněn. Pročež Filosof praví v VII. *praeceps*. Ita etiam et concupiscentia, si ei satisfiat, maius robur accipit, unde Augustinus dicit, in VIII Confess., *dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas*. Tertio, quantum ad remedium quod utrique praebetur. Puer enim emendatur per hoc quod coercetur, unde dicitur Prov. XXIII, *noli subtrahere a puero disciplinam, tu virga percuties eum, et animam eius de Inferno liberabis*. Et similiter, dum concupiscentiae resistitur, reducitur ad debitum honestatis modum. Et hoc est quod Augustinus dicit, in VI musicae, quod, *mente in spiritualia suspensa atque ibi fixa et manente, consuetudinis*, scilicet carnalis concupiscentiae. *Impetus frangitur, et paulatim repressus extinguitur. Maior enim erat cum sequeremur, non omnino nullus, sed certe minor, cum refrenamus*. Et ideo philosophus dicit, in III Ethic., quod *quemadmodum puerum oportet secundum praeceptum paedagogi vivere, sic et concupiscibile consonare rationi*.

II-II q. 142 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum illum modum quo puerile dicitur id quod in pueris invenitur. Sic autem non dicitur peccatum intemperantiae puerile, sed secundum similitudinem, ut dictum est.

II-II q. 142 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod concupiscentia aliqua potest dici naturalis dupliciter. Uno modo, secundum suum genus. Et sic temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias naturales, sunt enim circa concupiscentias ciborum et venereorum, quae ordinantur ad conservationem naturae. Alio modo potest dici concupiscentia naturalis quantum ad speciem eius quod natura ad sui conservationem requirit. Et sic non multum contingit peccare circa naturales concupiscentias. Natura enim non requirit nisi id per quod subveniturnecessitati naturae, in cuius desiderio non contingit esse peccatum, nisi solum secundum quantitatis excessum; et secundum hoc solum peccatur circa naturalem concupiscentiam, ut philosophus dicit, in III Ethic. Alia vero, circa quae plurimum peccatur, sunt quaedam concupiscentiae incitamenta, quae hominum curiositas adinvenit, sicut cibi curiose praeparati, et mulieres ornatae. Et quamvis ista non multum requirant pueri, nihilominus tamen intemperantia dicitur puerile peccatum ratione iam dicta.

II-II q. 142 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod id quod ad naturam pertinet in pueris est augmentandum et fovendum. Quod autem pertinet ad defectum rationis in eis non est fovendum, sed emendandum, ut dictum est.

3. Utrum timiditas sit maius vitium quam intemperantia.

II-II q. 142 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timiditas sit maius vitium quam intemperantia. Ex hoc enim aliquod vitium vituperatur quod opponitur bono virtutis. Sed timiditas opponitur fortitudini, quae est nobilior virtus quam temperantia, cui opponitur intemperantia, ut ex supra dictis patet. Ergo timiditas est maius vitium quam intemperantia.

II-II q. 142 a. 3 arg. 2

Praeterea, quanto aliquis deficit in eo quod difficilius

Ethic., že, "je-li kdo přemožen silnými a přesahujícími potěšeními nebo smutky, není divné, nýbrž prominutelné". Ale zdá se nesnadnější přemoci potěšení než jiné vášně. Pročež v II. Ethic. se praví, že "je nesnadnější bojovati proti rozkoši než proti hněvu", který se zdá býti silnější než bázeň. Tedy nemírnost, která podléhá potěšení, je menší hřích než bázlivost, která podléhá bázni.

Mimo to je v pojmu hříchu, že je dobrovolný. Ale bázlivost je více dobrovolná než nemírnost, neboť nikdo nedychtí býti nemírný. Někteří však dychtí uniknouti nebezpečím smrti, což patří k bázlivosti. Tedy bázlivost je těžší hřích než nemírnost.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v III. Ethic., že "nemírnost se více připodobňuje dobrovolnému než bázlivost". Tedy má více z pojmu hříchu.

Odpovídám: Musí se říci, že jedna neřest může býti přirovnána druhé dvojmo: jedním způsobem se strany samé látky čili předmětu; jiným způsobem se strany samého hřešícího člověka. A obojím způsobem je nemírnost těžší neřest než bázlivost. Nejprve pak se strany látky. Neboť bázlivost utíká nebezpečím smrti, k jichž varování nejvíce vede nutnost zachovati život. Nemírnost je však ohledně potěšení, jichž žádost není tak nutná k zachování života, poněvadž, jak bylo řečeno, nemírnost je spíše ohledně některých přidaných potěšení nebo dychtivostí, než ohledně dychtivostí či potěšení přirozených. Čím však nutnější se zdá to, co ponouká ke hříchu, tím lehčí je hřích. A proto nemírnost je těžší neřest než bázlivost se strany předmětu čili ponoukající látky.

Podobně také se strany samého hřešícího člověka, a to z trojího důvodu. Nejprve totiž, poněvadž, čím více má v moci svou mysl ten, jenž hřeší, tím tíživěji hřeší. Pročež zbaveným smyslů se hříchy nepřičítají. Avšak těžké bázně a smutky, a hlavně v nebezpečích smrti, ohromují lidskou mysl, což nepůsobí potěšení, které ponouká k nemírnosti. Za druhé, poněvadž čím více je některý hřích dobrovolný, tím je těžší. V nemírnosti je však více dobrovolného než v bázlivosti, a to z dvojího důvodu; jedním způsobem, poněvadž ta, která se dějí z bázně, mají původ ve vnějším útočníku, pročež nejsou dobrovolná jednoduše, nýbrž smíšená, jak se praví v III. Ethic.; ta však, která se dějí z potěšení, jsou jednoduše dobrovolná. Jiným způsobem, poněvadž skutky nesmírného jsou více dobrovolné jednotlivě, méně však dobrovolné všeobecně. Neboť nikdo by nechtěl býti nemírný; člověk je však lákán od jednotlivých potěšení, která činí člověka nemírným. Proto nejlepší prostředek na uvarování nemírnosti je, aby se člověk nezdržoval u pozorování jednotlivostí. Ale v těch, která patří k bázlivosti, jest naopak: neboť jednotlivá, která hrozí, jsou méně dobrovolná, jako zahoditi štít, a jiná taková; ale samo povšechné je více dobrovolné, třebas záchrana útěkem. To je však jednoduše dobrovolné, co je více dobrovolné v jednotlivostech, v nichž je skutek. A proto nemírnost, poněvadž jest jednoduše více dobrovolná než bázlivost, je větší neřest.

Za třetí, poněvadž proti nemírnosti lze snadněji užíti prostředku než proti bázlivosti, poněvadž potěšení pokrmů a pohlaví, o nichž je nemírnost, vyskytují se po celý život, vincitur, tanto minus vituperatur, unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod *si quis a fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile*. Sed difficilius videtur vincere delectationes quam alias passiones, unde in II Ethic. dicitur quod *difficilius est contra voluptatem pugnare quam contra iram*, quae videtur esse fortior quam timor. Ergo intemperantia, quae vincitur a delectatione, minus peccatum est quam timiditas, quae vincitur a timore.

II-II q. 142 a. 3 arg. 3

Praeterea, de ratione peccati est quod sit voluntarium. Sed timiditas est magis voluntaria quam intemperantia, nullus enim concupiscit intemperatus esse; aliqui autem concupiscunt fugere mortis pericula, quod pertinet ad timiditatem. Ergo timiditas est gravius peccatum quam intemperantia.

II-II q. 142 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *intemperantia assimilatur magis voluntario quam timiditas*. Ergo plus habet de ratione peccati.

II-II q. 142 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod unum vitium potest alteri comparari dupliciter, uno modo, ex parte materiae vel obiecti; alio modo, ex parte ipsius hominis peccantis. Et utroque modo intemperantia est gravius vitium quam timiditas. Primo namque ex parte materiae. Nam timiditas refugit pericula mortis, ad quae vitanda inducit maxima necessitas conservandae vitae. Intemperantia autem est circa delectationes, quarum appetitus non est adeo necessarius ad vitae conservationem, quia, ut dictum est, intemperantia magis est circa quasdam appositas delectationes seu concupiscentias quam circa concupiscentias seu delectationes naturales. Quanto autem illud quod commovet ad peccandum videtur esse magis necessarium, tanto peccatum levius est. Et ideo intemperantia est gravius vitium quam timiditas ex parte obiecti sive materiae moventis. Similiter etiam et ex parte ipsius hominis peccantis. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia quanto ille qui peccat magis est compos suae mentis, tanto gravius peccat, unde alienatis non imputantur peccata. Timores autem et tristitiae graves, et maxime in periculis mortis, stupefaciunt mentem hominis. Quod non facit delectatio, quae movet ad intemperantiam. Secundo, quia quanto aliquod peccatum est magis voluntarium, tanto est gravius. Intemperantia autem habet plus de voluntario quam timiditas. Et hoc duplici ratione. Uno modo, quia ea quae per timorem fiunt principium habent ab exteriori impellente, unde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ut dicitur in III Ethic. Ea autem quae per delectationem fiunt sunt simpliciter voluntaria. Alio modo, quia ea quae sunt intemperati sunt magis voluntaria in particulari, minus autem voluntaria in universali, nullus enim vellet intemperatus esse; allicitur tamen homo a singularibus delectabilibus, quae intemperatum faciunt hominem. Propter quod, ad vitandum intemperantiam maximum remedium est ut non immoretur homo circa singularium considerationem. Sed in his quae pertinent ad timiditatem est e converso. Nam singula quae imminent sunt minus voluntaria, ut abiicere clipeum et alia huiusmodi, sed ipsum commune est magis voluntarium, puta fugiendo salvari. Hoc autem est simpliciter magis voluntarium quod est magis voluntarium in singularibus, in quibus est

a člověk se na nich může bez nebezpečí cvičiti na to, aby byl mírný. Ale nebezpečí smrti vyskytují se řídčeji a nebezpečněji se v nich člověk cvičí v unikání bázlivosti. Pročež nemírnost jest jednoduše větší hřích než bázlivost.

K prvnímu se tedy musí říci, že vynikání statečnosti nad mírnost lze pozorovati dvojmo; jedním způsobem se strany cíle, což patří k pojmu dobra, poněvadž totiž statečnost je více zařízena k obecnému dobru než mírnost. A z této strany také bázlivost má jakési vynikání nad nemírnost, pokud totiž někteří z bázlivosti upouštějí od obrany obecného dobra. Jiným způsobem se strany nesnadnosti, pokud je totiž nesnadnější podstoupiti nebezpečí smrti, než se zdržovati některých potěšení. A vzhledem k tomu nemusí bázlivost předčiti nemírnost. Neboť, jako je větší ctnost nebýti přemožen silnějším, tak zase naopak je menší neřest přemožení od silnějšího, a větší neřest překonání od slabšího.

K druhému se musí říci, že milovati zachování života, pro nějž utíkáme nebezpečí smrti, je mnohem více sourodé než kterákoli potěšení pokrmů nebo pohlavní, která jsou zařízena k zachování života. Pročež je nesnadnější přemoci bázeň nebezpečí smrti než dychtivost potěšení, která je v pokrmech a pohlavních. Je však nesnadnější odporovati jí než hněvu, smutku a bázni některých jiných zel.

K třetímu se musí říci, že v bázlivosti se pozoruje více dobrovolno všeobecně, méně však v jednotlivosti. Pročež v ní je spíše dobrovolno z části, a ne jednoduše.

CXLII.4. Zda hřích nemírnosti je nejpotupnější.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že hřích nemírnosti není nejpotupnější. Neboť, jako ctnosti náleží čest, tak potupa náleží hříchu. Ale některé hříchy jsou těžší než nemírnost, jako vražda, rouhání a jiné takové. Tedy hřích nemírnosti není nejpotupnější.

Mimo to hříchy, které jsou více obecné, zdají se býti méně potupné, poněvadž se za ně lidé méně stydí. Ale hříchy nemírnosti jsou nejvíce obecné, poněvadž se týkají těch, kterých obecně lidský život užívá, a v nichž také přemnozí hřeší. Tedy se zdá, že hříchy nemírnosti nejsou nejpotupnější.

Mimo to Filosof praví v VII. Ethic., že "mírnost a nemírnost jsou o lidských dychtivostech a potěšeních". Avšak některé dychtivosti a potěšení jsou hanebnější než dychtivosti a potěšeni lidská; a slují zvířecí a chorobné, jak actus. Et ideo intemperantia, cum sit simpliciter magis voluntarium quam timiditas, est maius vitium. Tertio, quia contra intemperantiam potest magis de facili remedium adhiberi quam contra timiditatem, eo quod delectationes ciborum et venereorum, circa quas est intemperantia, per totam vitam occurrunt, et sine periculo potest homo circa ea exercitari ad hoc quod sit temperatus; sed pericula mortis et rarius occurrunt, et periculosius in his homo exercitatur ad timiditatem fugiendam. Et ideo intemperantia est simpliciter maius peccatum quam timiditas.

II-II q. 142 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod excellentia fortitudinis supra temperantiam potest considerari dupliciter. Uno modo, ex parte finis, quod pertinet ad rationem boni, quia scilicet fortitudo magis ordinatur ad bonum commune quam temperantia. Ex hac etiam parte timiditas habet quandam excellentiam supra intemperantiam, inquantum scilicet per timiditatem aliqui desistunt a defensione boni communis. Alio modo, ex parte difficultatis, inquantum scilicet difficilius est subire pericula mortis quam abstinere a quibusdam delectabilibus. Et quantum ad hoc, non oportet quod timiditas praecellat intemperantiam. Sicut enim maioris virtutis est non vinci a fortiori, ita etiam e contrario minoris vitii est a fortiori vinci, et maioris vitii a debiliori superari.

II-II q. 142 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod amor conservationis vitae, propter quam vitantur pericula mortis, est multo magis connaturalis quam quaecumque delectationes ciborum vel venereorum, quae ad conservationem vitae ordinantur. Et ideo difficilius est vincere timorem periculorum mortis quam concupiscentiam delectationum, quae est in cibis et venereis. Cui tamen difficilius est resistere quam irae, tristitiae et timori quorundam aliorum malorum.

II-II q. 142 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod in timiditate consideratur magis voluntarium in universali, minus tamen in particulari. Et ideo in ea est magis voluntarium secundum quid, sed non simpliciter.

4. Utrum vitium intemperantiae sit maxime exprobrabile.

II-II q. 142 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum intemperantiae non sit maxime exprobrabile. Sicut enim honor debetur virtuti, ita exprobratio debetur peccato. Sed quaedam peccata sunt graviora quam intemperantia, sicut homicidium, blasphemia et alia huiusmodi. Ergo peccatum intemperantiae non est maxime exprobrabile.

II-II q. 142 a. 4 arg. 2

Praeterea, peccata quae sunt magis communia videntur esse minus exprobrabilia, eo quod de his homines minus verecundantur. Sed peccata intemperantiae sunt maxime communia, quia sunt circa ea quae communiter in usum humanae vitae veniunt, in quibus etiam plurimi peccant. Ergo peccata intemperantiae non videntur esse maxime exprobrabilia.

II-II q. 142 a. 4 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in VII Ethic., quod *temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias et delectationes humanas*. Sunt autem quaedam

praví Filosof v téže knize. Tedy nemírnost není nejpotupnější.

Avšak proti jest., co praví Filosof v III. Ethic, že "nemírnost, zdá se mezi ostatními neřestmi spravedlivě potupná".

Odpovídám: Musí se říci, že potupa zdá se protilehlá cti a slávě. Čest však náleží vynikání, jak jsme měli shora. Sláva pak obnáší jasnost. Nemírnost je tedy nejpotupnější pro dvojí: a to, nejprve poněvadž nejvíce odporuje hodnotě člověka; je totiž o potěšeních, společných nám a zvířatům, jak jsme měli shora. Proto v žalmu 48 se praví: "Člověk, když byl ve cti, nepochopil; byl přirovnán nemoudrým tahounům a stal se jim podobný". Za druhé, poněvadž nejvíce odporuje jeho jasnosti čili kráse, pokud totiž v potěšeních, o nichž je nemírnost, jeví se nejméně světla rozumu, z něhož je celá jasnost a krása ctnosti. Pročež také taková potěšení slují nejvíce otrocká.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Řehoř, "tělesné neřesti", které jsou obsaženy pod nemírností, "ač mají menší vinu, mají přece větší zneuctění". Neboť velikost viny přihlíží k odchylce od cíle; zneuctění však přihlíží k ohyzdnosti, která se nejvíce pozoruje podle neslušnosti hřešícího.

K druhému se musí říci, že zvyk hřešiti zmenšuje ohyzdnost a nečestnost hříchu podle domnění lidského, ne však podle přirozenosti samých neřestí.

K třetímu se musí říci; že když sluje nemírnost nejpotupnější, rozumí se mezi lidskými neřestmi, které se totiž berou podle vášní nějak shodných s lidskou přirozeností. Ale ony neřesti, které přesahují způsob lidské přirozenosti, jsou více potupné. A přece také ony zdají se uveditelné na rod nemírnosti podle jakéhosi nadbytku: jako je-li někomu potěšením pojídati lidské maso nebo soulož se zvířaty nebo mezi muži.

CXLIII. O částech mírnosti povšechně.

Předmluva

Potom se má uvažovati o částech mírnosti. A nejprve o částech samých povšechně; za druhé jednotlivě o nich zvláště.

CXLIII.1. Zda Tullius vhodně označuje části mírnosti: zdrželivost, vlídnost, skromnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Tullius ve své Rhetorice nevhodně označuje části mírnosti, o nichž praví, že jsou "zdrželivost, vlídnost a skromnost". Neboť zdrželivost se odděluje od ctnosti ve IV. Ethic. Ale mírnost jest obsažena pod ctností. Tedy zdrželivost není částí

concupiscentiae et delectationes turpiores concupiscentiis et delectationibus humanis, quae dicuntur bestiales et aegritudinales, ut in eodem libro philosophus dicit. Ergo intemperantia non est maxime exprobrabilis.

II-II q. 142 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod intemperantia inter alia vitia videtur iuste exprobrabilis esse.

II-II q. 142 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod exprobratio opponi videtur honori et gloriae. Honor autem excellentiae debetur, ut supra habitum est, gloria autem claritatem importat. Est igitur intemperantia maxime exprobrabilis, propter duo. Primo quidem, quia maxime repugnat excellentiae hominis, est enim circa delectationes communes nobis et brutis, ut supra habitum est. Unde et in Psalmo dicitur, *homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis*. Secundo, quia maxime repugnat eius claritati vel pulchritudini, inquantum scilicet in delectationibus circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulchritudo virtutis. Unde et huiusmodi delectationes dicuntur maxime serviles.

II-II q. 142 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, vitia carnalia, quae sub intemperantia continentur, etsi sint minoris culpae, sunt tamen maioris infamiae. Nam magnitudo culpae respicit deordinationem a fine, infamia autem respicit turpitudinem, quae maxime consideratur secundum indecentiam peccantis.

II-II q. 142 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod consuetudo peccandi diminuit turpitudinem et infamiam peccati secundum opinionem hominum, non autem secundum naturam ipsorum vitiorum.

II-II q. 142 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod cum dicitur intemperantia maxime esse exprobrabilis, est intelligendum inter vitia humana, quae scilicet attenduntur secundum passiones humanae naturae aliqualiter conformes. Sed illa vitia quae excedunt modum humanae naturae, sunt magis exprobrabilia. Et tamen illa etiam videntur reduci ad genus intemperantiae secundum quendam excessum, sicut si aliquis delectaretur in comestione carnium humanarum, aut in coitu bestiarum aut masculorum.

143. De partibus temperantiae in generali.

Prooemium

II-II q. 143 pr.

Deinde considerandum est de partibus temperantiae. Et primo, de ipsis partibus in generali; secundo, de singulis earum in speciali.

1. Utrum convenienter assignentur partes temperantiae.

II-II q. 143 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Tullius, in sua rhetorica, inconvenienter assignet partes temperantiae, quas dicit esse continentiam, clementiam, modestiam. Continentia enim contra virtutem dividitur, in VII Ethic.

mírnosti.

Mimo to vlídnost zdá se býti mírněním nenávisti nebo hněvu. Mírnost však není o takových, nýbrž o potěšeních dotyku, jak bylo řečeno. Tedy vlídnost není částí mírnosti.

Mimo to skromnost pozůstává ve vnějších úkonech. Pročež též Apoštol praví, Filipp. 14: "Vaše skromnost buď známá všem lidem." Ale vnější úkony jsou látkou spravedlnosti, jak jsme měli shora. Tedy skromnost je spíše částí spravedlnosti než mírnosti.

Mimo to Makrobius, O snu Scipionově, udává mnohem více částí mírnosti; praví totiž, že mírnosti následuje "skromnost, stud, odříkání, čistota, počestnost, umírněnost, šetrnost střízlivost, cudnost". Také Andronikus praví, že rodinou mírnosti jsou: "přísnost, zdrželivost, pokora, prostota, úpravnost, dobrá uspořádanost, soběstačnost." Zdá se tedy, že Tullius nedostatečně vypočítal části mírnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, nějaká základní ctnost může míti trojí části: totiž doplňkové, podmětné a působnostní. Doplňkové pak části některé ctnosti slují podmínky, jichž sejití je nutné ke ctnosti. A podle toho jsou dvě doplňkové části mírnosti, totiž stud, jímž někdo utíká hanbě, protivě mírnosti a počestnost, jíž totiž někdo miluje krásu mírnosti. Neboť, jak je patrné z řečeného, mezi ctnostmi vyhrazuje si jakýsi původ hlavně mírnost, neřesti pak nemírnosti mají nejvíce ošklivosti.

Části pak podmětné některé ctnosti slují její druhy. Třeba však rozlišovati druhy ctností podle různosti látky nebo předmětu. Mírnost pak jest ohledně potěšení dotyku, která se dělí na dva rody. Neboť některá jsou zařízena k výživě, a v těch co do pokrmu je odříkání, vzhledem pak k nápoji je střízlivost. Některé jsou však zařízeny k síle rodivé, a v těch co do hlavního potěšení soulože je čistota, vzhledem pak k vedlejším potěšením, třebas, které jsou v polibcích, dotycích a objetích, je cudnost.

Části však působnostní některé hlavní ctnosti slují ctnosti druhotné, které touž míru, již zachovává hlavní ctnost ohledně některé hlavní látky, zachovávají v některých jiných látkách, v nichž není tak nesnadno. Mírnosti pak patří řiditi potěšení dotyku, kterážto říditi je velmi nesnadně. Proto kterákoli ctnost působí jakési mírnění v některé látce a krocení žádosti k něčemu tíhnoucí, může se stanoviti za část mírnosti, jakožto ctnost k ní připojená. To se pak přihází trojmo: jedním způsobem ve vnitřních hnutích duše; jiným způsobem ve vnějších hnutích a úkonech těla; třetím způsobem ve vnějších věcech. Avšak mimo pohyb dychtivosti, jejž mírní a krotí mírnost, shledávají se v duši tři pohyby k něčemu tíhnoucí. První pak je pohyb vůle, pohnuté z návalu vášně. A tento pohyb krotí zdrželivost, z níž se stává, že, třebaže člověk trpí nezřízenými dychtivostmi, přece vůle není přemožena. Jiný pak vnitřní pohyb k něčemu tíhnoucí je pohyb naděje a odvahy, která ji sleduje. A tento pohyb mírní nebo krotí pokora. Třetí pak pohyb je hněvu, tíhnoucí k pomstě, jejž krotí tichost nebo vlídnost.

Při pohybech pak a úkonech tělesných zmírnění a krocení

Sed temperantia continetur sub virtute. Ergo continentia non est pars temperantiae.

II-II q. 143 arg. 2

Praeterea, clementia videtur esse mitigativa odii vel irae. Temperantia autem non est circa huiusmodi, sed circa delectationes tactus, ut dictum est. Ergo clementia non est pars temperantiae.

II-II q. 143 arg. 3

Praeterea, modestia consistit in exterioribus actibus, unde et apostolus dicit, Philipp. IV, *modestia vestra nota sit omnibus hominibus*. Sed actus exteriores sunt materia iustitiae, ut supra habitum est. Ergo modestia magis est pars iustitiae quam temperantiae.

II-II q. 143 arg. 4

Praeterea, Macrobius, super somnium Scipionis, ponit multo plures temperantiae partes, dicit enim quod temperantiam sequitur modestia, verecundia, abstinentia, castitas, honestas, moderatio, parcitas, sobrietas, pudicitia. Andronicus etiam dicit quod familiares temperantiae sunt austeritas, continentia, humilitas, simplicitas, ornatus, bona ordinatio, per se sufficientia. Videtur igitur insufficienter Tullius enumerasse temperantiae partes.

II-II q. 143 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, alicuius virtutis cardinalis triplices partes esse possunt, scilicet integrales, subiectivae et potentiales. Et dicuntur partes integrales alicuius virtutis conditiones quas necesse est concurrere ad virtutem. Et secundum hoc, sunt duae partes integrales temperantiae, scilicet verecundia, per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiae contrariam; et honestas, per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiae. Nam sicut ex dictis patet, praecipue temperantia inter virtutes vindicat sibi quendam decorem, et vitia intemperantiae maxime turpitudinem habent. Partes autem subiectivae alicuius virtutis dicuntur species eius. Oportet autem diversificare species virtutum secundum diversitatem materiae vel obiecti. Est autem temperantia circa delectationes tactus, quae dividuntur in duo genera. Nam quaedam ordinantur ad nutrimentum. Et in his, quantum ad cibum, est abstinentia; quantum autem ad potum, proprie sobrietas. Quaedam vero ordinantur ad vim generativam. Et in his, quantum ad delectationem principalem ipsius coitus, est castitas; quantum autem ad delectationes circumstantes, puta quae sunt in osculis, tactibus et amplexibus, attenditur pudicitia. Partes autem potentiales alicuius virtutis principalis dicuntur virtutes secundariae, quae modum quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eundem observant in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactus, quas difficillimum est moderari. Unde quaecumque virtus moderationem quandam operatur in aliqua materia et refrenationem appetitus in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiae sicut virtus ei adiuncta. Quod quidem contingit tripliciter, uno modo, in interioribus motibus animi; alio modo, in exterioribus motibus et actibus corporis; tertio modo, in exterioribus rebus. Praeter motum autem concupiscentiae, quem moderatur et refrenat temperantia, tres motus inveniuntur in anima tendentes in aliquid. Primus quidem est motus voluntatis commotae ex impetu passionis, et

působí skromnost, kterou Andronikus dělí na tři. Z nichž první náleží rozeznati, co jest činiti, a co opominouti, a co, a jakým pořadem jest činiti, a v tom pevné vytrvati. A na to stanoví dobrou uspořádanost. Jiné pak jest, aby člověk v tom, co činí, zachoval slušnost. A na to stanoví úpravnost. Třetí pak je v rozpravách s přáteli nebo v čemkoli jiném. A na to se stanoví přísnost.

Při vnějších pak jest užiti dvojího mírnění. A to, nejprve, aby nebyla vyhledávána zbytečná. A na to stanoví Makrobius šetrnost a Andronikus soběstačnost. Za druhé pak, aby člověk nevyhledával příliš vybraná. A na to stanoví Makrobius skromnost, Andronikus pak prostotu.

K prvnímu se tedy musí říci, že zdrželivost se sice liší od ctnosti, jako nedokonalé od dokonalého, jak bude řečeno níže. A tak se odděluje od ctnosti. Shoduje se však s mírností jak v látce, poněvadž je o potěšeních dotyku, tak ve způsobu, poněvadž zůstává v jakémsi krocení. A proto se vhodně. udává za část mírnosti.

K druhému se musí říci, že vlídnost nebo tichost nestanoví se za část mírnosti pro shodnost látky, nýbrž proto, že se s ní shoduje ve způsobu krocení nebo mírnění, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že ohledně vnějších úkonů spravedlnost dbá toho, co je povinno druhému. Skromnost však nedbá toho, nýbrž pouze nějakého umírnění. Pročež se nestanoví za část spravedlnosti, nýbrž mírnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že Tullius zahrnuje ve skromnosti všechna ta, která patří k umírněnosti tělesných pohybů a vnějších věcí a také k umírněnosti naděje, o níž jsme řekli, že patří k pokoře.

CXLIV. O částech mírnosti zvláště, a nejprve o stydlivosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o částech mírnosti zvláště. A nejprve o částech jako doplňkových, které jsou stydlivost a počestnost. O stydlivosti jsou však čtyři otázky.

1. Zda stydlivost je ctnost.
2. O čem je stydlivost.
3. Koho se má člověk styděti.
4. Kdo se má styděti.

hunc motum refrenat continentia, ex qua fit ut, licet homo immoderatas concupiscentias patiatur, voluntas tamen non vincitur. Alius autem motus interior in aliquid tendens est motus spei, et audaciae, quae ipsam consequitur, et hunc motum moderatur sive refrenat humilitas. Tertius autem motus est irae tendentis in vindictam, quem refrenat mansuetudo sive clementia. Circa motus autem et actus corporales moderationem et refrenationem facit modestia. Quam Andronicus in tria dividit. Ad quorum primum pertinet discernere quid sit faciendum et quid dimittendum, et quid quo ordine sit agendum, et in hoc firmum persistere, et quantum ad hoc ponit bonam ordinationem. Aliud autem est quod homo in eo quod agit decentiam observet, et quantum ad hoc ponit ornatum. Tertium autem est in colloquiis amicorum, vel quibuscumque aliis, et quantum ad hoc ponitur austeritas. Circa exteriora vero duplex moderatio est adhibenda. Primo quidem, ut superflua non requirantur, et quantum ad hoc ponitur a Macrobio parcitas, et ab Andronico per se sufficientia. Secundo vero, ut homo non nimis exquisita requirat, et quantum ad hoc ponit Macrobius moderationem, Andronicus vero simplicitatem.

II-II q. 143 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod continentia differt quidem a virtute sicut imperfectum a perfecto, ut infra dicetur, et hoc modo condividitur virtuti. Convenit tamen cum temperantia et in materia, quia est circa delectationes tactus; et in modo, quia in quadam refrenatione consistit. Et ideo convenienter ponitur pars temperantiae.

II-II q. 143 ad 2

Ad secundum dicendum quod clementia, sive mansuetudo, non ponitur pars temperantiae propter convenientiam materiae, sed quia convenit cum ea in modo refrenandi et moderandi, ut dictum est.

II-II q. 143 ad 3

Ad tertium dicendum quod circa actus exteriores iustitia attendit id quod est debitum alteri. Hoc autem modestia non attendit, sed solum moderationem quandam. Et ideo non ponitur pars iustitiae, sed temperantiae.

II-II q. 143 ad 4

Ad quartum dicendum quod Tullius sub modestia comprehendit omnia illa quae pertinent ad moderationem corporalium motuum et exteriorum rerum; et etiam moderationem spei, quam diximus ad humilitatem pertinere.

144. De singulis partibus temperantiae in speciali. Et primo de verecundia quae est quasi pars integralis temperantiae.

Prooemium

II-II q. 144 pr.

Deinde considerandum est de partibus temperantiae in speciali. Et primo, de partibus quasi integralibus, quae sunt verecundia et honestas. Circa verecundiam autem quaeruntur quatuor. Primo, utrum verecundia sit virtus. Secundo, de quibus sit verecundia. Tertio, a quibus homo verecundetur. Quarto, quorum sit verecundari.

CXLIV.1.Zda stydlivost je ctnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že stydlivost je ctnost. Neboť je vlastní ctnosti, býti ve středu podle určení rozumu, jak je patrné z výměru ctnosti, který je v II. Ethic. Ale stydlivost pozůstává v takovém středu, jak je patrné z Filosofa tamtéž. Tedy stydlivost je ctnost.

Mimo to vše chvalné bud je ctnost, nebo patří ke ctnosti. Ale stydlivost je něco chvalného. Není však částí některé ctnosti, neboť není částí opatrnosti, poněvadž není v rozumu, nýbrž v žádosti; ani není částí spravedlnosti, poněvadž stydlivost obsahuje jakousi vášeň, kdežto spravedlnost není ohledně vášní. Podobné také není částí statečnosti, poněvadž statečnosti patří vydržeti a útočiti, stydlivosti však utíkati něčemu. Ani není částí mírnosti, poněvadž mírnost je ohledně dychtivosti, stydlivost však je jakási bázeň, jak je patrné z Filosofa, ve IV. Ethic., a z Damašského, v II. kn. O praví víře. Zbývá tedy, že stydlivost je ctnost.

Mimo to počestné se zaměňuje se ctností, jak je patrné z Tullia, v I. O povin. Ale stydlivost jest jakási část počestnosti; Ambrož totiž praví v I. O povin., že "stydlivost je družkou a příbuznou pokojnosti mysli, utíkajíc drzosti, vzdálena všeho přepychu, miluje střízlivost a počestnost pěstuje a jen krásně vyhledává". Tedy stydlivost je ctnost.

Mimo to každá nařest je protilehlá ctnosti. Ale některé nařesti jsou protilehlé stydlivosti, totiž nestoudnost a nezřízená tupost. Tedy stydlivost je ctnost.

Mimo to "z úkonů vznikají podobné pohotovosti", jak se praví v II. Ethic. Ale stydlivost obnáší chvalný úkon. Tedy z mnoha takových úkonů vzniká pohotovost. Ale pohotovost chvalných skutků je ctnost, jak je patrné z Filosofa, v I. Ethic. Tedy stydlivost je ctnost.

Avšak proti jest, co praví Filosof v II. Ethic., že stydlivost není ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že ctnost se bere dvojmo, totiž vlastně a všeobecně. Vlastně pak ctnost je nějaká dokonalost, jak se praví v VII. Ethic. Pročež všemu tomu, co je proti dokonalosti, ač je dobré, chybí ráz ctnosti. Stydlivost však odporuje dokonalosti, neboť je bázeň něčeho hanebného co je totiž potupné. Proto Damašský praví, že "stydlivost je bázeň hanebného skutku". Jako však naděje je o dobru možném a obtížném, tak také bázeň je o zlu možném a obtížném. jak jsme měli shora, když se jednalo o vášních. Ten však, kdo je dokonalý podle pohotovosti ctnosti, nepostřehuje nějaký potupný a hanebný skutek jako možný a obtížný, jehož je nesnadno se uvarovati; ani také skutkem neční něco hanebného, zač by se bál potupy. Pročež stydlivost, vlastně řečeno, není ctnost, neboť se jí nedostává dokonalosti ctnosti. Obecně však sluje ctnost vše, co je dobré a chvalné v lidských

1. Utrum verecundia sit virtus.

II-II q. 144 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod verecundia sit virtus. *Esse enim in medio secundum determinationem rationis est proprium virtutis*, ut patet ex definitione virtutis quae ponitur in II Ethic. Sed verecundia consistit in tali medio, ut patet per philosophum, in II Ethic. Ergo verecundia est virtus.

II-II q. 144 a. 1 arg. 2

Praeterea, omne laudabile vel est virtus, vel ad virtutem pertinet. Sed verecundia est quiddam laudabile. Non est autem pars alicuius virtutis. Non enim est pars prudentiae, quia non est in ratione, sed in appetitu. Neque etiam est pars iustitiae, quia verecundia passionem quandam importat, iustitia autem non est circa passiones. Similiter etiam non est pars fortitudinis, quia ad fortitudinem pertinet persistere et aggredi, ad verecundiam autem refugere aliquid. Neque etiam est pars temperantiae, quia temperantia est circa concupiscentias, verecundia autem est timor quidam, ut patet per philosophum, in IV Ethic., et per Damascenum, in II libro. Ergo relinquitur quod verecundia sit virtus.

II-II q. 144 a. 1 arg. 3

Praeterea, honestum cum virtute convertitur, ut patet per Tullium, in I de Offic. Sed verecundia est quaedam pars honestatis, dicit enim Ambrosius, in I de Offic., quod *verecundia socia ac familiaris est mentis placiditati, proterviam fugitans, ab omni luxu aliena, sobrietatem diligit, et honestatem fovet, et decorem requirit*. Ergo verecundia est virtus.

II-II q. 144 a. 1 arg. 4

Praeterea, omne vitium opponitur alicui virtuti. Sed quaedam vitia opponuntur verecundiae, scilicet inverecundia et inordinatus stupor. Ergo verecundia est virtus.

II-II q. 144 a. 1 arg. 5

Praeterea, ex actibus similes habitus generantur, ut dicitur in II Ethic. Sed verecundia importat actum laudabilem. Ergo ex multis talibus actibus causatur habitus. Sed habitus laudabilium operum est virtus, ut patet per philosophum, in I Ethic. Ergo verecundia est virtus.

II-II q. 144 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in II et IV Ethic., dicit verecundiam non esse virtutem.

II-II q. 144 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod virtus dupliciter accipitur, proprie scilicet, et communiter. Proprie quidem virtus perfectio quaedam est, ut dicitur in VII Physic. Et ideo omne illud quod repugnat perfectioni, etiam si sit bonum, deficit a ratione virtutis. Verecundia autem repugnat perfectioni. Est enim timor alicuius turpis, quod scilicet est exprobrabile, unde Damascenus dicit quod verecundia est timor de turpi actu. Sicut autem spes est de bono possibili et arduo, ita etiam timor est de malo possibili et arduo, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Ille autem qui est perfectus secundum habitum virtutis, non apprehendit aliquod exprobrabile et turpe ad faciendum ut possibile et arduum, idest difficile ad vitandum, neque etiam actu facit aliquid turpe, unde opprobrium timeat. Unde verecundia, proprie loquendo,

úkonech nebo trpnostech. A podle toho stydlivost někdy sluje ctnost, poněvadž je jakási chvalná trpnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že býti ve středu nestačí k pojmu ctnosti, ačkoli jest jednou částicí, položenou ve výměru ctnosti; nýbrž dále se vyžaduje, aby byla pohotovost volící, to jest jednající z volby. Stydlivost však neznačí pohotovost, nýbrž trpnost. Ani její pohyb není z volby, nýbrž z jakéhosi návalu vášně. Proto jí chybí ráz ctnosti.

K druhému se musí říci, že jak bylo řečeno, stydlivost je bázeň hanby a potupy. Shora však bylo řečeno, že nařest nemírnosti je nejhanebnější a nejpotupnější. A proto stydlivost patří hlavněji k mírnosti než k nějaké jiné ctnosti pro pohnutku, jíž je hanebné; ne však podle druhu vášně, jímž je bázeň. Pokud však nařesti protilehlé jiným ctnostem jsou hanebné a potupné, může i stydlivost náležeti k jiným ctnostem.

K třetímu se musí říci, že stydlivost pěstuje počestnost, vzdalujíc ta, která jsou proti počestnosti, ne tak že dospěje k dokonalému rázu počestnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že každý nedostatek je příčinou nařesti, ne však každé dobro stačí na ráz ctnosti. A proto nemusí býti ctností vše to, proti čemu je přímo nařest, ačkoliv každá nařest je podle svého vzniku proti nějaké ctnosti. A tak nestoudnost, pokud pochází z přílišného milování hanebností, je protilehlá mírnosti.

K pátému se musí říci, že z častého studu vzniká pohotovost získané ctnosti, jíž někdo se vystříhá hanebných, ohledně kterých je stydlivost; ne však, že by se někdo více styděl. nýbrž z oné pohotovosti získané ctnosti někdo se stává takovým, že by se více styděl. kdyby byla látka stydlivosti.

CXLIV.2.Zda stydlivost se týká hanebného úkonu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že stydlivost se netýká hanebného úkonu. Neboť Filosof praví, ve IV. Ethic., že "stydlivost je bázeň zneuctění". Ale někdy ti, kteří nic hanebného nekonají, snášejí zneuctění podle onoho Žalmu 68: "Neboť pro tebe snáším potupu, zmatek zahaluje mou tvář." Tedy stydlivost se vlastně netýká hanebného úkonu.

Mimo to pouze ta se zdají býti hanebná, která mají ráz hříchu. Ale člověk se stydí za některá, která nejsou hříchy, třebas vykonává-li někdo práce služebných. Tedy se zdá, že stydlivost se vlastně netýká hanebného úkonu.

Mimo to skutky ctností nejsou hanebné, nýbrž překrásné, non est virtus, deficit enim a perfectione virtutis. Communiter autem virtus dicitur omne quod est bonum et laudabile in humanis actibus vel passionibus. Et secundum hoc, verecundia quandoque dicitur virtus, cum sit quaedam laudabilis passio.

II-II q. 144 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod esse in medio non sufficit ad rationem virtutis, quamvis sit una particula posita in virtutis definitione, sed requiritur ulterius quod sit habitus electivus, idest ex electione operans. Verecundia autem non nominat habitum, sed passionem. Neque motus eius est ex electione, sed ex impetu quodam passionis. Unde deficit a ratione virtutis.

II-II q. 144 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, verecundia est timor turpitudinis et exprobrationis. Dictum est autem supra quod vitium intemperantiae est turpissimum et maxime exprobrabile. Et ideo verecundia principalius pertinet ad temperantiam quam ad aliquam aliam virtutem, ratione motivi, quod est turpe, non autem secundum speciem passionis, quae est timor. Secundum tamen quod vitia aliis virtutibus opposita sunt turpia et exprobrabilia, potest etiam verecundia ad alias virtutes pertinere.

II-II q. 144 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod verecundia fovet honestatem removendo ea quae sunt honestati contraria, non ita quod pertingat ad perfectam rationem honestatis.

II-II q. 144 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod quilibet defectus causat vitium, non autem quodlibet bonum sufficit ad rationem virtutis. Et ideo non oportet quod omne illud cui directe opponitur vitium, sit virtus. Quamvis omne vitium opponatur alicui virtuti secundum suam originem. Et sic inverecundia, inquantum provenit ex nimio amore turpitudinum, opponitur temperantiae.

II-II q. 144 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod ex multoties verecundari causatur habitus virtutis acquisitae per quam aliquis turpia vitet, de quibus est verecundia, non autem ut aliquis ulterius verecundetur. Sed ex illo habitu virtutis acquisitae sic se habet aliquis quod magis verecundaretur si materia verecundiae adesset.

2. De quibus sit verecundia.

II-II q. 144 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod verecundia non sit de turpi actu. Dicit enim philosophus, in IV Ethic., quod verecundia est timor ingloriationis. Sed quandoque illi qui nihil turpe operantur, ingloriationem sustinent, secundum illud Psalmi, *propter te sustinui opprobrium, operuit confusio faciem meam*. Ergo verecundia non est proprie de turpi actu.

II-II q. 144 a. 2 arg. 2

Praeterea, illa solum videntur esse turpia quae habent rationem peccati. Sed de quibusdam homo verecundatur quae non sunt peccata, puta si aliquis exerceat servilia opera. Ergo videtur quod verecundia non sit proprie de turpi actu.

II-II q. 144 a. 2 arg. 3

jak se praví v I. Ethic. Ale někdy se někteří stydí vykonati některé skutky ctnosti, jak se praví Luk. 9: "Kdo se bude styděti za mně a mé řeči, za toho se bude styděti Syn člověka", atd. Tedy stydlivost se netýká hanebného úkonu.

Mimo to, kdyby se stydlivost vlastně týkala hanebného úkonu, musil by se člověk za hanebnější více styděti. Ale někdy se člověk více stydí za ta, která jsou menší hříchy, kdežto se chlubí některými velmi těžkými hříchy, podle onoho Žalmu 51: Proč se chlubíš špatností? Tedy stydlivost se vlastně netýká hanebného úkonu.

Avšak proti jest, co praví Damašský a Řehoř Nysský, že "stydlivost je bázeň pro hanebný úkon nebo pro spáchanou hanebnost".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, když se jednalo o vášni bázně, bázeň je vlastně o obtížném zlu, jemuž totiž nesnadno vyhnouti. Je však dvojí hanebnost: a to, jedna nařestná, která totiž pozůstává ve znetvořeném dobrovolném úkonu. A tato, vlastně řečeno, nemá ráz obtížného zla; neboť, co záleží jedině na vůli, nezdá se býti obtížné a vyšší než lidská moc. A proto se nevnímá na způsob hrozivého. A pro to praví Filosof v II. Rhetor., že bázeň není těchto zel. Jiná pak je hanebnost jakoby trestná, která totiž pozůstává v pohaně někoho, jako jakási jasnost slávy pozůstává v uctění někoho. A poněvadž takové pohanění má ráz obtížného zla, jako čest má ráz obtížného dobra, stydlivost, jež je bázeň hanebnosti, nejprve a hlavně přihlíží k pohaně nebo k potupě. A poněvadž potupa vlastně patří nařesti, jako ctnosti pocta, proto také v důsledku stydlivost přihlíží k nařestné hanebnosti. Pročež, jak praví Filosof v II. Rhetor., "člověk se méně sty di za nedostatky, které nepocházejí z jeho viny".

Stydlivost pak přihlíží k vině dvojmo: jedním způsobem, že někdo přestane konati nařestná z bázně potupy; jiným způsobem, že člověk při hanebných, která koná, vyhýbá se pohledům veřejnosti z bázně potupy. Z nichž první, podle Řehoře Nysského, patří k zardění se, druhé k stydlivosti. Proto sám praví, že, kdo se stydí, skrývá se; s tím, co činí; kdo se rdí, bojí se pádu do zneuctění.

K prvnímu se tedy musí říci, že stydlivost přihlíží vlastně k zneuctění, pokud patří vině, která je dobrovolná chyba. Pročež Filosof praví v II. Rhetor., že "člověk se více stydí za všechna ta, jichž je sám příčinou." Potupami však, které padají na někoho za ctnost, ctnostný sice pohrdá, poněvadž naň nezaslouženě padají, jak o velkodušných praví Filosof, ve IV. Ethic., a o Apoštolech se praví Skut. 5, že "šli radostně s očí radě, poněvadž byli uznáni hodnými trpěti pohanu pro jméno Ježíšovo". Avšak z nedokonalosti ctnosti se přihází, že se někdo stydí za potupy, které naň padají za ctnost, poněvadž, čím je někdo ctnostnější, tím více pohrdá vnějšími dobry nebo zly. Pročež se praví Isai 51: "Neboj se potupení lidmi."

Praeterea, operationes virtutum non sunt turpes, sed pulcherrimae, ut dicitur in I Ethic. Sed quandoque aliqui verecundantur aliqua opera virtutis facere, ut dicitur Luc. IX, *qui erubuerit me et meos sermones, hunc filius hominis erubescet*, et cetera. Ergo verecundia non est de turpi actu.

II-II q. 144 a. 2 arg. 4

Praeterea, si verecundia proprie esset de turpi actu, oporteret quod de magis turpibus homo magis verecundaretur. Sed quandoque homo plus verecundatur de his quae sunt minus peccata, cum tamen de gravissimis quibusdam peccatis glorientur, secundum illud Psalmi, *quid gloriaris in malitia?* Ergo verecundia non proprie est de turpi actu.

II-II q. 144 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro, et Gregorius Nyssenus, quod *verecundia est timor in turpi actu, vel in turpi perpetrato*.

II-II q. 144 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passione timoris ageretur, timor proprie est de malo arduo, quod scilicet difficile vitatur. Est autem duplex turpitudo. Una quidem vitiosa, quae scilicet consistit in deformitate actus voluntarii. Et haec, proprie loquendo, non habet rationem mali ardui, quod enim in sola voluntate consistit, non videtur esse arduum et elevatum supra hominis potestatem, et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis. Et propter hoc philosophus dicit, in II Rhet., quod horum malorum non est timor. Alia autem est turpitudo quasi poenalis, quae quidem consistit in vituperatione alicuius, sicut quaedam claritas gloriae consistit in honoratione alicuius. Et quia huiusmodi vituperium habet rationem mali ardui, sicut honor habet rationem boni ardui; verecundia, quae est timor turpitudinis, primo et principaliter respicit vituperium seu opprobrium. Et quia vituperium proprie debetur vitio, sicut honor virtuti, ideo etiam ex consequenti verecundia respicit turpitudinem vitiosam. Unde, sicut philosophus dicit, in II Rhet., minus homo verecundatur de defectibus qui non ex eius culpa proveniunt. Respicit autem verecundia culpam dupliciter. Uno modo, ut aliquis desinat vitiosa agere, propter timorem vituperii. Alio modo, ut homo in turpibus quae agit vitet publicos conspectus, propter timorem vituperii. Quorum primum, secundum Gregorium Nyssenum, pertinet ad erubescentiam, secundum ad verecundiam, unde ipse dicit quod *qui verecundatur, occultat se in his quae agit, qui vero erubescit, timet incidere in ingloriationem*.

II-II q. 144 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verecundia proprie respicit ingloriationem secundum quod debetur culpae, quae est defectus voluntarius. Unde philosophus dicit, in II Rhet., quod *omnia illa homo magis verecundatur quorum ipse est causa*. Opprobria autem quae inferuntur alicui propter virtutem, virtuosus quidem contemnit, quia indigne sibi irrogantur, sicut de magnanimis philosophus dicit, in IV Ethic.; et de apostolis dicitur Act. V, quod *ibant apostoli gaudentes a conspectu Concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam pati*. Ex imperfectione autem virtutis contingit quod aliquis verecundetur de opprobriis quae sibi inferuntur propter

K druhému se musí říci, že, jako čest, jak bylo shora řečeno, ačkoli pravdivě nepatří než pouze ctnosti, přece přihlíží k nějakému vynikání, tak také pohana, ač vlastně patří pouze vině, přece přihlíží, aspoň dle lidské domněnky, k jakémukoli nedostatku. A proto se někdo sty di za chudobu, neurozenost, otroctví a jiná taková.

K třetímu se musí říci, že stydlivost není o ctnostných skutcích, uvažovaných o sobě. Případkově se však přihází. že se za ně někdo stydí, buď pokud jsou pokládány za neřestné podle domněnky lidí, nebo pokud člověk při ctnostných skutcích utíká zdání opovážlivosti nebo také přetvářky.

Ke čtvrtému se musí říci, že se někdy přihází, že některé těžší hříchy bývají méně stydné, buď proto, že mají méně z rázu hanebnosti, jako hříchy duchovní než tělesné nebo proto, že pozůstávají v jakémsi nadbytku pozemského dobra, jako lidé se více stydí za bázlivost než za odvážnost, a za krádež než za loupež, pro jakési zdání moci. A podobně jest o jiných.

CXLIV.3.Zda člověk se více stydí osob sobě bližších.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že člověk se více nestydí osob sobě bližších. Neboť se praví v II. Rhetor., že "lidé se více stydí těch, u nichž chtějí býti obdivováni". Ale to žádá člověk nejvíce od lepších, kteří někdy nejsou bližší. Tedy člověk se více nestydí sobě bližších.

Mimo to bližší zdají se býti ti, kteří konají podobné skutky. Ale člověk se za svůj hřích nestydí těch, o nichž ví, že podléhají podobnému hříchu, poněvadž, jak se praví v II. Rhetor., "co kdo sám činí, to druhým nezakazuje". Tedy nestydí se více nejbližších.

Mimo to Filosof v II. Rhetor. praví, že člověk se více stydí těch, kteří mnohým odhalují, co vědí, jako jsou posměvači a tvůrcové bájí. Ale ti, kteří jsou bližší, obyčejně neodhalují neřesti. Tedy není třeba jich se nejvíce styděti.

Mimo to Filosof tamtéž praví, že "lidé se nejvíce stydí těch, mezi nimiž v ničem nechybili, a těch, od nichž ponejprv něco žádají, a s nimiž nyní ponejprv chtějí býti přátelé". Avšak takovými jsou méně blízcí. Tedy člověk se více nestydí bližších.

Avšak proti jest, co se praví v II. Rhetor., že "lidé se více stydí těch lidí, kteří budou vždy přítomni".

virtutem, quia quanto aliquis est magis virtuosus, tanto magis contemnit exteriora bona vel mala. Unde dicitur Isaiae li, *noli timere opprobrium hominum*.

II-II q. 144 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut honor, ut supra habitum est, quamvis non debeatur vere nisi soli virtuti, respicit tamen quandam excellentiam; ita etiam vituperium, quamvis debeatur proprie soli culpae, respicit tamen, ad minus secundum opinionem hominum, quemcumque defectum. Et ideo de paupertate et ignobilitate et servitute, et aliis huiusmodi, aliquis verecundatur.

II-II q. 144 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod de operibus virtuosis in se consideratis non est verecundia. Contingit tamen per accidens quod aliquis de eis verecundetur, vel inquantum habentur ut vitiosa secundum hominum opinionem; vel inquantum homo refugit in operibus virtutis notam de praesumptione, aut etiam de simulatione.

II-II q. 144 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod quandoque contingit aliqua graviora peccata minus esse verecundabilia, vel quia habent minus de ratione turpitudinis, sicut peccata spiritualia quam carnalia, vel quia in quodam excessu temporalis boni se habent, sicut magis verecundatur homo de timiditate quam de audacia, et de furto quam de rapina, propter quandam speciem potestatis. Et simile est in aliis.

3. A quibus homo verecundetur.

II-II q. 144 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo non magis verecundetur a personis coniunctis. Dicitur enim in II Rhet. quod *homines magis erubescunt ab illis a quibus volunt in admiratione haberi*. Sed hoc maxime appetit homo a melioribus, qui quandoque non sunt magis coniuncti. Ergo homo non magis erubescit de magis coniunctis.

II-II q. 144 a. 3 arg. 2

Praeterea, illi videntur esse magis coniuncti qui sunt similium operum. Sed homo non erubescit de suo peccato ab his quos scit simili peccato subiacere, quia sicut dicitur in II Rhet., *quae quis ipse facit, haec proximis non vetat*. Ergo homo non magis verecundatur a maxime coniunctis.

II-II q. 144 a. 3 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in II Rhet., quod *homo magis verecundatur ab his qui propalant multis quod sciunt, sicut sunt irrisores et fabularum fictores*. Sed illi qui sunt magis coniuncti non solent vitia propalare. Ergo ab eis non maxime est verecundandum.

II-II q. 144 a. 3 arg. 4

Praeterea, philosophus, ibidem, dicit quod *homines maxime verecundantur ab eis inter quos in nullo defecerunt; et ab eis a quibus primo aliquid postulant; et quorum nunc primo volunt esse amici*. Huiusmodi autem sunt minus coniuncti. Ergo non magis verecundatur homo de magis coniunctis.

II-II q. 144 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur in II Rhet., quod *eos qui semper aderunt, homines magis erubescunt*.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto pohana je protilehlá cti, jako čest obnáší jakési svědectví o vynikání někoho, a hlavně o tom, které je podle ctnosti, tak také potupa, jíž se obává stydlivost, obnáší svědectví o chybě někoho, a hlavně z nějaké viny. A proto, čím větší váha se přikládá svědectví někoho, tím více se ho někdo stydí. Svědectví někoho pak lze přikládati větší váhu buď pro jeho jistotu pravdy nebo pro účinek.

Jistota pak pravdy je při svědectví někoho pro dvojí: a to, jedním způsobem pro správnost úsudku, jak je patrné u moudrých a ctnostných, po jejichž úctě člověk více touží a jichž se více stydí. Proto nikdo se nestydí děti a zvířat, pro nedostatek správného úsudku, který je v nich. Jiným způsobem pro znalost těch, o nichž je svědectví, poněvadž každý správně soudí o těch, která zná. A tak se více stydíme osob blízkých, které více pozorují naše skutky. Avšak nikterak se nestydíme cizinců a vůbec neznámých, k nimž se nedonesou naše skutky.

Z účinku pak má některé svědectví velikou váhu pro pomoc nebo škodu, z něho pocházející. A proto lidé více touží býti ctěni od těch, kteří jim mohou pomoci, a více se stydí těch, kteří jim mohou škoditi. A odtud také je, že v něčem více se stydíme osob blízkých, s nimiž se budeme vždy stýkati, jako by nám z toho vzešlo stále poškozování; co však pochází od cizinců a přecházejících, jako by rychle přešlo.

K prvnímu se tedy musí říci, že je podobný důvod, proč se stydíme lepších a blízkých, poněvadž, jako svědectví lepších pokládá se za účinnější pro všeobecnou znalost, kterou mají ve věcech, a pro mínění neodchylné od pravdy, tak také svědectví příbuzných osob zdá se býti účinnější proto, že lépe znají jednotlivosti, které jsou na nás.

K druhému se musí říci, že se neobáváme svědectví těch, kteří jsou nám blízcí z podobného hříchu, poněvadž nemyslíme, že by vnímali naši chybu jako něco hanebného.

K třetímu se musí říci, že odhalujících se stydíme pro škodu, z toho vznikající, jíž je rozhlášení u mnohých:

Ke čtvrtému se musí říci, že také těch, mezi nimiž jsme neučinili nic zlého, více se stydíme pro následující škodu, poněvadž totiž tím ztrácíme dobré mínění, které o nás měli, a také proto, že protivy, položeny vedle sebe, zdají se větší. Pročež. když někdo náhle postřehne něco hanebného o někom, jejž pokládal za dobrého, vnímá to jako hanebnější. Těch však, od nichž ponejprv něco žádáme, nebo jejichž nyní ponejprv chceme býti přátelé, více se stydíme pro škodu z toho vznikající, že bude překážka vyplnění prosby a uskutečnění přátelství.

II-II q. 144 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, cum vituperium opponatur honori, sicut honor importat testimonium quoddam de excellentia alicuius, et praecipue quae est secundum virtutem; ita etiam opprobrium, cuius timor est verecundia, importat testimonium de defectu alicuius, et praecipue secundum aliquam culpam. Et ideo quanto testimonium alicuius reputatur maioris ponderis, tanto ab eo aliquis magis verecundatur. Potest autem testimonium aliquod maioris ponderis reputari vel propter eius certitudinem veritatis vel propter effectum. Certitudo autem veritatis adest testimonio alicuius propter duo. Uno quidem modo, propter rectitudinem iudicii, sicut patet de sapientibus et virtuosis, a quibus homo et magis desiderat honorari, et magis verecundatur. Unde a pueris et bestiis nullus verecundatur, propter defectum recti iudicii qui est in eis. Alio modo, propter cognitionem eorum de quibus est testimonium, quia unusquisque bene iudicat quae cognoscit. Et sic magis verecundamur a personis coniunctis, quae magis facta nostra considerant. A peregrinis autem et omnino ignotis, ad quos facta nostra non perveniunt, nullo modo verecundamur. Ex effectu autem est aliquod testimonium magni ponderis propter iuvamentum vel nocumentum ab eo proveniens. Et ideo magis desiderant homines honorari ab his qui possunt eos iuvare, et magis verecundantur ab eis qui possunt nocere. Et inde est etiam quod, quantum ad aliquid, magis verecundamur a personis coniunctis, cum quibus semper sumus conversaturi, quasi ex hoc nobis perpetuum proveniat detrimentum. Quod autem provenit a peregrinis et transeuntibus, quasi cito pertransit.

II-II q. 144 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod similis ratio est propter quam verecundamur de melioribus, et de magis coniunctis. Quia sicut meliorum testimonium reputatur magis efficax propter universalem cognitionem quam habent de rebus, et immutabilem sententiam a veritate; ita etiam familiarium personarum testimonium videtur magis efficax propter hoc quia magis cognoscunt particularia quae circa nos sunt.

II-II q. 144 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod testimonium eorum qui sunt nobis coniuncti in similitudine peccati, non reformidamus, quia non aestimamus quod defectum nostrum apprehendant ut aliquid turpe.

II-II q. 144 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod a propalantibus verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est diffamatio apud multos.

II-II q. 144 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod etiam ab illis inter quos nihil mali fecimus, magis verecundamur, propter nocumentum sequens, quia scilicet per hoc amittimus bonam opinionem quam de nobis habebant. Et etiam quia contraria, iuxta se posita, maiora videntur, unde cum aliquis subito de aliquo quem bonum aestimavit, aliquid turpe percipit, apprehendit hoc ut turpius. Ab illis autem a quibus aliquid de novo postulamus, vel quorum nunc primo volumus esse amici, magis verecundamur, propter nocumentum inde proveniens, quod est impedimentum implendae petitionis et amicitiae consummandae.

CXLIV.4.Zda stydlivost může býti také ve ctnostných lidech.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že i ve ctnostných lidech může býti stydlivost. Neboť protivných jsou protivné účinky. Ale ti, kteří mají nadbytek zloby, nestydí se, podle onoho Jerem. 3: "Čela ženy nevěstčí dostalo se tobě: nechtěla ses rdíti." Tedy ti, kteří jsou ctnostní, více se stydí.

Mimo to Filosof praví v II. Rhetor., že "lidé se nejen rdí za neřesti, nýbrž také za známky neřestí", které se vyskytují také u ctnostných. Tedy ve ctnostných může býti stydlivost.

Mimo to stydlivost je bázeň zneuctění. Ale přihází se zneuctění některých ctnostných, třebas jsou-li nepravdivě rozhlášeni nebo také nezaslouženě trpí pohany. Tedy stydlivost může býti ve ctnostném člověku.

Mimo to stydlivost je část mírnosti, jak bylo řečeno. Avšak část se neodděluje od celku. Poněvadž tedy mírnost je ve ctnostném člověku, zdá se, že také stydlivost.

Avšak proti jest, co praví Filosof ve IV. Ethic., že "stydlivost nemá člověk snaživý".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, stydlivost je bázeň nějaké hanebnosti. Že však nějaké zlo není obáváno, může se přihoditi z dvojího důvodu: jedním způsobem, že není považováno za zlo; jiným způsobem, že si je nepovažuje za možné nebo uniknutí za nesnadně. A podle toho stydlivost chybí někomu dvojmo. Jedním způsobem, poněvadž ta, za něž se třeba styděti, nejsou vnímána jako hanebná. A tímto způsobem postrádají stydlivosti lidé do hříchů ponořeni, jimž se jejich hříchy nehnusí, ale spíše se jimi chlubí. Jiným způsobem, poněvadž nevnímají hanebnost jako možnou sobě, nebo uniknutí jako nesnadně. A tím způsobem staří a ctnostní postrádají stydlivosti. Jsou však uzpůsobeni, by se styděli za to, co by na nich bylo hanebného. Pročež Filosof praví ve IV. Ethic., že "stydlivost je z předpokladu snaživého".

K prvnímu se tedy musí říci, že nedostatek stydlivosti se přihází u nejhorších a nejlepších mužů z různých příčin, jak bylo řečeno. Avšak nachází se v těch, kteří jsou uprostřed, pokud je v nich něco z milování dobra, a přece nejsou úplně prosti zla.

K druhému se musí říci, že ctnostnému náleží nejen se varovati neřestí, nýbrž také těch, která mají zdání neřestí, podle onoho I. Sol. 5: "Všeho zdání zla se zdržujte." A Filosof praví ve IV. Ethic., že "ctnostný má se varovati jak těch, která jsou zla podle pravdy, tak těch, která jsou zlá podle domněnky."

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, ctnostný pohrdá pomluvami a potupami, jako něčím, čeho nezasluhuje. A

4. Quorum sit verecundari.

II-II q. 144 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed illi qui sunt superabundantis malitiae non verecundantur, secundum illud Ierem. III, *species meretricis facta est tibi, nescisti erubescere*. Ergo illi qui sunt virtuosi magis verecundantur.

II-II q. 144 a. 4 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in II Rhet., quod *homines non solum erubescunt vitia, sed etiam signa vitiorum*. Quae quidem contingit etiam esse in virtuosis. Ergo in virtuosis potest esse verecundia.

II-II q. 144 a. 4 arg. 3

Praeterea, verecundia est timor ingloriationis. Sed contingit aliquos virtuosos gloriosos esse, puta si falso infamantur, vel etiam indigne opprobria patiantur. Ergo verecundia potest esse in homine virtuoso.

II-II q. 144 a. 4 arg. 4

Praeterea, verecundia est pars temperantiae, ut dictum est. Pars autem non separatur a toto. Cum igitur temperantia sit in homine virtuoso, videtur quod etiam verecundia.

II-II q. 144 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod *verecundia non est hominis studiosi*.

II-II q. 144 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, verecundia est timor alicuius turpitudinis. Quod autem aliquod malum non timeatur, potest duplici ratione contingere, uno modo, quia non aestimatur ut malum; alio modo, quia non aestimatur ut possibile, vel ut difficile vitari. Et secundum hoc, verecundia in aliquo deficit dupliciter. Uno modo, quia ea quae sunt erubescibilia, non apprehenduntur ut turpia. Et hoc modo carent verecundia homines in peccatis profundati, quibus sua peccata non displicent, sed magis de eis gloriantur. Alio modo, quia non apprehendunt turpitudinem ut possibilem sibi, vel quasi non facile vitabilem. Et hoc modo senes et virtuosi verecundia carent. Sunt tamen sic dispositi ut, si in eis esset aliquid turpe, de hoc verecundarentur, unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod *verecundia est ex suppositione studiosi*.

II-II q. 144 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod defectus verecundiae contingit in pessimis et optimis viris ex diversis causis, ut dictum est. Invenitur autem in his qui mediocriter se habent, secundum quod est in eis aliquid de amore boni, et tamen non totaliter sunt immunes a malo.

II-II q. 144 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad virtuosum pertinet non solum vitare vitia, sed etiam ea quae habent speciem vitiorum, secundum illud I ad Thess. V, *ab omni specie mala abstinete vos*. Et philosophus dicit, in IV Ethic., quod vitanda sunt virtuoso tam ea quae sunt mala secundum veritatem, quam ea quae sunt mala secundum opinionem.

II-II q. 144 a. 4 ad 3

proto se pro ně mnoho nestydí. Je však nějaké hnutí stydlivosti, jakož i ostatních vášní, předbíhající rozum.

Ke čtvrtému se musí říci, že stydlivost není částí mírnosti, jako sahající do její bytnosti, ale jako uzpůsobování k ní. Pročež Ambrož praví, v I. O povin., že "stydlivost klade první základy mírnosti, pokud totiž nahání hrůzu před hanebností".

CXLV. O počestnosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o počestnosti. A o tom jsou čtyři otázky:

1. Jak se má počestné ke ctnosti.
2. Jak se má k půvabu.
3. Jak se má k užitečnému a těšícímu.
4. Zda počestnost je částí mírnosti.

CXLV.1. Zda počestnost je totéž, co ctnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že počestné není totéž, co ctnost. Neboť Tullius praví ve své Rhetor., že "počestné je, co je žádáno k vůli sobě". Avšak ctnost není žádána k vůli sobě, nýbrž k vůli blaženosti, neboť Filosof praví, v I. Ethic., že "blaženost je odměna a cíl ctnosti". Tedy počestné není totéž, co ctnost.

Mimo to podle Isidora, v X. Etymol., "počestnost se říká jako čestné postavení". Ale čest náleží mnoha jiným než ctnosti, neboť "ctnosti náleží chvála vlastně", jak se praví v I. Ethic. Tedy počestnost není totéž, co ctnost.

Mimo to hlavní ve ctnosti je vnitřní volba, jak praví Filosof v VIII. Ethic. Počestnost však zdá se více patřiti k vnějšímu chování, podle onoho I. Kor. 14: "Vše děj se počestně a podle řádu" u vás. Tedy počestnost není totéž, co ctnost:

Mimo to počestnost zdá se pozůstávati ve vnějším bohatství, podle onoho Eccli. 11: "Dobra a zla, život a smrt, chudoba a počestnost jsou od Boha." Ale ctnost nepozůstává ve vnějším bohatství. Tedy počestnost není totéž, co ctnost.

Avšak proti jest; co praví Tullius v I. O povin., rozděluje počestné na čtyři hlavní ctnosti, na něž se také dělí ctnost. Tedy počestné je totéž, co ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Isidor, počestnost se říká jako čestné postavení. Pročež počestným se zdá něco nazýváno proto, že je hodné cti. Avšak čest, jak bylo shora řečeno, náleží vynikání. Vynikání pak člověka nejvíce se pozoruje podle ctnosti, která je, "uzpůsobení dokonalého k nejlepšímu", jak se praví v VII. Fysic. A proto počestné,

Ad tertium dicendum quod infamationes et opprobria virtuosus, ut dictum est, contemnit, quasi ea quibus ipse non est dignus. Et ideo de his nemo multum verecundatur. Est tamen aliquis motus verecundiae praeveniens rationem, sicut et ceterarum passionum.

II-II q. 144 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod verecundia non est pars temperantiae quasi intrans essentiam eius, sed quasi dispositive se habens ad ipsam. Unde Ambrosius dicit, in I de Offic., quod *verecundia iacit prima temperantiae fundamenta*, inquantum scilicet incutit horrorem turpitudinis.

145. De honestate quae est pars integralis temperantiae.

Prooemium

II-II q. 145 pr.

Deinde considerandum est de honestate. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quomodo honestum se habeat ad virtutem. Secundo, quomodo se habeat ad decorem. Tertio, quomodo se habeat ad utile et delectabile. Quarto, utrum honestas sit pars temperantiae.

1. Quomodo honestum se habeat aa virtutem.

II-II q. 145 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod honestum non sit idem virtuti. Dicit enim Tullius, in sua rhetorica honestum esse quod propter se petitur. Virtus autem non petitur propter seipsam, sed propter felicitatem, dicit enim philosophus, in I Ethic., quod felicitas est praemium virtutis et finis. Ergo honestum non est idem virtuti.

II-II q. 145 a. 1 arg. 2

Praeterea, secundum Isidorum, honestas dicitur quasi honoris status. Sed multis aliis debetur honor quam virtuti, nam virtuti proprie debetur laus, ut dicitur in I Ethic. Ergo honestas non est idem virtuti.

II-II q. 145 a. 1 arg. 3

Praeterea, principale virtutis consistit in interiori electione, ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Honestas autem magis videtur ad exteriorem conversationem pertinere, secundum illud I ad Cor. XIV, *omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis*. Ergo honestas non est idem virtuti.

II-II q. 145 a. 1 arg. 4

Praeterea, honestas videtur consistere in exterioribus divitiis, secundum illud Eccli. XI, *bona et mala, vita et mors, utraque a Deo sunt*. Sed in exterioribus divitiis non consistit virtus. Ergo honestas non est idem virtuti.

II-II q. 145 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Tullius, in I de Offic. et in II Rhet., dividit honestum in quatuor virtutes principales, in quas etiam dividitur virtus. Ergo honestum est idem virtuti.

II-II q. 145 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, honestas dicitur quasi honoris status. Unde ex hoc videtur aliquid dici honestum, quod est honore dignum. Honor autem, ut supra dictum est, excellentiae debetur. Excellentia autem hominis maxime consideratur secundum virtutem, quia

vlastně řečeno, vychází na totéž, co ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Filosof v I. Ethic., z těch, která se žádají k vůli sobě, některá se žádají pouze k vůli sobě, a nikdy k vůli jinému, jako blaženost, která je poslední cíl. Jiná však se žádají k vůli sobě, pokud mají v sobě nějaký ráz dobroty, byť nám z nich nepřibývalo žádné jiné dobro; avšak jsou žádoucí k vůli jinému, pokud nás totiž přivádějí k nějakému dobru dokonalejšímu. A tím způsobem jsou ctnosti k vůli sobě žádoucí. Pročež Tullius praví, v II. Rhetor., že "je něco, co nás vábí svou silou, a svou hodnotou táhne, jako ctnost, pravda, vědění", A to stačí na ráz ctnosti.

K druhému se musí říci, že z těch, která kromě ctnosti jsou ctěna, něco vyniká nad ctnost, jako Bůh a blaženost. A taková nám nejsou ze zkušenosti tak známa jako ctnosti, dle nichž každodenně jednáme. A proto ctnost si více vyhrazuje jméno počestného. Jiná však, která jsou pod ctností, jsou ctěna, pokud pomáhají k ctnostnému jednání, jako urozenost, moc a bohatství. Neboť, jak praví Filosof, ve IV. Ethic., "taková jsou ctěna od některých; ale podle pravdy pouze dobrého třeba ctíti". Dobrý pak je někdo podle ctnosti. A proto ctnosti sice náleží chvála, pokud je žádoucí k vůli jinému; čest však, pokud je žádoucí k vůli sobě. A podle toho má ráz počestného.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, počestno obnáší povinnou čest. Avšak čest je nějaké dosvědčení vynikání někoho, jak bylo řečeno. Svědectví se však nepronáší, leč o věcech známých. Vnitřní však volbu člověk nepozná, leč skrze vnější úkony. A proto vnější chování má ráz počestného, pokud ukazuje vnitřní správnost. A proto kořen počestnosti pozůstává ve vnitřní volbě, projev pak ve vnějším chování.

Ke čtvrtému se musí říci, že, poněvadž podle lidové domněnky vynikání bohatstvím činí člověka hodným cti, je z toho, že někdy jméno počestnosti se přenáší na vnější úspěch.

CXLV.2. Zda počestné je totéž, co půvab.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že počestné není totéž co půvab. Neboť ráz počestného je vzat ze žádosti, neboť počestné je, po čem se baží k vůli sobě. Ale půvab přihlíží spíše k pohledu, jemuž se líbí. Tedy půvab není totéž co počestné.

Mimo to půvab vyžaduje jakousi jasnost, která patří k pojmu slávy. Počestné však přihlíží ke cti. Ježto tedy čest a sláva se liší, jak bylo řečeno shora, zdá se, že také počestné se liší od půvabu.

est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Physic. Et ideo honestum, proprie loquendo, in idem refertur cum virtute.

II-II q. 145 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in I Ethic., eorum quae propter se appetuntur, quaedam appetuntur solum propter se, et nunquam propter aliud, sicut felicitas, quae est ultimus finis. Quaedam vero appetuntur et propter se, inquantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiam si nihil aliud boni per ea nobis accideret, et tamen sunt appetibilia propter aliud, inquantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius. Et hoc modo virtutes sunt propter se appetendae. Unde Tullius dicit, in II Rhet., quod *quiddam est quod sua vi nos allicit, et sua dignitate trahit*, ut virtus, veritas, scientia. Et hoc sufficit ad rationem honesti.

II-II q. 145 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod eorum quae honorantur praeter virtutem, aliquid est virtute excellentius, scilicet Deus et beatitudo. Et huiusmodi non sunt ita nobis per experientiam nota sicut virtutes, secundum quas quotidie operamur. Et ideo virtus magis sibi vindicat nomen honesti. Alia vero, quae sunt infra virtutem, honorantur inquantum coadiuvant ad operationem virtutis, sicut nobilitas, potentia et divitiae. Ut enim philosophus dicit, in IV Ethic., huiusmodi *honorantur a quibusdam, sed secundum veritatem, solus bonus est honorandus*. Bonus autem est aliquis secundum virtutem. Et ideo virtuti quidem debetur laus, secundum quod est appetibilis propter aliud, honor autem, prout est appetibilis propter seipsam. Et secundum hoc habet rationem honesti.

II-II q. 145 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, honestum importat debitum honoris. Honor autem est contestatio quaedam de excellentia alicuius, ut supra dictum est. Testimonium autem non profertur nisi de rebus notis. Interior autem electio non innotescit homini nisi per exteriores actus. Et ideo exterior conversatio habet rationem honesti secundum quod est demonstrativa interioris rectitudinis. Et propter hoc, radicaliter honestas consistit in interiori electione, significative autem in exteriori conversatione.

II-II q. 145 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod quia secundum vulgarem opinionem excellentia divitiarum facit hominem dignum honore, inde est quod quandoque nomen honestatis ad exteriorem prosperitatem transfertur.

2. Quomodo se habeat ad decorem.

II-II q. 145 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod honestum non sit idem quod decorum. Ratio enim honesti sumitur ex appetitu, nam honestum est quod per se appetitur. Sed decorum magis respicit aspectum, cui placet. Ergo decorum non est idem quod honestum.

II-II q. 145 a. 2 arg. 2

Praeterea, decor quandam claritatem requirit, quae pertinet ad rationem gloriae. Honestum autem respicit honorem. Cum igitur honor et gloria differant, ut supra dictum est, videtur quod etiam honestum differat a decoro.

Mimo to počestné je totéž co ctnost, jak bylo řečeno shora. Ale nějaký půvab odporuje ctnosti. Pročež se praví Ezech. 16: "Spoléhajíc na svou krásu, smilnilas na své jméno." Tedy počestné není totéž co slušné.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, I. Kor. 12: "Která jsou naše nepočestná, mají větší počestnost; počestná však naše ničeho nepotřebují." Avšak nepočestné údy nazývá tam hanebnými, počestné pak údy krásnými. Tedy zdá se, že počestné a půvabné je totéž.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak lze vzíti ze slov Divišových, IV. hl. O Bož. Jmén., k pojmu krásného čili půvabného sbíhá se i jasnost, i patřičná úměrnost. Praví totiž, že Bůh sluje krásný, jakožto "příčina souladu a jasnosti veškerenstva". Pročež krása těla pozůstává v tom, že člověk má údy těla úměrné, a jakousi jasnost patřičné barvy. A podobně duchovní krása pozůstává v tom, že chování člověka čili jeho jednání je dobře úměrné podle duchovní jasnosti rozumu. To však patří k pojmu počestného, jež jsme prohlásili totožným se ctností, která podle rozumu řídí všechny lidské věci. A proto počestné je totéž s duchovním půvabem. Pročež Augustin, v kn. 83 Otáz., praví: "Počestností nazývám rozumovou krásu, kterou my vlastně nazýváme duchovní." A potom dodává, že "jsou mnohá krásna viditelná, která méně vlastně slují počestná".

K prvnímu se tedy musí říci, že předmětem hýbajícím žádost je vnímané dobro. Co však v samém pojetí jeví se půvabné, bere se jako vhodné a dobré. Pročež Diviš praví,. že "Dobro a krásno je všemi milováno". Pročež i samo počestno, pokud má duchovní půvab, stává se žádoucím. Pročež: i Tullius praví v I. O povin.: "Vidíš sám tvar a jako obličej počestného, který, kdyby byl spatřen očima, vzbudil by podivuhodné milování moudrosti, jak praví Plato."

K druhému se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, sláva je účinek cti. Neboť z toho, že někdo je ctěn nebo chválen, stává se slavným v očích jiných. A proto, jako je totéž čestné a slavné, tak také je totéž počestné a půvabné.

K třetímu se musí říci, že ona námitka platí o kráse tělesné, ačkoliv lze říci, že také pro duchovní krásu někdo duchovně smilní, pokud se pyšní samou počestností, podle onoho Ezech. 28: "Vyvýšilo se tvé srdce ze tvého půvabu, ztratilas svou moudrost ve svém půvabu."

CXLV.3. Zda počestné se liší od užitečného a těšícího.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že počestné se neliší od užitečného a těšícího. Neboť počestné sluje, co se žádá k vůli sobě. Ale potěšení se žádá k vůli sobě, "neboť směšné se zdá hledati, proč se kdo chce těšiti", jak praví Filosof v

II-II q. 145 a. 2 arg. 3

Praeterea, honestum est idem virtuti, ut supra dictum est. Sed aliquis decor contrariatur virtuti, unde dicitur Ezech. XVI, *habens fiduciam in pulchritudine tua, fornicata es in nomine tuo*. Ergo honestum non est idem decoro.

II-II q. 145 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XII, *quae inhonesta sunt nostra, abundantiorem honestatem habent, honesta autem nostra nullius egent*. Vocat autem ibi inhonesta, membra turpia; honesta autem, membra pulchra. Ergo honestum et decorum idem esse videntur.

II-II q. 145 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut accipi potest ex verbis Dionysii, IV cap. de Div. Nom., ad rationem pulchri, sive decori, concurrit et claritas et debita proportio, dicit enim quod *Deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa*. Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata, cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus idem esse virtuti, quae secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo honestum est idem spirituali decori. Unde Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest., *honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus*. Et postea subdit quod *sunt multa pulchra visibilia, quae minus proprie honesta appellantur*.

II-II q. 145 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obiectum movens appetitum est bonum apprehensum. Quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens et bonum, et ideo dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *omnibus est pulchrum et bonum amabile*. Unde et ipsum honestum, secundum quod habet spiritualem decorem, appetibile redditur. Unde et Tullius dicit, in I de Offic., *formam ipsam, et tanquam faciem honesti vides, quae si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiae*.

II-II q. 145 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, gloria est effectus honoris, ex hoc enim quod aliquis honoratur vel laudatur, redditur clarus in oculis aliorum. Et ideo, sicut idem est honorificum et gloriosum, ita etiam idem est honestum et decorum.

II-II q. 145 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de pulchritudine corporali. Quamvis possit dici quod etiam propter pulchritudinem spiritualem aliquis spiritualiter fornicatur, inquantum de ipsa honestate superbit, secundum illud Ezech. XXVIII, *elevatum est cor tuum in decore tuo, perdidisti sapientiam tuam in decore tuo*.

3. Quomodo se habeat ad utile et delectabile.

II-II q. 145 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod honestum non differat ab utili et delectabili. Dicitur enim honestum quod propter se appetitur. Sed delectatio propter se

X. Ethic. Tedy počestné se neliší od těšícího.

Mimo to bohatství je obsaženo v užitečném dobru. Praví totiž Tullius v II. Rhetor.: "Něco je žádoucí ne pro svou sílu a přirozenost, nýbrž pro ovoce a užitečnost, což jsou peníze." Ale bohatství má ráz počestnosti; neboť se praví Eccli 11: "Chudoba a počestnost," to jest bohatství, "jsou od Boha"; a 13: "Břímě nad sebe nese, kdo s počestnějším," to jest bohatším "má společenství". Tedy počestné se neliší od užitečného.

Mimo to Tullius, v II. O povin., dokazuje, že "nic nemůže být užitečné, co není počestné". A totéž máme u Ambrože v II. O povin. Tedy užitečné se neliší od počestného.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize Osmdesáti tří otáz.: "Počestné sluje, co je k vůli sobě žádoucí; užitečné však, co se má vztahovati k něčemu jinému."

Odpovídám: Musí se říci, že počestné se schází v týž podmět s užitečným a těšícím, liší se však od nich rozumem. Neboť něco sluje počestné, jak bylo řečeno, pokud má nějaký půvab z uspořádání rozumem. Avšak to, co je uspořádáno podle rozumu, přirozeně je vhodné člověku. Všechno pak se přirozeně těší z vhodného sobě. A proto počestné těší člověka přirozené, jak dokazuje Filosof v I. Ethic., o činnosti ctnosti. Ne však každé těšící je počestné, poněvadž také něco může býti vhodné podle smyslu, a ne podle rozumu. Ale toto těšící je mimo rozum člověka, jenž zdokonaluje jeho přirozenost. Také sama ctnost. která jest o sobě počestná, vztahuje se k jinému jakožto k cíli, totiž k blaženosti. A podle toho je téhož podmětu počestné a užitečné a těšící. Ale liší se rozumem, neboť počestné se říká, pokud má něco nějaké vynikání, hodné cti pro duchovní krásu; těšící pak, pokud ukojí žádost; užitečné pak, pokud se vztahuje k jinému. Něco více však je těšící než užitečné a počestné, poněvadž každé užitečné a počestné je nějak těšící, ale ne obráceně, jak se praví v II. Ethic.

K prvnímu se tedy musí říci, že počestné sluje, co je žádáno k vůli sobě rozumovou žádostí, která tíhne k tomu, co je hodné rozumu. Těšící však jest k vůli sobě žádáno žádostí smyslovou.

K druhému se musí říci, že bohatství má jméno počestnosti podle domnění mnohých, kteří bohatství uctívají; nebo pokud jest organicky zařízeno k úkonům ctnosti, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že úmyslem Tulliovým a Ambrožovým je říci, že nic nemůže býti jednoduše a opravdu užitečné, co odporuje počestnosti, poněvadž tak odporuje poslednímu cíli člověka, jímž je dobro podle

appetitur, *ridiculum enim videtur quaerere propter quid aliquis velit delectari*, ut philosophus dicit, in X Ethic. Ergo honestum non differt a delectabili.

II-II q. 145 a. 3 arg. 2

Praeterea, divitiae sub bono utili continentur, dicit enim Tullius, in II Rhet., *est aliquid non propter suam vim et naturam, sed propter fructum et utilitatem petendum, quod pecunia est*. Sed divitiae habent rationem honestatis, dicitur enim Eccli. XI, paupertas et honestas (idest divitiae) a Deo sunt; et XIII, pondus super se tollit qui honestiori (idest ditiori) se communicat. Ergo honestum non differt ab utili.

II-II q. 145 a. 3 arg. 3

Praeterea, Tullius probat, in libro de Offic., quod nihil potest esse utile quod non sit honestum. Et hoc idem habetur per Ambrosium, in libro de Offic. Ergo utile non differt ab honesto.

II-II q. 145 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest., *honestum dicitur quod propter seipsum petendum est, utile autem quod ad aliquid aliud referendum est*.

II-II q. 145 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod honestum concurrit in idem subiectum cum utili et delectabili, a quibus tamen differt ratione. Dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est, inquantum habet quendam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile, sicut de operatione virtutis philosophus probat, in I Ethic. Non tamen omne delectabile est honestum, quia potest etiam aliquid esse conveniens secundum sensum, non secundum rationem; sed hoc delectabile est praeter hominis rationem, quae perficit naturam ipsius. Ipsa etiam virtus, quae secundum se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, scilicet ad felicitatem. Et secundum hoc, idem subiecto est et honestum et utile et delectabile, sed ratione differunt. Nam honestum dicitur secundum quod aliquid habet quandam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem; delectabile autem, inquantum quietat appetitum; utile autem, inquantum refertur ad aliud. In pluribus tamen est delectabile quam utile et honestum, quia omne utile et honestum est aliqualiter delectabile, sed non convertitur, ut dicitur in II Ethic.

II-II q. 145 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod honestum dicitur quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id quod est conveniens rationi. Delectabile autem propter se appetitur appetitu sensitivo.

II-II q. 145 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod divitiae vocantur nomine honestatis secundum opinionem multorum, qui divitias honorant, vel inquantum ordinantur organice ad actus virtutum, ut dictum est.

II-II q. 145 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod intentio Tullii et Ambrosii dicere est quod nihil potest esse simpliciter et vere utile quod repugnat honestati, quia oportet quod repugnet rozumu. Ačkoli může snad býti užitečné z části vzhledem k nějakému jednotlivému cíli. Nemíní však říci, že každé užitečné, uvažováno v sobě, dosahuje rázu počestného.

CXLV.4. Zda počestnost se má stanoviti za část mírnosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že počestnost se nemá stanoviti za část mírnosti. Neboť není možné, aby totéž vzhledem k témuž bylo částí a celkem. Ale "mírnost je části počestnosti", jak praví Tullius v II. Rhetor. Tedy počestnost není část mírnosti.

Mimo to se praví v III. Esdr. 3, že "víno činí každou hrud počestnou". Ale užívání vína, především nadbytečné, o němž se tam zdá mluviti, více patří k nemírnosti než mírnosti. Tedy počestnost není část mírnosti.

Mimo to počestné sluje co je hodné cti. Ale "spravedliví a stateční jsou nejvíce ctěni", jak praví Filosof v I. Rhetor. Tedy počestnost nepatří k mírnosti, nýbrž spíše ke spravedlnosti a statečnosti. Pročež též Eleazar řekl, jak se praví II. Machab. 6: "Statečně podstoupím počestnou smrt za nejvážnější a nejsvětější zákony."

Avšak proti jest, že Makrobius stanoví počestnost za část mírnosti. Také Ambrož v I. O povin., mírnosti zvláště přiděluje počestnost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, počestnost jest jakási duchovní krása. Krásnému však protilehlé je hanebné. Avšak protilehlá se nejvíce navzájem zjevují. A proto se zdá k mírnosti zvláště patřiti počestnost, která odpuzuje to, co je člověku nejhanebnější a nejneslušnější, totiž zvířecí rozkoše. Pročež též v samém jméně mírnosti nejvíce se rozumí dobro rozumu, jemuž patří říditi a mírniti špatné dychtivosti. Tak tedy počestnost, pokud se nějakým zvláštním způsobem přiděluje mírnosti, stanoví se za její část, ne sice podmětnou, nebo jako ctnost připojená, nýbrž její doplňkovou část, jako nějaká její podmínka.

K prvnímu se tedy musí říci, že mírnost se udává za podmětnou část počestného, pokud se bere ve své obecnosti. Tak se však neudává za část mírnosti.

K druhému se musí říci, že víno působí v nestřídmých hruď počestnou podle jejich oceňování, poněvadž se jim zdá, že jsou velcí a hodní cti.

K třetímu se musí říci, že spravedlnosti a statečnosti náleží větší čest než mírnosti. pro vynikání větším dobrem. Ale mírnosti náleží větší čest pro zadržování neřestí více potupných, jak je patrné z řečených. A tak počestnost se spíše přiděluje mírnosti, podle pravidla Apoštolova, I. Kor. 12, že "naše nepočestná mají větší počestnost", totiž odstraňující, co je nepočestné.

ultimo fini hominis, quod est bonum secundum rationem, quamvis forte possit esse utile secundum quid, respectu alicuius finis particularis. Non autem intendunt dicere quod omne utile, in se consideratum, pertingat ad rationem honesti.

4. Utrum honestas sit temperantiae pars.

II-II q. 145 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod honestas non debeat poni pars temperantiae. Non enim est possibile quod idem, respectu eiusdem, sit pars et totum. Sed temperantia est pars honesti, ut Tullius dicit, in II Rhet. Ergo honestas non est pars temperantiae.

II-II q. 145 a. 4 arg. 2

Praeterea, III Esdrae dicitur quod *vinum praecordia facit honesta*. Sed usus vini, praecipue superfluus, de quo ibi loqui videtur, magis pertinet ad intemperantiam quam ad temperantiam. Ergo honestas non est pars temperantiae.

II-II q. 145 a. 4 arg. 3

Praeterea, honestum dicitur quod est honore dignum. Sed iusti et fortes maxime honorantur, ut dicit philosophus, in I Rhet. Ergo honestas non pertinet ad temperantiam, sed magis ad iustitiam vel fortitudinem. Unde et Eleazarus dixit, ut dicitur II Machab. VI, *fortiter pro gravissimis ac sanctissimis legibus honesta morte perfungor*.

II-II q. 145 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Macrobius honestatem ponit partem temperantiae. Ambrosius etiam, in I de Offic., temperantiae speciliter honestatem attribuit.

II-II q. 145 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, honestas est quaedam spiritualis pulchritudo. Pulchro autem opponitur turpe. Opposita autem maxime se invicem manifestant. Et ideo ad temperantiam specialiter honestas pertinere videtur, quae id quod est homini turpissimum et indecentissimum repellit, scilicet brutales voluptates. Unde et in ipso nomine temperantiae maxime intelligitur bonum rationis, cuius est moderari et temperare concupiscentias pravas. Sic igitur honestas, prout speciali quadam ratione temperantiae attribuitur, ponitur pars eius non quidem subiectiva, vel sicut virtus adiuncta, sed pars integralis ipsius, sicut quaedam eius conditio.

II-II q. 145 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod temperantia ponitur pars subiectiva honesti prout sumitur in sua communitate. Sic autem non ponitur temperantiae pars.

II-II q. 145 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod vinum in ebriis facit praecordia honesta secundum eorum reputationem, quia videtur eis quod sint magni et honorandi.

II-II q. 145 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod iustitiae et fortitudini debetur maior honor quam temperantiae propter maioris boni excellentiam. Sed temperantiae debetur maior honor propter cohibitionem vitiorum magis exprobrabilium, ut ex dictis patet. Et sic honestas magis attribuitur temperantiae, secundum regulam apostoli, I ad Cor. XII, quod *inhonesta nostra maiorem habent honestatem*,

CXLVI. O odříkání.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom se má uvažovati o podmětných částech mírnosti. A nejprve o těch, která se týkají potěšení pokrmů; za druhé o těch, která se týkají potěšení pohlavních.

Ohledně prvního jest uvažovati o odříkání, které se týká pokrmů a nápojů; a o střízlivosti, která se týká zvláště nápoje. Ohledně pak odříkání jest uvažovati trojí: nejprve 0 odříkání samém; za druhé o jeho úkonu, kterým je půst. Za třetí o protilehlé neřesti, jíž je nestřídmost.

O odříkání jsou dvě otázky.

1. Zda odříkání je ctnost.

2. Zda je zvláštní ctnost.

CXLVI.1.Zda odříkání je ctnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že odříkání není ctnost. Neboť Apoštol, I. Kor. 4, praví: "Království Boží není v řeči, nýbrž ve ctnosti." Avšak v odříkání království Boží není pokrm a nápoj;" kdež praví Glossa, že "ani v odříkání ani v požívání není spravedlnost." Tedy odříkání není ctnost.

Mimo to Augustin v X. Vyzn. praví, mluvě k Bohu: "Tomu naučils mne, abych chodil brátí pokrmy jako léky." Ale upravovati léky nepatří ctnosti, nýbrž umění lékařskému. Tedy ze stejného důvodu upravovati pokrmy, což patří k odříkání, není úkon ctnosti, nýbrž umění.

Mimo to každá ctnost pozůstává ve středu, jak máme v II. Ethic. Avšak odříkání nezdá se pozůstávati ve středu, nýbrž v nedostatku, ježto má jméno od odnětí. Tedy odříkání není ctnost.

Mimo to žádná ctnost nevylučuje jinou. Ale odříkání vylučuje trpělivost, neboť Řehoř praví v Pastýřském, že "mysli odříkajících mnohdy vytřásá netrpělivost z klínu pokojnosti". Tamtéž také praví, že "myšlenky odříkajících mnohdy protkne vina píchy", a tak vylučuje pokoru. Tedy odříkání není ctnost.

Avšak proti jest, co se praví II. Petr. I: "Dejte ke své víře ctnost, ke ctnosti pak vědění, k vědění pak odříkání," kde odříkání se vypočítává s jinými ctnostmi. Tedy odříkání je ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že odříkání ze svého jména obnáší odnětí pokrmů. Tedy jméno odříkání lze brátí dvojmo: jedním způsobem, pokud označuje naprostě odnětí pokrmů. A tím způsobem odříkání neznamená ani ctnost, ani úkon ctnosti, nýbrž cosi nelišného. Jiným způsobem lze brátí, pokud je řízena rozumem, a tehdy znamená buď pohotovost nebo úkon ctnosti. A to naznačuje uvedený

scilicet removentem quod inhonestum est.

146. De abstinentia quae est pars subiectiva temperantiae.

Prooemium

II-II q. 146 pr.

Deinde considerandum est de partibus subiectivis temperantiae. Et primo, de his quae sunt circa delectationes ciborum; secundo, de his quae sunt circa delectationes venereorum. Circa primum, considerandum est de abstinentia, quae est circa cibos et potus; et de sobrietate, quae est specialiter circa potum. Circa abstinentiam autem consideranda sunt tria, primo, de ipsa abstinentia; secundo, de actu eius, qui est ieiunium; tertio, de vitio opposito, quod est gula. Circa abstinentiam autem quaeruntur duo. Primo, utrum abstinentia sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis.

1. Utrum abstinentia sit virtus.

II-II q. 146 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod abstinentia non sit virtus. Dicit enim apostolus, I ad Cor. IV, *non est regnum Dei in sermone, sed in virtute*. In abstinentia autem non consistit regnum Dei, dicit enim apostolus, Rom. XIV, *non est regnum Dei esca et potus*; ubi dicit Glossa *nec in abstinendo nec in manducando esse iustitiam*. Ergo abstinentia non est virtus.

II-II q. 146 a. 1 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in X Confess., *ad Deum loquens, hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam*. Sed medicamenta moderari non pertinet ad virtutem, sed ad artem medicinae. Ergo, pari ratione, moderari alimenta, quod pertinet ad abstinentiam, non est actus virtutis, sed artis.

II-II q. 146 a. 1 arg. 3

Praeterea, omnis virtus in medio consistit, ut habetur in II Ethic. Abstinentia autem non videtur in medio consistere, sed in defectu, cum ex subtractione nominetur. Ergo abstinentia non est virtus.

II-II q. 146 a. 1 arg. 4

Praeterea, nulla virtus excludit aliam. Sed abstinentia excludit patientiam, dicit enim Gregorius, in pastorali, quod *mentes abstinentium plerumque impatientia excutit a sinu tranquillitatis*. Ibidem etiam dicit quod *cogitationes abstinentium nonnunquam superbiae culpa transfigit*, et ita excludit humilitatem. Ergo abstinentia non est virtus.

II-II q. 146 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur II Pet. I, *ministrate in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, in scientia autem abstinentiam*, ubi abstinentia aliis virtutibus connumeratur. Ergo abstinentia est virtus.

II-II q. 146 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod abstinentia ex suo nomine importat subtractionem ciborum. Dupliciter ergo nomen abstinentiae accipi potest. Uno modo, secundum quod absolute ciborum subtractionem designat. Et hoc modo abstinentia non designat neque virtutem neque actum virtutis, sed quiddam indifferens. Alio modo potest accipi

výrok Petrův, kde se praví, že k poznání se má dáti odříkání, aby si totiž člověk odříkal pokrmy, jak vyžaduje shodnost s lidmi, s nimiž žije, a jeho osoba a požadavky jeho zdraví.

K prvnímu se tedy musí říci, že užívání pokrmů a odříkání se jich, uvažovaná v sobě, nepatří ke království Božímu, neboť Apoštol praví v I. Kor. 8: "Jídlo nás nedoporučuje Bohu, neboť ani nebudeme míti nedostatek, nebudeme-li jísti, ani budeme-li jísti nebudeme oplývati, totiž duchovně." Avšak to obojí, pokud se děje rozumně z víry a milování Boha, patří ke království Božímu.

K druhému se musí říci, že upravování pokrmu podle množství a jakosti patří umění lékařskému ve srovnání se zdravím těla. Ale podle vnitřních citů, ve srovnání s dobrem rozumu, patří k odříkání. Pročež Augustin, v II. kn. O otáz. evang., praví: "Vůbec nezáleží, totiž pro ctnost. jaké pokrmy nebo kolik kdo bere, dokud to koná podle shodnosti s lidmi, s nimiž žije, a se svou osobou a pro požadavky svého zdraví, nýbrž s jakou snadností a jasností mysli jich postrádá, když je třeba nebo je nutné postrádati."

K třetímu se musí říci, že mírnosti patří krotiti potěšení; která k sobě příliš vábí ducha, jako statečnosti patří upevniti ducha proti bázním, odpuzujícím od dobra rozumu. A proto, jako chvála statečnosti záleží v nějakém nadbytku, a z toho jsou jmenovány všechny části statečnosti, tak také chvála mírnosti záleží v nějakém nedostatku, a z toho je pojmenována sama a všechny její části. Pročež též odříkání, poněvadž je částí mírnosti, je pojmenováno od nedostatku. A přece pozůstává ve středu, pokud je podle správného rozumu.

Ke čtvrtému se musí říci, že ony neřesti pocházejí z odříkání, pokud není podle správného rozumu. Neboť správný rozum působí odříkání jak je třeba, totiž s veselou myslí; i proč je třeba, totiž pro slávu Boží, nikoli pro slávu svou.

CXLVI.2.Zda odříkání je zvláštní ctnost.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že odříkání není zvláštní ctnost. Neboť každá ctnost je chvalná ze sebe. Ale odříkání není chvalné ze sebe; praví totiž Řehoř v Pastýř., že "ctnost odříkání má doporučení jenom z jiných ctností". Tedy odříkání není zvláštní ctnost.

Mimo to Augustin praví, že "Svatí si odříkají pokrm a nápoj, ne že nějaký tvor Loží je špatný, nýbrž pro pouhé ukáznění těla." To však patří k čistotě. Tedy odříkání není zvláštní ctnost, odlišná od čistoty.

secundum quod est ratione regulata. Et tunc significat vel habitum virtutis, vel actum. Et hoc significatur in praemissa auctoritate Petri, ubi dicitur in scientia abstinentiam ministrandam, ut scilicet homo a cibis abstineat prout oportet, *pro congruentia hominum cum quibus vivit et personae suae, et pro valetudinis suae necessitate*.

II-II q. 146 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod et usus ciborum et eorum abstinentia secundum se considerata, non pertinent ad regnum Dei, dicit enim apostolus, I ad Cor. VIII, *esca nos non commendat Deo. Neque enim, si non manducaverimus, deficiemus, neque, si manducabimus, abundabimus*, scilicet spiritualiter. Utrumque autem eorum secundum quod fit rationabiliter ex fide et dilectione Dei, pertinet ad regnum Dei.

II-II q. 146 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod moderatio ciborum secundum quantitatem et qualitatem pertinet ad artem medicinae in comparatione ad valetudinem corporis, sed secundum interiores affectiones, in comparatione ad bonum rationis, pertinet ad abstinentiam. Unde Augustinus dicit, in libro de quaest. Evang., non interest omnino, scilicet ad virtutem, *quid alimentorum vel quantum quis accipiat, dummodo id faciat pro congruentia hominum cum quibus vivit et personae suae, et pro valetudinis suae necessitate, sed quanta facilitate et serenitate animi his valeat, cum oportet vel necesse est, carere*.

II-II q. 146 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ad temperantiam pertinet refrenare delectationes quae nimis animum ad se alliciunt, sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores a bono rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu, et ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis; ita etiam laus temperantiae consistit in quodam defectu, et ex hoc ipsa et omnes partes eius denominantur. Unde et abstinentia, quia pars est temperantiae, denominatur a defectu. Et tamen consistit in medio, inquantum est secundum rationem rectam.

II-II q. 146 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod illa vitia proveniunt ex abstinentia prout non est secundum rationem rectam. Ratio enim recta facit abstinere sicut oportet, scilicet cum hilaritate mentis; et propter quod oportet, scilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

2. Utrum sit virtus specialis.

II-II q. 146 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod abstinentia non sit specialis virtus. Omnis enim virtus secundum seipsam est laudabilis. Sed abstinentia non est secundum se laudabilis, dicit enim Gregorius, in pastorali, quod *virtus abstinentiae non nisi ex aliis virtutibus commendatur*. Ergo abstinentia non est specialis virtus.

II-II q. 146 a. 2 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, de fide ad Petrum, quod abstinentia sanctorum est a cibo et potu, non quia aliqua creatura Dei sit mala, sed pro sola corporis castigatione. Hoc autem pertinet ad castitatem, ut ex ipso nomine apparet. Ergo abstinentia non est virtus specialis a

Mimo to, jako člověk má býti spokojen skromným pokrmem, tak i skromným šatem, podle onoho I. Tim. posl.: "Majíce pokrmy a čím se odívati, těmi buďme spokojeni." Ale na skromnost oděvu není nějaká zvláštní ctnost. Tedy ani odříkání, které je skromnost v pokrmech.

Avšak proti jest, že Makrobius udává odříkání za zvláštní část mírnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, mravní ctnost zachovává dobro rozumu proti útokům vášní. A proto, kde se nachází zvláštní způsob, kterým vášeň odvrací od dobra rozumu, tam musí býti zvláštní ctnost. Avšak potěšení pokrmů svou povahou odvracejí člověka od dobra rozumu, jak pro svou velikost, tak také pro nutnost pokrmů, jichž člověk potřebuje k zachování života, po němž člověk nejvíce touží. Pročež odříkání je zvláštní ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že ctnosti musejí býti spojité, jak bylo shora řečeno. A proto jedna ctnost má pomoc a doporučení z jiné, jako spravedlnost ze statečnosti. A tím způsobem také ctnost odříkání má doporučení z jiných ctností.

K druhému se musí říci, že odříkáním je tělo ukázněno nejen proti léčkám smilstva, nýbrž také proti léčkám nestřídmosti; poněvadž člověk odříkáním stává se silnějším na přemožení útoků nestřídmosti, které jsou tím mocnější, čím více jim člověk povoluje. A přece, že odříkání přispívá k čistotě, to nebrání, aby bylo zvláštní ctnost, poněvadž jedna ctnost dopomáhá druhé.

K třetímu se musí říci, že užívání oděvu bylo zavedeno uměním, užívání však pokrmů od přírody. A proto spíše musí býti zvláštní ctnost na skromnost pokrmů než na skromnost oděvu.

CXLVII.O postu.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom se má uvažovati o postu. A o tom jest osm otázek.

1. Zda půst jest úkon ctnosti.
2. Které ctnosti jest úkonem.
3. Zda spadá pod přikázání.
4. Zda jsou někteří omluveni od zachovávání tohoto přikázání.
5. O době postu.
6. Zda jednou jísti vyžaduje se k postu.
7. O hodině jídla postících se.
8. O pokrmech, jichž se mají odříkati.

castitate distincta.

II-II q. 146 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut homo debet esse contentus moderato cibo, ita et moderata veste, secundum illud I ad Tim. ult., *habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus*. In moderatione autem vestium non est aliqua specialis virtus. Ergo neque abstinentia, quae est moderativa alimentorum.

II-II q. 146 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Macrobius ponit abstinentiam specialem partem temperantiae.

II-II q. 146 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus moralis conservat bonum rationis contra impetus passionum, et ideo ubi invenitur specialis ratio qua passio abstrahat a bono rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem. Delectationes autem ciborum natae sunt abstrahere hominem a bono rationis, tum propter earum magnitudinem; tum etiam propter necessitatem ciborum, quibus homo indiget ad vitae conservationem, quam maxime homo desiderat. Et ideo abstinentia est specialis virtus.

II-II q. 146 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtutes oportet esse connexas, ut supra dictum est. Et ideo una virtus adiuvatur et commendatur ex alia, sicut iustitia a fortitudine. Et per hunc etiam modum virtus abstinentiae commendatur ex aliis virtutibus.

II-II q. 146 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod per abstinentiam corpus castigatur non solum contra illecebram luxuriae, sed etiam contra illecebras gulae, quia dum homo abstinet, magis redditur fortis ad impugnationes gulae vincendas, quae tanto fortiores sunt quanto homo eis magis cedit. Et tamen non prohibetur abstinentiam esse specialem virtutem per hoc quod ad castitatem valet, quia una virtus ad aliam iuvat.

II-II q. 146 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod usus vestimentorum est introductus ab arte, usus autem ciborum a natura. Et ideo magis debet esse virtus specialis circa moderationem ciborum quam circa moderationem vestimentorum.

147. De ieiunio quod est actus abstinentiae.

Prooemium

II-II q. 147 pr.

Deinde considerandum est de ieiunio. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum ieiunium sit actus virtutis. Secundo, cuius virtutis sit actus. Tertio, utrum cadat sub praecepto. Quarto, utrum aliqui excusentur ab observatione huius praecepti. Quinto, de tempore ieiunii. Sexto, utrum semel comedere requiratur ad ieiunium. Septimo, de hora comestionis ieiunantium. Octavo, de cibis a quibus debent abstinere.

CXLVII.1. Zda půst je úkon ctnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že půst není úkon ctnosti. Neboť každý úkon ctnosti je Bohu milý. Ale půst není vždy Bohu milý, podle onoho Isai 58: "Proč jsme se postili, a neshlédl jsi?" Tedy půst není úkon ctnosti.

Mimo to žádný úkon ctnosti neustupuje od středu ctnosti. Ale půst ustupuje od středu ctnosti; a ten se u ctnosti odříkání bere podle toho, aby se přispělo požadavku přirozenosti, jíž se postem něco odnímá; jinak by nepostící se neměli ctnost odříkání. Tedy půst není úkon ctnosti.

Mimo to, co obecně přísluší, jak dobrým tak zlým, není úkon ctnosti. Ale takový je půst, neboť kdokoliv, dříve než jí, posti se. Tedy půst není úkon ctnosti.

Avšak proti jest, že se počítá s jinými úkony ctností v II. Kor. 6, kde Apoštol praví: "V postech, ve vědění, v čistotě," atd.

Odpovídám: Musí se říci, že z toho je některý úkon ctnostný, že rozumem je zařízen k nějakému počestnému dobru. To však přísluší postu, neboť se bere hlavně na trojí. A `o nejprve na potlačení dychtivosti těla; pročež Apoštol praví v uvedeném výroku: "V postech, v čistotě," poněvadž posty je uchovávána čistota. Neboť, jak praví Jeronym, II. kn. Proti Jovin., "bez Cerery a Baccha je studená Venuše". to jest odříkáním pokrmu a nápoje chladne smyslnost. Za druhé se bere na to, aby se mysl svobodněji vznesla k nazírání výšin; pročež se praví Dan. 10, že po postu tří dnů obdržel od Boha zjevení. Za třetí na zadostučinění za hříchy; pročež se praví Joel. 2 :"Obraťte se ke mně z celého svého srdce, v postu, v pláči a nářku." A to je, co praví Augustin v kterési řeči O modlitbě a postu: "Půst čistí duši, povznáší mysl, vlastní tělo podrobuje duchu, srdce činí zkrouženým a pokorným, mraky dychtivosti rozptyluje, žáry prostopášností hasí, rozžíhá pravé světlo čistoty." Z čehož je patrné, že půst jest úkon ctnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že se přihází, že některý úkon, který ze svého rodu je ctnostný. z nějakých připojených okolností stává se neřestným, pročež se tamtéž praví: Hle, ve dnech vašeho postu nalézá se vaše vůle; a záhy potom se dodává: Za svárů a hádek se postíte a bezbožně tepete pěstí. Což Řehoř vykládaje v Pastýř., praví: "Vůle patří k radosti, pěst ke hněvu. Nadarmo je tedy tělo odříkáním potíráno, jestliže nespořádaným hnutím ponechaná mysl nařestmi je zmítána." A Augustin v řečené řeči praví, že "půst nemiluje mnohomluvnost, bohatství považuje za zbytečnost, pohrdá pýchou, doporučuje pokoru, dává člověku poznati v sobě, co je slabé a křehké".

K druhému se musí říci, že střed ctnosti se nebere podle

1. Utrum ieiunium sit actus virtuos.

II-II q. 147 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ieiunium non sit actus virtutis. Omnis enim virtutis actus est Deo acceptus. Sed ieiunium non semper est Deo acceptum, secundum illud Isaiae LVIII, *quare ieiunavimus, et non aspexisti?* Ergo ieiunium non est actus virtutis.

II-II q. 147 a. 1 arg. 2

Praeterea, nullus actus virtutis recedit a medio virtutis. Sed ieiunium recedit a medio virtutis, quod quidem in virtute abstinentiae accipitur secundum hoc, ut subveniatur necessitati naturae, cui per ieiunium aliquid subtrahitur; alioquin non ieiunantes non haberent virtutem abstinentiae. Ergo ieiunium non est actus virtutis.

II-II q. 147 a. 1 arg. 3

Praeterea, illud quod communiter omnibus convenit, et bonis et malis, non est actus virtutis. Sed ieiunium est huiusmodi, quilibet enim, antequam comedat, ieiunus est. Ergo ieiunium non est actus virtutis.

II-II q. 147 a. 1 s. c.

Sed contra est quod connumeratur aliis virtutum actibus, II ad Cor. VI, ubi apostolus dicit, *in ieiuniis, in scientia, in castitate,* et cetera.

II-II q. 147 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod ex hoc aliquis actus est virtuosus, quod per rationem ordinatur ad aliquod bonum honestum. Hoc autem convenit ieiunio. Assumitur enim ieiunium principaliter ad tria. Primo quidem, ad concupiscentias carnis comprimendas. Unde apostolus dicit, in auctoritate inducta, in ieiuniis, in castitate, quia per ieiunia castitas conservatur. Ut enim Hieronymus dicit, *sine Cerere et Baccho friget Venus*, idest, per abstinentiam cibi et potus tepescit luxuria. Secundo, assumitur ad hoc quod mens liberius elevetur ad sublimia contemplanda. Unde dicitur Dan. X, quod post ieiunium trium hebdomadarum, revelationem accepit a Deo. Tertio, ad satisfaciendum pro peccatis. Unde dicitur Ioel II, *convertimini ad me in toto corde vestro, in ieiunio et fletu et planctu*. Et hoc est quod Augustinus dicit, in quodam sermone de Orat. et Ieiun., *ieiunium purgat mentem, sublevat sensum, carnem spiritui subiicit, cor facit contritum et humiliatum, concupiscentiae nebulas dispergit, libidinum ardores extinguit, castitatis vero lumen accendit*. Unde patet quod ieiunium est actus virtutis.

II-II q. 147 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod contingit quod aliquis actus qui ex genere suo est virtuosus, ex aliquibus circumstantiis adiunctis redditur vitiosus. Unde ibidem dicitur, *ecce in diebus ieiunii vestri invenitur voluntas vestra*; et paulo post subditur, *ad lites et contentiones ieiunatis, et percutitis pugno impie*. Quod exponens Gregorius, in pastorali, dicit, *voluntas ad laetitiam pertinet, pugnus ad iram. Incassum ergo per abstinentiam corpus atteritur, si inordinatis motibus dimissa mens vitiis dissipatur*. Et Augustinus, in praedicto sermone, dicit quod *ieiunium verbositatem non amat, divitias superfluitatem iudicat, superbiam spernit, humilitatem commendat, praestat homini seipsum intelligere, quod est infirmum et fragile*.

II-II q. 147 a. 1 ad 2

množství, nýbrž podle správného rozumu, jak se praví v II. Ethic. Rozum pak usuzuje, aby některý člověk z nějaké zvláštní příčiny bral méně pokrmu, než by mu náleželo podle obecného stavu: jako na uvarování nemoci, nebo ke hbitějšímu. vykonávání nějakých tělesných prací. A mnohem více to rozum nařizuje k uniknutí duchovním zlům a k sledování dober. Přece však správný rozum neodnímá tolik pokrmu, že by přirozenost nemohla býti zachována, poněvadž, jak praví Jeronym: "Nezáleží, zda dlouhou nebo krátkou dobu se ničíš, poněvadž z loupeže přináší celopal, kdo nezřízeně tělo trápí buď příliš slabými pokrmy nebo nemírným omezováním pojídání nebo spánku". Podobně také správný rozum neubírá tolik pokrmu, že se člověk stane neschopným vykonávati povinné práce, pročež Jeronym praví, že "hodnotu rozumného ztrácí člověk, který buď dává přednost postu před láskou, nebo bdění před neporušeností mysli".

K třetímu se musí říci, že půst přirodní, jímž se někdo postí před jídlem, pozůstává v čirém záporu, pročež nemůže býti stanoven za úkon ctnosti, nýbrž pouze onen půst, jímž si někdo z rozumného důvodu nějak odříká pokrmy. Proto první se nazývá půst postu, druhý však půst postícího se, jakožto konajícího něco z předsevzetí.

CXLVII.2. Zda půst je úkon odříkání.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že půst není úkon odříkání. Glossa totiž praví k onomu Mat. 17 : „Tento rod ďáblů" atd.: "Půst je nejen odříkání pokrmů, nýbrž všech lákadel." Ale to patří každé ctnosti. Tedy půst není úkonem zvláště odříkání.

Mimo to Řehoř praví, že „půst čtyřicetidenní je desátek celého roku". Ale dávati desátky jest úkon nábožnosti, jak jsme měli shora. Tedy půst jest úkon nábožnosti a ne odříkání.

Mimo to odříkání je část mírnosti, jak bylo řečeno. Ale mírnost se odděluje od statečnosti, jíž patří snášeti obtíže, což se zdá býti nejvíce v postu. Tedy půst není úkon odříkání.

Avšak proti jest, co praví Isidor, VI. Etymol., že "půst je skromnost stravy a odříkání pokrmů".

Odpovídám: Musí se říci, že táž je látka pohotovosti a úkonu. Pročež každý ctnostný úkon, který se týká některé látky, náleží té ctnosti, která stanoví střed v oné látce. Půst však se týká pokrmů, v nichž střed vyhledává odříkání. Z čehož je zjevné, že půst jest úkon odříkání.

K prvnímu se tedy musí říci, že půst, vlastně řečený, pozůstává v odříkání pokrmů. Ale řečený metaforicky, pozůstává v odříkání jakýchkoli škodlivých, což nejvíce jsou hříchy. Nebo také lze říci, že také půst vlastně řečený jest odříkání všech lákadel, poněvadž připojením kterékoli neřesti přestává býti úkon ctnostným, jak bylo řečeno.

Ad secundum dicendum quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam, ut dicitur in II Ethic. Ratio autem iudicat quod propter aliquam specialem causam aliquis homo minus sumat de cibo quam sibi competeret secundum statum communem, sicut propter infirmitatem vitandam, aut aliqua opera corporalia expeditius agenda. Et multo magis ratio recta hoc ordinat ad spiritualia mala vitanda et bona prosequenda. Non tamen ratio recta tantum de cibo subtrahit ut natura conservari non possit, quia, ut Hieronymus dicit, *non differt utrum magno vel parvo tempore te interimas; et quod de rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimia egestate, vel manducandi vel somni penuria, immoderate corpus affligit*. Similiter etiam ratio recta non tantum de cibo subtrahit ut homo reddatur impotens ad debita opera peragenda, unde dicit Hieronymus quod *rationalis homo dignitatem amittit qui ieiunium caritati, vel vigilias sensus integritati praefert*.

II-II q. 147 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ieiunium naturae, quo quis dicitur ieiunus antequam comedat, consistit in pura negatione. Unde non potest poni actus virtutis, sed solum illud ieiunium quo quis, ex rationabili proposito, a cibis aliqualiter abstinet. Unde primum dicitur ieiunium ieiuni, secundum vero ieiunium ieiunantis, quasi ex proposito aliquid agentis.

2. Utrum ieiunium sit actus abstinentiae.

II-II q. 147 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ieiunium non sit actus abstinentiae. Quia super illud Matth. XVII, *hoc genus Daemoniorum* etc., dicit Hieronymus, *ieiunium est non solum ab escis, sed a cunctis illecebris abstinere*. Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo ieiunium non est actus specialiter abstinentiae.

II-II q. 147 a. 2 arg. 2

Praeterea, Gregorius dicit, in homilia Quadragesimae, quod ieiunium quadragesimale est decima totius anni. Sed dare decimas est actus religionis, ut supra habitum est. Ergo ieiunium est actus religionis, et non abstinentiae.

II-II q. 147 a. 2 arg. 3

Praeterea, abstinentia est pars temperantiae, ut dictum est. Temperantia autem contra fortitudinem dividitur, ad quam pertinet molestias sustinere, quod maxime videtur esse in ieiunio. Ergo ieiunium non est actus abstinentiae.

II-II q. 147 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Isidorus dicit quod *ieiunium est parsimonia victus, abstinentiaque ciborum*.

II-II q. 147 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod eadem est materia habitus et actus. Unde omnis actus virtuosus qui est circa aliquam materiam, ad illam virtutem pertinet quae medium in illa materia constituit. Ieiunium autem attenditur in cibis, in quibus medium adinvenit abstinentia. Unde manifestum est quod ieiunium est abstinentiae actus.

II-II q. 147 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ieiunium proprie dictum consistit in abstinendo a cibis. Sed metaphorice dictum consistit in abstinendo a quibuslibet nocivis, quae maxime sunt peccata. Vel potest dici quod etiam ieiunium proprie dictum est abstinentia ab omnibus illecebris, quia

K druhému se musí říci, že nic nepřekáží, aby úkon jedné ctnosti náležel jiné ctnosti, pokud je zařízen k jejímu cíli, jak je patrné ze shora řečených. A podle toho nic nepřekáží, aby půst patřil k nábožnosti nebo k čistotě nebo ke kterékoli jiné ctnosti.

K třetímu se musí říci, že ke statečnosti, pokud je zvláštní ctnost, nepatří snášeti kterékoli obtíže, nýbrž pouze ony, které se týkají nebezpečí smrti. Avšak snášeti obtíže, které jsou z nedostatku potěšení dotyku, náleží k mírnosti a k jejím částem. A takové jsou obtíže postu.

CXLVII.3. Zda půst je přikázán.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že půst není přikázán. Neboť přikázání nejsou dávána o skutcích nadbytečných, které spadají pod radu. Ale půst je skutek nadbytečný, jinak všude a vždy by se musil stejně zachovávati. Tedy půst nespadá pod přikázání.

Mimo to kdokoliv přestupuje přikázání, hřeší smrtelně. Kdyby tedy půst byl přikázán, všichni nepostící se by hřešili smrtelně, čímž by se zdála lidem nastražena veliká léčka.

Mimo to Augustin praví v kn. O prav. nábož., že "sama Boží moudrost, přijavši člověka, od něhož jsme byli povoláni ke svobodě, ustanovila málo spasných svátostí, které by udržovaly společenství křesťanského lidu, to jest pod jedním Bohem svobodného množství". Ale ne méně se zdá svobodě křesťanského lidu překážeti množství zvyklostí než množství svátostí; neboť Augustin praví, v knize k dotazům Januariovým, že "někteří otrockými břemeny tísní samo naše náboženství, jehož svobodu chtělo Boží milosrdenství zcela zjevnými a zcela málo svátostmi obřadů". Tedy se zdá, že půst neměl být Církví ustanoven pod přikázáním.

Avšak proti jest, co praví Jeronym Luciovi, mluvě o postech: "Každá provincie oplývej ve svém smyslu, a přikázání starších pokládej za apoštolské zákony."

Odpovídám: Musí se říci, že, jako světským vládcům náleží dávati zákonná nařízení, vymezující přirozené právo o těch, která patří k obecné užitečnosti v časných věcech, tak také církevním představeným patří stanovami nařizovati ta, která patří k všeobecné užitečnosti věřících ve věcech duchovních. Bylo však řečeno, že půst je užitečný na zničení a omezování viny a ku povznesení mysli k duchovním. Každý pak je přirozeným rozumem vázán tolik užívati postů, kolik je mu nutné k řečeným. A proto půst povšechně spadá pod nařízení přirozeného zákona. Ale určení doby a způsobu postu podle vhodnosti a užitečnosti křesťanského lidu spadá pod nařízení stanoveného práva, které bylo stanoveno od představených Církve. A to jest půst Církve; první pak je půst

per quaelibet vitia adiuncta desinit esse actus virtuosus, ut dictum est.

II-II q. 147 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet actum unius virtutis pertinere ad aliam virtutem, secundum quod ad eius finem ordinatur, ut ex supra dictis patet. Et secundum hoc, nihil prohibet ieiunium pertinere ad religionem vel ad castitatem, vel ad quamcumque aliam virtutem.

II-II q. 147 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ad fortitudinem, secundum quod est specialis virtus, non pertinet perferre quascumque molestias, sed solum illas quae sunt circa pericula mortis. Sufferre autem molestias quae sunt ex defectu delectabilium tactus, pertinet ad temperantiam et ad partes eius. Et tales sunt molestiae ieiunii.

3. Utrum ieiunium cadat sub praecepto.

II-II q. 147 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ieiunium non sit in praecepto. Praecepta enim non dantur de operibus supererogationum, quae cadunt sub consilio. Sed ieiunium est opus supererogationis, alioquin, ubique et semper aequaliter esse observandum. Ergo ieiunium non cadit sub praecepto.

II-II q. 147 a. 3 arg. 2

Praeterea, quicumque transgreditur praeceptum peccat mortaliter. Si ergo ieiunium esset in praecepto, omnes non ieiunantes mortaliter peccarent. Per quod videretur magnus laqueus hominibus esse iniectus.

II-II q. 147 a. 3 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod *ab ipsa Dei sapientia, homine assumpto, a quo in libertatem vocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt, quae societatem Christiani populi, hoc est sub uno Deo liberae multitudinis, continerent*. Sed non minus videtur libertas populi Christiani impediri per multitudinem observantiarum quam per multitudinem sacramentorum, dicit enim Augustinus, in libro ad inquisitiones Ianuarii, quod *quidam ipsam religionem nostram, quam manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam, servilibus premunt oneribus*. Ergo videtur quod non debuit per Ecclesiam ieiunium sub praecepto institui.

II-II q. 147 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Hieronymus, ad Lucinum, dicit, de ieiuniis loquens, *unaquaeque provincia abundet in suo sensu, et praecepta maiorum leges apostolicas arbitretur*. Ergo ieiunium est in praecepto.

II-II q. 147 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod sicut ad saeculares principes pertinet praecepta legalia, iuris naturalis determinativa, tradere de his quae pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus; ita etiam ad praelatos ecclesiasticos pertinet ea statutis praecipere quae ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis. Dictum est autem quod ieiunium utile est et ad deletionem et cohibitionem culpae, et ad elevationem mentis in spiritualia. Unusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantum ieiuniis uti quantum sibi necessarium est ad praedicta. Et ideo ieiunium in communi cadit sub praecepto legis naturae. Sed

přirozenosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že půst uvažovaný o sobě neoznačuje něco volitelného, nýbrž cosi trestného. Avšak stává se volitelným, pokud je užitečný k nějakému cíli. A proto uvažován naprostě, není z nutnosti přikázání nýbrž je z nutnosti přikázání každému, takového léku potřebujícímu. A poněvadž množství lidí většinou potřebuje takového léku, jak proto, že "v mnohém mnozí pochybujeme", jak se praví Jak. 3, tak také, poněvadž "tělo dychtí proti duchu", jak se praví Galat. 5, bylo vhodné, aby církev ustanovila obecně všem zachovávati nějaké posty, ne že přikázání podrobuje to, co jednoduše patří k nadbytečným, nýbrž že zvláště vymezuje to, co jest obecně nutné.

K druhému se musí říci, že přikázání, která se předkládají na způsob obecného ustanovení, nezavazují všechny týmž způsobem, nýbrž pokud se vyžaduje k cíli, který zamýšlí zákonodárce; jehož pak kdo svrchovaností pohrdá, přestupuje ustanovení, anebo tím způsobem přestupuje, že se zmaří cíl, který zamýšlí, takový přestupník hřeší smrtelně. Jestliže však někdo z rozumného nějakého důvodu ustanovení nezachovává, především v případě, v němž by zákonodárce, kdyby byl přítomen, nepožadoval zachovávání, takové přestoupení netvoří smrtelný hřích. A odtud je, že nehřeší smrtelně každý, kdo nezachovávají posty Církve.

K třetímu se musí říci, že Augustin tam mluví o těch, která ani nejsou obsažena ve výrocích Písem svatých, ani se neshledávají stanovena v rozhodnutích biskupských sněmů; ani nejsou podepřena zvykem všeobecné Církve. Avšak posty, které jsou přikázány, jsou stanoveny na sněmech biskupů a jsou podepřeny zvykem všeobecné Církve. A nejsou proti svobodě věřícího lidu, nýbrž spíše jsou užitečné k zabránění otroctví hříchu, které odporuje duchovní svobodě, o níž se praví Gal. 5: "Neboť vy, bratří, byli jste povoláni ke svobodě, jen nedávejte svobodu do příležitosti těla."

CXLVII.4. Zda všichni jsou vázáni k postům Církve.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že všichni jsou vázáni k postům Církve. Neboť přikázání Církve zavazují jako přikázání Boží, podle onoho u Luk. 10: "Kdo vás slyší, mně slyší." Ale k zachovávání Božích přikázání jsou všichni vázáni. Tedy podobně jsou všichni vázáni k zachovávání postů, které jsou od Církve ustanoveny.

Mimo to se zdá, že nejvíce jsou od postu omluveny děti pro věk. Ale děti nejsou omluveny; neboť se praví Joel. 2: "Zasvěťte půst," a potom: "Shromážděte maličké a ssající prsy." Tedy tím více jsou všichni jiní vázáni k postu.

Mimo to duchovní mají býti před časnými a nutná před nepotřebnými. Ale tělesné práce jsou zařízeny k časnému

determinatio temporis et modi ieiunandi secundum convenientiam et utilitatem populi Christiani, cadit sub praecepto iuris positivi quod est a praelatis Ecclesiae institutum. Et hoc est ieiunium Ecclesiae, aliud, naturae.

II-II q. 147 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ieiunium, secundum se consideratum, non nominat aliquid eligibile, sed quiddam poenale. Redditur autem eligibile secundum quod est utile ad finem aliquem. Et ideo, absolute consideratum, non est de necessitate praecepti, sed est de necessitate praecepti unicuique tali remedio indigenti. Et quia multitudo hominum ut plurimum indiget tali remedio, tum quia in multis omnes offendimus, ut dicitur Iac. III; tum etiam quia caro concupiscit adversus spiritum, ut dicitur Galat. V, conveniens fuit ut Ecclesia aliqua ieiunia statueret communiter ab omnibus observanda, non quasi praecepto subiiciens id quod simpliciter ad supererogationem pertinet, sed quasi in speciali determinans id quod est necessarium in communi.

II-II q. 147 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod praecepta quae per modum communis statuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes, sed secundum quod requiritur ad finem quem legislator intendit. Cuius auctoritatem si aliquis transgrediendo statutum contemnat; vel hoc modo transgrediatur quod impediatur finis quem intendit, peccat mortaliter talis transgressor. Si autem ex aliqua rationabili causa quis statutum non servet, praecipue in casu in quo etiam, si legislator adesset, non decerneret esse servandum, talis transgressio non constituit peccatum mortale. Et inde est quod non omnes qui omnino non servant ieiunia Ecclesiae, mortaliter peccant.

II-II q. 147 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur de his *quae neque sanctarum Scripturarum auctoritatibus continentur, nec in Conciliis episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine universalis Ecclesiae roborata sunt*. Ieiunia vero quae sunt in praecepto, sunt in Conciliis episcoporum statuta, et consuetudine universalis Ecclesiae roborata. Nec sunt contra libertatem populi fidelis, sed magis sunt utilia ad impediendum servitutem peccati, quae repugnat libertati spirituali; de qua dicitur, Galat. V, *vos autem, fratres, in libertatem vocati estis, tantum, ne libertatem detis in occasionem carnis*.

4. Utrum aliqui excusentur ab observanti huius praecepti.

II-II q. 147 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnes ad ieiunia Ecclesiae teneantur. Praecepta enim Ecclesiae obligant sicut Dei praecepta, secundum illud Lucae X, *qui vos audit, me audit*. Sed ad praecepta Dei servanda omnes tenentur. Ergo similiter omnes tenentur ad servanda ieiunia quae sunt ab Ecclesia instituta.

II-II q. 147 a. 4 arg. 2

Praeterea, maxime videntur excusari pueri a ieiunio, propter aetatem. Sed pueri non excusantur, dicitur enim Ioel II, *sanctificate ieiunium*. Et postea sequitur, *congregate parvulos et sugentes ubera*, ergo multo magis omnes alii ad ieiunia tenentur.

II-II q. 147 a. 4 arg. 3

Praeterea, spiritualia sunt temporalibus praeferenda, et

zisku. Také pout, ačkoliv je zařízena k duchovním, není nutná. Poněvadž tedy půst je zařízen k duchovnímu prospěchu a má nutnost ze stanovení Církví, zdá se, že posty Církve nemají býti opomíjeny pro pout nebo pro tělesné práce.

Mimo to spíše se má cokoli konati z vlastní vůle než z nutnosti, jak je patrné z Apoštola, II. Kor. 9. Ale chudí se postívají z nutnosti pro nedostatek pokrmů. Tedy tím spíše se mají postiti z vlastní vůle.

Avšak proti se zdá, že žádný spravedlivý není vázán postiti se. Neboť přikázání Církve nezavazují proti učení Kristovu. Ale Pán pravil, Luk. 5, že "nemohou se postiti synové snoubencovi, dokud je s nimi snoubenec"; je však zvláště se všemi spravedlivými, přebývaje v nich. Proto Pán pravil, Mat. posl.: "Hle, já jsem s vámi až do skonání světa." Tedy spravedliví nejsou vázáni k postu z nařízení Církve.

Odpovídám: Musí se říci, že jak, bylo shora řečeno, obecná nařízení jsou dávána, pokud jsou vhodná množství. A proto zákonodárce při stanovení jich dbá toho co se přihází obecně a ve většině. Shledává-li se však u někoho ze zvláštní příčiny něco, co odporuje zachovávání nařízení, nezamýšlí zákonodárce takového zavazovati k zachovávání nařízení. V tom je však dbáti rozlišování. Neboť, je-li případ zřejmý, člověk může sám od sebe dovoleně opominouti zachováni nařízení, hlavně přistupuje-li zvyk, nebo kdyby nemohl snadno uchýliti se k představenému. Je-li však případ pochybný, má se každý uchýliti k představenému, který má moc v takových promíjeti. A to se má zachovati v postech v Církvi ustanovených, k nimž jsou obecně všichni vázáni, není-li u nich zvláštní překážky.

K prvnímu se tedy musí říci, že přikázání Boží jsou přikázání přirozeného práva, která o sobě jsou nutná ke. spáse. Ale nařízení Církve jsou o těch, která o sobě nejsou nutná ke spáse, nýbrž pouze z ustanovení Církve. A proto mohou býti nějaké překážky, pro něž někteří nejsou vázáni k zachovávání takových postů.

K druhému se musí říci, že v dětech je nejvíce zřejmá příčina nepostění, jak pro slabost přirozenosti, z níž pochází, že potřebují častého pokrmu a ne hojně požitého najednou, tak, také proto, že potřebují mnoho výživy pro nutnost růstu, který se děje ze zbývající výživy. A proto, pokud jsou ve stavu růstu, což je většinou až ke konci třetího sedmiletí, nejsou vázáni k zachovávání církevních postů. Avšak je vhodné, aby i v této době cvičili se v postění, více nebo méně, podle způsobu svého věku. Někdy však, hrozí-li velké trápení, na znamení přísnějšího pokání, také dětem jsou nařizovány posty, jako se čte také o zvířatech, Jonáš. 3: "Lidé a zvířata ať ničeho neokusí, ani nepijí vodu."

necessaria non necessariis. Sed opera corporalia ordinantur ad lucrum temporale, peregrinatio etiam, etsi ad spiritualia ordinetur, non est necessitatis. Cum ergo ieiunium ordinetur ad spiritualem utilitatem, et necessitatem habeat ex statuto Ecclesiae, videtur quod non sint ieiunia Ecclesiae praetermittenda propter peregrinationem vel corporalia opera.

II-II q. 147 a. 4 arg. 4

Praeterea, magis est aliquid faciendum ex propria voluntate quam ex necessitate, ut patet per apostolum, II ad Cor. IX. Sed pauperes solent ex necessitate ieiunare, propter defectum alimentorum. Ergo multo magis debent ex propria voluntate ieiunare.

II-II q. 147 a. 4 s. c.

Sed contra, videtur quod nullus iustus teneatur ieiunare. Praecepta enim Ecclesiae non obligant contra doctrinam Christi. Sed dominus dixit, Lucae V, quod *non possunt filii sponsi ieiunare quandiu cum ipsis est sponsus*. Est autem cum omnibus iustis, spiritualiter eos inhabitans, unde dominus dicit, Matth. ult., *ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi*. Ergo iusti ex statuto Ecclesiae non obligantur ad ieiunandum.

II-II q. 147 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, statuta communia proponuntur secundum quod multitudini conveniunt. Et ideo legislator in eis statuendis attendit id quod communiter et in pluribus accidit. Si quid autem ex speciali causa in aliquo inveniatur quod observantiae statuti repugnet, non intendit talem legislator, ad statuti observantiam obligare. In quo tamen est distinctio adhibenda. Nam si causa sit evidens, per seipsum licite potest homo statuti observantiam praeterire, praesertim consuetudine interveniente; vel si non posset de facili recursus ad superiorem haberi. Si vero causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere qui habet potestatem in talibus dispensandi. Et hoc est observandum in ieiuniis ab Ecclesia institutis, ad quae omnes communiter obligantur, nisi in eis fuerit aliquod speciale impedimentum.

II-II q. 147 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod praecepta Dei sunt praecepta iuris naturalis, quae secundum se sunt de necessitate salutis. Sed statuta Ecclesiae sunt de his quae non per se sunt de necessitate salutis, sed solum ex institutione Ecclesiae. Et ideo possunt esse aliqua impedimenta propter quae aliqui ad observanda ieiunia huiusmodi non tenentur.

II-II q. 147 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod in pueris est maxime evidens causa non ieiunandi, tum propter debilitatem naturae, ex qua provenit quod indigent frequenti cibo, et non multo simul assumpto; tum etiam quia indigent multo nutrimento propter necessitatem augmenti, quod fit de residuo alimenti. Et ideo quandiu sunt in statu augmenti, quod est ut in pluribus usque ad finem tertii septennii, non tenentur ad ecclesiastica ieiunia observanda. Conveniens tamen est ut etiam in hoc tempore se ad ieiunandum exerceant, plus vel minus, secundum modum suae aetatis. Quandoque tamen, magna tribulatione imminente, in signum poenitentiae arctioris, etiam pueris ieiunia indicuntur, sicut etiam de iumentis legitur Ionae III, *homines et iumenta non gustent quidquam, nec aquam*

K třetímu se musí říci, že ohledně poutníků a dělníků se zdá nutné rozlišení; že, možno-li pohodlně pout a těžkou práci odložiti nebo zmenšiti bez poškození tělesného zdraví a vnějšího stavu, který se vyžaduje k zachování tělesného nebo duchovního života, nemají se proto opomíjeti posty Církve. Nastala-li však nutnost hned putovati a konati velké pochody nebo také mnoho pracovati, buď pro zachování tělesného života, nebo pro něco nutného k duchovnímu životu, a zároveň s tím nemohou býti zachovávány posty Církve, člověk není vázán k postění, poněvadž se nezdá býti úmyslem Církve, ustanovující posty, aby tím překážela jiným zbožným a více nutným záležitostem. Avšak zdá se třeba v takových žádati prominutí představeného, není-li tam opačný zvyk, poněvadž tím, že představení si nevšimají, zdají se dovolovati.

Ke čtvrtému se musí říci, že chudí, kteří mohou dostatečně míti, co jim stačí na jedno pojedení, nejsou chudobou omluveni od postů Církve; avšak zdají se od nich omluveni, kdo po kouskách vyžebrávají almužnu, neboť nemohou najednou míti, co jim stačí k obživě.

K pátému se musí říci, že ono slovo Páně lze vyložiti trojmo: jedním způsobem podle Zlatoústého, který praví, XXXI. Homil. k Mat., že "učedníci, kteří slují syni snoubencovi, dosud byli slabě připraveni, pročež jsou přirovnáváni ke starému šatu. A proto za tělesné přítomnosti Kristovy měli býti opatrováni spíše s jakousi sladkostí než cvičeni v přísném postu. A podle toho je vhodnější, aby nedokonalým a novicům se spíše promíjely posty než starším a dokonalým, jak je patrné v Glosse pravidelné, k onomu Žalmu 130: "Jako odkojenec jest u své matky." Jiným způsobem lze říci podle Jeronyma, že Pán tam mluví o postu starých zvyklostí. Pročež Pán tím naznačuje, že ve starých zvyklostech neměli býti drženi apoštolové, které měla naplniti nová milost. Třetím způsobem podle Augustina, který rozlišuje dvojí půst. Z nichž jeden patří k pokoření soužením; a ten nepatří mužům dokonalým, kteří slují synové snoubencovi. Proto, kde Lukáš praví: "Nemohou se postiti synové snoubencovi," praví Matouš: "Nemohou lkáti synové snoubencovi." Jiný pak je, jenž patří k radosti mysli, povznešené k duchovním. A takový půst patří dokonalým.

CXLVII.5. Zda jsou vhodně určeny doby postu Církve.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že jsou nevhodně určeny doby postu Církve. Neboť o Kristu se čte, Mat. 4, že hned po křtu zahájil půst. Ale my máme následovati Krista, podle onoho I. Kor. 4: "Buďte mými následovníky, jak i já Krista." Tedy i my máme konati půst hned po Zjevení, jímž je oslavován křest Kristův.

bibant.

II-II q. 147 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod circa peregrinos et operarios distinguendum videtur. Quia si peregrinatio et operis labor commode differri possit aut diminui, absque detrimento corporalis salutis et exterioris status, qui requiritur ad conservationem corporalis vel spiritualis vitae, non sunt propter hoc Ecclesiae ieiunia praetermittenda. Si autem immineat necessitas statim peregrinandi et magnas diaetas faciendi; vel etiam multum laborandi, vel propter conservationem vitae corporalis, vel propter aliquid necessarium ad vitam spiritualem; et simul cum hoc non possunt Ecclesiae ieiunia observari, non obligatur homo ad ieiunandum; quia non videtur fuisse intentio Ecclesiae statuentis ieiunia, ut per hoc impediret alias pias et magis necessarias causas. Videtur tamen in talibus recurrendum esse ad superioris dispensationem, nisi forte ubi ita est consuetum; quia ex hoc ipso quod praelati dissimulant, videntur annuere.

II-II q. 147 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod pauperes qui possunt sufficienter habere quod eis sufficiat ad unam comestionem, non excusantur propter paupertatem a ieiuniis Ecclesiae. A quibus tamen excusari videntur illi qui frustatim eleemosynas mendicant, qui non possunt simul habere quod eis ad victum sufficiat.

II-II q. 147 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod illud verbum domini tripliciter potest exponi. Uno modo, secundum Chrysostomum, qui dicit quod discipuli, qui filii sponsi dicuntur, adhuc imbecillius dispositi erant, unde vestimento veteri comparantur, et ideo, in praesentia corporali Christi, erant magis fovendi in quadam dulcedine quam in austeritate ieiunii exercendi. Et secundum hoc, magis convenit ut cum imperfectis et novitiis in ieiuniis dispensetur quam cum antiquioribus et perfectis, ut patet in Glossa, super illud Psalmi, *sicut ablactatus super matre sua*. Alio modo potest dici, secundum Hieronymum, quod dominus ibi loquitur de ieiunio veterum observantiarum. Unde per hoc significat dominus quod apostoli non erant in veteribus observantiis detinendi, quos oportebat gratiae novitate perfundi. Tertio modo, secundum Augustinum, qui distinguit duplex ieiunium. Quorum unum pertinet ad humilitatem tribulationis. Et hoc non competit viris perfectis, qui dicuntur filii sponsi, unde ubi Lucas dicit, non possunt filii sponsi ieiunare, Matthaeus dicit, non possunt filii sponsi lugere. Aliud autem est quod pertinet ad gaudium mentis in spiritualia suspensae. Et tale ieiunium convenit perfectis.

5. De tempore ieiunii utrum convenienter assignetur.

II-II q. 147 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non determinentur convenienter tempora ieiunii ecclesiastici. Christus enim legitur, Matth. IV, statim post Baptismum ieiunium inchoasse. Sed nos Christum imitari debemus, secundum illud I ad Cor. IV, *imitatores mei estote, sicut et ego Christi*. Ergo et nos debemus ieiunium peragere statim post Epiphaniam, in qua Baptismus Christi

Mimo to není dovoleno v Novém zákoně zachovávati obřadnosti Starého zákona. Ale „posty v některých určitých měsících náležejí ke slavnostem Starého zákona; neboť Zachar. 8 se praví: "Půst čtvrtého a půst pátého a půst sedmého a půst desátého bude domu Judovu k radostí a veseli a k okázalým slavnostem." Tedy posty zvláštních měsíců, které slují Čtvera období, nevhodně jsou v Církvi zachovávány.

Mimo to podle Augustina, v II. kn. O souhlasu evangel., "jako je půst sklíčenosti, tak je půst jásání". Ale právě největší duchovní jásání nastává věřícím ze zmrtvýchvstání Krista. Tedy v době velikonoční, kterou Církev slaví pro zmrtvýchvstání Páně, a ve dny nedělní, v nichž se děje vzpomínka na zmrtvýchvstání, mají býti zavedeny nějaké posty.

Avšak proti jest obecný zvyk Církve.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, půst je zařízen na dvojí, totiž na zničení viny a na povznesení mysli k nebeským. A proto posty měly býti vyhlášeny zvláště pro ony doby, v nichž bylo třeba lidi očistiti od hříchů a mysl věřících povznášeti k Bohu zbožností. To pak zvláště naléhá před velikonoční slavností, v níž se i viny odpouštějí křtem, který je slavně konán v předvečer Velikonoc, kdy se připomíná pohřeb Páně, poněvadž "skrze křest jsme spolupohřbeni s Kristem k smrti", jak se praví Řím. 6. Také ve svátek Velikonoc nejvíce třeba mysl člověka skrze zbožnost povznésti ke slávě věčnosti, kterou Kristus vzkříšením začal. A proto bezprostředně před slavností velikonoční ustanovila Církev postění. A z téhož důvodu v předvečery předních slavností, v nichž se máme připraviti na zbožné konání nastávajících svátků. Podobně je také církevním zvykem, že v jednotlivých čtvrtletích jsou udělována svatá svěcení, k jichž přijetí se musejí připraviti postem jak ti, kteří vysvěcují, i ti, kteří budou vysvěceni, a také všechen lid. pro jehož užitek jsou svěcení. Proto se též čte Luk. 6, že Pán před volbou apoštolů "odešel se modliti na horu", což Ambrož vykládaje praví: "Co se tobě sluší konati, chceš-li se ujmouti nějaké svaté povinnosti, jestliže Kristus nejprve se modlil, než poslal apoštoly?" Důvod pak počtu při čtyřicetidenním postu podle Řehoře je troji. A to, nejprve "poněvadž síla Desatera je naplněna skrze čtyři knihy svatého Evangelia; neboť desítka čtyřikrát napsaná, vzroste na čtyřicítku. Nebo, že sestáváme ze čtyř živlů, v tomto smrtelném těle, skrze jehož rozkoše odpíráme přikázáním Páně, která byla přijata skrze Desatero. Proto je záhodno, abychom totéž tělo čtyřicetkrát trápili. Nebo, poněvadž, jako v zákoně bylo přikázáno podávati desátky věcí, tak usilujeme podati Bohu desátky dnů; neboť když rok se táhne přes tři sta a šedesát a šest dní, my však se trápíme po třicet a šest dní, které jsou postní v šesti týdnech Čtyřicetidenní), dáváme Bohu jako desátky svého roku". Podle Augustina pak se přidává čtvrtý důvod. Neboť Stvořitelem je Trojice: Otec a Syn a Duch svatý; tvoru pak neviditelnému náleží číslo tři, neboť je nám přikázáno milovati Boha z celého srdce a z celé duše a z celé mysli. Tvoru viditelnému patří čtyřka, k vůli teplotě a studenosti, vlhkosti a suchu. Tak tedy desítkou jsou označeny všechny

celebratur.

II-II q. 147 a. 5 arg. 2

Praeterea, caeremonialia veteris legis non licet in nova lege observare. Sed ieiunia in quibusdam determinatis mensibus pertinent ad solemnitates veteris legis, dicitur enim Zach. VIII, *ieiunium quarti, et ieiunium quinti, et ieiunium septimi, et ieiunium decimi erit domui Iudae in gaudium et laetitiam, et in solemnitates praeclaras*. Ergo ieiunia specialium mensium, quae dicuntur quatuor temporum, inconvenienter in Ecclesia observantur.

II-II q. 147 a. 5 arg. 3

Praeterea, secundum Augustinum, in libro de consensu Evang., sicut est ieiunium afflictionis, ita est ieiunium exultationis. Sed maxime exultatio spiritualis fidelibus imminet ex Christi resurrectione. Ergo in tempore quinquagesimae, in quo Ecclesia solemnizat propter dominicam resurrectionem, in diebus dominicalibus, in quibus memoria resurrectionis agitur, debent aliqua ieiunia indici.

II-II q. 147 a. 5 s. c.

Sed contra est communis Ecclesiae consuetudo.

II-II q. 147 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ieiunium ad duo ordinatur, scilicet ad deletionem culpae, et ad elevationem mentis in superna. Et ideo illis temporibus specialiter fuerunt ieiunia indicenda in quibus oportebat homines a peccato purgari, et mentem fidelium elevari in Deum per devotionem. Quod quidem praecipue imminet ante paschalem solemnitatem. In qua et culpae per Baptismum relaxantur, qui solemniter in vigilia Paschae celebratur, quando recolitur dominica sepultura, quia per Baptismum consepelimur Christo in mortem, ut dicitur Rom. VI. In festo etiam Paschae maxime oportet mentem hominis per devotionem elevari ad aeternitatis gloriam, quam Christus resurgendo inchoavit. Et ideo immediate ante solemnitatem paschalem Ecclesia statuit esse ieiunandum, et eadem ratione, in vigiliis praecipuarum festivitatum, in quibus praeparari nos oportet ad festa futura devote celebranda. Similiter etiam consuetudo ecclesiastica habet ut in singulis quartis anni sacri ordines conferantur (in cuius signum, dominus quatuor millia hominum de septem panibus satiavit, per quos significatur annus novi testamenti, ut Hieronymus dicit ibidem), ad quorum susceptionem oportet per ieiunium praeparari et eos qui ordinant, et illos qui ordinandi sunt, et etiam totum populum, pro cuius utilitate ordinantur. Unde et legitur, Lucae VI, quod dominus, ante discipulorum electionem, exivit in montem orare, quod exponens Ambrosius, dicit, *quid te facere convenit cum vis aliquod officium pietatis adoriri quando Christus, missurus apostolos, prius oravit?* Ratio autem numeri, quantum ad quadragesimale ieiunium, est triplex, secundum Gregorium. Prima quidem, *quia virtus Decalogi per libros quatuor sancti Evangelii impletur, denarius autem quater ductus in quadragenarium surgit. Vel quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cuius voluntatem praeceptis dominicis contraimus, quae per Decalogum sunt accepta. Unde dignum est ut eandem carnem quaterdecies affligamus. Vel quia ita offerre contendimus Deo decimas dierum. Dum enim per trecentos et sexaginta dies annus ducitur, nos autem per triginta sex dies affligimur*, qui sunt

věci; ta, násobena čtyřkou, která přísluší tělu, kterým se koná práce, vytvoří číslo čtyřicet.

Jednotlivé posty Čtvera období obsahují tři dny pro počet měsíců, který náleží každému období; nebo pro počet svatých svěcení, která v těchto obdobích jsou udělována.

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus nepotřeboval křtu pro sebe, nýbrž aby nám křest odporučil. A proto jemu nenáleželo, aby se před svým křtem postil, nýbrž po křtu, aby nás povzbudil k postění před naším křtem.

K druhému se musí říci, že Církev nezachovává posty čtyř období přesně ani v týchž dobách jako Židé, ani také z týchž příčin. Neboť oni se postili v červenci, který je čtvrtým měsícem od dubna, jejž mají za první, poněvadž tehdy Mojžíš, sestupuje s hory Sinai, rozbil desky zákona, Exod. 32, a podle Jeremiáše po prvé padly zdi města, Jerem. 39. V pátém pak měsíci, který u nás sluje srpen, poněvadž, když kvůli vyzvědačům vzniklo v lidu povstání, bylo jim zakázáno vystoupiti na horu, Num. 14, a v tom měsíci od Nabuchodonosora, a potom od Tita, byl zapálen jerusalemský chrám. V sedmém pak, který sluje říjen, byl zabit Godoliáš, zbytek lidu rozprášen. V desátém pak měsíci, který u nás sluje leden, lid, s Ezechielem držený ve vyhnanství, uslyšel, že chrám byl vyvrácen.

K třetímu se musí říci, že půst jásání pochází z vnuknutí Ducha Svatého, jenž je duchem svobody. A proto tento půst nemá spadati pod přikázání. Tedy posty, které Církev přikázáním ustanovuje, jsou spíše posty trápení, které se nehodí do dnů radosti. Pročež Církev neustanovila půst po celou dobu velikonoční, ani na dni nedělní. A kdyby se v nich někdo postil proti zvyku křesťanského lidu, který, jak praví Augustin, má býti jako zákon, nebo také z nějakého bludu (jako se postí Manichejci, pokládajíce takový půst za nutný), nebyl by prost hříchu. Ačkoli půst, uvažovaný o sobě, v každé době je chvalný, jak praví Jeronym Lucianovi: "Kéž bychom se po všechen čas mohli postiti."

CXLVII.6. Zda se vyžaduje k postu, aby člověk pojedl jen jednou.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že se nevyžaduje k postu, aby člověk jen jednou pojedl. Neboť půst, jak bylo řečeno, jest úkon ctnosti odříkání, která nezachovává méně patřičné množství, než počet jedení. Ale postícím není předepsáno množství pokrmu. Tedy ani počet jedení nemá býti určován.

ieiunabiles in sex septimanis Quadragesimae, *quasi anni nostri decimas Deo damus*. Secundum autem Augustinum, additur quarta ratio. Nam creator est Trinitas, pater et filius et spiritus sanctus. Creaturae vero invisibili debetur ternarius numerus, diligere enim iubemur Deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente. Creaturae vero visibili debetur quaternarius, propter calidum et frigidum, humidum et siccum. Sic ergo per denarium significantur omnes res, qui si ducatur per quaternarium, qui competit corpori, per quod administratio geritur, quadragesimum numerum conficit. Singula vero ieiunia quatuor temporum tribus diebus continentur, propter numerum mensium qui competit cuilibet tempori. Vel propter numerum sacrorum ordinum, qui in his temporibus conferuntur.

II-II q. 147 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus Baptismo non indiguit propter seipsum, sed ut nobis Baptismum commendaret. Et ideo sibi non competebat ut ante Baptismum suum ieiunaret, sed post Baptismum, ut nos invitaret ad ieiunandum ante nostrum Baptismum.

II-II q. 147 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod Ecclesia non servat ieiunia quatuor temporum nec omnino eisdem temporibus quibus Iudaei, nec etiam propter causas easdem. Illi enim ieiunabant in Iulio, qui est quartus mensis ab Aprili, quem primum habent, quia tunc Moyses, descendens de monte Sina, tabulas legis confregit; et iuxta Ieremiam, muri primum rupti sunt civitatis. In quinto autem mense, qui apud nos vocatur Augustus, cum propter exploratores seditio esset orta in populo, iussi sunt in montem non ascendere, et in hoc mense a Nabuchodonosor, et post a Tito, templum Hierosolymis est incensum. In septimo vero, qui appellatur October, Godolias occisus est, et reliquiae populi dissipatae. In decimo vero mense, qui apud nos Ianuarius dicitur, populus cum Ezechiele in captivitate positus, audivit templum esse subversum.

II-II q. 147 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod ieiunium exultationis ex instinctu spiritus sancti procedit, qui est spiritus libertatis. Et ideo hoc ieiunium sub praecepto cadere non debet. Ieiunia ergo quae praecepto Ecclesiae instituuntur, sunt magis ieiunia afflictionis, quae non conveniunt in diebus laetitiae. Propter quod, non est ieiunium ab Ecclesia institutum in toto paschali tempore, nec etiam in diebus dominicis. In quibus si quis ieiunaret, contra consuetudinem populi Christiani, quae, ut Augustinus dicit, est pro lege habenda; vel etiam ex aliquo errore, sicut Manichaei ieiunant quasi necessarium tale ieiunium arbitrantes, non essent a peccato immunes, quamvis ipsum ieiunium secundum se consideratum omni tempore sit laudabile, secundum quod Hieronymus dicit, ad Lucinum, *utinam omni tempore ieiunare possimus*.

6. Utrum semel comedere requiratur ad ieiunium.

II-II q. 147 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non requiratur ad ieiunium quod homo semel tantum comedat. Ieiunium enim, ut dictum est, est actus virtutis abstinentiae, quae quidem non minus observat debitam quantitatem cibi quam comestionis numerum. Non autem taxatur ieiunantibus quantitas cibi. Ergo nec numerus comestionis

Mimo to jako se člověk živí pokrmem, tak i nápojem.

Proto i nápoj porušuje půst, pročež nemůžeme po nápoji přijmouti Eucharistii. Ale není zakázáno, abychom vícekrát nepili v různých hodinách dne. Tedy nemá býti také zakázáno postícím se, aby vícekrát jedli.

Mimo to cukroví je jakýsi pokrm, přece však je mnozí berou ve dnech postu po jídle. Tedy jednou jísti není v pojmu postu.

Avšak proti jest obecný zvyk křesťanského lidu.

Odpovídám: Musí se říci, že půst je od Církve ustanoven na brzdění dychtivosti, tak však, aby přirozenost se zachovala. Avšak na to zdá se dostačovati jediné pojezení, jímž může člověk zadostučiniti přirozenosti, a přece dychtivosti něco ubírá, zmenšuje počet pojezení. A proto zařízením Církve bylo stanoveno, aby postící se jedli jednou za den.

K prvnímu se tedy musí říci, že množství pokrmu nemohlo býti všem určeno totéž pro různé soustavy těl, z nichž se přihází, že jeden potřebuje více pokrmu, jiný méně. Ale většinou všichni mohou zadostučiniti přirozenosti jediným jedením.

K druhému se musí říci, že je dvojí půst. A to, jeden přírodní, který se vyžaduje k přijetí Eucharistie. A tento se ruší jakýmkoliv nápojem, také vodou, po níž také není dovoleno přijmouti Eucharistii. Ale jest jiný půst Církve, který se nazývá půst postícího se. A tento se neruší leč těmi, která Církev zamýšlí zakázati, ustanovujíc půst. Avšak Církev nemíní zakázati odříkání nápoje, který se spíše bere pro činnost těla a na trávení přijatých pokrmů než na výživu, třebaže jaksi živí. A proto postícím se je dovoleno vícekrát píti. Užívá-li však někdo nemírně nápoje, může hřešiti a ztratiti zásluhu postu, jako také, bere-li nemírně pokrm při jednom pojezení.

K třetímu se musí říci, že cukroví, třebaže jaksi živí, nebere se přece hlavně na výživu, nýbrž na trávení pokrmů. Pročež neporušuje půst, jako ani přijetí jiných léků, leč by snad někdo lstivě požíval velmi mnoho cukroví na způsob pokrmu.

CXLVII.7. Zda devátá hodina je vhodně určena jídlu pro ty, kteří se postí.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že devátá hodina je nevhodně určena jídlu pro ty, kteří se postí. Neboť stav Nového zákona je dokonalejší než stav Starého zákona. Ale ve Starém zákoně se postili až do večera, neboť se praví Levit. 23: "Je sobota, budete trápiti své duše," a potom následuje: "Od večera až do večera budete slaviti své soboty."

taxari debet.

II-II q. 147 a. 6 arg. 2

Praeterea, sicut homo nutritur cibo, ita et potu. Unde et potus ieiunium solvit, propter quod, post potum non possumus Eucharistiam accipere. Sed non est prohibitum quin pluries bibamus, diversis horis diei. Ergo etiam non debet esse prohibitum ieiunantibus quin pluries comedant.

II-II q. 147 a. 6 arg. 3

Praeterea, electuaria quidam cibi sunt. Quae tamen a multis in diebus ieiunii post comestionem sumuntur. Ergo unitas comestionis non est de ratione ieiunii.

II-II q. 147 a. 6 s. c.

Sed in contrarium est communis consuetudo populi Christiani.

II-II q. 147 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod ieiunium ab Ecclesia instituitur ad concupiscentiam refrenandam, ita tamen quod natura salvetur. Ad hoc autem sufficere videtur unica comestio, per quam homo potest et naturae satisfacere, et tamen concupiscentiae aliquid detrahit, diminuendo comestionum vices. Et ideo Ecclesiae moderatione statutum est ut semel in die a ieiunantibus comedatur.

II-II q. 147 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quantitas cibi non potuit eadem omnibus taxari, propter diversas corporum complexiones, ex quibus contingit quod unus maiori, alter minori indiget cibo. Sed ut plurimum omnes possunt naturae satisfacere per unicam comestionem.

II-II q. 147 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod duplex est ieiunium. Unum quidem naturae quod requiritur ad Eucharistiae sumptionem. Et hoc solvitur per quemlibet potum, etiam aquae, post quem non licet Eucharistiam sumere. Est autem aliud ieiunium Ecclesiae, quod dicitur ieiunium ieiunantis. Et istud non solvitur nisi per ea quae Ecclesia interdicere intendit instituendo ieiunium. Non autem intendit Ecclesia interdicere abstinentiam potus, qui magis sumitur ad alterationem corporis et digestionem ciborum assumptorum quam ad nutritionem, licet aliquo modo nutriat. Et ideo licet pluries ieiunantibus bibere. Si autem quis immoderate potu utatur, potest peccare et meritum ieiunii perdere, sicut etiam si immoderate cibum in una comestione assumat.

II-II q. 147 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod electuaria, etsi aliquo modo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum, sed ad digestionem ciborum. Unde non solvunt ieiunium, sicut nec aliarum medicinarum assumptio, nisi forte aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate assumat per modum cibi.

7. Utrum hora nona convenienter taxetur ieiunantibus ad comedendum.

II-II q. 147 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod hora nona non convenienter taxetur ad comedendum, his qui ieiunant. Status enim novi testamenti est perfectior quam status veteris testamenti. Sed in veteri testamento ieiunabant usque ad vesperam, dicitur enim Levit. XXIII, *sabbatum est, affligetis animas vestras*; et postea sequitur, *a vespere*

Tedy tím více v Novém zákoně má býti půst určen až do večera.

Mimo to půst Církví ustanovený ukládá se všem. Ale všichni nemohou přesně poznati devátou hodinu. Tedy zdá se. že určení deváté hodiny nemá spadati pod nařízení postní.

Mimo to půst jest úkon ctnosti odříkání, jak bylo řečeno shora. Ale mravní ctnost nepojímá střed týmž způsobem ohledně všech, poněvadž, co je mnoho jednomu, je málo jinému, jak se praví v II. Ethic. Tedy postícím se nemá býti určena devátá hodina.

Avšak proti jest, že koncil Chalcedonský praví: "Ve Čtyřicetidení nemají býti považováni za postící se ti, kteří jedli před večerním slavením obřadu," které v době čtyřicetidení se odříkává po deváté. Tedy jest se postiti až do deváté.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, půst je zařízen na ničení a překážku viny. Pročež musí něco uložit mimo obecný zvyk, avšak tak, aby tím nebyla příliš zatížena přirozenost. Avšak patřičný a obecný zvyk u lidí jest jísti kolem šesté hodiny: jednak proto, že trávení zdá se být dokonáno přirozenou teplotou, noční dobou staženou dovnitř pro obklopující chlad noční, i rozvedení šťáv do údů, k čemuž spolupůsobí denní teplo až k vzestupu slunce nejvýše; jednak také proto, že tehdy přirozenost lidského těla nejvíce potřebuje pomoci proti vnějšímu teplu vzduchu, aby uvnitř šťávy nebyly připáleny. A proto, aby postící se cítil nějaké trápení na zadostučinění za vinu, postícím se jest určena vhodná hodina pro jídlo okolo hodiny deváté.

Tato hodina je také přihodná tajemství umučení Kristova. které bylo dokonáno o deváté hodině, když "skloniv hlavu, odevzdal ducha". Neboť postící se, když trápí své tělo, připodobňují se utrpení Kristovu, podle onoho Galat.: "Kteří jsou Kristovi, tělo své ukřižovali s neřestmi a dychtivostmi."

K prvnímu se tedy musí říci, že stav Starého zákona se přirovnává k noci, stav však Nového zákona ke dni, podle onoho Řím. 13: "Noc pokročila a přiblížil se den." A proto ve Starém zákoně se postili až do noci, ne však v Novém zákoně.

K druhému se musí říci, že při postu se vyžaduje určitá hodina, ne podle jemného zkoumání, nýbrž podle hrubého odhadu, neboť stačí, aby bylo okolo deváté hodiny, a to může každý snadno poznati.

K třetímu se musí říci, že malý přebytek nebo také malý nedostatek nemůže mnoho škoditi. Ale od hodiny šesté, v níž lidé obecně jídávají, není velká vzdálenost dobová až do deváté hodiny, která je určena postícím se. A tedy takové určení doby nemůže nikomu mnoho škoditi, ať je jakýkoli stav jeho; nebo, kdyby snad jim to bylo velmi obtížné pro nemoc nebo věk nebo něco podobného, měl by

usque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra. Ergo multo magis in novo testamento ieiunium debet indici usque ad vesperam.

II-II q. 147 a. 7 arg. 2

Praeterea, ieiunium ab Ecclesia institutum omnibus imponitur. Sed non omnes possunt determinate cognoscere horam nonam. Ergo videtur quod taxatio horae nonae non debeat cadere sub statuto ieiunii.

II-II q. 147 a. 7 arg. 3

Praeterea, ieiunium est actus virtutis abstinentiae, ut supra dictum est. Sed virtus moralis non eodem modo accipit medium quoad omnes, quia quod est multum uni, est parum alteri, ut dicitur in II Ethic. Ergo non debet ieiunantibus taxari hora nona.

II-II q. 147 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Concilium Cabillonense dicit, *in Quadragesima nullatenus credendi sunt ieiunare qui ante manducaverint quam vespertinum celebretur officium*, quod quadragesimali tempore post nonam dicitur. Ergo usque ad nonam est ieiunandum.

II-II q. 147 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ieiunium ordinatur ad deletionem et cohibitionem culpae. Unde oportet quod aliquid addat supra communem consuetudinem, ita tamen quod per hoc non multum natura gravetur. Est autem debita et communis consuetudo comedendi hominibus circa horam sextam, tum quia iam videtur esse completa digestio, nocturno tempore naturali calore interius revocato propter frigus noctis circumstans, et diffusio humoris per membra, cooperante ad hoc calore diei usque ad summum solis ascensum; tum etiam quia tunc praecipue natura corporis humani indiget iuvari contra exteriorem aeris calorem, ne humores interius adurantur. Et ideo, ut ieiunans aliquam afflictionem sentiat pro culpae satisfactione, conveniens hora comedendi taxatur ieiunantibus circa nonam. Convenit etiam ista hora mysterio passionis Christi, quae completa fuit hora nona, quando, inclinato capite, tradidit spiritum. Ieiunantes enim, dum suam carnem affligunt, passioni Christi conformantur, secundum illud Galat. V, *qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt, cum vitiis et concupiscentiis*.

II-II q. 147 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod status veteris testamenti comparatur nocti, status vero novi testamenti diei, secundum illud Rom. XIII, *nox praecessit, dies autem appropinquavit*. Et ideo in veteri testamento ieiunabant usque ad noctem, non autem in novo testamento.

II-II q. 147 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad ieiunium requiritur hora determinata non secundum subtilem examinationem, sed secundum grossam aestimationem, sufficit enim quod sit circa horam nonam. Et hoc de facili quilibet cognoscere potest.

II-II q. 147 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod modicum augmentum, vel etiam modicus defectus, non multum potest nocere. Non est autem magnum temporis spatium quod est ab hora sexta, in qua communiter homines comedere consueverunt, usque ad horam nonam, quae ieiunantibus determinatur. Et ideo talis taxatio temporis non multum

se jim půst prominouti, nebo dovoliti poněkud dříve jísti.

CXLVII.8. Zda postícím se je vhodně udáno odříkání od masa a vajec a mléčných.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně je postícím se udáno odříkání od masa, vajec a mléčných. Neboť shora bylo řečeno, že půst byl ustanoven na brzdění tělesných dychtivostí. Ale piti vína vzbuzuje více dychtivost než masité jídlo, podle onoho Přísl. 20: "Bujná věc je víno," a Efes. 5: "Neopíjejte se vínem, v němž je bujnost." Ježto tedy postícím se není zakázáno píti víno, zdá se, že nemá býti zakázáno jísti maso.

Mimo to některé ryby se jedí s takovým potěšením, jako maso některých zvířat. Ale dychtivost je žádost těšícího, jak jsme měli shora. Tedy při postu, který jest ustanoven na brzdění dychtivosti, jako není zakázáno jísti ryby, tak nemá býti zakázáno jísti maso.

Mimo to v některých dnech postních někteří užívají vajec a sýra. Tedy ze stejného důvodu může člověk takových užívati ve čtyřicetidenním postu.

Avšak proti jest obecný zvyk věřících.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, půst je Církví ustanoven na potlačování dychtivostí těla, které jsou o potěšeních hmatu, která pozůstávají v pokrmech a pohlavních. A proto Církev zakázala postícím se ony pokrmy, u nichž jest i při jídle nejvíce potěšení, i také člověka nejvíce dráždí k pohlavním. Taková jsou masa zvířat, zůstávajících a dýchajících na zemi, a co od nich pochází, jako mléčná od čtvernožců a vejce od ptáků. Poněvadž totiž taková se více shodují s lidským tělem, více těší a více přispívají k živení lidského těla. A tak z požití jich více přebývá, aby se přetvořilo na hmotu semene, jíž množení je největší podnět bujnosti. A proto Církev stanovila postícím, aby se především těchto pokrmů zdržovali.

K prvnímu se tedy musí říci, že k úkonu plození se sbíhá trojí, totiž teplota, duch a šťáva. K teplotě pak nejvíce přispívá víno a jiná, zahřívající tělo; duchy pak zdají se působiti nadýmavá; ale šťávu nejvíce působí požívání masa. z něhož se tvoří mnoho výživy. Zjinačená teplota pak a rozmnožení duchů rychle přejde, kdežto podstata šťávy zůstává dlouho.

A proto postícím se je spíše zakázáno užívání masa než vína, nebo zelenin, které jsou nadýmavé.

K druhému se musí říci, že Církev, ustanovujíc půst, přihlíží k tomu, co se obecněji přihází. Avšak pojídání

potest alicui nocere, cuiuscumque conditionis existat. Vel, si forte propter infirmitatem vel aetatem aut aliquid huiusmodi, hoc eis in magnum gravamen cederet, esset cum eis in ieiunio dispensandum, vel ut aliquantulum praevenirent horam.

8. Utrum convenienter prohibeantur aliqui cibi ieiunantibus.

II-II q. 147 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ieiunantibus indicatur abstinentia a carnibus et ovis et lacticiniis. Dictum est enim supra quod ieiunium est institutum ad concupiscentias carnis refrenandas. Sed magis concupiscentiam provocat potus vini quam esus carnium, secundum illud Prov. XX, *luxuriosa res est vinum*; et Ephes. V, *nolite inebriari vino, in quo est luxuria*. Cum ergo non interdicatur ieiunantibus potus vini, videtur quod non debeat interdici esus carnium.

II-II q. 147 a. 8 arg. 2

Praeterea, aliqui pisces ita delectabiliter comeduntur sicut quaedam animalium carnes. Sed concupiscentia est appetitus delectabilis, ut supra habitum est. Ergo in ieiunio, quod est institutum ad concupiscentiam refrenandam, sicut non interdicitur usus piscium, ita non debet interdici usus carnium.

II-II q. 147 a. 8 arg. 3

Praeterea, in quibusdam ieiuniorum diebus aliqui ovis et caseo utuntur. Ergo, pari ratione, in ieiunio quadragesimali talibus homo uti potest.

II-II q. 147 a. 8 s. c.

Sed contra est communis fidelium consuetudo.

II-II q. 147 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ieiunium ab Ecclesia est institutum ad reprimendas concupiscentias carnis. Quae quidem sunt delectabilium secundum tactum, quae consistunt in cibis et venereis. Et ideo illos cibos Ecclesia ieiunantibus interdixit qui et in comedendo maxime habent delectationem, et iterum maxime hominem ad venerea provocant. Huiusmodi autem sunt carnes animalium in terra quiescentium et respirantium, et quae ex eis procedunt, sicut lacticinia ex gressibilibus, et ova ex avibus. Quia enim huiusmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant et magis conferunt ad humani corporis nutrimentum, et sic ex eorum comestione plus superfluit ut vertatur in materiam seminis, cuius multiplicatio est maximum incitamentum luxuriae. Et ideo ab his cibis praecipue ieiunantibus Ecclesia statuit esse abstinendum.

II-II q. 147 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ad actum generationis tria concurrunt, scilicet calor, spiritus et humor. Ad calorem quidem maxime cooperatur vinum, et alia calefacientia corpus; ad spiritus autem videntur cooperari inflativa; sed ad humorem maxime cooperatur usus carnium, ex quibus multum de alimento generatur. Alteratio autem caloris et multiplicatio spirituum cito transit, sed substantia humoris diu manet. Et ideo magis interdicitur ieiunantibus usus carnium quam vini, vel leguminum, quae sunt inflativa.

II-II q. 147 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod Ecclesia, ieiunium masa obecně více těší než pojídání ryb; ačkoliv u některých je tomu jinak. A proto Církev spíše zakázala postícím se pojídání masa než pojídání ryb.

K třetímu se musí říci, že vejce a mléčná se postícím zakazují, pokud pocházejí od zvířat, majících maso. Proto více je zakazováno maso než vejce a mléčná. Podobně také mezi jinými posty slavnější je půst čtyřicetidenní, jak proto, že se zachovává jako následování Krista, tak také, poněvadž jím jsme připravováni na zbožné slavení tajemství našeho vykoupení. A proto v kterémkoli postu se zakazuje jísti maso, avšak v postu čtyřicetidenním se všeobecně zakazují také vejce a mléčná. Ohledně odříkání těchto pak v různých postech jsou různé zvyky u různých, kterézto má každý zachovávati podle zvyku těch, mezi nimiž žije. Proto Jeromym praví, mluvě o postech: "Každý kraj jednej podle svého smyslu a nařízení předků považuj za apoštolské zákony."

CXLVIII. O obžerství.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o obžerství. A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda obžerství je hřích.
2. Zda je hřích smrtelný.
3. Zda je největší hřích.
4. Které jsou jeho druhy.
5. Zda je hlavní neřest.
6. O jeho dcerách.

CXLVIII.1. Zda obžerství je hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že obžerství není hřích. Neboť Pán praví, Mat. 15: "Co vchází do úst, neposkvrňuje člověka." Ale obžerství jest i z pokrmů, které vcházejí do člověka. Tedy, ježto každý hřích poskvrňuje člověka, zdá se, že obžerství není hřích.

Mimo to nikdo nehřeší v tom, čemu se nemůže vyhnouti, jak praví Augustin, v knize O přiroz. a milosti. Ale obžerství pozůstává v nadmíře pokrmu, které se člověk nemůže vyhnouti; neboť Řehoř praví; XXX. Moral.: "Poněvadž při jídle rozkoš se mísí s nutností, nevíse, co nutnost žádá a co rozkoš požaduje." A Augustin praví v X. Vyzn.: "Kdo je, Pane, kdo nebere pokrm poněkud přes hranice nezbytnosti?" Tedy obžerství není hřích.

Mimo to ve kterémkoliv rodě hříchu první hnutí je hřích. Ale první hnutí po pokrmu není hřích, jinak by hlad a žízeň byly hřích. Tedy obžerství není hřích.

Avšak proti jest, co Řehoř praví, XXX. Moral., ".že střetnutí duchovního boje nenastane, není-li dříve podmaněn nepřítel v nás samých položený, totiž žádost". Ale vnitřní nepřítel člověka je hřích. Tedy obžerství je

instituens, intendit ad id quod communius accidit. Esus autem carnium est magis delectabilis communiter quam esus piscium, quamvis in quibusdam aliter se habeat. Et ideo Ecclesia magis ieiunantibus prohibuit esum carnium quam esum piscium.

II-II q. 147 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod ova et lacticinia ieiunantibus interdicuntur inquantum sunt animalibus exorta carnes habentibus. Unde principalius interdicuntur quam ova vel lacticinia. Similiter etiam inter alia ieiunia, solemnius est quadragesimale ieiunium, tum quia observatur ad imitationem Christi; tum etiam quia per ipsum disponimur ad redemptionis nostrae mysteria devote celebranda. Et ideo in quolibet ieiunio interdicitur esus carnium, in ieiunio autem quadragesimali interdicuntur universaliter etiam ova et lacticinia. Circa quorum abstinentiam in aliis ieiuniis diversae consuetudines existunt apud diversos, quas quisque observare debet, secundum morem eorum inter quos conversatur. Unde Hieronymus dicit, de ieiuniis loquens, *unaquaeque provincia abundet in suo sensu, et praecepta maiorum leges apostolicas arbitretur*.

148. De gula quae opponitur ieiunio.

Prooemium

II-II q. 148 pr.

Deinde considerandum est de gula. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum gula sit peccatum. Secundo, utrum sit peccatum mortale. Tertio, utrum sit maximum peccatorum. Quarto, de speciebus eius. Quinto, utrum sit vitium capitale. Sexto, de filiabus eius.

1. Utrum gula sit peccatum.

II-II q. 148 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod gula non sit peccatum. Dicit enim dominus, Matth. XV, *quod intrat in os, non coinquinat hominem*. Sed gula est circa cibos, qui intrant in hominem. Cum ergo omne peccatum coinquinet hominem, videtur quod gula non sit peccatum.

II-II q. 148 a. 1 arg. 2

Praeterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest. Sed gula consistit in immoderantia cibi, quam non potest homo vitare, dicit enim Gregorius, XXX Moral., *quia per esum voluptas necessitati miscetur, quid necessitas petat, et quid voluptas suppetat, ignoratur*; et Augustinus dicit, X Confess., *quis est, domine, qui aliquantulum extra metas necessitatis cibum non sumit?* Ergo gula non est peccatum.

II-II q. 148 a. 1 arg. 3

Praeterea, in quolibet genere peccati primus motus est peccatum. Sed primus motus sumendi cibum non est peccatum, alioquin fames et sitis essent peccata. Ergo gula non est peccatum.

II-II q. 148 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXX Moral., quod *ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, si non prius intra nosmetipsos hostis positus, gulae videlicet* hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že obžerství neznamená kteroukoli žádost jídla a pití, nýbrž nezřízenou. Avšak nezřízená žádost se jmenuje odtud, že ustupuje od řádu rozumu, v němž pozůstává dobro mravní ctnosti. Avšak něco sluje hřích odtud, že je proti ctnosti. Z čehož je zjevné, že obžerství je hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co vchází do člověka na způsob pokrmu, podle své podstaty a přirozenosti neposkvrňuje člověka duchovně. Ale Židé, proti nimž Pán mluví, a Manicheové se domnívali, že některé pokrmy činí nečistými, ne pro tvar, nýbrž pro vlastní přirozenost. Avšak nezřízená dychtivost pokrmů člověka poskvrňuje duchovně.

K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno, neřest obžerství nepozůstává v podstatě pokrmu, nýbrž v dychtivosti neřízené rozumem. A proto, překročí-li někdo množství pokrmu, ne z dychtivosti pokrmu, nýbrž považuje si to za nutné, nepatří to k obžerství, nýbrž k jakési nezkušenosti. Ale pouze to patří k obžerství, že někdo z dychtivosti ;potěšení pokrmem vědomě překročí míru v jídle.

K třetímu se musí říci, že je dvojí žádost. A to, jedna přirozená, která patří k silám duše bylinné, v nichž nemůže býti ctnost a neřest, poněvadž nemohou býti podrobeny rozumu. Proto také síla žádostivá se dělí od podržující, trávicí a výmětné. A k takové žádosti patří hlad a žízeň. Avšak je také jiná žádost smyslová, v jejíž dychtivosti pozůstává neřest obžerství. Pročež první hnutí obžerství obnáší nezřízenost v žádosti smyslové, která není bez hříchu.

CXLVIII.2. Zda obžerství je smrtelný hřích.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že obžerství není smrtelný hřích. Neboť každý smrtelný hřích je proti přikázání desatera, což se u obžerství nezdá, Tedy obžerství není smrtelný hřích.

Mimo to každý smrtelný hřích je proti lásce, jak je patrné ze shora řečeného. Ale obžerství není proti lásce ani vzhledem k milování Boha, ani vzhledem k milování bližního. Tedy obžerství není, nikdy smrtelný hřích.

Mimo to praví Augustin, v řeči O očistci: "Kdykoli někdo požije více pokrmu nebo nápoje více, než třeba, věz, že patří k malým hříchům." Ale toto náleží obžerství. Tedy obžerství patří ke hříchům malým, to jest všedním.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, v XXX. Moral.: "Vládou nařesti obžerství, vše, co Iidé statečně vykonají, ztrácejí; a

appetitus, edomatur. Sed interior hostis hominis est peccatum. Ergo gula est peccatum.

II-II q. 148 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod gula non nominat quemlibet appetitum edendi et bibendi, sed inordinatum. Dicitur autem appetitus inordinatus ex eo quod recedit ab ordine rationis, in quo bonum virtutis moralis consistit. Ex hoc autem dicitur aliquid esse peccatum quod virtuti contrariatur. Unde manifestum est quod gula est peccatum.

II-II q. 148 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod id quod intrat in hominem per modum cibi, secundum suam substantiam et naturam, non coinquinat hominem spiritualiter, sed Iudaei, contra quos dominus loquitur, et Manichaei opinabantur quod aliqui cibi immundos facerent, non propter figuram, sed secundum propriam naturam. Inordinata tamen ciborum concupiscentia hominem spiritualiter coinquinat.

II-II q. 148 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, vitium gulae non consistit in substantia cibi, sed in concupiscentia non regulata ratione. Et ideo si aliquis excedat in quantitate cibi non propter cibi concupiscentiam, sed aestimans id sibi necessarium esse, non pertinet hoc ad gulam, sed ad aliquam imperitiam. Sed hoc solum pertinet ad gulam, quod aliquis, propter concupiscentiam cibi delectabilis, scienter excedat mensuram in edendo.

II-II q. 148 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod duplex est appetitus. Unus quidem naturalis, qui pertinet ad vires animae vegetabilis, in quibus non potest esse virtus et vitium, eo quod non possunt subiici rationi. Unde et vis appetitiva dividitur contra retentivam, digestivam, expulsivam. Et ad talem appetitum pertinet esuries et sitis. Est autem et alius appetitus sensitivus, in cuius concupiscentia vitium gulae consistit. Unde primus motus gulae importat inordinationem in appetitu sensitivo, quae non est sine peccato.

2. Utrum sit peccatum mortale.

II-II q. 148 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gula non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur alicui praecepto Decalogi. Quod de gula non videtur. Ergo gula non est peccatum mortale.

II-II q. 148 a. 2 arg. 2

Praeterea, omne peccatum mortale contrariatur caritati, ut ex supra dictis patet. Sed gula non opponitur caritati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo gula nunquam est peccatum mortale.

II-II q. 148 a. 2 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in sermone de Purgatorio, *quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata noverit pertinere*. Sed hoc pertinet ad gulam. Ergo gula computatur inter minuta, idest inter venialia peccata.

II-II q. 148 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in XXX Moral.,

neomezí-li se břicho, všechny ctnosti jsou pohřbeny." Ale ctnost se ničí jenom smrtelným hříchem. Tedy obžerství je smrtelný hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, neřest obžerství vlastně pozůstává v nezřízené dychtivosti. Avšak řád rozumu, řídícího dychtivost, lze vidět dvojmo: jedním způsobem vzhledem k těm, která jsou k cíli, pokud totiž nejsou tak přiměřena, aby byla úměrná cíli. Jiným způsobem vzhledem k samému cíli, pokud totiž dychtivost člověka odvrací od povinného cíle. Vezme-li se tedy nezřízenost dychtivosti v obžerství podle odvrácení od posledního cíle, tak obžerství bude těžký hřích. A to se přihází, utkví-li člověk na potěšení obžerství jako na cíli, pro který pohrdne Bohem, ochoten totiž jednati proti přikázáním Božím, aby dosáhl takových potěšení. Rozumí-li se však v neřesti obžerství nezřízenost dychtivosti toliko co do těch, která jsou k cíli, když totiž je příliš dychtiv potěšení pokrmy, ne však tak, že by pro to něco činil proti zákonu Božímu, jest hřích všední.

K prvnímu se tedy musí říci, že neřest obžerství je smrtelný hřích, pokud odvrací od posledního cíle. A podle toho, jakýmsi přenesením je proti přikázání svěcení soboty, v němž se rozkazuje spočinutí v posledním cíli. Neboť nejsou všechny hříchy přímo proti přikázáním Desatera, nýbrž pouze ty, které obsahují nespravedlnost, poněvadž přikázání Desatera zvláště se týkají spravedlnosti a jejich části, jak jsme svrchu měli.

K druhému se musí říci, že obžerství, pokud odvrací od posledního cíle, je proti milování Boha, jejž jest milovati nade všecko, jakožto poslední cíl. A pouze podle toho je ožerství smrtelný hřích.

K třetímu se musí říci, že ono slovo Augustinovo se rozumí o obžerství, pokud obsahuje nezřízenost dychtivosti pouze v těch, která jsou k cíli.

Ke čtvrtému se musí říci, že se říká, že obžerství odnímá ctnosti. ne tak o sobě, jako také pro neřesti, které z něho vznikají. Praví totiž Řehoř v Pastýřském: "Když se břicho žravostí napíná, ctnosti duše jsou ničeny bujností."

CXLVIII.3. Zda obžerství je největší hřích.

Při třetí se postupu je takto: Zdá se, že obžerství je největší hřích. Neboť velikost hříchu je měřena z velikosti trestu. Ale hřích obžerství je nejtíže trestán, neboť Zlatoústý praví v 13. homilii k Mat.: "Adama vyhnala neumírněnost žaludku z ráje, potopu, která byla za času Noemova, ona způsobila i trest Sodomských," podle onoho Ezech. 16: "Toto byla nepravost tvé sestry Sodomy, nasycení chlebem," atd. Tedy hřích obžerství je největší hřích.

Mimo to příčina v kterémkoli rodu je mocnější. Ale obžerství zdá se býti příčinou jiných hříchů, poněvadž k Žalmu 135, 'Který potřel Egypt s jeho prvorozenci', praví Glossa: "Bujnost, dychtivost, pýcha jsou ta, která nejprve

dominante gulae vitio, omne quod homines fortiter egerunt, perdunt, et dum venter non restringitur, simul cunctae virtutes obruuntur. Sed virtus non tollitur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

II-II q. 148 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, vitium gulae proprie consistit in concupiscentia inordinata. Ordo autem rationis concupiscentiam ordinantis dupliciter tolli potest. Uno modo, quantum ad ea quae sunt ad finem, prout scilicet non sunt ita commensurata ut sint proportionata fini. Alio modo, quantum ad ipsum finem, prout scilicet concupiscentia hominem avertit a fine debito. Si ergo inordinatio concupiscentiae accipiatur in gula secundum aversionem a fine ultimo, sic gula erit peccatum mortale. Quod quidem contingit quando delectationi gulae inhaeret homo tanquam fini propter quem Deum contemnit, paratus scilicet contra praecepta Dei agere ut delectationes huiusmodi assequatur. Si vero in vitio gulae intelligatur inordinatio concupiscentiae tantum secundum ea quae sunt ad finem, utpote quia nimis concupiscit delectationes ciborum, non tamen ita quod propter hoc aliquid faceret contra legem Dei, est peccatum veniale.

II-II q. 148 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod vitium gulae habet quod sit peccatum mortale inquantum avertit a fine ultimo. Et secundum hoc, per quandam reductionem, opponitur praecepto de sanctificatione sabbati, in quo praecipitur quies in fine ultimo. Non enim omnia peccata mortalia directe contrariantur praeceptis Decalogi, sed solum illa quae iniustitiam continent, quia praecepta Decalogi specialiter pertinent ad iustitiam et partes eius, ut supra habitum est.

II-II q. 148 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, inquantum avertit a fine ultimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui est super omnia sicut finis ultimus diligendus. Et secundum hoc solum gula est peccatum mortale.

II-II q. 148 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod illud verbum Augustini intelligitur de gula prout importat inordinationem concupiscentiae solum circa ea quae sunt ad finem.

II-II q. 148 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod gula dicitur virtutes auferre non tam propter se, quam etiam propter vitia quae ex ea oriuntur. Dicit enim Gregorius, in pastorali, *dum venter ingluvie tenditur, virtutes animae per luxuriam destruuntur*.

3. Utrum sit maximum peccatorum.

II-II q. 148 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gula sit maximum peccatorum. Magnitudo enim peccati ex magnitudine poenae consideratur. Sed peccatum gulae est gravissime punitum, dicit enim Chrysostomus, *Adam incontinentia ventris expulit a Paradiso; diluvium quod fuit tempore Noe, ipsa fecit*; secundum illud Ezech. XVI, *haec fuit iniquitas Sodomae, sororis tuae, saturitas panis*, et cetera. Ergo peccatum gulae est maximum.

II-II q. 148 a. 3 arg. 2

Praeterea, causa in quolibet genere est potior. Sed gula videtur esse causa aliorum peccatorum, quia super illud rodí břicho." Tedy obžerství je nejtěžší hřích.

Mimo to po Bohu má člověk nejvíce milovati sama sebe, jak jsme měli shora. Ale neřestí obžerství člověk sám sobě působí škodu, neboť se praví Eccli. 37: "Pro opilost mnozí zahynuli." Tedy obžerství je nejtěžší hřích, aspoň kromě hříchů, které jsou proti Bohu.

Avšak proti jest, že tělesné neřesti, mezi něž se počítá obžerství, jsou podle Řehoře menší vina.

Odpovídám: Musí se říci, že těžkost nějakého hříchu lze pozorovati trojmo: A to, nejprve a hlavně podle látky, v níž je hřešeno. A podle toho hříchy, které jsou na božských věcech, jsou největší. Pročež podle toho hřích obžerství není největší, neboť je o těch, která se týkají udržení těla. Za druhé pak se strany hřešícího. A podle toho hříchu obžerství je více polehčováno než přitěžováno, jak pro nutnost bráti pokrmy, tak také pro nesnadnost rozeznávati a zařizovati. co se v takových hodí. Třetím pak způsobem se strany následného účinku. A podle toho neřest obžerství má jakousi velikost, pokud je příležitostí k různým hříchům.

K prvnímu se tedy musí říci, že ony tresty se spíše vztahují k neřestem, které následují po obžerství, nebo ke kořeni obžerství než k obžerství samému. Neboť první člověk byl vyhnán z ráje pro pýchu, od níž postoupil ke skutku obžerství. Potopa pak a trest Sodomských byly uvaleny pro hříchy nečistoty, pocházející z příležitosti obžerství.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí se strany hříchů, které vznikají z obžerství. Příčina však nemusí býti mocnější, leč u příčin o sobě. Ale obžerství není o sobě příčinou jiných neřestí, nýbrž jako případkově a jako příležitost.

K třetímu se musí říci, že nestřídmý nezamýšlí způsobiti škodu svému tělu, nýbrž potěšení pokrmem. Následuje-li však škoda těla, je to případkově. Proto to nenáleží přímo k tíži obžerství. Ale jeho vině se přitěžuje, upadne-li někdo do tělesné škody z neumírněného požití pokrmu.

CXLVIII.4. Zda druhy obžerství jsou rozlišovány podle těchto pěti stavů: Ukvapeně, atd.

Při čtvrté se postupuje takto. Zdá se, že nevhodně rozděluje druhy obžerství Řehoř, který praví: "Neřest obžerství nás pokouší pěti způsoby: neboť někdy předbíhá času potřeby, někdy hledá lahodnější jídla, někdy žádá vybranější přípravu požívatin, někdy přesahuje míru občerstvení množstvím požívaného, někdy hřeší někdo žárem nesmírné

Psalmi, *qui percussit Aegyptum cum primogenitis eorum*, dicit Glossa, *luxuria, concupiscentia, superbia sunt ea quae venter generat*. Ergo gula est gravissimum peccatorum.

II-II q. 148 a. 3 arg. 3

Praeterea, post Deum, homo debet seipsum maxime diligere, ut supra habitum est. Sed per vitium gulae homo infert sibi ipsi nocumentum, dicitur enim Eccli. XXXVII, *propter crapulam multi obierunt*. Ergo gula est maximum peccatorum, ad minus praeter peccata quae sunt contra Deum.

II-II q. 148 a. 3 s. c.

Sed contra est quod vitia carnalia, inter quae computatur gula, secundum Gregorium, sunt minoris culpae.

II-II q. 148 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod gravitas alicuius peccati potest considerari tripliciter. Primo quidem, et principaliter, secundum materiam in qua peccatur. Et secundum hoc, peccata quae sunt circa res divinas sunt maxima. Unde secundum hoc, vitium gulae non erit maximum, est enim circa ea quae ad sustentationem corporis spectant. Secundo autem, ex parte peccantis. Et secundum hoc, peccatum gulae magis alleviatur quam aggravatur. Tum propter necessitatem sumptionis ciborum. Tum etiam propter difficultatem discernendi et moderandi id quod in talibus convenit. Tertio vero modo, ex parte effectus consequentis. Et secundum hoc, vitium gulae habet quandam magnitudinem, inquantum ex ea occasionantur diversa peccata.

II-II q. 148 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illae poenae magis referuntur ad vitia quae sunt consecuta ex gula, vel ad gulae radicem, quam ad ipsam gulam. Nam primus homo expulsus est de Paradiso propter superbiam, ex qua processit ad actum gulae. Diluvium autem et poena Sodomorum sunt inducta propter peccata luxuriae praecedentia, ex gula occasionata.

II-II q. 148 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex parte peccatorum quae ex gula oriuntur. Non autem oportet quod causa sit potior, nisi in causis per se. Gula autem non est causa illorum vitiorum per se, sed quasi per accidens et per occasionem.

II-II q. 148 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod gulosus non intendit suo corpori nocumentum inferre, sed in cibo delectari, si autem nocumentum corporis sequatur, hoc est per accidens. Unde hoc non directe pertinet ad gravitatem gulae. Cuius tamen culpa aggravatur si quis corporale detrimentum incurrat propter immoderatam cibi sumptionem.

4. Utrum species gulae convenienter assignentur.

II-II q. 148 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter species gulae distinguantur a Gregorio, qui, XXX Moral., dicit. *Quinque modis nos gulae vitium tentat, aliquando namque indigentiae tempora praevenit; aliquando lautiores cibos quaerit; aliquando quae sumenda sunt* touhy." A jsou obsaženy v tomto verši: Ukvapeně, mlsně, přiliš, hltavě, labužnicky.

Neboť řečená se různí podle různých okolností. Ale okolnosti, ježto jsou případky skutků, nečiní různost druhu. Tedy podle řečených nerozlišují se druhy obžerství.

Mimo to, jako čas je nějaká okolnost, taktéž místo. Jestliže se tedy od času bere jeden druh obžerství, zdí se, že ze stejného důvodu od místa a jiných okolností.

Mimo to, jako mírnost zachovává patřičné okolnosti, tak také jiné mravní ctnosti. Ale v neřestech. které jsou proti jiným mravním ctnostem, nerůzní se druhy podle různých okolností. Tedy ani v obžerství.

Avšak proti jest uvedené slovo Řehořovo.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, obžerství obináší nezřízenou žádost jídla. Avšak v jídle se pozoruje dvojí. Totiž sám pokrm, který je pojídán, a samo pojídání. Tedy nezřízenost žádosti lze bráti dvojmo; jedním totiž způsobem vzhledem k samému pokrmu, který se přijímá. A tak, co do podstaty nebo druhu pokrmu někdo hledá mlsně jídla, to jest vzácná. Co do jakosti hledá pokrmy příliš vybraně připravené, to jest labužnicky. (;o do množství pak přesahuje příliš v jídle. Jiným pak způsobem se bere nezřízenost žádos i co do samého braní pokrmu, buď že předbíhá patřičnou dobu jídla, což je ukvapeně, nebo že nezachovává náležitý způsob pojídání, což je hltavě. Isidor však shrnuje první a druhý pod jedno, řka, že nestřídmý přesahuje v pokrmu co, kolik, jak a kdy.

K prvnímu se tedy musí říci, že porušení různých okolností působí různé druhy obžerství pro různé pohnutky, z nichž se různí druhy mravních. Neboť v tom, kdo hledá lahodná jídla, vzbuzuje se žádost ze samého druhu pokrmu; v tom však, kdo předbíhá čas, je nezřízená dychtivost pro netrpělivost čekati. A totéž je patrné u jiných.

K druhému se musí říci, že v místě a jiných okolnostech nenachází se jiná odlišná pohnutka, patřící k užívání pokrmu, která by působila jiný druh obžerství.

K třetímu se musí říci, že v kterýchkoliv jiných neřestech různé okolnosti mají různé pohnutky, třeba bráti různé druhy neřestí podle různých okolností. Ale to se nepřihází ve všech, jak bylo řečeno shora.

CXLVIII.5. Zda obžerství je hlavní neřest.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že obžerství není hlavní

praeparari accuratius appetit; aliquando in ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis excedit; aliquando ipso aestu immensi desiderii aliquis peccat. Et continentur in hoc versu, *praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose*. Praedicta enim diversificantur secundum diversas circumstantias. Sed circumstantiae, cum sint accidentia actuum, non diversificant speciem. Ergo secundum praedicta non diversificantur species gulae.

II-II q. 148 a. 4 arg. 2

Praeterea, sicut tempus est quaedam circumstantia, ita et locus. Si ergo secundum tempus una species gulae accipitur, videtur quod, pari ratione, secundum locum et alias circumstantias.

II-II q. 148 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut temperantia observat debitas circumstantias, ita etiam et aliae virtutes morales. Sed in vitiis quae opponuntur aliis virtutibus moralibus non distinguuntur species secundum diversas circumstantias. Ergo nec in gula.

II-II q. 148 a. 4 s. c.

Sed contra est verbum Gregorii inductum.

II-II q. 148 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, gula importat inordinatam concupiscentiam edendi. In esu autem duo considerantur, scilicet ipse cibus qui comeditur, et eius comestio. Potest ergo inordinatio concupiscentiae attendi dupliciter. Uno quidem modo, quantum ad ipsum cibum qui sumitur. Et sic, quantum ad substantiam vel speciem cibi, quaerit aliquis cibos lautos, idest pretiosos; quantum ad qualitatem, quaerit cibos nimis accurate praeparatos, quod est studiose; quantum autem ad quantitatem, excedit in nimis edendo. Alio vero modo attenditur inordinatio concupiscentiae quantum ad ipsam sumptionem cibi, vel quia praevenit tempus debitum comedendi, quod est praepropere; vel quia non servat modum debitum in edendo, quod est ardenter. Isidorus vero comprehendit primum et secundum sub uno, dicens quod gulosus excedit in cibo secundum quid, quantum, quomodo et quando.

II-II q. 148 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod corruptio diversarum circumstantiarum facit diversas species gulae propter diversa motiva, ex quibus moralium species diversificantur. In eo enim qui quaerit lautos cibos, excitatur concupiscentia ex ipsa specie cibi in eo vero qui praeoccupat tempus, deordinatur concupiscentia propter impatientiam morae; et idem patet in aliis.

II-II q. 148 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod in loco et in aliis circumstantiis non inveniatur aliud differens motivum pertinens ad usum cibi, quod faciat aliam speciem gulae.

II-II q. 148 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod in quibuscumque aliis vitiis diversae circumstantiae habent diversa motiva, oportet accipi diversas species vitiorum secundum diversas circumstantias. Sed hoc non contingit in omnibus, ut dictum est.

5. Utrum sit vitium capitale.

II-II q. 148 a. 5 arg. 1

nešest. Neboť hlavní nešesti slují ta, z nichž vznikají jiné podle pojmu příčiny účelové. Ale pokrm, o němž jest obžerství, nemá ráz účelu, neboť není hledán pro sebe, nýbrž pro živení těla. Tedy obžerství není hlavní nešest.

Mimo to hlavní nešest zdá se býti cosi hlavního v rázu hříchu. Ale to nenáleží obžerství, poněvadž se zdá býti podle svého rodu nejmenší z hříchů, jakožto bližší tomu, co je podle přirozenosti. Tedy nezdá se obžerství býti hlavní nešest.

Mimo to hřích se přihází odtud, že někdo ustupuje od počestného dobra pro něco užitečného přítomnému životu, nebo těšícího smysl. Ale ohledně dober, která mají ráz užitečného, udává se pouze jedna hlavní nešest, totiž lakomství. Zdá se tedy, že také ohledně potěšení má se udávati pouze jedna hlavní nešest. Avšak udává se nečistota, která je větší nešest než obžerství a ohledně větších potěšení. Tedy obžerství není hlavní nešest.

Avšak proti jest, že Řehoř čítá obžerství k hlavním nešestem, XXXI. Moral.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, hlavní nešest sluje ta, z níž vznikají jiné nešesti podle rázu účelové příčiny, pokud má totiž účel velmi žádoucí. Proto žádostí jeho bývají lidé mnohonásobně ponoukáni ke hříchu. Některý pak účel stává se proto velmi žádoucím, že má některou z podmínek blaženosti, jež je přirozeně žádoucí. K pojmu blaženosti pak patří potěšení. A proto nešest obžerství, která jest o potěšení hmatu, která jsou větší nad ostatní, vhodně se klade mezi hlavní nešesti.

K prvnímu se tedy musí říci, že pokrm je sice k něčemu zařízen jakožto k cíli. Ale poněvadž onen cíl je nejvíce žádoucí, jenž nemůže býti bez pokrmu zachován, odtud také je, že sám pokrm je nejvíce žádoucí, a k tomu také směřuje skoro celá námaha lidského života, podle onoho Eccle. 6: "Všechna námaha člověka pro jeho ústa." A přece se zdá býti obžerství více o potěšeních pokrmu než o pokrmech. Pročež, jak Augustin praví, v knize O pravém nábož.: "kdo hýčkají nízké tělo, raději chtějí pojídání," v němž totiž je potěšení, "než nasycení; ježto ona rozkoš vůbec přestává ukojením žízně a hladu."

K druhému se musí říci, že cíl v hříchu je brán se strany přiklonění, kdežto tíže hříchu se bere se strany odvrácení se. A proto hlavní nešest, která má cíl nejvíce žádoucný, nemusí býti velmi těžká.

K třetímu se musí říci, že těšící je žádoucí o sobě. A proto podle jeho různosti stanoví se dvě hlavní nešesti, totiž obžerství a nečistota. Avšak užitečné nemá ze sebe ráz žádoucího, nýbrž pokud je zařízeno k jinému. A ve všech užitečných zdá se býti jeden ráz žádoucnosti. A pro toto

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod gula non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur secundum rationem causae finalis. Sed cibus, circa quem est gula, non habet rationem finis, non enim propter se quaeritur, sed propter corporis nutritionem. Ergo gula non est vitium capitale.

II-II q. 148 a. 5 arg. 2

Praeterea, vitium capitale aliquam principalitatem habere videtur in ratione peccati. Sed hoc non competit gulae, quae videtur esse secundum suum genus minimum peccatorum, utpote plus appropinquans ad id quod est secundum naturam. Ergo gula non videtur esse vitium capitale.

II-II q. 148 a. 5 arg. 3

Praeterea, peccatum contingit ex hoc quod aliquis recedit a bono honesto propter aliquid utile praesenti vitae, vel delectabile sensui. Sed circa bona quae habent rationem utilis, ponitur unum tantum vitium capitale, scilicet avaritia. Ergo et circa delectationes videtur esse ponendum unum tantum vitium capitale. Ponitur autem luxuria, quae est maius vitium quam gula, et circa maiores delectationes. Ergo gula non est vitium capitale.

II-II q. 148 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., computat gulam inter vitia capitalia.

II-II q. 148 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causae finalis, inquantum scilicet habet finem multum appetibilem, unde ex eius appetitu homines provocantur multipliciter ad peccandum. Ex hoc autem aliquis finis redditur multum appetibilis quod habet aliquam de conditionibus felicitatis, quae est naturaliter appetibilis. Pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio, ut patet in I et X Ethic. Et ideo vitium gulae, quod est circa delectationes tactus, quae sunt praecipuae inter alias, convenienter ponitur inter vitia capitalia.

II-II q. 148 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ipse cibus ordinatur quidem ad aliquid sicut ad finem, sed quia ille finis, scilicet conservatio vitae, est maxime appetibilis, quae sine cibo conservari non potest, inde etiam est quod ipse cibus est maxime appetibilis; et ad hoc fere totus labor humanae vitae ordinatur, secundum illud Eccle. VI, *omnis labor hominis in ore eius*. Et tamen gula magis videtur esse circa delectationes cibi quam circa cibos. Propter quod, ut Augustinus dicit, in libro de vera Relig., *quibus vilis est corporis salus, malunt vesci*, in quo scilicet est delectatio, *quam saturari, cum omnis finis illius voluptatis sit non sitire atque esurire*.

II-II q. 148 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod finis in peccato accipitur ex parte conversionis, sed gravitas peccati accipitur ex parte aversionis. Et ideo non oportet vitium capitale, quod habet finem maxime appetibilem, habere magnam gravitatem.

II-II q. 148 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod delectabile est appetibile secundum se. Et ideo secundum eius diversitatem ponuntur duo vitia capitalia, scilicet gula et luxuria. Utile autem non habet ex se rationem appetibilis, sed secundum

ohledně těchto nestanoví se než jedna hlavní nešest.

CXLVIII.6. Zda se vhodně označuje pět dcer obžerství, totiž nejapná veselost, nečistota, mnohomluvnost a otupělost mysli ohledně rozumu.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně se udává pět dcer obžerství, totiž nejapná veselost, šaškovství, nečistota, mnohomluvnost a otupělost mysli ohledně rozumu. Neboť nejapná veselost sleduje každý hřích, podle onoho Přísl. 2: "Kteří se veselí, když špatně jednali a plesají v nejhorších věcech." Podobně také otupělost mysli nachází se v každém hříchu, podle onoho Přísl. 14: "Bloudí, kteří konají zlo." Tedy nevhodně jsou udány dcery obžerství.

Mimo to nečistota, která nejvíce následuje obžerství, zdá se býti vrhnutí, podle onoho Isai. 28: "Všechny stoly byly plné vrhnutí a špiny." Ale toto se nezdá býti hříchem, nýbrž trest hříchu, nebo také něco užitečného, spadajícího pod radu, podle onoho Eccli. 31: "Byl-li jsi přinucen jísti mnoho, odejdi z místa a vrhni a polevi ti." Tedy nemá býti kladeno mezi dcery obžerství.

Mimo to Isidor. v II. kn. O nejvyš. dobru, udává šaškovství za dceru smilstva. Nemá se tedy klásti mezi dcery obžerství.

Avšak proti jest, že tyto dcery obžerství označuje Řehoř, XXXI. Moral.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, obžerství vlastně pozůstává v nezřízeném potěšení, které je v pokrmech a nápojích. A tedy ony nešesti jsou počítány mezi dcery obžerství, které následlují z nezřízeného potěšení pokrmem a nápojem. A ty lze bráti buď se strany duše, nebo se strany těla. Se strany pak duše čtvermo. A to, nejprve vzhledem k rozumu, jehož bystrost je otupována nemírností pokrmu a nápoje. A ohledně toho se udává dcera obžerství otupělost smyslu ohledně rozumu, pro výpary pokrmů, matoucí hlavu; jako obráceně odříkání prospívá vnímání moudrosti,, podle onoho v Eccle. 2: "Umínilo si srdce mé vzdalovati mé tělo od vína, abych svého ducha přenesl k moudrosti." Za druhé co do žádosti, která je mnohonásobně nezřízená z nemírnosti pokrmu a nápoje, uspávající jaksi kormidlo rozumu. A vzhledem k tomu se udává nejapná veselost, poněvadž všechny jiné nezřízené vášně směřují k radosti a smutku, jak se praví v II. Ethic. A to jest, co se praví III. Esdr. 3, že "víno přivede každou mysl do bezpečnosti a příjemnosti". Za třetí vzhledem k nezřízenému slovu. A tak se udává mnohomluvnost poněvadž, jak praví Řehoř v Pastýř.: "Kdyby oddané obžerství neuchvacovala nemírněná povídavost, onen boháč, o němž se praví, že denně skvěle hodoval, nehořel by nejvíce jazykem." Za čtvrté vzhledem k nezřízenému činu. A tak se udává šaškovství, to jest jakési žertování, pocházející z pochybení rozumu, který, jako nemůže zadržovati slova, tak nemůže zadržovati vnější pohyby. Proto Efes. 5 k onomu 'Buď hloupé mluvení, nebo šaškovství', praví Glossa, že "od hloupých

quod ad aliud ordinatur. Et ideo in omnibus utilibus videtur esse una ratio appetibilitatis. Et propter hoc circa huiusmodi non ponitur nisi unum vitium capitale.

6. Utrum convenienter assignentur gulae quinque filiae.

II-II q. 148 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur gulae quinque filiae, scilicet *inepta laetitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam*. Inepta enim laetitia consequitur omne peccatum, secundum illud Prov. II, qui laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis. Similiter etiam hebetudo mentis invenitur in omni peccato, secundum illud Prov. XIV, errant qui operantur malum. Ergo inconvenienter ponuntur filiae gulae.

II-II q. 148 a. 6 arg. 2

Praeterea, immunditia, quae maxime consequitur gulam, videtur ad vomitum pertinere, secundum illud Isaiae XXVIII, *omnes mensae repletae sunt vomitu sordium*. Sed hoc non videtur esse peccatum, sed poena, vel etiam aliquid utile sub consilio cadens, secundum illud Eccli. XXXI, *si coactus fueris in edendo multum, surge e medio et vome, et refrigerabit te*. Ergo non debet poni inter filias gulae.

II-II q. 148 a. 6 arg. 3

Praeterea, Isidorus ponit scurrilitatem filiam luxuriae. Non ergo debet poni inter filias gulae.

II-II q. 148 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., has filias gulae assignat.

II-II q. 148 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, gula proprie consistit circa immoderatam delectationem quae est in cibis et potibus. Et ideo illa vitia inter filias gulae computantur quae ex immoderata delectatione cibi et potus consequuntur. Quae quidem possunt accipi vel ex parte animae, vel ex parte corporis. Ex parte autem animae, quadrupliciter. Primo quidem, quantum ad rationem, cuius acies hebetatur ex immoderantia cibi et potus. Et quantum ad hoc, ponitur filia gulae hebetudo sensus circa intelligentiam, propter fumositates ciborum perturbantes caput. Sicut et e contrario abstinentia confert ad sapientiae perceptionem, secundum illud Eccle. II, *cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam*. Secundo, quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi et potus, quasi sopito gubernaculo rationis. Et quantum ad hoc, ponitur inepta laetitia, quia omnes aliae inordinatae passiones ad laetitiam et tristitiam ordinantur, ut dicitur in II Ethic. Et hoc est quod dicitur III Esdrae III, *quod vinum omnem mentem convertit in securitatem et iucunditatem*. Tertio, quantum ad inordinatum verbum. Et sic ponitur multiloquium, quia, ut Gregorius dicit, in pastorali, *nisi gulae deditos immoderata loquacitas raperet, dives ille qui epulatus quotidie splendide dicitur, in lingua gravius non arderet*. Quarto, quantum ad inordinatum actum. Et sic ponitur scurrilitas, idest iocularitas quaedam proveniens ex defectu rationis, quae, sicut non potest cohibere verba, ita

má jméno šaškovství, to jest žertování, které obyčejně vyvolá smích". Ačkoliv obojí může se vztahovati ke slovům, v nichž se přihází hřích, bud pro nadbytek, což patří k mnohomluvnosti, nebo pro nepočestnost, což patří k šaškovství. Se strany pak těla udává se nečistota, kterou lze bráti buď podle nezřízeného vypouštění jakýchkoli zbytků nebo zvláště vzhledem k vypouštění semene. Proto k onomu Efes. 5: 'Smilství však a každá nečistota', atd. praví Glossa: "to jest nezdrželivost, náležející jakýmkoli způsobem k prostopášnosti."

K prvnímu se tedy musí říci, že veselost, která je z úkonu hříchu nebo z cíle, následuje každý hřích, nejvíce ten, který pochází ze zbělosti. Ale veselost nevázaná a nezpůsobná, která zde sluje nejapná, vzniká hlavně z nemírného požití pokrmu nebo nápoje. Podobně se také musí říci, že otupělost smyslu vzhledem k přemýšlení nejvíce pochází z obžerství z důvodu již řečeného.

K druhému se musí říci, že ač vrhnutí je užitečné po nadbytečném jídle, přece je nešestné, že se někdo podrobí této nutnosti skrze nemírné jídlo a pití. Lze však způsobiti vrhnutí bez viny, na radu lékařskou, na léčení nějaké nemoci.

K třetímu se musí říci, že šaškovství sice pochází z úkonu obžerství, ne však z úkonu smilstva, nýbrž ze chtění je. A proto může náležeti k oběma nešestem.

CXLIX. O střízlivosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Pak jest uvažovati o střízlivosti a protilehlé nešesti. A o střízlivosti jsou čtyři otázky:

1. Jaká je látka střízlivosti.
2. Zda je zvláštní ctnost.
3. Zda užívati vína je dovoleno.
4. Kterým zvláště přísluší střízlivost.

CXLIX.1.Zda látka střízlivosti je nápoj.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vlastní látka střízlivosti není nápoj. Praví se totiž Řím. 12: "Nikoli více moudrosti nad patřičnou moudrost, nýbrž moudrost ve střízlivosti." Tedy střízlivost je také v moudrosti, a nikoli pouze v nápoji.

Mimo to Moudr. 8 se praví o moudrosti Boží, že "učí střízlivosti a opatrnosti, spravedlnosti a síle", kde střízlivost klade místo mírnosti. Ale mírnost je nejen v pití, nýbrž také v jídle a v pohlavních. Tedy střízlivost není pouze ohledně nápoje.

Mimo to jméno střízlivosti zdá se vzato od třídení. Ale ve všem, co je naše, musíme zachovávati vytříbenost, jak se praví Tit. 2: "Střízlivě a spravedlivě a zbožně žijme na

non potest cohibere exteriores gestus. Unde Ephes. V, super illud, aut stultiloquium aut scurrilitas, dicit Glossa, *quae a stultis curialitas dicitur, idest iocularitas, quae risum movere solet*. Quamvis possit utrumque horum referri ad verba. In quibus contingit peccare vel ratione superfluitatis, quod pertinet ad multiloquium, vel ratione inhonestatis, quod pertinet ad scurrilitatem. Ex parte autem corporis, ponitur immunditia. Quae potest attendi sive secundum inordinatam emissionem quarumcumque superfluitatum, vel specialiter quantum ad emissionem seminis. Unde super illud Ephes. V, fornicatio autem et omnis immunditia etc., dicit Glossa, *idest incontinentia pertinens ad libidinem quocumque modo*.

II-II q. 148 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod laetitia quae est de actu peccati vel fine, consequitur omne peccatum, maxime quod procedit ex habitu. Sed laetitia vaga incomposita, quae hic dicitur inepta, praecipue oritur ex immoderata sumptione cibi vel potus. Similiter etiam dicendum quod hebetudo sensus quantum ad eligibilia communiter inveniturin omni peccato. Sed hebetudo sensus circa speculabilia maxime procedit ex gula, ratione iam dicta.

II-II q. 148 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet utilis sit vomitus post superfluam comestionem, tamen vitiosum est quod aliquis huic necessitati se subdat per immoderantiam cibi vel potus. Potest tamen absque culpa vomitus procurari ex consilio medicinae in remedium alicuius languoris.

II-II q. 148 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod scurrilitas procedit quidem ex actu gulae, non autem ex actu luxuriae, sed ex eius voluntate. Et ideo ad utrumque vitium potest pertinere.

149. De sobrietate quae est specialiter circa potum.

Prooemium

II-II q. 149 pr.

Deinde considerandum est de sobrietate, et vitio opposito, scilicet ebrietate. Et circa sobrietatem quaeruntur quatuor. Primo, quae sit materia sobrietatis. Secundo, utrum sit specialis virtus. Tertio, utrum usus vini sit licitus. Quarto, quibus praecipue competat sobrietas.

1. Quae sit materia sobrietatis.

II-II q. 149 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod materia propria sobrietatis non sit potus. Dicitur enim Rom. XII. *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem*. Ergo sobrietas est etiam circa sapientiam, et non solum circa potum.

II-II q. 149 a. 1 arg. 2

Praeterea, Sap. VIII dicitur de Dei sapientia quod *sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem*, ubi sobrietatem ponit pro temperantia. Sed temperantia non solum est circa potus, sed etiam circa cibos et venerea. Ergo sobrietas non solum est circa potus.

II-II q. 149 a. 1 arg. 3

Praeterea, nomen sobrietatis a mensura sumptum esse videtur. Sed in omnibus quae ad nos pertinent debemus

tomto světě." A Glossa dodává: "Střízlivě v nás." A I. Tim. 2 se praví: "Ženy v úpravném oděvu, upravujíce jej se stydlivostí a střízlivostí," A tak se zdá, že střízlivost není pouze ve vnitřních, nýbrž i v těch, která náležejí k vnějšnímu chování. Není tedy nápoj vlastní látkou střízlivosti.

Avšak proti jest, co se praví Eccli. 31 "Lidem správného života víno ve střízlivosti; jestliže je piješ mírně. budeš střízlivý.

Odpovídám: Musí se říci, že ctnosti, které mají jméno od nějaké všeobecné podmínky ctnosti, vyhrazují si zvláště onu látku, ve které je nejnesnadnější a nejlepší onu její podmínku zachovati; jako statečnost nebezpečí smrti a mírnost potěšení dotyku. Jméno střízlivosti je však vzato od tříbení: sluje totiž někdo střízlivý, to jest zachovávající vytříbenost, to jest míru. A proto onu látku si zvláště střízlivost připisuje, ve které je velmi chvalitebné zachovati míru. Takovou pak je nápoj, schopný opojiti, protože mírně ho užívati velmi prospívá, a nemírné přebrání velmi škodí, protože více překáží užívání rozumu než přemíra pokrmu. Proto se praví Eccli. 31: "Zdravím duše i těla je střízlivé pití. Vypíti mnoho vína působí podrážděnost a hněv a mnoho zřícenin." A proto se bere střízlivost zvláště při pití, ne čehokoli, nýbrž toho, co svými výpary přirozeně pomátne hlavu, jako víno, a vše, co může opojiti. Obecně však vzaté jméno střízlivosti lze říci o kterékoli látce, jak bylo též shora řečeno o statečnosti a mírnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako víno hmotné opojí tělesně, tak také metaforicky pozorování moudrostí sluje nápoj opojný proto, že svým potěšením vábí duha, podle onoho Žalmu 22: "Číše má opojná, jak je převzácná!" A proto se jmenuje střízlivost při nazírání moudrosti z jakési podobnosti.

K druhému se musí říci, že vše, co vlastně náleží k mírnosti, jsou nezbytnosti přítomného života, a nadbytek jich škodí. A proto ve všech je třeba užívati míry, což jest úkolem střízlivosti, Pročež jméno střízlivosti znamená mírnost. Ale malé přebrání v pití více škodí než v jiných, a proto střízlivost je zvláště v pití.

K třetímu se musí říci, že ač tříbení se vyžaduje ve všem, přece se vlastně neříká střízlivost ve všem, nýbrž tam, kde tříbení je nejvíce nutné.

CXLIX.2.Zda střízlivost jest o sobě zvláštní ctnost.

Při druhé se postupuje takto: zdá se, že střízlivost není o sobě nějaká zvláštní ctnost. Odříkání se totiž bere i v pokrmech i v nápojích. Ale ohledně pokrmů není nějaká zvláštní ctnost. Tedy ani střízlivost, která je v nápoji, není nějaká zvláštní ctnost.

mensuram servare, unde dicitur Tit. II, *sobrie et iuste et pie vivamus*, ubi dicit Glossa, *sobrie, in nobis*, et I ad Tim. II dicitur, *mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se*, et sic videtur sobrietas esse non solum in interioribus, sed etiam in his quae pertinent ad exteriorem habitum. Non ergo propria materia sobrietatis est potus.

II-II q. 149 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XXXI, *aequa vita hominis vinum in sobrietate potatum*.

II-II q. 149 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod virtutes quae ab aliqua generali conditione virtutis nominantur, illam materiam specialiter sibi vindicant in qua difficillimum et optimum est conditionem huiusmodi observare, sicut fortitudo pericula mortis, et temperantia delectationes tactus. Nomen autem sobrietatis sumitur a mensura, dicitur enim aliquis sobrius quasi briam, idest mensuram, servans. Et ideo illam materiam specialiter sibi sobrietas adscribit in qua maxime laudabile est mensuram servare. Huiusmodi autem est potus inebriare valens, quia eius usus mensuratus multum confert, et modicus excessus multum laedit, quia impedit usum rationis, magis etiam quam excessus cibi. Unde dicitur Eccli. XXXI, *sanitas est animae et corporis sobrius potus. Vinum multum potatum irritationem et iram et ruinas multas facit*. Et ideo specialiter sobrietas attenditur circa potum, non quemcumque, sed eum qui sua fumositate natus est caput conturbare, sicut vinum et omne quod inebriare potest. Communiter autem sumendo nomen sobrietatis, potest in quacumque materia dici, sicut et supra dictum est de fortitudine et temperantia.

II-II q. 149 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut vinum materiale corporaliter inebriat, ita etiam metaphorice consideratio sapientiae dicitur potus inebrians, propter hoc quod sua delectatione animum allicit, secundum illud Psalmi, *calix meus inebrians quam praeclarus est*, et ideo circa contemplationem sapientiae per similitudinem quandam sobrietas dicitur.

II-II q. 149 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnia quae ad temperantiam proprie pertinent, necessaria sunt praesenti vitae, et eorum excessus nocet. Et ideo in omnibus necessarium est adhibere mensuram, quod pertinet ad officium sobrietatis. Propter quod nomine sobrietatis temperantia significatur. Sed modicus excessus in potu plus nocet quam in aliis. Et ideo sobrietas specialiter est circa potum.

II-II q. 149 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quamvis mensura in omnibus requiratur, non tamen sobrietas proprie in omnibus dicitur, sed in quibus mensura est maxime necessaria.

2. Utrum sit specialis virtus.

II-II q. 149 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sobrietas non sit per se quaedam specialis virtus. Abstinentia enim attenditur et circa cibos et potus. Sed circa cibos specialiter non est aliqua specialis virtus. Ergo nec

Mimo to odříkání a obžerství jsou ohledně potěšení dotyku, pokud smysl vnímá potravu. Ale pokrm a nápoj spolu jsou potravou, spolu totiž potřebuje živočich oživení vlhkým a suchým. Tedy střízlivost, která jest ohledně nápoje, není zvláštní ctnost.

Mimo to, jako v těch, která náležejí k živení, rozlišuje se pokrm od nápoje, tak také se rozlišují různé druhy pokrmů a různé druhy nápojů. Kdyby tedy střízlivost byla o sobě nějaká zvláštní ctnost, zdá se, že pro každou odlišnost pokrmu a nápoje by byla nějaká zvláštní ctnost, což je nevhodné. Nezdá se tedy, že střízlivost je zvláštní ctnost.

Avšak proti jest, že Makrobius pokládá střízlivost za zvláštní část mírnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, mravní ctnosti náleží zachovávati dobro rozumu proti těm, která mu mohou zabraňovati. A proto, kde se nalézá zvláštní překážení rozumu, tam musí býti zvláštní ctnost, aby se odstranilo. Opojný nápoj má však zvláštní způsob překážení užívání rozumu, pokud totiž svými výpary mate mozek. A proto na odstranění této překážky rozumu se vyžaduje zvláštní ctnost, kterou je střízlivost.

K prvnímu se tedy musí říci, že pokrm a nápoj mohou obecně překážeti dobru rozumu, zabavujíce jej nemírným potěšením. A vzhledem k tomu obecně ohledně pokrmu i nápoje jest odříkání. Ale nápoj schopný opojiti překáží zvláštním způsobem, jak bylo řečeno, a proto vyžaduje zvláštní ctnost.

K druhému se musí říci, že ctnost odříkání není ohledně pokrmů a nápojů, pokud živí, nýbrž pokud překážejí rozumu. A proto není třeba, aby se brala zvláštní ctnost podle rázu živení.

K třetímu se musí říci, že ve všech opojných nápojích jest jeden a týž důvod překážení užívání rozumu. A tak ona různost nápojů se má případkově ke ctnosti. A proto podle takovéto různosti se nerůzní ctnosti. A týž důvod je o různosti pokrmů.

CXLIX.3.Zda užívání vína je zcela nedovolené.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že užívání vína je zcela nedovolené. Bez moudrosti totiž nemůže býti nikdo ve stavu spásy. Praví se totiž Moudr. 8: "Nikoho nemiluje Bůh, leč toho, kdo přebývá s moudrostí." A níže hl. 9: "Moudrostí byli uzdraveni, kdokoli se ti, Pane, zalíbili od počátku." Ale užívání vína překáží moudrosti. Praví se totiž Eccle. 2: "Umínilo si srdce mé vzdalovati mé tělo od vína, abych svého ducha přenesl k moudrosti." Tedy užívání vína je všeobecně nedovolené.

sobrietas, quae est circa potus, est specialis virtus.

II-II q. 149 a. 2 arg. 2

Praeterea, abstinentia et gula sunt circa delectationes tactus inquantum est sensus alimenti. Sed cibus et potus simul cedunt in alimentum, simul enim indiget animal nutriri humido et sicco. Ergo sobrietas, quae est circa potum, non est specialis virtus.

II-II q. 149 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut in his quae ad nutritionem pertinent distinguitur potus a cibo, ita etiam distinguuntur diversa genera ciborum et diversa genera potuum. Si ergo sobrietas esset per se quaedam specialis virtus, videtur quod circa quamlibet differentiam potus vel cibi sit quaedam specialis virtus, quod est inconveniens. Non ergo videtur quod sobrietas sit specialis virtus.

II-II q. 149 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Macrobius ponit sobrietatem specialem partem temperantiae.

II-II q. 149 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad virtutem moralem pertinet conservare bonum rationis contra ea quibus potest impediri, et ideo, ubi inventur speciale impedimentum rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem ad illud removendum. Potus autem inebrians habet specialem rationem impediendi rationis usum, inquantum scilicet perturbat cerebrum sua fumositate. Et ideo, ad removendum hoc impedimentum rationis, requiritur specialis virtus, quae est sobrietas.

II-II q. 149 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod cibus et potus communiter impedire possunt bonum rationis absorbendo eam per immoderantiam delectationis. Et quantum ad hoc, communiter circa cibum et potum est abstinentia. Sed potus inebriare valens impedit speciali ratione, ut dictum est. Et ideo requirit specialem virtutem.

II-II q. 149 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod virtus abstinentiae non est circa cibos et potus inquantum sunt nutritiva, sed inquantum impediunt rationem. Et ideo non oportet quod specialitas virtutis attendatur secundum rationem nutritionis.

II-II q. 149 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod in omnibus potibus inebriare valentibus est una et eadem ratio impediendi usum rationis. Et sic illa potuum diversitas per accidens se habet ad virtutem. Et propter hoc, secundum huiusmodi diversitatem virtutes non diversificantur. Et eadem ratio est de diversitate ciborum.

3. Utrum usus vini sit licitus.

II-II q. 149 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod usus vini totaliter sit illicitus. Sine sapientia enim non potest aliquis esse in statu salutis, dicitur enim Sap. VII, *neminem diligit Deus nisi qui cum sapientia inhabitat*; et infra, IX, *per sapientiam sanati sunt quicumque placuerunt tibi a principio*. Sed usus vini impedit sapientiam, dicitur enim Eccle. II, *cogitavi abstrahere a vino carnem meam, ut transferrem animam meam ad sapientiam*. Ergo potus vini est universaliter illicitus.

Mimo to Apoštol praví Řím. 14: "Dobré jest nejísti masa a nepíti vína, ani čím se tvůj bratr uráží, pohoršuje nebo oslabuje." Ale ustati od dobra ctnosti je nešestné, a podobně bratřím dáti pohoršení. Tedy užívati vína je nedovolené.

Mimo to Jeronym praví, kn. I. Proti Jov., že "vínu s masem se oddali po potopě; Kristus však přišel na konci věků a konec stáhl k počátku." Tedy v době křesťanského zákona zdá se nedovoleno užívati vína.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, I. Tim. 5: "Nepij již vody, nýbrž užívej mírně vína pro žaludek a své časté nemoci." A Eccli. 31 se praví: "Povznesení ducha i srdce mírné pití vína."

Odpovídám: Musí se říci, že žádný pokrm nebo nápoj o sobě uvažovaný není nedovolený, podle výroku Pána, řkoucího Mat. 15: "Co vchází do úst, neposkvrňuje člověka." A proto píti víno, o sobě řečeno, není nedovoleno. Může se však státi nedovoleným případkově. A to někdy ze stavu pijícího, že totiž si vínem snadno ublíží nebo že ze zvláštního slibu je zavázán víno nepíti; někdy také ze způsobu pití, že totiž v pití překračuje míru; a někdy se strany jiných, kteří se tím pohoršují.

K prvnímu se tedy musí říci, že moudrosti lze nabýti dvojmo. Jedním způsobem podle obecného způsobu, jaká stačí ke spáse; a tak se nevyžaduje k nabytí moudrosti, aby se někdo zcela odříkal vína, nýbrž aby se odříkal nemírného užívání vína. Jiným způsobem podle jakéhosi stupně dokonalosti. A tak, podle postavení některých osob a míst, vyžaduje se od některých, aby dokonale vnímali moudrost, aby se vůbec odříkali vína.

K druhému se musí říci, že Apoštol nepraví jednoduše, že je dobré odříkání vína, nýbrž v případě, ve kterém se z toho někteří pohoršují.

K třetímu se musí říci že Kristus nás odvádí od některých, jakožto zcela nedovolených, od některých pak, jakožto od překážek dokonalosti. A tímto způsobem odvádí některé od vína pro úsilí o dokonalost, jako též od bohatství a jiných takových.

CXLIX.4.Zda střízlivost se více vyžaduje od vyšších osob.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že střízlivost se vyžaduje více od vyšších osob. Stáří totiž poskytuje člověku jisté vynikání, takže starcům je povinna čest a uctivost, podle onoho Levit. 19: "Před šedivou hlavou povstaň a pocti osobu starce." Ale apoštol praví, že zvláště starce je třeba povzbuzovati ke střízlivosti, podle onoho Tit. 2: "Starci ať jsou střízliví." Tedy střízlivost se nejvíce vyžaduje u vyšších osob.

II-II q. 149 a. 3 arg. 2

Praeterea, apostolus dicit, Rom. XIV, *bonum est non manducare carnem et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur aut scandalizatur aut infirmatur*. Sed cessare a bono virtutis est vitiosum, et similiter fratribus scandalum ponere. Ergo uti vino est illicitum.

II-II q. 149 a. 3 arg. 3

Praeterea, Hieronymus dicit quod *vinum cum carnibus post diluvium est dedicatum, Christus autem venit in fine saeculorum, et extremitatem retraxit ad principium*. Ergo, tempore Christianae legis, videtur esse illicitum vino uti.

II-II q. 149 a. 3 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Tim. V, *noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere, propter stomachum tuum et frequentes infirmitates*. Et Eccli. XXXI dicitur, *exultatio animae et cordis vinum moderate potatum*.

II-II q. 149 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod nullus cibus vel potus, secundum se consideratus, est illicitus, secundum sententiam domini dicentis, Matth. XV, *nihil quod intrat in os, coinquinat hominem*. Et ideo bibere vinum, secundum se loquendo, non est illicitum. Potest tamen illicitum reddi per accidens. Quandoque quidem ex conditione bibentis, qui a vino de facili laeditur, vel qui ex speciali voto obligatur ad vinum non bibendum. Quandoque autem ex modo bibendi, quia scilicet mensuram in bibendo excedit. Quandoque autem ex parte aliorum, qui ex hoc scandalizarentur.

II-II q. 149 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sapientia potest haberi dupliciter. Uno modo, secundum modum communem, prout sufficit ad salutem. Et sic non requiritur ad sapientiam habendam quod aliquis a vino omnino abstineat, sed quod abstineat ab immoderato usu vini. Alio modo, secundum quendam perfectionis gradum. Et sic requiritur in aliquibus, ad perfecte sapientiam percipiendam, quod omnino a vino abstineant, secundum conditiones quarundam personarum et locorum.

II-II q. 149 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod apostolus non simpliciter dicit bonum esse abstinere a vino, sed in casu in quo ex hoc aliqui scandalizantur.

II-II q. 149 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus retrahit nos a quibusdam sicut omnino illicitis, a quibusdam vero sicut ab impedimentis perfectionis. Et hoc modo retrahit aliquos a vino studio perfectionis, sicut et a divitiis et aliis huiusmodi.

4. Quibus competat sobrietas.

II-II q. 149 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sobrietas magis requiratur in maioribus personis. Senectus enim excellentiam quandam homini praestat, unde et senibus reverentia et honor debetur, secundum illud Levit. XIX, *coram cano capite consurge, et honora personam senis*. Sed apostolus specialiter senes dicit esse ad sobrietatem exhortandos, secundum illud Tit. II, *senes, ut sobrii sint*. Ergo sobrietas maxime requiritur in excellentioribus

Mimo to biskup má v Církvi nejvznešenější stupeň a jemu je Apoštolem přikázána střízlivost, podle onoho I. Tim. 3: "Biskup musí býti bez hany, muž jedné ženy, střízlivý, opatrný," atd. Tedy střízlivost se nejvíce vyžaduje u osob vyšších.

Mimo to střízlivost obnáší odříkání vína. Ale víno se zakazuje králům, kteří mají nejvyšší místo v lidských záležitostech.

Dovoluje se však těm, kteří jsou ve stavu bezútěšnosti, podle onoho Přísl. 31: "Nedávej králům vína." A pak se dodává: "Dejte opojného zarmouceným a vína těm, kteří mají hořkost ducha." Tedy střízlivost se více vyžaduje u osob vyšších.

Avšak proti jest, co praví Apoštol I. Tim. 3: "Ženy podobně cudné, střízlivé," atd. A Tit. 2: "Mladé rovněž napomínej, aby byli střízliví."

Odpovídám: Musí se říci, že ctnost má vztah k dvojímu. A to, jedním způsobem k protivným nepřestem, které vylučuje, a k dychtivostem, které ovládá. Jiným způsobem k cíli, k němuž vede. Tak tedy nějaká ctnost u některých se více vyžaduje z dvojího důvodu: jedním způsobem, proto že jest u nich větší sklon k dychtivostem, které je třeba ctností ovládati, a k nepřestem, které se ctností odstraňují. A podle toho střízlivost se nejvíce vyžaduje u mladých a u žen, protože u mladých bují dychtivost těšícího pro ohnivost věku; u žen pak není dostatečná síla mysli na to, aby dychtivostem odpíraly. Proto, podle Valeria Maxima, ženy u starých Římanů nepily vína. Jiným pak způsobem se střízlivost více vyžaduje u některých, jakožto více nutná k vlastní jejich činnosti. Víno však nemírně požívané zvláště překáží užívání rozumu. A proto starcům, u nichž musí býti rozum silný k poučování jiných, a u biskupů nebo u kterýchkoli služebníků Církve, kteří mají zbožnou myslí se zabývati duchovními službami, a u králů, kteří mají moudrostí spravovati poddaný lid, se zvláště přikazuje střízlivost.

A z toho je patrná odpověď k námitkám.

CL. O opilosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Pak jest uvažovati o opilosti. A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda opilost je hřích.
2. Zda je hřích smrtelný.
3. Zda je nejtěžší hřích.
4. Zda omlouvá od hříchu.

CL.1. Zda opilost je hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že opilost není hřích. Každý totiž hřích má jiný hřích protilehlý, jako bázlivosti je protilehlá odvážlivost, a malomyslnosti odvážlivost. Ale

personis.

II-II q. 149 a. 4 arg. 2

Praeterea, episcopus in Ecclesia excellentissimum gradum habet. Cui per apostolum indicitur sobrietas, secundum illud I ad Tim. III, *oportet episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem,* et cetera. Ergo sobrietas maxime requiritur in personis excellentibus.

II-II q. 149 a. 4 arg. 3

Praeterea, sobrietas importat abstinentiam a vino. Sed vinum interdicitur regibus, qui tenent summum locum in rebus humanis, conceditur autem his qui sunt in statu deiectionis, secundum illud Prov. XXXI, *noli regibus dare vinum*; et postea subdit, *date siceram moerentibus, et vinum his qui amaro animo sunt*. Ergo sobrietas magis requiritur in excellentioribus personis.

II-II q. 149 a. 4 s. c.

Sed contra est quod apostolus, I ad Tim. III, dicit, *mulieres similiter pudicas, sobrias,* et cetera. Et Tit. II dicitur, *iuvenes similiter hortare ut sobrii sint*.

II-II q. 149 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod virtus habet habitudinem ad duo, uno quidem modo, ad contraria vitia quae excludit, et concupiscentias quas refrenat; alio modo, ad finem in quem perducit. Sic igitur aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione. Uno modo, quia in eis est maior pronitas ad concupiscentias quas oportet per virtutem refrenari, et ad vitia quae per virtutem tolluntur. Et secundum hoc, sobrietas maxime requiritur in iuvenibus et mulieribus, quia in iuvenibus viget concupiscentia delectabilis, propter fervorem aetatis; in mulieribus autem non est sufficiens robur mentis ad hoc quod concupiscentiis resistant unde, secundum maximum Valerium, mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum. Alio vero modo sobrietas magis requiritur in aliquibus utpote magis necessaria ad propriam operationem ipsorum. Vinum autem immoderate sumptum praecipue impedit usum rationis. Et ideo senibus, in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem; et episcopis, seu quibuslibet Ecclesiae ministris, qui mente devota debent spiritualibus officiis insistere; et regibus, qui per sapientiam debent populum subditum gubernare, specialiter sobrietas indicitur.

II-II q. 149 a. 4 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

150. De ebrietate quae opponitur sobrietati.

Prooemium

II-II q. 150 pr.

Deinde considerandum est de ebrietate. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum ebrietas sit peccatum. Secundo, utrum sit peccatum mortale. Tertio, utrum sit gravissimum peccatorum. Quarto, utrum excuset a peccato.

1. Utrum ebrietas sit peccatum.

II-II q. 150 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ebrietas non sit peccatum. Omne enim peccatum habet aliud peccatum opilosti není žádný hřích protilehlý. Tedy opilost není hřích.

Mimo to každý hřích je dobrovolný, podle Augustina, kn. O pravém nábož. Ale nikdo nechce býti opilý, protože nikdo nechce býti zbaven užívání rozumu. Tedy opilost není hřích.

Mimo to, kdokoliv je druhému příčinou hříchu, hřeší. Kdyby tedy opilost byla hřích, následovalo by, že ti, kdo jiné zvou k pití, kterým se opíjí, hřeší, což se zdá být velmi tvrdé.

Mimo to všem hříchům náleží napomenutí. Ale opilým se nečiní napomenutí. Praví totiž Řehoř, že "shovívavě mají býti ponechání své povaze, aby se nestali horšími, kdyby byli z takového návyku vytrženi." Tedy opilost není hřích.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 13: "Ne v hodování a opilostech."

Odpovídám: Musí se říci, že opilost lze bráti dvojmo: jedním způsobem, pokud znamená sám nedostatek člověka, který se přihází z množství vypitého vína, z čehož se stává, že není schopen užívati rozumu; a podle toho opilství neznamená vinu, nýbrž nedostatek trestný, následující z viny. Jiným způsobem může znamenati opilost skutek, kterým někdo do tohoto nedostatku upadne. Ten pak může způsobiti opilost dvojmo: jedním způsobem z přílišné síly vína mimo domnění pijícího; a tak se může také :přihoditi opilost bez hříchu, zvláště nenastane-li z nedbalosti člověka. A tak věříme, že se opil Noe, jak se čte Gen. 9. Jiným způsobem z nezřízené dychtivosti a užívání vína; a tak se opilost pokládá za hřích, a je obsažena pod obžerstvím, jako druh pod rodem. dělí se totiž obžerství na hodování a opilost, jež zakazuje Apoštol v uvedeném výroku.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Filosof v III. Ethic., necitelnost, která je protilehlá mírnosti, nepřiházi se často. A proto, jak ona, tak její druhy, které jsou protilehlé různým druhům mírnosti, nemají jména. Proto také neřest, která je protilehlá opilosti, je bezejmenná. A přece, kdyby se někdo vědomě odříkal vína tolik, že by přirozenosti velmi přitížil, nebyl by prost viny.

K druhému se musí říci, že ona námitka platí o nedostatku následném, který je nedobrovolný. Ale nemírné užívání vína je dobrovolné, v čemž spočívá ráz hříchu.

K třetímu se musí říci, že, jako, ten, kdo se opije, jest omluven od hříchu, nezná-li sílu vína, tak také ten, kdo zve někoho k pití, je omluven od hříchu, neví-li o takovém stavu pijícího, že se z tohoto nápoje opije. Není-li však nevědomosti, žádný není omluven od hříchu.

sibi oppositum, sicut timiditati audacia, et pusillanimitati praesumptio opponitur. Sed ebrietati nullum peccatum opponitur. Ergo ebrietas non est peccatum.

II-II q. 150 a. 1 arg. 2

Praeterea, omne peccatum est voluntarium. Sed nullus vult esse ebrius, quia nullus vult privari usu rationis. Ergo ebrietas non est peccatum.

II-II q. 150 a. 1 arg. 3

Praeterea, quicumque est alteri causa peccandi, peccat. Si ergo ebrietas esset peccatum, sequeretur quod illi qui alios invitant ad potum quo inebriantur, peccarent. Quod videtur esse valde durum.

II-II q. 150 a. 1 arg. 4

Praeterea, omnibus peccatis correctio debetur. Sed ebriis non adhibetur correctio, dicit enim Gregorius quod *cum venia suo ingenio sunt relinquendi, ne deteriores fiant si a tali consuetudine evellantur*. Ergo ebrietas non est peccatum.

II-II q. 150 a. 1 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. XIII, *non in comessationibus et ebrietatibus*.

II-II q. 150 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod ebrietas dupliciter accipi potest. Uno modo, prout significat ipsum defectum hominis qui accidit ex multo vino potato, ex quo fit ut non sit compos rationis. Et secundum hoc, ebrietas non nominat culpam, sed defectum poenalem consequentem ex culpa. Alio modo ebrietas potest nominare actum quo quis in hunc defectum incidit. Qui potest causare ebrietatem dupliciter. Uno modo, ex nimia vini fortitudine, praeter opinionem bibentis. Et sic etiam ebrietas potest accidere sine peccato, praecipue si non ex negligentia hominis contingat, et sic creditur Noe inebriatus fuisse, ut legitur Gen. IX. Alio modo, ex inordinata concupiscentia et usu vini. Et sic ebrietas ponitur esse peccatum. Et continetur sub gula sicut species sub genere, dividitur enim gula in comessationem et ebrietatem, quae prohibet apostolus in auctoritate inducta.

II-II q. 150 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in III Ethic., insensibilitas, quae opponitur temperantiae, non multum contingit. Et ideo tam ipsa quam omnes eius species, quae opponuntur diversis speciebus intemperantiae, nomine carent. Unde et vitium quod opponitur ebrietati innominatum est. Et tamen si quis scienter in tantum a vino abstineret ut naturam multum gravaret, a culpa immunis non esset.

II-II q. 150 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de defectu consequente, qui est involuntarius. Sed immoderatus usus vini est voluntarius, in quo consistit ratio peccati.

II-II q. 150 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut ille qui inebriatur excusatur a peccato si ignorat fortitudinem vini, ita etiam ille qui invitat aliquem ad bibendum excusatur a peccato si ignoret talem esse conditionem bibentis ut ex hoc potu inebrietur. Sed si ignorantia desit, neuter a peccato excusatur.

Ke čtvrtému se musí říci, že někdy je zanechati napomenutí hříšníka, aby se jím nestal horším, jak bylo shora řečeno. Protlo Augustin praví v listě biskupu Aureliovi, mluvě o hodování a opíjení: "Nelze tato odstraniti drsností, pokud myslím, ani tvrdostí, ani pánovitosti, nýbrž spíše poučováním než poroučením, spíše napomínáním než vyhrožováním. Tak totiž je třeba jednati s množstvím hříšníků; přísnost pak musí býti vůči hříchům řídkým."

CL.2. Zda opilost je hřích smrtelný.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že opilost není hřích smrtelný. Augustin totiž, v řeči O očistci, praví, že opilost je smrtelný hřích, je-li ustavičná. Ale ustavičnost obnáší okolnost, která nepřivádí do jiného druhu hříchu; a tak nemůže do nekonečna zatěžovati, že z všedního učiní smrtelný, jak je opatrně ze shora řečeného. Tedy, není-li jinak opilost smrtelný hřích, ani tímto způsobem nebude smrtelný hřích.

Mimo to Augustin praví v téže řeči: "Kdykoliv někdo při jídle nebo pití vezme více, než je nutné, věz, že je z menších hříchů." Ale menší hříchy slují všední. Tedy opilost, která nastává nemírným pitím, je hřích všední.

Mimo to žádný hřích smrtelný se nesmí činiti jako lék. Ale někteří nadbytečně opíjí na radu lékařskou, aby pak zvracením se pročistili. A z tohoto nadbytečného pití následuje opilost. Tedy opilost není smrtelný hřích.

Avšak proti jest, co se čte v Kánonech apoštolských: "Biskup nebo kněz nebo jáhen, oddaný kostkám nebo opilství, bud přestane, nebo bude sesazen. Podjáhen pak nebo lektor nebo kantor, činící podobně, buď přestane, nebo nebude přijímati; podobně též laik." Ale takové tresty se neuvalují, leč za smrtelný hřích. Tedy opilství je smrtelný hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že vina opilosti, jak bylo řečeno, spočívá v nemírném užívání a dychtění vína. Tímto způsobem pak se přihází trojmo: jedním způsobem tak, že nezná nemírnost a opojenost nápoje. A tak může býti opilost bez hříchu, jak bylo řečeno. Jiným způsobem tak, že někdo poznává nemírnost pití, ale neníní, že se pitím opije, a tak může být opilost všední hřích. Třetím způsobem se může přihoditi, že někdo dobře ví, že pití je nemírné a opojné, a přece spíše chce podlehnouti opilosti, než odříci si nápoj. A takový se vlastně nazývá opilý, protože mravní dostávají druh nikoliv od těch, která nastanou případkově mimo úmysl, nýbrž od toho, co jest o sobě zamýšleno. A tak je opilost smrtelný hřích, protože podle toho člověk chtěje a věda zbavuje se užívání rozumu, kterým jedná podle ctnosti a uhýbá hříchu. A tak hřeší smrtelně, vydávaje se nebezpečí hříchu. Praví totiž Ambrož, v I. knize O praotcích: "Známe nepřípustnost opilosti, při níž nemůžeme uniknouti zločinu. Neboť čemu unikneme střízliví, v opilosti nevědomky podlehneme." Pročež opilost, o sobě řečeno, je smrtelný hřích.

II-II q. 150 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod aliquando correctio peccatoris est intermittenda, ne fiat inde deterior, ut supra dictum est. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Aurelium episcopum, de comessationibus et ebrietatibus loquens, *non aspere, quantum aestimo, non dure, non imperiose ista tolluntur, sed magis docendo quam iubendo, magis monendo quam minando. Sic enim agendum est cum multitudine peccantium, severitas autem exercenda est in peccato paucorum*.

2. Utrum sit peccatum mortale.

II-II q. 150 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ebrietas non sit peccatum mortale. Augustinus enim, in sermone de Purgatorio, dicit ebrietatem esse peccatum mortale, si sit assidua. Sed assiduitas importat circumstantiam quae non trahit in aliam speciem peccati, et sic non potest in infinitum aggravare, ut de veniali faciat mortale, sicut ex supra dictis patet. Ergo, si alias ebrietas non est peccatum mortale, nec hoc etiam modo erit peccatum mortale.

II-II q. 150 a. 2 arg. 2

Praeterea, Augustinus, in eodem sermone, dicit, *quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata noverit pertinere*. Peccata autem minuta dicuntur venialia. Ergo ebrietas, quae causatur ex immoderato potu, est peccatum veniale.

II-II q. 150 a. 2 arg. 3

Praeterea, nullum peccatum mortale est faciendum propter medicinam. Sed aliqui superflue bibunt secundum consilium medicinae, ut postea per vomitum purgentur; et ex hoc superfluo potu sequitur ebrietas. Ergo ebrietas non est peccatum mortale.

II-II q. 150 a. 2 s. c.

Sed contra est quod in canonibus apostolorum legitur, *episcopus aut presbyter aut diaconus aleae aut ebrietati deserviens, aut desinat aut deponatur. Subdiaconus autem aut lector aut cantor similia faciens, aut desinat aut communione privetur. Similiter et laicus*. Sed tales poenae non infliguntur nisi pro peccato mortali. Ergo ebrietas est peccatum mortale.

II-II q. 150 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod culpa ebrietatis, sicut dictum est, consistit in immoderato usu et concupiscentia vini. Hoc autem contingit esse tripliciter. Uno modo, sic quod nesciat potum esse immoderatum et inebriare potentem. Et sic ebrietas potest accipi sine peccato, ut dictum est. Alio modo, sic quod aliquis percipiat potum esse immoderatum, non tamen aestimet potum esse inebriare potentem. Et sic ebrietas potest esse cum peccato veniali. Tertio modo, potest contingere quod aliquis bene advertat potum esse immoderatum et inebriantem, et tamen magis vult ebrietatem incurrere quam a potu abstinere. Et talis proprie dicitur ebrius, quia moralia recipiunt speciem non ab his quae per accidens eveniunt praeter intentionem, sed ab eo quod est per se intentum. Et sic ebrietas est peccatum mortale. Quia secundum hoc, homo volens et sciens privat se usu rationis, quo secundum virtutem operatur et peccata declinat, et sic peccat mortaliter, periculo peccandi se committens. Dicit enim Ambrosius, in libro de patriarchis, *vitandam dicimus ebrietatem, per quam crimina cavere non possumus, nam quae sobrii*

K prvnímu se tedy musí říci, že ustavičnost dělá z opilosti smrtelný hřích, nikoli pouhým opětováním skutku, nýbrž proto, že se nemůže člověk ustavičně opíjeti, aniž :by vědomě a chtěje propadal opilosti, poněvadž mnohokrát zakusil sílu vína a svou schopnost opilosti.

K druhému se musí říci, že bráti více pokrmu a nápoje, než je nutné, náleží k nečesti obžerství, která není vždy smrtelný hřích. Ale brátí více nápoje až do opilosti, to je smrtelný hřích. Proto Augustin praví v X. Vyzn.: "Opilost je daleko ode mne; smiluješ se, aby se mi nepřiblížila; podnapilost však někdy se vloudila tvému služebníku."

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, pokrm a nápoj třeba omezovati, jak přísluší zdraví těla. A proto, jako se někdy přihází, že pokrm nebo nápoj, který je přiměřený zdravému, je nadbytečný nemocnému, tak také se může naopak přihoditi, že ten, který je nadbytečný zdravému, je přiměřený nemocnému. A tím způsobem, když někdo mnoho jí nebo pije podle rady lékařské na vyvolání vrhnutí, nelze považovati za nadbytečný pokrm nebo nápoj: Avšak na vyvolání vrhnutí nemusí býti nápoj opojný, protože také piti vlažné vody vyvolá vrhnutí. A z té příčiny by někdo nebyl omluven od opilosti.

CL.3. Zda opilost je nejtěžší hřích.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že opilost je nejtěžší hřích. Praví totiž Zlatoústý, že "nic není ďáblu tak milé, jako opilost a prostopášnost, která je matkou všech nečestí." A v Dekret. se praví: "Především se duchovní vystříhejte opilosti, která je troud a živitelka všech nečestí."

Mimo to něco proto se nazývá hříchem, že vylučuje dobro rozumu. Ale to nejvíce činí opilost. Tedy opilost je největší hřích.

Mimo to velikost viny se ukazuje z velikosti trestu. Ale opilost zdá se nejvíce trestána. Praví totiž Ambrož, v V. O Eliáši a postu, že by nebylo v člověku zotročení, kdyby nebylo opilosti. Tedy opilost je největší hřích.

Avšak proti jest, že podle Řehoře, XXXIII. Moral., nečesti duchovní jsou větší než tělesné. Ale opilost je obsažena v tělesných nečestech. Tedy není největší hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že proto se nazývá něco zlé, že zbavuje dobra. Pročež, čím větší je dobro, jehož zbavuje zlo, tím je těžší. Je pak zjevné, že božské dobro je větší než dobro lidské. A proto hříchy, které jsou přímo proti Bohu, jsou těžší než hřích opilosti, který je přímo protilehlý dobru lidského rozumu.

cavemus, per ebrietatem ignorantes committimus. Unde ebrietas, per se loquendo, est peccatum mortale.

II-II q. 150 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod assiduitas facit ebrietatem esse peccatum mortale, non propter solam iterationem actus, sed quia non potest esse quod homo assidue inebrietur quin sciens et volens ebrietatem incurrat, dum multoties experitur fortitudinem vini, et suam habilitatem ad ebrietatem.

II-II q. 150 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod plus sumere in cibo vel potu quam necesse sit, pertinet ad vitium gulae, quae non semper est peccatum mortale. Sed plus sumere in potu scienter usque ad ebrietatem, hoc est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit, in X Confess., *ebrietas longe est a me, misereberis ne appropinquet mihi, crapula autem nonnumquam subrepsit servo tuo*.

II-II q. 150 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, cibus et potus est moderandus secundum quod competit corporis valetudini. Et ideo sicut quandoque contingit ut cibus vel potus qui est moderatus sano, sit superfluus infirmo; ita etiam potest e converso contingere ut ille qui est superfluus sano, sit moderatus infirmo. Et hoc modo, cum aliquis multum comedit vel bibit secundum consilium medicinae ad vomitum provocandum, non est reputandus superfluus cibus vel potus. Nec tamen requiritur ad vomitum provocandum quod sit potus inebrians, quia etiam potus aquae tepidae vomitum causat. Et ideo propter hanc causam non excusaretur aliquis ab ebrietate.

3. Utrum sit gravissimum peccatorum.

II-II q. 150 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ebrietas sit gravissimum peccatorum. Dicit enim Chrysostomus quod *nihil ita est Daemoni amicum sicut ebrietas et lascivia, quae est mater omnium vitiorum*. Et in decretis dicitur, dist. XXXV, *ante omnia clericis vitetur ebrietas, quae omnium vitiorum radix et nutrix est*.

II-II q. 150 a. 3 arg. 2

Praeterea, ex hoc dicitur aliquid esse peccatum quod bonum rationis excludit. Sed hoc maxime facit ebrietas. Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

II-II q. 150 a. 3 arg. 3

Praeterea, magnitudo culpae ex magnitudine poenae ostenditur. Sed ebrietas videtur esse maxime punita, dicit enim Ambrosius quod *non esset in homine servitus, si non fuisset ebrietas*. Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

II-II q. 150 a. 3 s. c.

Sed contra est quod, secundum Gregorium, vitia spiritualia sunt maiora quam carnalia. Sed ebrietas continetur inter vitia carnalia ergo non est maximum peccatorum.

II-II q. 150 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ex hoc dicitur aliquid esse malum, quod privat bonum. Unde quanto maius est bonum quod privatur per malum, tanto malum gravius est. Manifestum est autem quod bonum divinum est maius quam bonum humanum. Et ideo peccata quae sunt directe contra Deum, sunt graviora peccato ebrietatis,

K prvnímu se tedy musí říci, že k hříchům nemírnosti má člověk největší náklonnost, protože taková dychtění a potěšení jsou nám nejvíce vrozena. A podle toho se říká, že takové hříchy jsou nejpřátelštější ďáblu; ne že jsou těžší jiných, nýbrž, že jsou u lidí častější.

K druhému se musí říci, že dobru rozumu překáží dvojí: jedním způsobem to, co je protivou rozumu; jiným způsobem to, co odnímá užívání rozumu. Má však více z pojmu zla to, co odporuje rozumu, než to, co na chvíli odejme užívání rozumu; užívání rozumu může totiž býti i dobré i špatné, jež je odnímáno opilostí. Ale dobra ctností. která jsou odnímána tím, co odporuje rozumu, jsou vždy dobra.

K třetímu se musí říci, že zotročení nastalo z opilosti příležitostně, pokud Chan zločečení otroctví ve svém potomstvu dostal proto, že se vysmíval opilému otci; nebylo však otroctví přímo trestem opilosti.

CL.4. Zda opilost omlouvá od hříchu.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že opilost neomlouvá od hříchu. Praví totiž Filosof ve II. Ethic., že opilý zasluhuje dvojnásobné potrestání. Tedy opilost spíše přitěžuje hříchu, než omlouvá.

Mimo to hřích hříchem se neomlouvá, nýbrž spíše zvětšuje. Opilost však je hřích.

Tedy neomlouvá od hříchu. Mimo to Filosof praví v VI. Ethic., že jako rozum člověka je opilostí spoután, tak je spoután dychtivostí. Ale dychtivost neomlouvá od hříchu. Tedy ani opilost.

Avšak proti jest, že Lot je omluven od krvesmilství pro opilost, jak praví Augustin, Proti Faustovi.

Odpovídám: Musí se říci, že v opilosti se pozoruje dvojí, jak bylo řečeno; totiž nedostatek následující a úkon předcházející. Se strany pak následujícího nedostatku, v němž je spoután užívání rozumu, opilost omlouvá od hříchu, pokud působí nedobrovolnou z nevědomosti. Ale se strany předcházejícího úkonu zdá se potřeba rozlišování: neboť následovala-li opilost z onoho předcházejícího úkonu bez hříchu, pak následující hřích je zcela omluven od viny, jak se snad přihodilo Lotovi. Byl-li však předcházející úkon zaviněný, pak není nikdo zcela omluven od následného hříchu, který se totiž stává dobrovolným z chtění předchozího skutku, pokud totiž někdo konáním věci nedovolené upadl do následného hříchu. Je však zmenšován hřích následující tak, jako je zmenšen ráz dobrovolnosti. Proto Augustin praví, Proti Faustovi, že Lot má vinu, ne zásluhou krvesmilství, nýbrž zásluhou opilosti.

quod directe opponitur bono rationis humanae.

II-II q. 150 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ad peccata intemperantiae maxime homo habet pronitatem, propter hoc quod huiusmodi concupiscentiae et delectationes sunt nobis connaturales. Et secundum hoc, dicuntur huiusmodi peccata esse maxime amica Diabolo, non quia sint aliis graviora, sed quia sunt apud homines frequentiora.

II-II q. 150 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonum rationis impeditur dupliciter, uno modo, per id quod est contrarium rationi; alio modo, per id quod aufert usum rationis. Plus autem habet de ratione mali id quod contrariatur rationi, quam quod ad horam usum rationis aufert usus enim rationis potest esse et bonus et malus, qui tollitur per ebrietatem; sed bona virtutum, quae tolluntur per ea quae contrariantur rationi, sunt semper bona.

II-II q. 150 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod servitus est consecuta ex ebrietate occasionaliter, inquantum Cham maledictionem servitutis in sua posteritate accepit propter hoc quod irrisit patrem inebriatum. Non autem servitus fuit directe poena ebrietatis.

4. Utrum excuset a peccato.

II-II q. 150 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ebrietas non excuset a peccato. Dicit enim philosophus, in III Ethic., quod *ebrius meretur duplices maledictiones*. Ergo ebrietas magis aggravat peccatum quam excuset.

II-II q. 150 a. 4 arg. 2

Praeterea, peccatum non excusatur per peccatum, sed magis augetur. Ebrietas autem est peccatum. Ergo non excusat a peccato.

II-II q. 150 a. 4 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in VII Ethic., quod sicut ratio hominis ligatur per ebrietatem, ita etiam ligatur per concupiscentiam. Sed concupiscentia non excusat a peccato. Ergo etiam neque ebrietas.

II-II q. 150 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Lot excusatur ab incestu propter ebrietatem, ut dicit Augustinus, contra Faustum.

II-II q. 150 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod in ebrietate duo attenduntur, sicut dictum est, scilicet defectus consequens, et actus praecedens. Ex parte autem defectus consequentis, in quo ligatur usus rationis, ebrietas habet excusare peccatum, inquantum causat involuntarium per ignorantiam. Sed ex parte actus praecedentis, videtur esse distinguendum. Quia si ex actu illo praecedente subsecuta est ebrietas sine peccato, tunc peccatum sequens totaliter excusatur a culpa, sicut forte accidit de Lot. Si autem actus praecedens fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur a peccato sequenti, quod scilicet redditur voluntarium ex voluntate praecedentis actus, inquantum scilicet aliquis, dans operam rei illicitae, incidit in sequens peccatum. Diminuitur tamen peccatum sequens, sicut et diminuitur ratio voluntarii. Unde Augustinus dicit, contra Faustum, quod *Lot culpandus est non quantum ille incestus, sed quantum ebrietas meruit*.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof nepraví, že zasluhuje většího potrestání opilý, nýbrž že zasluhuje dvojího potrestání za dvojí hřích. Nebo lze říci, že mluví podle zákona, jakéhosi Pytaka, který, jak se praví ve II. Polit., stanovil, že opilí, jestliže uhodili, mají býti více trestáni než střízliví, protože se dopouštějí více bezpráví, v čemž, jak praví tamtéž Aristoteles, se zdá více přihlížeti k užitečnosti, aby se totiž zabránilo bezpráví, než ke shovívání, které je třeba míti k opilým proto, že se nemají v moci.

K druhému se musí říci, že opilost omlouvá hřích, ne se strany hříšnosti, nýbrž se strany následujícího nedostatku, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že dychtivost nepoutá rozum zcela, jako opilost, leč snad je taková, že člověka zbavila rozumu. A přece váženě dychtivosti zmenšuje hřích, protože lehčí je hřešiti ze slabosti než ze špatnosti.

CLI. O čistotě.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Pak jest uvažovati o čistotě. A nejprve o samé ctnosti čistoty; za druhé o panenství, které je částí čistoty; za třetí o nečistotě, která je protilehlou neřestí.

O prvním jsou čtyři otázky.

1. Zda čistota je ctnost.
2. Zda je ctnost všeobecná.
3. Zda je ctnost odlišná od odříkání.
4. Jak se má k cudnosti.

CLI.1. Zda je čistota ctnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že čistota není ctnost. Mluvíme totiž nyní o ctnosti duše. Ale čistota zdá se náležeti tělu. Nazývá se totiž někdo čistým proto, že se má nějak k užívání některých částí těla. Tedy čistota není ctnost.

Mimo to ctnost je zběhlost dobrovolná, jak se praví v II. Ethic. Ale čistota nezdá se býti něco dobrovolného, když násilím zdá se vzata ženám znásilněným. Tedy se zdá, že čistota není ctnost.

Mimo to žádná ctnost není u nevěřících. Ale někteří nevěřící jsou čisti. Není tedy čistota ctnost.

Mimo to plody se rozlišují od ctností. Ale čistota se klade mezi plody, jak patrno z listu Gal 5. Tedy čistota není ctnost.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize O deseti strunách: "Kdežto máš ve ctnosti předčiti manželku, protože čistota je ctnost, ty pod jedním útokem náruživosti padáš a chceš, aby tvá manželka vítězila."

II-II q. 150 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus non dicit quod mereatur graviorem maledictionem ebrius, sed quod mereatur duplices maledictiones, propter duplex peccatum. Vel potest dici quod loquitur secundum legem cuiusdam Pittaci, qui, ut dicitur in II Polit., statuit quod ebrii, si percuterent, plus punirentur quam sobrii, quia pluries iniuriantur. In quo, ut ibidem Aristoteles dicit, videtur magis respexisse ad utilitatem, ut scilicet cohiberentur iniuriae, quam ad veniam quam oportet habere de ebriis, propter hoc quod non sunt sui compotes.

II-II q. 150 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ebrietas habet excusare peccatum non ex ea parte qua est peccatum, sed ex parte defectus consequentis, ut dictum est.

II-II q. 150 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod concupiscentia non totaliter ligat rationem, sicut ebrietas, nisi forte sit tanta quod faciat hominem insanire. Et tamen passio concupiscentiae diminuit peccatum, quia levius est ex infirmitate quam ex malitia peccare.

151. De castitate quae est pars subiectiva temperantiae.

Prooemium

II-II q. 151 pr.

Deinde considerandum est de castitate. Et primo, de ipsa virtute castitatis; secundo, de virginitate, quae est pars castitatis; tertio, de luxuria, quae est vitium oppositum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum castitas sit virtus. Secundo, utrum sit virtus generalis. Tertio, utrum sit virtus distincta ab abstinentia. Quarto, quomodo se habeat ad pudicitiam.

1. Utrum castitas sit virtus.

II-II q. 151 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod castitas non sit virtus. Loquimur enim nunc de virtute animae. Sed castitas videtur ad corpus pertinere, dicitur enim aliquis castus ex eo quod aliqualiter se habet ad usum quarundam corporis partium. Ergo castitas non est virtus.

II-II q. 151 a. 1 arg. 2

Praeterea, virtus est habitus voluntarius, ut dicitur in II Ethic. Sed castitas non videtur esse aliquid voluntarium, cum per violentiam auferri videatur mulieribus violenter oppressis. Ergo videtur quod castitas non sit virtus.

II-II q. 151 a. 1 arg. 3

Praeterea, nulla virtus est in infidelibus. Sed aliqui infideles sunt casti. Non ergo castitas est virtus.

II-II q. 151 a. 1 arg. 4

Praeterea, fructus a virtutibus distinguuntur. Sed castitas ponitur inter fructus, ut patet Galat. V. Ergo castitas non est virtus.

II-II q. 151 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de decem chordis, *cum debeas in virtute praecedere uxorem, quoniam castitas est virtus, tu sub uno impetu libidinis*

Odpovídám: Musí se říci, že jméno čistoty se bere z toho, že rozumem je očišťována dychtivost, která na způsob dítěte musí býti vychovávána, jak je patrné z Filosofa, ve III. Ethic. V tom však spočívá pojem ctnosti lidské, že je něco uzpůsobeno podle rozumu, jak je patrné ze shora řečeného. Z čehož je zjevné, že čistota je ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že čistota spočívá sice v duši jako v podmětu, ale látku má v těle. Náleží totiž čistotě, aby podle úsudku rozumu a volby vůle někdo mírně užíval tělesných údů.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin v I. O městě Božím, "trvá-li rozhodnutí ducha, kterým také tělo si zasloužilo posvěcení, ani tělu neodnímá svatost násilnost cizí náruživosti, neboť ji zachovává vytrvalost vlastní zdrželivosti." A tamtéž praví, že je "ctnost duše, která má za průvodkyni statečnost, kterou se rozhoduje raději snášeti jakákoliv zla, než souhlasiti se zlem."

K třetímu se musí říci, že, jak praví Augustin, v V. Proti Julianovi: "Daleko má někdo od pravé ctnosti, není-li spravedlivý; daleko však má od pravé spravedlnosti, nežije-li z víry." A proto dovozuje, že u nevěřících není pravá ani čistota, ani žádná jiná ctnost, protože totiž se nenesou k náležitému cíli; a, jak tamtéž dodává, "nerozlišují se ctnosti od neřestí službami," to jest skutky, "nýbrž cílem."

Ke čtvrtému se musí říci, že sice čistota, pokud jedná podle rozumu, má ráz ctnosti; pokud však má potěšení ve svém skutku, počítá se mezi plody.

CLI.2. Zda čistota je ctnost všeobecná.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že čistota je ctnost všeobecná. Praví totiž Augustin, v Knize o lži, že "čistota ducha je uspořádaný pohyb ducha, nepodrobující větší menším". Ale to přísluší každé ctnosti. Tedy čistota je všeobecná ctnost.

Mimo to jméno čistoty se bere od očišťování. Ale kterýkoli vznět žádostivé části musí být očišťován rozumem. Ježto tedy kteroukoli mravní ctností je brzděn nějaký pohyb žádostivý, zdá se, že kterákoli mravní ctnost je čistota.

Mimo to čistotě je protilehlé smilstvo. Ale smilstvo zdá se náležeti každému rodu hříchu. Praví se totiž v Žalmu 72: "Zničíš všechny, kteří smilní proti tobě." Tedy čistota je všeobecná ctnost.

Avšak proti jest, že Makrobius ji stanoví za část mírnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že jméno čistoty se bere dvojmo: jedním způsobem vlastně, a tak je nějaká zvláštní ctnost, *cadis, et vis uxorem tuam esse victricem*.

II-II q. 151 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod nomen castitatis sumitur ex hoc quod per rationem concupiscentia castigatur, quae ad modum pueri est refrenanda, ut patet per philosophum, in III Ethic. In hoc autem ratio virtutis humanae consistit quod sit aliquid secundum rationem modificatum, ut ex supra dictis patet. Unde manifestum est castitatem esse virtutem.

II-II q. 151 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod castitas consistit quidem sicut in subiecto, in anima, sed materiam habet in corpore. Pertinet enim ad castitatem ut secundum iudicium rationis et electionem voluntatis, aliquis moderate utatur corporalibus membris.

II-II q. 151 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, *proposito animi permanente, per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori aufert sanctitatem violentia libidinis alienae, quam servat perseverantia continentiae suae*. Et ibidem dicit quod est *virtus animi, quae comitem habet fortitudinem, qua potius quaelibet mala tolerare quam malo consentire decernit*.

II-II q. 151 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in IV contra Iulian., *absit ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit iustus. Absit autem ut sit iustus vere, nisi vivat ex fide*. Et ideo concludit quod in infidelibus neque est vera castitas, neque aliqua alia virtus, quia scilicet non referuntur ad debitum finem. Et sicut ibidem subdit, non officiis, idest actibus, sed finibus a vitiis discernuntur virtutes.

II-II q. 151 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod castitas, inquantum est quidem secundum rationem operans, habet rationem virtutis, inquantum autem habet delectationem in suo actu, connumeratur inter fructus.

2. Utrum sit virtus generalis.

II-II q. 151 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod castitas sit virtus generalis. Dicit enim Augustinus, in libro de mendacio, quod *castitas animi est ordinatus animi motus, non subdens maiora minoribus*. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem. Ergo castitas est generalis virtus.

II-II q. 151 a. 2 arg. 2

Praeterea, nomen castitatis a castigatione sumitur. Sed quilibet motus appetitivae partis debet castigari a ratione. Cum ergo per quamlibet virtutem moralem refrenetur aliquis appetitivus motus, videtur quod quaelibet virtus moralis sit castitas.

II-II q. 151 a. 2 arg. 3

Praeterea, castitati fornicatio opponitur. Sed fornicatio videtur pertinere ad omne genus peccati, dicitur enim in Psalmo, perdes omnes qui fornicantur abs te. Ergo castitas est virtus generalis.

II-II q. 151 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Macrobius ponit eam partem temperantiae.

II-II q. 151 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod nomen castitatis dupliciter

mající zvláštní látku, totiž dychtivosti těšících, která jsou v pohlavních. Jiným způsobem se jméno čistoty bere metaforicky. Jako totiž ve smíšení tělesném spočívá potěšení pohlavní, ohledně kterého je vlastně čistota a protilehlá nečest, totiž nečistota, tak také v nějakém duchovním spojení mysli s některými věcmi spočívá nějaké potěšení, ohledně kterého je jistá metaforicky řečená čistota duchovní, nebo také duchovní smilstvo, podobně metaforicky řečené. Jestliže totiž mysli člověka je potěšením duchovní spojení s tím, s čím se má spojiti, totiž s Bohem, a odříká se potěšení ze spojení s jinými proti povinnosti božského řádu, nazve se to duchovní čistota, podle onoho II. Kor. 11: "Zaslíbil jsem vás, pannu čistou, odevzdati jedinému muži, Kristu." Jestliže však v potěšení proti povinnosti božského řádu spojuje se mysl s jakýmikoliv jinými věcmi, nazve se to duchovní smilstvo, podle onoho Jerem 3: "Ty jsi však smilnila s mnoha milovníky." A tímto způsobem brána čistoty je všeobecná ctnost, neboť kteroukoliv ctností je zadržována lidská mysl, aby se nespojovala v potěšení s nedovolenými věcmi. Hlavně pak ráz této čistoty spočívá v lásce a v jiných božských ctnostech, kterými se mysl člověka spojuje s Bohem.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o čistotě metaforicky řečené.

K druhému se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, dychtivost těšícího nejvíce se připodobňuje dítěti, poněvadž žádost těšícího je nám vrozená, a zvláště těšících z dotyku, která jsou zařízena k zachování přirozenosti. A odtud je, že živí-li se dychtivost těchto těšících tím, že se s ní souhlasí, velmi vzroste, jako dítě, které je ponecháno své vůli. A tak dychtivost těchto těšících potřebuje největšího vychování. A proto u takových dychtivostí se autonomasticky říká čistota, jako též statečnost jest ohledně těch, ve kterých nejvíce potřebujeme pevnosti ducha.

K třetímu se musí říci, že ona námitka platí o smilstvu duchovním, metaforicky řečeném, které je protilehlé čistotě duchovní, jak bylo řečeno.

CLI.3. Zda čistota je ctnost odlišná od odříkání.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že čistota není ctnost odlišná od odříkání, neboť na látku jednoho rodu stačí jedna ctnost. Ale zdají se jednoho rodu, která náležejí jednomu smyslu. Ježto tedy potěšení pokrmů, ohledně kterých je odříkání a potěšení pohlavních, ohledně kterého je čistota, náležejí dotyku, zdá se, že čistota není jiná ctnost než odříkání.

Mimo to Filosof ve III. Ethic. všechny neřesti nemírnosti připodobňuje dětským hříchům, které potřebují očisty. Ale čistota se jmenuje od očisty protilehlých neřestí. Tedy, ježto odříkáním se zadržují některé neřesti nemírnosti, zdá se, že odříkání je čistota.

accipitur. Uno modo, proprie. Et sic est quaedam specialis virtus, habens specialem materiam, scilicet concupiscentias delectabilium quae sunt in venereis. Alio modo nomen castitatis accipitur metaphorice. Sicut enim in corporis commixtione consistit delectatio venereorum, circa quam proprie est castitas et oppositum vitium, scilicet luxuria; ita etiam in quadam spirituali coniunctione mentis ad res aliquas consistit quaedam delectatio, circa quam est quaedam spiritualis castitas metaphorice dicta, vel etiam spiritualis fornicatio, similiter metaphorice dicta. Si enim mens hominis delectetur in spirituali coniunctione ad id cui debet coniungi, scilicet ad Deum; et abstinet se ne delectabiliter aliis coniungatur, contra debitum divini ordinis, dicetur castitas spiritualis, secundum illud II ad Cor. XI, *despondi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo*. Si autem delectabiliter, contra debitum divini ordinis, coniungatur mens quibuscumque aliis rebus, dicetur fornicatio spiritualis, secundum illud Ierem. III, *tu autem fornicata es cum amatoribus multis*. Et hoc modo accipiendo castitatem, castitas est generalis virtus, quia per quamlibet virtutem retrahitur mens humana ne rebus illicitis delectabiliter coniungatur. Principaliter tamen ratio huius castitatis consistit in caritate et in aliis virtutibus theologicis, quibus mens hominis coniungitur Deo.

II-II q. 151 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de castitate metaphorice dicta.

II-II q. 151 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, concupiscentia delectabilis maxime assimilatur puero, eo quod appetitus delectabilis est nobis connaturalis, et praecipue delectabilium secundum tactum, quae ordinantur ad conservationem naturae; et inde est quod, si nutriatur horum delectabilium concupiscentia per hoc quod ei consentiatur, maxime augebitur, sicut puer qui suae voluntati relinquitur. Et sic concupiscentia horum delectabilium maxime indiget castigari. Et ideo circa huiusmodi concupiscentias antonomastice dicitur castitas, sicut et fortitudo est circa ea in quibus maxime indigemus animi firmitate.

II-II q. 151 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de fornicatione spirituali metaphorice dicta, quae opponitur spirituali castitati, ut dictum est.

3. Utrum sit virtus distincta ab abstinentia.

II-II q. 151 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod castitas non sit virtus distincta ab abstinentia. Quia circa materiam unius generis sufficit una virtus. Sed unius generis esse videntur quae pertinent ad unum sensum. Cum igitur delectatio ciborum, circa quam est abstinentia, et delectatio venereorum, circa quam est castitas, pertineant ad tactum, videtur quod castitas non sit alia virtus ab abstinentia.

II-II q. 151 a. 3 arg. 2

Praeterea, philosophus, in III Ethic., omnia vitia intemperantiae assimilat puerilibus peccatis, quae castigatione indigent. Sed castitas nominatur a castigatione vitiorum oppositorum. Ergo, cum per abstinentiam cohibeantur quaedam vitia intemperantiae,

Mimo to potěšení jiných smyslů náležejí mírnosti, pokud jsou zařízena k potěšením z dotyku, ohledně některých je mírnost. Ale potěšení z pokrmů, ohledně kterých je odříkání, jsou zařízena k potěšením pohlavním, ohledně kterých je čistota. Proto praví Jeronym v listě CXLVII: "Břicho a plodidla si sousedí, aby se ze sousedství údů pochopilo sdružení neřestí." Tedy odříkání a čistota nejsou ctnosti od sebe odlišné.

Avšak proti jest, že Apoštol, II. Kor. 6, vyčítá čistotu s posty, které patří k odříkání.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, mírnost je vlastně ohledně dychtivosti potěšení z dotyku. A proto tam, kde jsou různé povahy potěšení, musí býti různé ctnosti, obsažené pod mírností. Potěšení však jsou úměrná skutkům, jichž jsou dokonáním, jak se praví v IX. Ethic. Je však jasné, že jiného druhu jsou skutky, náležející k užívání pokrmů, kterými se zachovává přirozenost jednotlivcova, a skutky, náležející k užívání pohlavních, kterými se zachovává přirozenost druhu. A proto čistota, která je ohledně potěšení pohlavních, je ctnost odlišná od odříkání, které je ohledně potěšení z pokrmů.

K prvnímu se tedy musí říci, že mírnost není hlavně ohledně potěšení z dotyku, co do soudu smyslu o dotýkaných, který je téhož rázu u všech, nýbrž co do samého užívání dotýkaných, jak se praví ve III. Ethic. Je však jiný ráz užívání pokrmů a nápojů a pohlavních. A proto musejí býti rozličné ctnosti, třebaže jsou jednoho smyslu.

K druhému se musí říci, že potěšení pohlavní jsou prudší a více potlačující rozum než potěšení z pokrmů. A proto více potřebují očišťování a brzdění, protože, souhlasí-li se s nimi, více z toho vzrůstá síla dychtivosti a sráží se síla mysli. Proček Augustin praví v I. Samoml.: "Citím, že nic více nesvrhuje s tvrze mužského ducha, než ženské lichotky a onen dotyk těl, bez něhož nelze míti manželku."

K třetímu se musí říci, že potěšení jiných smyslů nenáleží k zachování přirozenosti člověka, leč pokud jsou zařízena k potěšením dotyku. A proto ohledně těchto potěšení není nějaká jiná ctnost pod mírností obsažená. Ale potěšení z pokrmů, ač nějak jsou zařízena k potěšením pohlavním, přece též o sobě jsou zařízena k zachování života člověka. a proto též o sobě mají zvláštní ctnost, ačkoliv ona ctnost, která sluje odříkání, řadí svůj skutek k cíli čistoty.

CLI.4. Zda cudnost náleží zvláště k čistotě.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že cudnost nenáleží zvláště k čistotě. Praví totiž Augustin, v I. O Městě Božím, videtur quod abstinentia sit castitas.

II-II q. 151 a. 3 arg. 3

Praeterea, delectationes aliorum sensuum pertinent ad temperantiam inquantum ordinantur ad delectationes tactus, circa quas est temperantia. Sed delectationes ciborum, circa quas est abstinentia, ordinantur ad delectationes venereorum, circa quas est castitas, unde Hieronymus dicit, *venter et genitalia sibimetipsis vicina sunt, ut ex vicinitate membrorum confederatio intelligatur vitiorum*. Ergo abstinentia et castitas non sunt virtutes ab invicem distinctae.

II-II q. 151 a. 3 s. c.

Sed contra est quod apostolus, II ad Cor. VI, connumerat castitatem ieiuniis, quae ad abstinentiam pertinent.

II-II q. 151 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, temperantia proprie est circa concupiscentias delectationum tactus. Et ideo oportet ut ubi sunt diversae rationes delectationis, ibi sint diversae virtutes sub temperantia comprehensae. Delectationes autem proportionantur operationibus, quarum sunt perfectiones, ut dicitur X Ethic. Manifestum est autem quod alterius generis sunt operationes pertinentes ad usum ciborum, quibus natura individui conservatur; et operationes pertinentes ad usum venereorum, quibus conservatur natura speciei. Et ideo castitas, quae est circa delectationes venereorum, est virtus distincta ab abstinentia, quae est circa delectationes ciborum.

II-II q. 151 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod temperantia non consistit principaliter circa delectationes tactus quantum ad iudicium sensus de tangibilibus, quod est eiusdem rationis in omnibus, sed quantum ad ipsum usum tangibilium, ut dicitur in III Ethic. Est autem alia ratio utendi cibis et potibus, et venereis. Et ideo oportet esse diversas virtutes, licet sint unius sensus.

II-II q. 151 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod delectationes venereae sunt vehementiores et magis opprimentes rationem quam delectationes ciborum. Et propter hoc magis indigent castigatione et refrenatione, quia si eis consentiatur, magis ex hoc increscit vis concupiscentiae, et deiicitur virtus mentis. Unde dicit Augustinus, in I Soliloq., *nihil esse sentio quod magis ex arce deiiciat animum virilem quam blandimenta feminae, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest*.

II-II q. 151 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod delectationes aliorum sensuum non pertinent ad naturam hominis conservandam, nisi prout ordinantur ad delectabilia tactus. Et ideo circa huiusmodi delectationes non est aliqua alia virtus sub temperantia comprehensa. Sed delectationes ciborum, quamvis aliqualiter ordinentur ad delectationes venereorum, tamen etiam per se ordinantur ad vitam hominis conservandam. Et ideo etiam per se habent specialem virtutem, quamvis illa virtus, quae abstinentia dicitur, ordinet actum suum ad finem castitatis.

4. Quomodo se habeat ad pudicitiam.

II-II q. 151 a. 4 arg. 1

že cudnost je nějaká ctnost duše. Není tedy něco náležejícího k čistotě, nýbrž je sama sebou ctností odlišnou od čistoty.

Mimo to cudnost se říká od soudu, který se zdá totéž, co stud. Ale stud podle Damašského, O pravé víře I, je ohledně hanebného skutku, což náleží každému nerestnému skutku. Tedy cudnost nenáleží více k čistotě než k jiným ctnostem.

Mimo to Filosof praví ve III. Ethic, že každá nemírnost je všeobecně velmi hnusná. Ale cudnosti náleží prchati před těmi, která jsou hnusná. Tedy cudnost náleží všem částem mírnosti, nikoli však zvláště čistotě.

Avšak proti jest, co praví Augustin, ve XX. O vytrvalosti: Jest hlásati cudnost, aby ten, kdo má uši k slyšení, nic nedovoleného nečinil plodivými údy. Ale užívání plodivých údů náleží vlastně čistotě. Tedy cudnost náleží vlastně k čistotě.

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo řečeno, jméno cudnosti se bere od soudu, ve kterém je naznačen stud. A proto cudnost musí býti ohledně těch, za které se lidé nejvíce stydí. Nejvíce se však lidé stydí za úkony pohlavní, jak praví Augustin, ve XIV. O Městě Božím, takže i manželská soulož,. která má krásu z početnosti manželství, nepostrádá studu; a to proto, že hnutí plodivých údů není podrobeno rozkazu rozumu, jako pohyb jiných vnějších údů. Stydí se však člověk nejen za ono pohlavní smíšení, nýbrž také za jakékoliv jeho náznaky, jak praví Filosof. ve II. Rhetor. A proto cudnost se vlastně bere u pohlavních a především u naznačování pohlavních, jako jsou necudné pohledy, polibky a dotyky. A poněvadž tato lze spíše pozorovati, proto cudnost přihlíží více k těmto vnějším znamením, čistota pak více k samému pohlavnímu smíšení. A proto cudnost je zařízena k čistotě, ne jako ctnost od ní odlišná, nýbrž jakožto vyjadřující jistou okolnost čistoty. Mnohdy však se klade jedno místo druhého.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin tu bere cudnost za čistotu.

K druhému se musí říci, že, ač všechny neřesti mají jistou hanebnost, zvláště však neřesti nemírnosti. jak je patrné ze shora řečeného.

K třetímu se musí říci, že mezi neřestmi nemírnosti zvláště jsou hnusné hříchy pohlavní, jak pro neposlušnost plodivých údů, tak také proto, že rozum je takovýmito nejvíce zabavován.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod pudicitia non pertineat specialiter ad castitatem. Dicit enim Augustinus, in I de Civ. Dei, quod *pudicitia est quaedam virtus animae*. Non ergo est aliquid ad castitatem pertinens, sed est per seipsam virtus a castitate distincta.

II-II q. 151 a. 4 arg. 2

Praeterea, pudicitia a pudore dicitur, qui videtur idem esse verecundiae. Sed verecundia, secundum Damascenum, est de turpi actu, quod convenit omni actui vitioso. Ergo pudicitia non magis pertinet ad castitatem quam ad alias virtutes.

II-II q. 151 a. 4 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in III Ethic., quod omnis intemperantia generaliter est maxime exprobrabilis. Sed ad pudicitiam pertinere videtur fugere ea quae exprobrabilia sunt. Ergo pudicitia pertinet ad omnes partes temperantiae, non autem specialiter ad castitatem.

II-II q. 151 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de perseverantia, *praedicanda est pudicitia, ut ab eo qui habet aures audiendi, nihil genitalibus membris illicitum perpetretur*. Sed usus genitalium membrorum proprie pertinet ad castitatem. Ergo pudicitia proprie ad castitatem pertinet.

II-II q. 151 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, nomen pudicitiae a pudore sumitur, in quo verecundia significatur. Et ideo oportet quod pudicitia proprie sit circa illa de quibus homines magis verecundantur. Maxime autem verecundantur homines de actibus venereis, ut Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, in tantum quod etiam concubitus coniugalis, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundia non careat. Et hoc ideo quia motus genitalium membrorum non subditur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum. Verecundatur autem homo non solum de illa mixtione venerea, sed etiam de quibuscumque signis eius, ut philosophus dicit, in II Rhet. Et ideo pudicitia attenditur proprie circa venerea, et praecipue circa signa venereorum, sicut sunt aspectus impudici, oscula et tactus. Et quia haec magis solent deprehendi, ideo pudicitia magis respicit huiusmodi exteriora signa, castitas autem magis ipsam veneream commixtionem. Et ideo pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi virtus ab ipsa distincta, sed sicut exprimens castitatis circumstantiam quandam. Interdum tamen unum pro alio ponitur.

II-II q. 151 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi accipit pudicitiam pro castitate.

II-II q. 151 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quamvis omnia vitia habeant turpitudinem quandam, specialiter tamen vitia intemperantiae, ut ex supra dictis patet.

II-II q. 151 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod inter vitia intemperantiae praecipue sunt exprobrabilia peccata venerea. Tum propter inobedientiam genitalium membrorum. Tum propter hoc quod ratio ab huiusmodi maxime absorbetur.

CLII. O panenství.

Předmluva

Dělí se na pět článků.

Pak jest uvažovati o panenství. A o tom je pět otázek:

1. V čem spočívá panenství.
2. Zda je dovolené.
3. Zda je ctnost.
4. O jeho vznešenosti vůči manželství.
5. O jeho vznešenosti vůči jiným ctnostem.

CLII.1. Zda panenství spočívá v neporušenosti těla.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že panenství nespočívá v neporušenosti těla. Praví totiž Augustin, v kn. O manželství a dychtivosti, že "panenství je neustálé střežení neporušenosti v porušitelném těle". Ale střežení nenáleží k tělu. Tedy panenství nespočívá v těle.

Mimo to panenství obnáší jakousi cudnost. Ale Augustin praví, v I. O Městě Božím, že "cudnost spočívá v duši". Tedy panenství nespočívá v neporušenosti těla.

Mimo to neporušenost těla zdá se spočívati v pečeti panenské cudnosti. Ale mnohdy bez úhony panenství se porušuje ona pečeť. Praví totiž Augustin tamtéž, že "ony údy různými případy mohou poraněním utrpěti násilí: i lékaři někdy, napomáhajíce zdraví, činí tam to, čeho se hrozí pohled; také pomocnice zkoumajíc rukou neporušenost nějaké panny, při prohlídce zkazila. A dodává: "Nemyslím, že někdo tak pošetile soudí, aby se domníval, že jí něco bylo zkaženo také ze svatosti samého těla. i když neporušenost onoho údu již ztratila." Tedy panenství nespočívá v neporušenosti těla.

Mimo to porušení těla spočívá nejvíce v uvolnění semene, které může nastati bez soulože buď ve spánku nebo také ve bdění. Ale bez soulože se nezdá ztraceno panenství. Praví totiž Augustin v knize O panenství, že "panenská neporušenost a ve zbožné zdrželivosti odmítání každé soulože je andělský úděl". Tedy panenství nespočívá v neporušenosti těla.

Avšak proti jest, co praví Augustin tamtéž, že "panenství je zdrželivost, kterou neporušenost těla samému Stvořiteli duše a těla se slibuje, zasvěcuje. zachovává".

Odpovídám: Musí se říci, že jméno panenství zdá se vzato od panování; a jako to sluje pánem a panujícím, jehož síla nebyla jako spálena přemocným útokem, tak také panenství obnáší to, že osoba, která je má, nepodléhá žáru dychtivosti, který se zdá býti v dokonání největšího potěšení tělesného, jakým je potěšení pohlavní. Proto Ambrož praví, v I. O panenství, že "panenská čistota je neporušenost, nezakusivší pokažení."

152. De virginitate quae est pars castitatis.

Prooemium

II-II q. 152 pr.

Deinde considerandum est de virginitate. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, in quo consistit virginitas. Secundo, utrum sit licita. Tertio, utrum sit virtus. Quarto, de excellentia eius respectu matrimonii. Quinto, de excellentia eius respectu aliarum virtutum.

1. In quo consistat virginitas.

II-II q. 152 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virginitas non consistat in integritate carnis. Dicit enim Augustinus, in libro de Nupt. et Concup., quod *virginitas est in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio*. Sed meditatio non pertinet ad carnem. Ergo virginitas non consistit in carne.

II-II q. 152 a. 1 arg. 2

Praeterea, virginitas pudicitiam quandam importat. Sed Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, quod pudicitia consistit in anima. Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

II-II q. 152 a. 1 arg. 3

Praeterea, carnis integritas videtur consistere in signaculo virginalis pudoris. Sed quandoque absque virginitatis praeiudicio frangitur illud signaculum. Dicit enim Augustinus, in I de Civ. Dei, quod *membra illa possunt diversis casibus vulnerata vim perpeti; et medici aliquando, saluti opitulantes, haec ibi faciunt quae horret aspectus; obstetrix etiam virginis cuiusdam integritatem manu velut explorans, dum inspicit, perdidit*. Et subdit, *non opinor quemquam tam stulte sapere ut huic periisse aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate, quamvis membri illius integritate iam perdita*. Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

II-II q. 152 a. 1 arg. 4

Praeterea, corruptio carnis maxime in seminis resolutione consistit, quae potest fieri sine concubitu, vel in dormiendo vel in vigilando. Sed sine concubitu non videtur perdi virginitas, dicit enim Augustinus, in libro de Virginit., quod *virginalis integritas, et per piam continentiam ab omni concubitu immunitas, angelica portio est*. Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

II-II q. 152 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, in eodem libro, dicit quod *virginitas est continentia qua integritas carnis ipsi creatori animae et carnis vovetur, consecratur, servatur*.

II-II q. 152 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod nomen virginitatis a virore sumptum videtur. Et sicut illud dicitur virens in suo virore persistere quod non est ex superabundantia caloris adustionem expertum, ita etiam virginitas hoc importat, quod persona cui inest immunis sit a concupiscentiae adustione, quae esse videtur in consummatione maximae delectationis corporalis, qualis est venereorum delectatio.

V potěšení pohlavním však se pozoruje trojí. A to, jedno, které je se strany těla, totiž porušení panenské pečeti, jiné pak je, v čem se spojuje to, co je duše, s tím, co je těla, totiž samo uvolnění semene, působící smyslové potěšení; třetí pak je pouze se strany duše, totiž úmysl přijíti k takovému potěšení. V těchto pak třech to, co bylo udáno první, má se případkově k mravnímu skutku, který se neuvažuje o sobě, leč podle těch, která jsou duše; druhé však se má látkově k mravnímu skutku, neboť smyslové vášně jsou látkou mravních skutků; třetí pak je tvar a dokonání, protože ráz mravných se dokonává v tom, co je rozumu. Poněvadž tedy panenství značí nepřipuštění řečené porušenosti, následuje, že neporušenost tělesného údu se má případkově k panenství; samo pak odmítání potěšení, které spočívá v uvolnění semene, má se látkově; samo pak předsevzetí stále se odříkati takového potěšení je tvarem a dokonáváním v panenství.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen výměr Augustinův dotýká se zpříma toho, co je tvarové v panenství. Neboť střežením se rozumí předsevzetí rozumu. Že pak se dodává neustálé, nerozumí se tak, že by panna měla neustále skutkem konati takové střežení, nýbrž že to musí mít v předsevzetí, aby v něm ustavičně vytrvala. Toho, pak, co je látkové, dotýká se nepřímo, když se praví neporušenosti v těle porušitelném. To se přidává na důkaz nesnadnosti panenství. Neboť, kdyby se tělo nemohlo porušiti, nebylo by nesnadné míti neustále střežení neporušitelnosti.

K druhému se musí říci, že cudnost je sice bytnostně v duši, látkově však v těle. A podobně panenství. Proto Augustin praví, v knize O panenství, že "ač se panenství zachovává v těle," a tím je tělesné, "přece je duchovní, neboť je pěstuje a zachovává zbožná zdrželivost".

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, neporušenost tělesného údu se má případkově k panenství, pokud totiž z toho, že se někdo z rozhodnutí vůle zřekne pohlavního potěšení, zůstává neporušenost v tělesném údu. Pročež stane-li se, že jiným způsobem nějakou příhodou je neporušenost zničena, neškodí to panenství více než když je poraněna ruka nebo noha.

Ke čtvrtému se musí říci, že potěšení, které je z uvolnění semene, může se přihoditi dvojmo: jedním způsobem, jestliže pochází z rozhodnutí mysli, a tak odnímá panenství, ať nastane při souložiu, nebo bez soulože. Augustin však činí zmínku o souložiu, protože takové uvolnění obecně a přirozeně povstává ze soulože. Jiným způsobem může nastati bez rozhodnutí mysli, buď ve spánku nebo z utrpěného násilí, se kterým mysl nesouhlasí, třebaže tělo zakouší potěšení, nebo také ze slabosti přirozenosti, jak je patrné u těch, kteří trpí semenotokem. A tak se neztrácí panenství, protože takové poskvrnění

Unde Ambrosius dicit, in libro de virginitate, quod *castitas virginalis est expers contagionis integritas*. In delectatione autem venereorum tria est considerare. Unum quidem quod est ex parte corporis, scilicet violatio signaculi virginalis. Aliud autem est in quo coniungitur id quod est animae cum eo quod est corporis, scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans. Tertium autem est solum ex parte animae, scilicet propositum perveniendi ad talem delectationem. In quibus tribus, id quod primo positum est, per accidens se habet ad moralem actum, qui non consideratur per se nisi secundum ea quae sunt animae. Secundum vero materialiter se habet ad actum moralem, nam sensibiles passiones sunt materia moralium actuum. Tertium vero se habet formaliter et completive, quia ratio moralium in eo quod est rationis completur. Quia igitur virginitas dicitur per remotionem praedictae corruptionis, consequens est quod integritas membri corporalis per accidens se habeat ad virginitatem. Ipsa autem immunitas a delectatione quae consistit in seminis resolutione, se habet materialiter. Ipsum autem propositum perpetuo abstinendi a tali delectatione se habet formaliter et completive in virginitate.

II-II q. 152 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa definitio Augustini tangit quidem in recto id quod est formale in virginitate, nam per meditationem intelligitur propositum rationis. Quod autem additur, perpetua, non sic intelligitur quod oporteat virginem semper actu talem meditationem habere, sed quia hoc debet in proposito gerere, ut perpetuo in hoc perseveret. Id vero quod est materiale, tangitur in obliquo, cum dicitur, incorruptionis in carne corruptibili. Quod additur ad ostendendam virginitatis difficultatem, nam si caro corrumpi non posset, non esset difficile perpetuam incorruptionis meditationem habere.

II-II q. 152 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod pudicitia est quidem essentialiter in anima, materialiter autem in carne, et similiter virginitas. Unde Augustinus dicit, in libro de Virginit., quod licet virginitas in carne servetur, ac per hoc corporalis sit, *tamen spiritualis est quam vovet et servat continentia pietatis*.

II-II q. 152 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginitatem, inquantum scilicet per hoc quod ex proposito voluntatis abstinet quis a delectatione venerea, remanet integritas in membro corporeo. Unde si contingat quod per alium modum aliquo casu membri integritas corrumpatur, non magis praeiudicat virginitati quam si corrumpatur manus aut pes.

II-II q. 152 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod delectatio quae est ex seminis resolutione dupliciter potest contingere. Uno modo, ut procedat ex mentis proposito. Et sic tollit virginitatem, sive fiat per concubitum sive absque concubitu. Facit autem mentionem Augustinus de concubitu, quia huiusmodi resolutio communiter et naturaliter ex concubitu causatur. Alio modo potest provenire praeter propositum mentis, vel in dormiendo; vel per violentiam illatam, cui mens non consentit, quamvis caro delectationem experiatur; vel etiam ex

nenastává z necudnosti, kterou panenství vylučuje.

CLII.2. Zda panenství je nedovolené.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že panenství je nedovolené. Všechno totiž, co odporuje zákonu přirozenému, je nedovolené. Ale jako je přikázání přirozeného zákona na zachování jednotlivce, které naznačuje Gen. 2: "S každého stromu, který je v ráji, jez," tak také je přikázání přirozeného zákona na zachování druhu, které udává Gen. 1: "Rosťte a množte se a naplňte zemi." Jako by tedy hřešil, kdo by si odříkal veškerý pokrm, jakožto jednající proti dobru jednotlivce, tak také hřeší, kdo se zcela odříká úkonu plození, jakožto jednající proti dobru druhu.

Mimo to všechno to, co ustupuje od středu ctnosti, zdá se býti nešetně. Ale panenství ustupuje od středu ctnosti, odříkajíc se všech pohlavních potěšení. Praví totiž Filosof, ve II. Ethic., že "kdo užívá každé rozkoše, a ani od jedné neustupuje, je nemírný; kdo však všem uniká, jako zatrpklý, je necitelný." Tedy panenství je něco nešetného.

Mimo to trest nenáleží než nešesti. Ale u starých bývali trestáni podle zákonů, kteří vždy vedli život svobodných, jak praví Maximus Valerius. Pročež též o Platonovi, podle Augustina, O pravém nábož., se praví, že "obětoval přírodě, aby jeho ustavičná zdrženlivost jakožto hřích byla odčiněna". Tedy panenství je hřích.

Avšak proti jest, že žádný hřích přímo nespadá pod radu. Ale panenství spadá přímo pod radu. Praví se totiž I. Kor. 7: "O pannách pak příkaz Páně nemám, dávám však radu." Tedy panenství není něco nedovoleného.

Odpovídám: Musí se říci, že v lidských skutcích je to nešetné, co je mimo správný rozum. Správný pak rozum je to, aby těch, která jsou k cíli, užíval někdo podle oné míry, která přísluší cíli. Je však trojí dobro člověka, jak se pravím v I. Ethic. A to, jedno, které spočívá ve vnějších věcech, jako bohatství; jiné pak, které spočívá v dobrech těla; třetí pak, které spočívá v dobrech duše, mezi nimiž také dobra nazíravého života jsou větší než dobra života činného, jak dokazuje Filosof, v X. Ethic., a Pán praví, Luk. 10: "Maria nejlepší stránku vyvolila." Z těchto pak dober vnější jsou zařízena k těm, která jsou těla; ta pak, která jsou těla, k těm, která jsou duše. A dále ta, které jsou činného života, k těm, která jsou života nazíravého. Náleží tedy ke správnosti rozumu, aby každý užíval vnějších dober podle oné míry, která přísluší tělu, a podobně v ostatních. Proto, odříká-li se někdo nějakých, která by mohl míti, která jinak by bylo dobré držeti, aby přispěl zdraví tělesnému, nebo také nazírání pravdy, nebylo by to nešetné, nýbrž podle správného rozumu. A podobně, odříká-li se někdo tělesných potěšení, aby svobodněji se oddával nazírání pravdy, náleží to správnosti rozumu. Proto pak zbožné panenství se odříká každého pohlavního potěšení, aby se svobodněji oddávalo nazírání pravdy. Praví totiž Apoštol, I. Kor. 7: "Žena nevdaná a panna myslí, co jest Páně, aby byla svatá tělem i duchem; která však je vdaná, myslí, co je

infirmitate naturae, ut patet in his qui fluxum seminis patiuntur. Et sic non perditur virginitas, quia talis pollutio non accidit per impudicitiam, quam virginitas excludit.

2. Utrum sit licita.

II-II q. 152 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virginitas sit illicita. Omne enim quod contrariatur praecepto legis naturae est illicitum sed sicut praeceptum legis naturae ad conservationem individui est quod tangitur Gen. II, *de omni ligno quod est in Paradiso, comede*; ita etiam praeceptum legis naturae est ad conservationem speciei, quod ponitur Gen. I, *crescite et multiplicamini, et replete terram*. Ergo, sicut peccaret qui abstineret ab omni cibo, utpote faciens contra bonum individui; ita etiam peccat qui omnino abstinet ab actu generationis, utpote faciens contra bonum speciei.

II-II q. 152 a. 2 arg. 2

Praeterea, omne id quod recedit a medio virtutis videtur esse vitiosum. Sed virginitas recedit a medio virtutis ab omnibus delectationibus venereis abstinens, dicit enim philosophus, in II Ethic., quod *qui omni voluptate potitur, neque ab una recedit, intemperatus est; qui autem omnes fugit, agrestis est et insensibilis*. Ergo virginitas est aliquid vitiosum.

II-II q. 152 a. 2 arg. 3

Praeterea, poena non debetur nisi vitio. Sed apud antiquos puniebantur secundum leges illi qui semper caelibem vitam ducebant, ut maximus Valerius dicit. Unde et Plato, secundum Augustinum, in libro de vera Relig., sacrificasse dicitur *ut perpetua eius continentia tanquam peccatum aboleretur*. Ergo virginitas est peccatum.

II-II q. 152 a. 2 s. c.

Sed contra, nullum peccatum recte cadit sub consilio. Sed virginitas recte cadit sub consilio, dicitur enim I ad Cor. VII, *de virginibus autem praeceptum domini non habeo, consilium autem do*. Ergo virginitas non est aliquid illicitum.

II-II q. 152 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod in humanis actibus illud est vitiosum quod est praeter rationem rectam. Habet autem hoc ratio recta, ut his quae sunt ad finem utatur aliquis secundum eam mensuram qua congruit fini. Est autem triplex hominis bonum, ut dicitur in I Ethic., unum quidem quod consistit in exterioribus rebus, puta divitiis; aliud autem quod consistit in bonis corporis; tertium autem quod consistit in bonis animae, inter quae et bona contemplativae vitae sunt potiora bonis vitae activae, ut philosophus probat, in X Ethic., et dominus dicit, Lucae X, *Maria optimam partem elegit*. Quorum bonorum exteriora quidem ordinantur ad ea quae sunt corporis; ea vero quae sunt corporis, ad ea quae sunt animae; et ulterius ea quae sunt vitae activae, ad ea quae sunt vitae contemplativae. Pertinet igitur ad rectitudinem rationis ut aliquis utatur exterioribus bonis secundum eam mensuram qua competit corpori, et similiter de aliis. Unde si quis abstineat ab aliquibus possidendis, quae alias esset bonum possidere, ut consulat saluti corporali, vel etiam contemplationi veritatis, non esset hoc vitiosum, sed secundum rationem rectam. Et similiter si quis abstineat a delectationibus corporalibus ut liberius vacet contemplationi veritatis, pertinet hoc ad rectitudinem

světa, kterak by se zalíbila muži." Pročež zůstává, že panenství není něco nešetného, nýbrž spíše chvalného.

K prvnímu se tedy musí říci, že přikázání má ráz povinného, jak bylo shora řečeno. Dvojmo však je něco povinné: jedním způsobem, aby bylo vyplněno od jednoho, a toto povinné nelze vynechati bez hřichu. Jiné povinné pak je, které musí býti vyplněno od množství. A k vyplnění takového povinného není vázán každý z množ tví. Mnohá jsou totiž nutná množství, na jichž vyplnění jeden nestačí; jsou však vyplněna množstvím, když jeden činí to, druhý ono. Tudíž příkaz zákona přirozeného, daný člověku o jídle, musí býti každým plněn; jinak totiž nelze jednotlivce zachovati. Ale příkaz, daný o plození, přihlíží k celému množství lidí, jemuž je třeba nejen, aby se množilo tělesně, nýbrž aby také duchovně prospívalo. A proto dostatečně je postaráno o lidské množství, jestliže se někteří zabývají tělesným plozením, kdežto někteří se ho zříkají a oddávají se nazírání božských, ke kráse a spáse celého lidského pokolení. Jako také ve vojsku někteří hlídají tábor, někteří nosí prapory, někteří zápasí mečem. A přece to vše je povinností množství, ale jedním nemůže býti vyplněno.

K druhému se musí říci, že ten, kdo se odříká všech potěšení mimo správný rozum, jakožto ošklivě si potěšení o sobě, je necitelný, jako zatrpklý. Panna však se neodříká všech potěšení, nýbrž pouze potěšení pohlavního; a toho se zříká podle správného rozumu, jak bylo řečeno. Střed ctnosti však není podle velikosti, nýbrž je vymezen podle správného rozumu, jak se praví ve II. Ethic. Proto o velkodušném se praví ve IV. Ethic., že "je velikosti krajní, střední však tím, co je patřičné".

K třetímu se musí říci, že zákony jsou dávány podle toho, co se nejčastěji přihází. To však bylo u starých zřídka, aby někdo z lásky k nazírání pravdy zříkal se pohlavního potěšení, což čteme, že pouze Plato učinil. Proto neobětoval, jako by to pokládal za hřích, nýbrž ustupuje zvrácenému mínění občanů, jak tamtéž praví Augustin.

CLII.3. Zda panenství je ctnost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že panenství není ctnost. Žádná ctnost totiž v nás není od přírody, jak praví Filosof ve II. Ethic. Ale panenství je v nás od přírody: každý totiž, jakmile se narodil, je panic. Tedy panenství není ctnost.

Mimo to, kdokoliv má jednu ctnost, má všechny, jak jsme měli shora. Ale někteří mají jiné ctnosti, kteří nemají panenství; jinak, ježto nikdo bez ctnosti nevejde do nebeského království, nikdo by bez panenství do něho nemohl vejíti, což by bylo odsouzení manželství. Tedy

rationis. Ad hoc autem pia virginitas ab omni delectatione venerea abstinet, ut liberius divinae contemplationi vacet, dicit enim apostolus, I ad Cor. VII, *mulier innupta et virgo cogitat quae domini sunt, ut sit sancta et corpore et spiritu, quae autem nupta est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat viro*. Unde relinquitur quod virginitas non est aliquid vitiosum, sed potius laudabile.

II-II q. 152 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod praeceptum habet rationem debiti, ut supra dictum est. Dupliciter autem est aliquid debitum. Uno modo ut impleatur ab uno, et hoc debitum sine peccato praeteriri non potest. Aliud autem est debitum implendum a multitudine. Et ad tale debitum implendum non tenetur quilibet de multitudine, multa enim sunt multitudini necessaria ad quae implenda unus non sufficit, sed implentur a multitudine dum unus hoc, alius illud facit. Praeceptum igitur legis naturae homini datum de comestione, necesse est quod ab unoquoque impleatur, aliter enim individuum conservari non posset. Sed praeceptum datum de generatione respicit totam multitudinem hominum, cui necessarium est non solum quod multiplicetur corporaliter, sed etiam quod spiritualiter proficiat. Et ideo sufficienter providetur humanae multitudini si quidam carnali generationi operam dent, quidam vero, ab hac abstinentes, contemplationi divinorum vacent, ad totius humani generis pulchritudinem et salutem. Sicut etiam in exercitu quidam castra custodiunt, quidam signa deferunt, quidam gladiis decertant, quae tamen omnia debita sunt multitudini, sed per unum impleri non possunt.

II-II q. 152 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui abstinet ab omnibus delectationibus praeter rationem rectam, quasi delectationes secundum se abhorrens, est insensibilis, sicut agricola. Virgo autem non abstinet ab omni delectatione, sed solum a delectatione venerea, et ab hac abstinet secundum rationem rectam, ut dictum est. Medium autem virtutis non secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam determinatur, ut dicitur in II Ethic. Unde de magnanimo dicitur, in IV Ethic., quod *est magnitudine extremus, eo autem quod ut oportet, medius*.

II-II q. 152 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod leges feruntur secundum ea quae ut in pluribus accidunt. Hoc autem rarum erat apud antiquos, ut aliquis amore veritatis contemplandae ab omni delectatione venerea abstineret, quod solus Plato legitur fecisse. Unde non sacrificavit quasi hoc peccatum reputaret, sed perversae opinioni civium cedens, ut ibidem Augustinus dicit.

3. Utrum sit virtus.

II-II q. 152 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virginitas non sit virtus. Nulla enim virtus inest nobis a natura, ut philosophus dicit, in II Ethic. Sed virginitas inest a natura, quilibet enim mox natus virgo est. Ergo virginitas non est virtus.

II-II q. 152 a. 3 arg. 2

Praeterea, quicumque habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est. Sed aliqui habent alias virtutes qui non habent virginitatem, alioquin, cum sine virtute nullus ad regnum caelorum perveniat, nullus sine virginitate ad

panenství není ctnost.

Mimo to každá ctnost je vrácena pokáním. Ale panenství není navráceno pokáním. Pročež Jeronym praví, ve XXII. listě Eustoch.: "Ač ostatní může Bůh, nemůže pannu po zřícení napraviti." Tedy se zdá, že panenství není ctnost.

Mimo to žádná ctnost se neztrácí bez hřichu. Ale panenství se ztrácí bez hřichu, totiž manželstvím. Tedy panenství není ctnost.

Mimo to panenství se odděluje od vdovství a cudnosti manželské. Ale to obojí se neudává za ctnost. Tedy panenství není ctnost.

Avšak proti jest, co praví Ambrož, v I. O panenství: "Zve láska k panenství, abychom něco. řekli o panenství, aby se nezdálo jako jaksi mimochodem odbyté, když je přední ctnost."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, v panenství jako tvar a dokonání je předsevzetí navždy se odříci pohlavního potěšení. A toto předsevzetí se stává chvalným pro cíl, pokud totiž se to děje pro věnování sebe věcem Božím. Hmotnou však v panenství je neporušenost těla, bez veškeré zkušenosti pohlavního potěšení. Je však zjevné, že kdekoliv je zvláštní látka dobra, mající zvláštní vynikání, tam se nachází zvláštní ráz ctnosti, jak je patrné u velkorysosti, která je ohledně velkých vydání, a proto je zvláštní ctnost, odlišná od štědrosti, která se týká každého užívání peněz. Zachovati se však nedotčeným zkušenosti pohlavního potěšení má nějakou vynikající chválu nad zachování se nedotčeným od nezřízeností pohlavní rozkoše. A proto panenství je nějaká zvláštní ctnost, mající se k čistotě, jako velkorysost se má ke štědrosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že lidé od svého zrození mají to, co je hmotné v panenství, totiž neporušenost těla, prostou zkušenosti pohlavních; nemají však to, co je tvarové v panenství, aby totiž měli předsevzetí zachovati tuto neporušenost !pro Boha, a z toho má ráz ctnosti. Proto praví Augustin: "Ani my nechváříme na pannách to, že jsou panenské, nýbrž že jsou pannami, Bohu zasvěcenými zbožnou zdrženlivostí."

K druhému se musí říci, že spojitost ctností se bere podle toho, co je tvarové ve ctnostech, to jest podle lásky nebo podle opatrnosti, jak jsme měli shora; nikoliv však podle toho, co je hmotné ve ctnostech. Nic totiž nebrání, aby nějaký ctnostný měl látku jedné ctnosti, ne však látku jiné; jako chudý má látku mírnosti, nikoli však látku velkorysosti. A tímto způsobem někomu majícímu jiné ctnosti chybí látka panenství, to jest řečená neporušenost těla; může však míti to, co je tvarové v panenství, že totiž má v úpravě mysli předsevzetí zachovati řečenou

ipsum posset pervenire; quod esset matrimonium damnare. Ergo virginitas non est virtus.

II-II q. 152 a. 3 arg. 3

Praeterea, omnis virtus restituitur per poenitentiam. Sed virginitas non reparatur per poenitentiam, unde Hieronymus dicit, *cum cetera Deus possit, non potest virginem post ruinam reparare*. Ergo videtur quod virginitas non sit virtus.

II-II q. 152 a. 3 arg. 4

Praeterea, nulla virtus perditur sine peccato. Sed virginitas perditur sine peccato, scilicet per matrimonium. Ergo virginitas non est virtus.

II-II q. 152 a. 3 arg. 5

Praeterea, virginitas condividitur viduitati et pudicitiae coniugali. Sed neutrum illorum ponitur virtus. Ergo virginitas non est virtus.

II-II q. 152 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de Virginit., *invitat virginitatis amor ut aliquid de virginitate dicamus, ne veluti transitu quodam perstricta videatur quae principalis est virtus*.

II-II q. 152 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in virginitate est sicut formale et completivum propositum perpetuo abstinendi a delectatione venerea, quod quidem propositum laudabile redditur ex fine, inquantum scilicet hoc fit ad vacandum rebus divinis. Materiale autem in virginitate est integritas carnis absque omni experimento venereae delectationis. Manifestum est autem quod ubi est specialis materia habens specialem excellentiam, ibi inventur specialis ratio virtutis, sicut patet in magnificentia, quae est circa magnos sumptus, et ex hoc est specialis virtus a liberalitate distincta, quae communiter se habet circa omnem pecuniarum usum. Hoc autem quod est conservare se immunem ab experimento venereae voluptatis, habet quandam excellentiam laudis supra hoc quod est conservare se immunem ab inordinatione venereae voluptatis. Et ideo virginitas est quaedam specialis virtus, habens se ad castitatem sicut magnificentia ad liberalitatem.

II-II q. 152 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homines ex sua nativitate habent id quod est materiale in virginitate, scilicet integritatem carnis immunem ab experimento venereorum. Non tamen habent id quod est formale in virginitate, ut scilicet habeant propositum servandi huiusmodi integritatem propter Deum. Et ex hoc habet rationem virtutis. Unde Augustinus dicit, in libro de Virginit., *nec nos in virginibus praedicamus quod virgines sunt, sed quod Deo dicatae pia continentia virgines*.

II-II q. 152 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod connexio virtutum accipitur secundum id quod est formale in virtutibus, idest secundum caritatem vel secundum prudentiam, ut supra habitum est, non autem secundum id quod est materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet alicui virtuoso suppetere materiam unius virtutis, non autem materiam alterius, sicut pauper habet materiam temperantiae, non autem materiam magnificentiae. Et hoc modo alicui habenti alias virtutes deest materia virginitatis, idest praedicta

neporušenost, kdyby mu to příslušelo; jako chudý může míti v úpravě mysli předsevzetí činiti velkorysé náklady, kdyby mu to příslušelo, a podobně ten, kdo má úspěchy, má v úpravě mysli předsevzetí klidně snášeti protivenství. A bez této úpravy mysli nemůže býti nik do ctnostný.

K třetímu se musí říci, že ctnost se může pokáním napraviti vzhledem k tomu, co je tvarové v ctnosti, nikoli vzhledem k tomu, co je v ní hmotné. Neboť spotřebuje-li nějaký velkorysý své bohatství, není mu pokáním za hříchy vráceno bohatství. A podobně kdo ztratil hříchem panenství, nenabude pokáním látku panenství, ale nabude předsevzetí panenství. Při látce panenství je však něco, co může býti zázračně navráceno Bohem, totiž neporušenost údu, kterou nazýváme případkovou k panenství; jiné pak je, co nemůže býti ani zázračně napraveno, aby totiž ten, kdo zakusil pohlavní rozkoše, stal se nezakusivším. Nemůže totiž Bůh učiniti, aby se stalo neučiněným to, co bylo učiněno, jak jsme měli v První.

Ke čtvrtému se musí říci, že panenství, pokud je ctnost, obnáší předsevzetí, utvrzené slibem, zachovati ustavičně neporušenost. Praví totiž Augustin, v knize O panenství, že "panenstvím se slibuje, zasvěcuje, zachovává neporušenost těla samému Stvořiteli duše a těla." Pročež panenství, pokud je ctnost, nikdy se neztrácí než hříchem.

K pátému se musí říci, že manželská čistota pouze z toho má chválu, že se odříká nedovolených rozkoší, pročež nijak nevyniká nad obecnou čistotu. Vdovství pak přidává sice něco nad obecnou čistotu, nedospívá však k tomu, co je v této látce dokonalé, totiž k úplné nezkušenosti pohlavní rozkoše, nýbrž pouze panenství. A proto pouze panenství se stanoví zvláštní ctností nad čistotu, jako velkorysost nad štědrost.

CLII.4. Zda panenství je vznešenější než manželství.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že panenství není vznešenější než manželství. Praví totiž Augustin, v knize O dobru manž., že "Není nestejná zásluha zdrželivosti u Jana, který neprožil žádné manželství, a u Abrahama, jenž zplodil syny". Ale větší ctnost má větší zásluhu. Tedy panenství není větší ctnost než manželská čistota.

Mimo to na ctnosti závisí chvála ctnostného. Kdyby tedy panenství mělo přednost před manželskou zdrželivostí, zdá se důsledně, že kterákoli panna by byla chvályhodnější než vdaná. To je však nesprávné. Tedy panenství nemá přednost před manželstvím.

Mimo to obecné dobro je více, než dobro soukromé, jak je patrné z Filosofa, v I. Ethic. Ale manželství je zařízeno k integritas carnis. Tamen potest id quod est formale in virginitate habere, ut scilicet in praeparatione mentis praedictae integritatis conservandae propositum, si hoc sibi competeret. Sicut pauper potest in praeparatione animi habere propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret, et similiter ille qui est in prosperitate habet in praeparatione animi propositum adversa aequanimiter tolerandi. Et sine hac praeparatione animi non potest esse aliquis virtuosus.

II-II q. 152 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod virtus per poenitentiam reparari potest quantum ad id quod est formale in virtute, non autem quantum ad id quod est materiale in ipsa. Non enim si quis magnificus consumpsit suas divitias, per poenitentiam peccati restituuntur ei divitiae. Et similiter ille qui peccando virginitatem amisit, per poenitentiam non recuperat virginitatis materiam, sed recuperat virginitatis propositum. Circa materiam autem virginitatis est aliquid quod miraculose reparari potest divinitus, scilicet integritas membri, quam diximus accidentaliter se ad virginitatem habere. Aliud autem est quod nec miraculo reparari potest, ut scilicet qui expertus est voluptatem venereам, fiat non expertus, non enim Deus potest facere ut ea quae facta sunt non sint facta, ut in primo habitum est.

II-II q. 152 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod virginitas, secundum quod est virtus, importat propositum voto firmatum integritatis perpetuo servandae dicit enim Augustinus, in libro de Virginit., quod per virginitatem integritas carnis *ipsi creatori animae et carnis vovetur, consecratur, servatur*. Unde virginitas, secundum quod est virtus, nunquam amittitur nisi per peccatum.

II-II q. 152 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod castitas coniugalis ex hoc solo laudem habet quod abstinet ab illicitis voluptatibus, unde non habet aliquam excellentiam supra communem castitatem. Viduitas autem addit quidem aliquid supra communem castitatem, non tamen pervenit ad id quod est perfectum in materia ista, scilicet ad omnimodam immunitatem venereae voluptatis, sed sola virginitas. Et ideo sola virginitas ponitur virtus specialis, sicut supra castitatem sicut magnificentia supra liberalitatem.

4. Utrum sit excellentior matrimonio.

II-II q. 152 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virginitas non sit excellentior matrimonio. Dicit enim Augustinus, in libro de bono coniugali, *non impar meritum continentiae est in Ioanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham, qui filios generavit*. Sed maioris virtutis maius est meritum. Ergo virginitas non est potior virtus quam castitas coniugalis.

II-II q. 152 a. 4 arg. 2

Praeterea, ex virtute dependet laus virtuosi. Si ergo virginitas praeferretur continentiae coniugali, videtur esse consequens quod quaelibet virgo esset laudabilior qualibet coniugata. Hoc autem est falsum. Ergo virginitas non praefertur coniugio.

II-II q. 152 a. 4 arg. 3

Praeterea, bonum commune potius est bono privato, ut

obecnému dobru. Praví totiž Augustin, O dobru manž.: "Čím je pokrm pro zachování člověka, tím je soulož pro zachování lidského pokolení." Panenství je však zařízeno k dobru zvláštnímu, aby totiž unikli útrapám těla, jakých zakoušejí manželé, jak je patrné z Apoštola, I. Kor. 7. Tedy panenství není více, než manželská zdrželivost.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v XIX. O panenství: "I jistým důvodem, i výrokem svatých Písem shledáváme, že manželství ani není hřích, ani se nerovná dobru zdrželivosti panenské nebo také vdovské."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z I. knihy Jeronymovy Proti Jovinianovi, byl to blud Joviniana, který učil, že panenství nemá míti přednost před manželstvím. Tento pak blud je zmařen především i příkladem Krista, jenž i za matku vyvolil pannu, i sáni zachovával panictví, i z nauky Apoštola, jenž I. Kor. 7 radil panenství, jakožto větší dobro; a také z rozumu; jak proto, že božské dobro je více než dobro lidské, tak také, že dobro duše je přednější dobra těla, tak také, že dobro nazíravého života je přednější dobra činného. Panenství je však zařízeno k dobru duše podle života nazíravého, které jest "mysliti ta, která jsou Boží". Manželství však je zařízeno k dobru těla, kterým je tělesné množení lidského pokolení, a náleží k životu činnému, protože muž a žena, žijící v manželství, musejí "mysliti to, co je světa", jak je patrné z Apoštola, I. Kor. 7. Pročež nepochybně jest dáti přednost panenství před manželskou zdrželivosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že zásluha se neváží pouze dle rodu skutku, nýbrž více podle ducha jednajícího. Abraham pak měl ducha tak uzpůsobeného, že byl připraven zachovávati panenství, kdyby to bylo vhodné době; pročež se v něm zásluha manželské zdrželivosti rovná zásluze panenské zdrželivosti u Jana, vzhledem k podstatné odměně, nikoli však vzhledem k odměně případkové. Pročež Augustin praví, v kn. O dobru manžel., že "Janovo bezženství a Abrahamovo manželství dle různosti období bojovalo pro Krista; ale zdrželivost měl Jan též skutkem, kdežto Abraham pouze pohotovostí."

K druhému se musí říci, že, ač panenství je lepší než manželská zdrželivost, může přece manžel býti lepší než panic, z dvojího důvodu: a to, nejprve se strany samé čistoty, jestliže totiž ten, kdo je manželem, má ducha více připraveného zachovávati panenství, kdyby bylo třeba, než ten, kdo je v uskutečnění panicem. Proto Augustin poučuje pannu v knize O dobru manželském, aby říkala: "Já nejsem lepší než Abraham, ale lepší je čistota svobodných než čistota manželů." A potom dodává důvod, řka: "Co totiž nyní činím, lépe by on učinil, kdyby tehdy měl učiniti; co pak oni učinili, tak bych také já učinila, kdybych nyní měla učiniti." - Za druhé proto, že snad ten, kdo není panenský, má nějakou vznešenější ctnost. Pro o praví Augustin, v knize O panenství: "Odkud ví; panna, ač pečlivá o to, co je Páně, že snad pro nějakou sobě neznámou slabost mysli není ještě zralá pro mučednictví, kdežto ona žena, nad kterou se vynášela, již může píti kalich utrpení Páně?"

patet per philosophum, in I Ethic. Sed coniugium ordinatur ad bonum commune, dicit enim Augustinus, in libro de bono coniugali, *quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis*. Virginitas autem ordinatur ad bonum speciale, ut scilicet vitent tribulationem carnis, quam sustinent coniugati, sicut patet per apostolum, I ad Cor. VII. Ergo virginitas non est potior continentia coniugali.

II-II q. 152 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de Virginit., *certa ratione, et sanctarum Scripturarum auctoritate, nec peccatum esse nuptias invenimus, nec eas bono vel virginalis continentiae, vel etiam vidualis, aequamus*.

II-II q. 152 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut patet in libro Hieronymi contra Iovin., hic error fuit Ioviniani, qui posuit virginitatem non esse matrimonio praeferendam. Qui quidem error praecipue destruitur et exemplo Christi, qui et matrem virginem elegit, et ipse virginitatem servavit; et ex doctrina apostoli, qui, I ad Cor. VII, virginitatem consuluit tanquam melius bonum; et etiam ratione. Tum quia bonum divinum est potius bono humano. Tum quia bonum animae praefertur bono corporis. Tum etiam quia bonum contemplativae vitae praefertur bono activae. Virginitas autem ordinatur ad bonum animae secundum vitam contemplativam, quod est cogitare ea quae sunt Dei. Coniugium autem ordinatur ad bonum corporis, quod est corporalis multiplicatio generis humani, et pertinet ad vitam activam, quia vir et mulier in matrimonio viventes necesse habent cogitare quae sunt mundi, ut patet per apostolum, I ad Cor. VII. Unde indubitanter virginitas praeferenda est continentiae coniugali.

II-II q. 152 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod meritum non solum pensatur ex genere actus, sed magis ex animo operantis. Habuit autem Abraham animum sic dispositum ut paratus esset virginitatem servare si esset tempus congruum. Ex quo meritum continentiae coniugalis in ipso aequatur merito continentiae virginalis in Ioanne respectu praemii substantialis, non autem respectu praemii accidentalis. Unde Augustinus dicit, in libro de bono coniugali, quod *Ioannis caelibatus et Abrahae connubium pro temporum distributione Christo militaverunt, sed continentiam Ioannes etiam in opere, Abraham vero in solo habitu habebat*.

II-II q. 152 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet virginitas sit melior quam continentia coniugalis, potest tamen coniugatus esse melior quam virgo, duplici ratione. Primo quidem, ex parte ipsius castitatis, si scilicet ille qui est coniugatus, habeat animum magis paratum ad virginitatem servandam, si oporteret, quam ille qui est virgo actu. Unde Augustinus instruit virginem, in libro de bono coniugali, ut dicat, *ego non sum melior quam Abraham, sed melior est castitas caelibum quam castitas nuptiarum*. Et rationem postea subdit, dicens, *quod enim ego nunc ago, melius illi egissent, si tunc agendum esset, quod autem illi egerunt, sic ego non agerem, etiam si nunc agendum esset*. Secundo, quia forte ille qui non est virgo, habet aliquam excellentiorem virtutem. Unde Augustinus dicit, in libro de Virginit., *unde scit virgo, quamvis sollicita quae sunt domini, ne forte, propter aliquam sibi*

K třetímu se musí říci, že dobro obecné je více než dobro soukromé, jestliže je téhož rodu; ale může býti, že dobro soukromé je lepší podle svého rodu. A tím způsobem panenství Bohu zasvěcené jest nad tělesnou plodnost. Proto praví Augustin, v kn. O panenství: "Jest věřiti, že tělesná plodnost, i těch, které v tomto čase nic jiného v manželství nehledají, než potomstvo, které by odevzdaly Kristu, nemůže býti náhradou za ztracené panenství."

CLII.5. Zda panenství je největší ctnost.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že panenství je největší ctnost. Praví totiž Cyprian, v knize O panenství: "Nyní máme mluviti k pannám, o něž je tím větší starost, čím větší jest jejich sláva. Je to květ stromu Církve, krása a ozdoba milosti duchovní, převzácný úděl Kristova stádce."

Mimo to větší odměna náleží větší ctnosti. Ale panenství náleží největší odměna, totiž úroda stonásobná, jak je patrné z Matouše 13, v Glosse. Tedy panenství je největší ctnost.

Mimo to, tím je nějaká ctnost větší, čím se jí někdo více připodobňuje Kristu. Ale nejvíce se někdo připodobňuje Kristu panenstvím. Praví se totiž Zjev. 14 o pannách, že "sledují Beránka, kamkoli jde", a že "zpívají novou píseň, kterou nikdo jiný nemohl zpívati". Tedy panenství je největší ctnost.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O panenství: "Pokud vím, nikdo se neodvážil dávati přednost panenství před mučednictvím." A v téže knize praví: "Přeslavné svědectví vydává církevní ustanovení, z něhož věřícím je známo, na kterém místě se jmenují mučedníci, a na kterém zemřelé zasvěcené, při tajemstvích oltáře." Čímž se dává rozuměti, že mučednictví je před panenstvím, a podobně stav klášterní.

Odpovídám: Musí se říci, že něco může slouti nejvznešenější dvojmo: jedním způsobem v nějakém rodu. A tak panenství je nejvznešenější, totiž v rodu čistoty; přesahuje totiž i čistotu vdovskou i manželskou. A poněvadž čistotě antonomasticky se přiděluje půvab, proto panenství se v důsledku přiděluje nejvyšší krása. Pročež též Ambrož praví v knize O panenství: ".Kdo může větší krásu pomysliti nad půvab panny, která je milována Králem, schválena Soudcem, oddána Pánu, zasvěcena Bohu? - Jiným způsobem může něco slouti nejvznešenějším jednoduše. A tak panenství není nejvznešenější ctnost. Vždy totiž cíl vyniká nad to, co je k cíli. A čím něco účinněji je zařízeno k cíli, tím je lepší. Cíl pak, od něhož se stává panenství chvalitebným, jest oddanost božským věcem, jak bylo řečeno. Proto samy ctnosti božské, i také ctnost náboženství, jejichž úkon je samo zabývání se věcmi božskými, jsou před panenstvím. Podobně také prudčeji pracují k tomu, aby lnuli k Bohu, mučedníci, kteří za to nedbají vlastního života; a žijící v klášteřích, kteří za to

incognitam infirmitatem, non sit matura martyrio, illa vero mulier cui se praeferre gestiebat, iam possit bibere calicem dominicae passionis?

II-II q. 152 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod bonum commune potius est bono privato si sit eiusdem generis, sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus. Et hoc modo virginitas Deo dicata praefertur fecunditati carnali. Unde Augustinus dicit, in libro de Virginit., quod *fecunditas carnis, etiam illarum quae in hoc tempore nihil aliud in coniugio quam prolem requirunt quam mancipent Christo, pro amissa virginitate compensari non posse credenda est*.

5. Utrum sit maxima virtutum.

II-II q. 152 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virginitas sit maxima virtutum. Dicit enim Cyprianus, in libro de Virginit., *nunc nobis ad virgines sermo est. Quarum quo sublimior gloria est, maior et cura. Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiae spiritualis, illustrior portio gregis Christi*.

II-II q. 152 a. 5 arg. 2

Praeterea, maius praemium debetur maiori virtuti. Sed virginitati debetur maximum praemium, scilicet fructus centesimus, ut patet Matth. XIII, in Glossa. Ergo virginitas est maxima virtutum.

II-II q. 152 a. 5 arg. 3

Praeterea, tanto aliqua virtus est maior, quanto per eam magis aliquis Christo conformatur. Sed maxime aliquis conformatur Christo per virginitatem, dicitur enim Apoc. XIV de virginibus, quod sequuntur agnum quocumque ierit, et quod *cantant canticum novum, quod nemo alius poterat dicere*. Ergo virginitas est maxima virtutum.

II-II q. 152 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Virginit., *nemo, quantum puto, ausus fuit virginitatem praeferre monasterio*. Et in eodem libro dicit, *praeclarissimum testimonium perhibet ecclesiastica auctoritas, in qua fidelibus notum est quo loco martyres, et quo defunctae sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur*. Per quod datur intelligi quod martyrium virginitati praefertur, et similiter monasterii status.

II-II q. 152 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici excellentissimum dupliciter. Uno modo, in aliquo genere. Et sic virginitas est excellentissima, scilicet in genere castitatis, transcendit enim et castitatem vidualem et coniugalem. Et quia castitati antonomastice attribuitur decor, ideo virginitati per consequens attribuitur excellentissima pulchritudo. Unde et Ambrosius dicit, in libro de Virginit., *pulchritudinem quis potest maiorem aestimare decore virginis, quae amatur a rege, probatur a iudice, dedicatur domino, consecratur Deo?* Alio modo potest dici aliquid excellentissimum simpliciter. Et sic virginitas non est excellentissima virtutum. Semper enim finis excellit id quod est ad finem, et quanto aliquid efficacius ordinatur ad finem, tanto melius est. Finis autem ex quo virginitas laudabilis redditur, est vacare rebus divinis, ut dictum est. Unde ipsae virtutes theologicae, et etiam virtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res divinas, praeferuntur virginitati.

nedbají vlastní vůle a všeho, co mohou míti, nežli panny, které za to odmítají pohlavní rozkoš. A proto panenství není jednoduše největší ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že panny jsou převzácný úděl Kristova stádce a jejich sláva je vyšší ve srovnaní s vdovami a manželi.

K druhému se musí říci, že stonásobná úroda se připisuje panenství podle Jeronýma pro vynikání, které má nad vdovství, kterému se připisuje šedesátinásobná, a nad manželství, kterému se připisuje třicetinásobná. Ale, jak praví Augustin, v knize O otáz. evang., "stonásobná úroda je mučedníků, šedesátinásobná panen, a třicetinásobná manželů". Proto z toho nenásleduje, že panenství je jednoduše největší ze všech ctností, nýbrž pouze mezi jinými stupni čistoty.

K třetímu se musí říci, že panny sledují Beránka kamkoliv jde, protože následují Krista nejen v neporušenosti mysli, nýbrž také v neporušenosti těla, jak praví Augustin v kn. O panenství. A proto ve více následují Beránka; ne však nutně více z blízka, protože jiné ctnosti působí bližší hnutí k Bohu skrze následování mysli. Nová pak píseň, kterou zpívají, je radost, kterou mají ze zachované neporušenosti těla.

CLIII. O neřesti nečistoty.

Předmluva

Dělí se na pět článků.

Pak jest uvažovati o neřesti nečistoty, která je protilehlá čistotě. A nejdříve o ní všeobecně, za druhé o jejích druzích. A o prvním je pět otázek:

1. Co je látkou nečistoty.
2. Zda každá soulož je nedovolená.
3. Zda nečistota je smrtelný hřích.
4. Zda nečistota je hlavní neřest.
5. O jejich dcerách.

CLIII.1. Zda látkou nečistoty jsou pouze dychtivosti a potěšení pohlavní.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že látkou nečistoty nejsou pouze dychtivosti a potěšení pohlavní. Praví totiž Augustin, ve II. Vyzn., že "nečistota touží býti volána k nasycení a nadbytku". Ale nasycení náleží k pokrmům a nápojům, nadbytek pak k bohatství. Tedy nečistota není vlastně ohledně pohlavních dychtivostí a rozkoší.

Mimo to Přísl. 20 se praví: "Víno je znečišťující věc." Ale víno náleží k potěšení pokrmem a nápojem. Tedy ohledně těchto zdá se nejvíce býti nečistota.

Mimo to nečistota sluje žádost prostopášné rozkoše. Ale prostopášná rozkoš není pouze v pohlavních, nýbrž také v mnohých jiných. Tedy nečistota není pouze ohledně

Similiter etiam vehementius operantur ad hoc quod inhaereant Deo martyres, qui ad hoc postponunt propriam vitam; et viventes in monasteriis, qui ad hoc postponunt propriam voluntatem et omnia quae possunt habere; quam virgines, quae ad hoc postponunt venereas voluptates. Et ideo virginitas non simpliciter est maxima virtutum.

II-II q. 152 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virgines sunt illustrior portio gregis Christi, et est earum sublimior gloria, per comparationem ad viduas et coniugatas.

II-II q. 152 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod centesimus fructus attribuitur virginitati, secundum Hieronymum, propter excellentiam quam habet ad viduitatem, cui attribuitur sexagesimus, et ad matrimonium, cui attribuitur tricesimus. Sed sicut Augustinus dicit, in libro de quaest. Evang., *centesimus fructus est martyrum, sexagesimus virginum, et tricesimus coniugatorum*. Unde ex hoc non sequitur quod virginitas sit simpliciter maxima omnium virtutum, sed solum aliis gradibus castitatis.

II-II q. 152 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod virgines sequuntur agnum quocumque ierit quia imitantur Christum non solum in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis, ut Augustinus dicit, in libro de Virginit. Et ideo in pluribus sequuntur agnum. Non tamen oportet quod magis de propinquo, quia aliae virtutes faciunt propinquius inhaerere Deo per imitationem mentis. Canticum autem novum quod solae virgines cantant, est gaudium quod habent de integritate carnis servata.

153. De luxuria quae opponitur castitati.

Prooemium

II-II q. 153 pr.

Deinde considerandum est de vitio luxuriae, quod opponitur castitati. Et primo, de ipsa in generali; secundo, de speciebus eius. Circa primum quaeruntur quinque. Primo, quid sit materia luxuriae. Secundo, utrum omnis concubitus sit illicitus. Tertio, utrum luxuria sit peccatum mortale. Quarto, utrum luxuria sit vitium capitale. Quinto, de filiabus eius.

1. Quae sit materia luxuriae.

II-II q. 153 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod materia luxuriae non sit solum concupiscentiae et delectationes venereae. Dicit enim Augustinus, in libro Confess., quod *luxuria ad satietatem atque abundantiam se cupit vocari*. Sed satietas pertinet ad cibos et potus, abundantia autem ad divitias. Ergo luxuria non est proprie circa concupiscentias et voluptates venereas.

II-II q. 153 a. 1 arg. 2

Praeterea, Prov. XX dicitur, *luxuriosa res est vinum*. Sed vinum pertinet ad delectationem cibi et potus. Ergo circa has maxime videtur esse luxuria.

II-II q. 153 a. 1 arg. 3

Praeterea, luxuria esse dicitur libidinosae voluptatis appetitus. Sed libidinosa voluptas non solum est in dychtivostí a rozkoší pohlavních.

Avšak proti jest, co se praví, v knize O pravé nábožnosti, o nečistých: "Kdo seje v těle, z těla sklidí porušení." Ale setí těla je skrze tělesné rozkoše. Tedy k těmto náleží nečistota.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Isidor v X. Etym., "nečistý sluje někdo jako znečištěný rozkošemi". Nejvíce však znečišťují lidského ducha rozkoše pohlavní. A proto ohledně pohlavních rozkoší nejvíce se vidí nečistota.

K prvnímu se musí říci, že, jako mírnost sice je hlavně a vlastně ohledně potěšení dotyku, ale v důsledku a z jakési podobnosti se jmenuje v některých jiných látkách. tak také nečistota je sice hlavně v rozkoších pohlavních, které hlavně a především oslabují lidského ducha, ale druhotně se jmenuje ve kterýchkoli jiných, náležejících k překročení. Proto k onomu Gal. 5, 'Nečistota, služba modlám', praví Glossa, že "nečistota je kterákoli přebytečnost".

K druhému se musí říci, že víno sluje znečišťující věc buď podle toho způsobu, kterým v kterékoliv látce přebytek se uvádí na nečistotu. nebo pokud nadbytečné užívání vína poskytuje roznícení pohlavní rozkoši.

K třetímu se musí říci, že, ač se říká prostopášná rozkoš v jiných látkách, přece zvláště si toto jméno vyhrazují pohlavní potěšení, ve kterých se také zvláště říká prostopášnost. jak praví Augustin, ve XIV. O Městě Božím.

CLIII.2. Zda žádný pohlavní úkon nemůže býti bez hříchu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se. že žádný pohlavní úkon nemůže býti bez hříchu. Zdá se totiž, že nic nemůže překážeti ctnosti než hřích. Ale každý pohlavní skutek velmi překáží ctnosti. Praví totiž Augustin, v I. Samomluv: "Cítím, že nic více nesvrhuje s tvrze mužského ducha než ženské lichotky a onen dotyk těl." Tedy se zdá, že. žádný pohlavní úkon nemůže býti bez hříchu.

Mimo to, kdekoliv se nalezne něco přebytečného, čím se ustupuje od dobra rozumu, je to nepřestné, protože ctnost se porušuje přebytkem a umenšením, jak se praví ve II. Ethic. Ale v každém pohlavním úkonu je přebytečnost potěšení, které tolik pohltí rozum. že v něm nelze něco rozuměti, jak praví Filosof v II. Ethic.; a jak praví Jeronym "při onom úkonu duch prorocký se nedotýkal srdcí proroků". Tedy žádný !pohlavní úkon nemůže býti bez hříchu.

Mimo to příčina je více než účinek. Ale dědičnému hříchu podléhají děti skrze dychtivost, bez níž nemůže býti pohlavní úkon, jak je patrné z Augustina, I. O manželství a

venereis, sed etiam in multis aliis. Ergo luxuria non solum est circa concupiscentias et voluptates venereas.

II-II q. 153 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur in libro de vera Relig., dicitur luxuriosis, *qui seminat in carne, de carne metet corruptionem*. Sed seminatio carnis fit per voluptates venereas. Ergo ad has pertinet luxuria.

II-II q. 153 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., luxuriosus aliquis dicitur quasi solutus in voluptates. Maxime autem voluptates venereae animum hominis solvunt. Et ideo circa voluptates venereas maxime luxuria consideratur.

II-II q. 153 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut temperantia principaliter quidem et proprie est circa delectationes tactus, dicitur autem ex consequenti et per similitudinem quandam in quibusdam aliis materiis; ita etiam luxuria principaliter quidem est in voluptatibus venereis, quae maxime et praecipue animum hominis resolvunt; secundario aut dicitur in quibuscumque aliis ad excessum pertinentibus. Unde Galat. V, dicit Glossa quod *luxuria est quaelibet superfluitas*.

II-II q. 153 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod vinum dicitur esse res luxuriosa, vel secundum hunc modum quo in qualibet materia abundantia ad luxuriam refertur. Vel inquantum superfluus usus vini incentivum voluptati venereae praebet.

II-II q. 153 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod libidinosa voluptas etsi in aliis materiis dicatur, tamen specialiter hoc nomen sibi vindicant venereae delectationes, in quibus etiam specialiter libido dicitur, ut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei.

2. Utrum omnis concubitus sit illicitus.

II-II q. 153 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullus actus venereus possit esse sine peccato. Nihil enim videtur impedire virtutem nisi peccatum. Sed omnis actus venereus maxime impedit virtutem, dicit enim Augustinus, in I Soliloq., *nihil esse sentio quod magis ex arce deiiciat animum virilem quam blandimenta feminae, corporumque ille contactus*. Ergo nullus actus venereus videtur esse sine peccato.

II-II q. 153 a. 2 arg. 2

Praeterea, ubicumque invenitur aliquid superfluum per quod a bono rationis receditur, hoc est vitiosum, quia virtus corrumpitur per superfluum et diminutum, ut dicitur in II Ethic. Sed in quolibet actu venereo est superfluitas delectationis, quae in tantum absorbet rationem quod impossibile est aliquid intelligere in ipsa, ut philosophus dicit, in VII Ethic., et sicut Hieronymus dicit, in illo actu spiritus prophetiae non tangebat corda prophetarum. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

II-II q. 153 a. 2 arg. 3

Praeterea, causa potior est quam effectus. Sed peccatum originale in parvulis trahitur a concupiscentia, sine qua dychtivosti. Tedy žádný pohlavní úkon nemůže býti bez hříchu.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v XXV. O dobru manž.: "Dosti jest odpovědělno kacířům, jestli totiž chápou, že není hříchem, co se nepáchá ani proti přírodě, ani proti mravu, ani proti "přikázání." A mluví o pohlavním úkonu, kterým staří Otcové užívali několika manželek. Tedy není každý pohlavní úkon hříchem.

Odpovídám: Musí se říci, že hříchem v lidských skutcích jest, co je proti řádu rozumu. Řád rozumu pak jest, že vše zařizuje vhodně ke svému cíli. A proto není hříchem, jestliže skrze rozum užívá člověk nějakých věcí k cíli, k němuž jsou, způsobem a řádem vhodným, když onen cíl je nějaké skutečné dobro. Jako pak je skutečné dobro, aby se zachovala přirozenost jednoho jedince, tak také je nějaké vynikající dobro, aby se zachovala přirozenost lidského druhu. Jako však k zachování života jednoho člověka je zařízeno užívání pokrmů, tak také k zachování celého lidského pokolení užívání pohlavních. Proto praví Augustin, v XVI. O dobru manžel.: "Co je pokrm pro zachování člověka, to je soulož pro zachování rodu. A proto, jako užívání pokrmů může býti bez hříchu, je-li náležitým způsobem a řádem, pokud přísluší zdraví těla, tak také užívání pohlavních může býti bez jakéhokoli hříchu, je-li náležitým způsobem a řádem, pokud je vhodné k cíli plození lidí.

K prvnímu se tedy musí říci, že něco může překážeti ctnosti dvojmo: jedním způsobem, co do obecného stavu ctnosti, a tak nepřekáží ctnosti leč hřích. Jiným způsobem, co do dokonalého stavu ctnosti, a tak může překážeti ctnosti něco, co není hřích, ale je menší dobro. A tímto způsobem užívání ženy svrhuje ducha ne z ctnosti, nýbrž s tvrze, to jest z dokonalosti ctnosti. Proto Augustin, v kn. O dobru manž., praví: "Jako bylo dobré, co činila Marta, zaměstnaná v posluhování svatým, ale lepší, co Maria, naslouchající slovu Božímu, tak také chválíme dobro Susanny v manželské čistotě, chválíme, avšak dáváme před ním přednost dobru vdovy Anny, a mnohem více Marie Panny."

K druhému se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, střed ctnosti se nebere podle velikosti, nýbrž pokud přísluší správnému rozumu. A proto přebytek potěšení, který je v pohlavním úkonu, uspořádaném podle rozumu, neodporuje střed ctnosti. A mimo to nedotýká se ctnosti, kolik má vnější smysl potěšení, což sleduje tělesnou soustavu, nýbrž, jak vnitřní žádost k takovým potěšením lne. Ani se nedokazuje, že onen úkon odporuje ctnosti z toho, že rozum nemůže míti svobodný úkon rozumu k pozorování duchovních zároveň s oním potěšením. Není totiž ;protivou ctnosti, jestli úkon rozumu se někdy přeruší k vůli něčemu, co je podle rozumu. Jinak by bylo proti ctnosti, že se někdo oddá spánku. To pak, že dychtivost a potěšení pohlavních nepodléhají rozkazu a řízení rozumu, pochází z trestu prvního hříchu, pokud totiž rozum, odbojný Bohu, zasloužil míti své tělo odbojné, jak je patrné z Augustina,

actus venereus esse non potest, ut patet per Augustinum, in libro de nuptiis et Concup. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

II-II q. 153 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de bono Coniug., *satis responsum est haereticis, si tamen capiunt, non esse peccatum quod neque contra naturam committitur, neque contra morem, neque contra praeceptum*. Et loquitur de actu venereo quo antiqui patres pluribus coniugibus utebantur. Ergo non omnis actus venereus est peccatum.

II-II q. 153 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod peccatum in humanis actibus est quod est contra ordinem rationis. Habet autem hoc rationis ordo, ut quaelibet convenienter ordinet in suum finem. Et ideo non est peccatum si per rationem homo utatur rebus aliquibus ad finem ad quem sunt, modo et ordine convenienti, dummodo ille finis sit aliquod vere bonum. Sicut autem est vere bonum quod conservetur corporalis natura unius individui, ita etiam est quoddam bonum excellens quod conservetur natura speciei humanae. Sicut autem ad conservationem vitae unius hominis ordinatur usus ciborum, ita etiam ad conservationem totius humani generis usus venereorum, unde Augustinus dicit, in libro de bono Coniug., quod est *cibus ad salutem hominis*, hoc est concubitus ad salutem generis. Et ideo, sicut usus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod competit saluti corporis; ita etiam et usus venereorum potest esse absque omni peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod est conveniens ad finem generationis humanae.

II-II q. 153 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliquid potest impedire virtutem dupliciter. Uno modo, quantum ad communem statum virtutis, et sic non impeditur virtus nisi per peccatum. Alio modo, quantum ad perfectum virtutis statum, et sic potest impediri virtus per aliquid quod non est peccatum, sed est minus bonum. Et hoc modo usus feminae deiicit animum, non a virtute, sed ab arce, idest perfectione virtutis. Unde Augustinus dicit, in libro de bono Coniug., *sicut bonum erat quod Martha faciebat occupata circa ministerium sanctorum, sed melius quod Maria audiens verbum Dei; ita etiam bonum Susannae in castitate coniugali laudamus, sed bonum viduae Annae, et magis Mariae virginis, anteponimus*.

II-II q. 153 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, medium virtutis non attenditur secundum quantitatem, sed secundum quod convenit rationi rectae. Et ideo abundantia delectationis quae est in actu venereo secundum rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis. Et praeterea ad virtutem non pertinet quantum sensus exterior delectetur, quod consequitur corporis dispositionem, sed quantum appetitus interior ad huiusmodi delectationes afficiatur. Nec hoc etiam quod ratio non potest liberum actum rationis ad spiritualia consideranda simul cum illa delectatione habere, ostendit quod actus ille sit contrarius virtuti. Non enim est contrarium virtuti si rationis actus aliquando intermittatur aliquo quod secundum rationem fit, alioquin, quod aliquis se somno tradit, esset contra virtutem. Hoc tamen quod

ve XIII. O Městě Božím.

K třetímu se musí říci, že, jak tamtéž praví Augustin, "z dychtivosti těla, která znovuzrozeným se nepřičítá za hřích, jako z dcery hříchu se rodí potomek, vázaný dědičným hříchem." Pročež nenásleduje, že onen úkon je hřích, nýbrž že v onom skutku je nějaká trestnost, plynoucí z prvního hříchu.

CLIII.3. Zda nečistota, která je ohledně pohlavních úkonů, může býti hříchem.

Při třetí se postupuje takto: zdá se, že nečistota, která je ohledně pohlavních úkonů, nemůže býti nějakým hříchem. Pohlavním úkonem se totiž vypouští semeno, což je přebytek výživy, jak je :patrné. z Filosofa, v I. O vzniku živočichů. Ale ve vypouštění jiných přebytků se nevidí nějaký hřích. Tedy ani v pohlavních úkonech nemůže býti nějaký hřích.

Mimo to každý může dovoleně užívati podle libosti toho, co jest jeho. Ale v pohlavním úkonu neužívá člověk než toho, co jest jeho, leda snad v cizoložství nebo únosu. Tedy v užívání pohlavním nemůže býti hřích, a tak nečistota není hřích.

Mimo to každý hřích má protilehlou neřest. Ale nečistotě nezdá se žádná neřest protilehlou. Tedy nečistota není hřích.

Avšak proti jest, že příčina je více než její účinek. Ale víno se zakazuje pro nečistotu, podle onoho Apoštolova, Efes. 5: "Neopíjejte se vínem, v němž je nečistota." Tedy nečistota je zakázána.

Mimo to Gal. 5 se čítá mezi skutky těla.

Odpovídám: Musí se říci, že čím je něco nutnější, tím více musí se ohledně toho zachovávati řád rozumu. Pročež v důsledku je neřestnější, pomine-li se řád rozumu. Užívání pohlavních však, jak bylo řečeno. je velmi nutné k obecnému dobru, jímž je zachování lidského pokolení. A proto ohledně toho nejvíce se musí dbáti řádu rozumu, a v důsledku, co je při tom jinak, než je řád rozumu, je neřestné. To však náleží k pojmu nečistoty, že přestupuje řád a způsob rozumu ohledně pohlavních. A proto bez pochybnosti nečistota je hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví v téže knize Filosof, "semeno je přebytek, kterého je potřeba." Sluje totiž přebytek z toho, že přebývá po činnosti živné síly, je ho však třeba k dílu síly plodivé. Ale jsou jiné přebytky lidského těla, kterých není třeba, a proto nezáleží, jakkoli se ztrácejí, zachová-li se slušnost lidského soužití. Ale není podobně o vypouštění semene, které musí býti tak, aby se hodilo k cíli, k němuž je potřebné.

concupiscentia et delectatio venereorum non subiacet imperio et moderationi rationis, provenit ex poena primi peccati, inquantum scilicet ratio rebellis Deo meruit habere suam carnem rebellem, ut patet per Augustinum, XIII de Civ. Dei.

II-II q. 153 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, quod *ex concupiscentia carnis, quae regeneratis non imputatur in peccatum, tanquam ex filia peccati, proles nascitur originali obligata peccato*. Unde non sequitur quod actus ille sit peccatum, sed quod in illo actu sit aliquid poenale a peccato primo derivatum.

3. Utrum luxuria sit peccatum mortale.

II-II q. 153 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod luxuria quae est circa actus venereos, non possit esse aliquod peccatum. Per actum enim venereum semen emittitur, quod est superfluum alimenti, ut patet per philosophum, in libro de Generat. Animal. Sed in emissione aliarum superfluitatum non attenditur aliquod peccatum. Ergo neque circa actus venereos potest esse aliquod peccatum.

II-II q. 153 a. 3 arg. 2

Praeterea, quilibet potest licite uti ut libet, eo quod suum est. Sed in actu venereo homo non utitur nisi eo quod suum est, nisi forte in adulterio vel raptu. Ergo in usu venereo non potest esse peccatum. Et ita luxuria non erit peccatum.

II-II q. 153 a. 3 arg. 3

Praeterea, omne peccatum habet vitium oppositum. Sed luxuriae nullum vitium videtur esse oppositum. Ergo luxuria non est peccatum.

II-II q. 153 a. 3 s. c. 1

Sed contra est quod causa est potior effectu. Sed vinum prohibetur propter luxuriam, secundum illud apostoli, Ephes. V, *nolite inebriari vino, in quo est luxuria*. Ergo luxuria est prohibita.

II-II q. 153 a. 3 s. c. 2

Praeterea, Galat. V, enumeratur inter opera carnis.

II-II q. 153 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod quanto aliquid est magis necessarium, tanto magis oportet ut circa illud rationis ordo servetur. Unde per consequens magis est vitiosum si ordo rationis praetermittatur. Usus autem venereorum, sicut dictum est, est valde necessarius ad bonum commune, quod est conservatio humani generis. Et ideo circa hoc maxime attendi debet rationis ordo. Et per consequens, si quid circa hoc fiat praeter id quod ordo rationis habet, vitiosum erit. Hoc autem pertinet ad rationem luxuriae, ut ordinem et modum rationis excedat circa venerea. Et ideo absque dubio luxuria est peccatum.

II-II q. 153 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus, in eodem libro, dicit, semen est superfluum quo indigetur, dicitur enim superfluum ex eo quod residuum est operationis virtutis nutritivae, tamen indigetur eo ad opus virtutis generativae. Sed aliae superfluitates humani corporis sunt quibus non indigetur. Et ideo non refert qualitercumque emittantur, salva decentia convictus humani. Sed non est simile in seminis emissione, quae

K druhému se musí říci, že, jak praví Apoštol, I. Kor. 6, mluvě proti nečistotě: "Koupeni jste za cenu velikou. Oslavujte tedy a noste Boha ve svém těle." Z toho tedy, že někdo nezřízeně užívá svého těla nečistotou, činí bezpráví Bohu, jenž je hlavním pánem našeho těla. Proto též Augustin praví, v X. O deseti strunách: "Bůh, jenž tak řídí své služebníky k jejich prospěchu, nikoliv ke svému, to poručil, to přikázal, aby choutkami a nedovolenými rozkošemi se nezhroutil jeho chrám, jímž jsi počal býti."

K třetímu se musí říci, že protilehlost nečistoty se nepřihází v mnohém, protože lidé jsou více nakloněni k potěšením; a přece protilehlá neřest je obsazena pod necitelností a přihází se tato neřest u toho, kdo si tak hnusí užívání žen, že ani manželce nedá povinnost.

CLIII.4. Zda nečistota je neřest hlavní.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nečistota není hlavní neřest. Nečistota se totiž zdá býti totéž, co nečistotnost, jak je patrné z Glossy k Efes. 5. Ale nečistotnost je dcera obžerství, jak je patrné z Řehoře, v XXXI. Moral. Tedy nečistota není hlavní neřest.

Mimo to Isidor praví ve II. O nejv. dobru, že, "jako skrze pýchu mysli se jde k hovění prostopášnosti, tak skrze pokoru mysli je zachráněna čistota těla." Ale zdá se být proti pojmu hlavní neřesti, aby vznikala z jiné neřesti. Tedy nečistota není hlavní neřest.

Mimo to nečistota je způsobena zoufalstvím, podle onoho Efes.: "Kteří zoufajíce oddali se nečistotě." Ale zoufalství není hlavní neřest, naopak se udává za dceru nechuti, jak jsme měli. Tedy mnohem méně je nečistota hlavní neřest.

Avšak proti jest, že Řehoř v XXXI. Moral. klade nečistotu mezi hlavní neřesti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečeného, hlavní neřestí jest, co má cíl velmi žádoucí, takže od žádosti jeho člověk postupuje k spáchání mnohých hříchů, které všechny se označují za vzniklé z oné neřesti, jako z hlavní. Cílem nečistoty pak je pohlavní potěšení, které je největší. Pročež takové potěšení je nejvíce žádoucí podle smyslové žádosti, jak pro prudkost potěšení, tak také pro sourodost takovéto dychtivosti. Z čehož je zjevné, že nečistota je neřest hlavní.

K prvnímu se tedy musí říci, že podle některých nečistotnost, která se udává za dceru obžerství, jest nějaké znečištění těla, jak jsme měli shora, a tak námitka není k věci. Jestliže se však bere znečištění nečistotou, tak se musí říci, že z obžerství pochází látkově, pokud totiž obžerství poskytuje tělesnou látku nečistotě; ne však podle rázu příčiny účelové, podle níž se nejvíce bere vznik jiných

taliter debet fieri ut conveniat fini ad quem eo indigetur.

II-II q. 153 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut apostolus dicit, I ad Cor. VI, contra luxuriam loquens, *empti estis pretio magno. Glorificate ergo et portate Deum in corpore vestro*. Ex eo ergo quod aliquis inordinate suo corpore utitur per luxuriam, iniuriam facit domino, qui est principalis dominus corporis nostri. Unde et Augustinus dicit, in libro de decem chordis, *dominus, qui gubernat servos suos ad utilitatem illorum, non suam, hoc praecepit, ne per illicitas voluptates corruat templum eius, quod esse coepisti*.

II-II q. 153 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod oppositum luxuriae non contingit in multis, eo quod homines magis sint proni ad delectationes. Et tamen oppositum vitium continetur sub insensibilitate. Et accidit hoc vitium in eo qui in tantum detestatur mulierum usum quod etiam uxori debitum non reddit.

4. Utrum luxuria sit vitium capitale.

II-II q. 153 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod luxuria non sit vitium capitale. Luxuria enim videtur idem esse immunditiae, ut patet per Glossam, Ephes. V. Sed immunditia est filia gulae, ut patet per Gregorium, XXXI Moral. Ergo luxuria non est vitium capitale.

II-II q. 153 a. 4 arg. 2

Praeterea, Isidorus dicit, in libro de summo bono, quod *sicut per superbiam mentis itur in prostitutionem libidinis, ita per humilitatem mentis salva fit castitas carnis*. Sed contra rationem capitalis vitii esse videtur quod ex alio vitio oriatur. Ergo luxuria non est vitium capitale.

II-II q. 153 a. 4 arg. 3

Praeterea, luxuria causatur ex desperatione, secundum illud Ephes. IV, *qui, desperantes, seipsos tradiderunt impudicitiae*. Sed desperatio non est vitium capitale, quinimmo ponitur filia acediae, ut supra habitum est. Ergo multo minus luxuria est vitium capitale.

II-II q. 153 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., ponit luxuriam inter vitia capitalia.

II-II q. 153 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, vitium capitale est quod habet finem multum appetibilem, ita quod ex eius appetitu homo procedit ad multa peccata perpetranda, quae omnia ex illo vitio tanquam ex principali oriri dicuntur. Finis autem luxuriae est delectatio venereorum, quae est maxima. Unde huiusmodi delectatio est maxime appetibilis secundum appetitum sensitivum, tum propter vehementiam delectationis; tum etiam propter connaturalitatem huius concupiscentiae. Unde manifestum est quod luxuria est vitium capitale.

II-II q. 153 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod immunditia, secundum quosdam, quae ponitur filia gulae, est quaedam immunditia corporalis, ut supra dictum est. Et sic obiectio non est ad propositum. Si vero accipiatur pro immunditia luxuriae, sic dicendum quod ex gula causatur materialiter, inquantum scilicet gula ministrat materiam corporalem

neřestí z neřestí hlavních.

K druhému se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, když se jednalo o marnivosti, pýcha se pokládá za společnou matku všech hříchů, a proto také hlavní neřesti vznikají z pýchy.

K třetímu se musí říci, že potěšení nečistoty se někteří odříkají hlavně pro naději budoucí slávy, kterou zoufalství odnímá, a proto působí nečistotu, jako odstraňující překážku, nikoli jako příčina o sobě, což se zdá požadováno na hlavní neřest.

CLIII.5. Zda vhodně slují dcerami nečistoty zaslepenost mysli, nepozornost, ukvapenost, nestálost, sebeláska, nenávist Boha, milování tohoto světa a odpor k budoucímu.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně slují dcerami nečistoty zaslepenost mysli, nepozornost, ukvapenost, nestálost, sebeláska, nenávist Boha, milování tohoto světa a odpor k budoucímu, protože zaslepenost mysli a :nepozornost a ukvapenost náležejí k neopatrnosti, která se nalézá v každém hříchu, jako též opatrnost v každé ctnosti. Tedy se nemají stanoviti za zvláštní dcery nečistoty.

Mimo to stálost se stanoví za část statečnosti, jak jsme měli shora. Ale nečistota není protilehlá statečnosti, nýbrž mírnosti. Tedy nestálost není dcera nečistoty.

Mimo to, "sebeláska až k pohrdání Bohem je původ každého hříchu," jak je patrné z Augustina, XIV. O Městě Božím. Nemá se tedy udávati za dceru nečistoty.

Mimo to Isidor udává čtyři, totiž hanebné řeči, tlachy, nejapné žerty a pošetilé řeči. Tedy řečeny výpočet zdá se býti zbytečný.

Avšak proti jest výrok Řehořův, v XXXI. Moral.

Odpovídám: Musí se říci, že, když nižší mohutnosti jsou prudce vábeny ke svým předmětům, důsledek je, že vyšší síly mají překážky a nepořádek ve svých. úkonech. Neřestí nečistoty však nejvíce nižší žádost, totiž dychtivá, prudce usiluje o svůj předmět, totiž těšící pro prudkost vášně a potěšení. A proto je důsledek, že skrze nečistotu jsou nejvíce nezřízené vyšší mohutnosti, totiž rozum a vůle.

Jsou pak čtyři úkony rozumu při jednání. A to, nejprve jednoduché rozumění, které postřehne nějaký cíl jako dobro. A tomuto úkonu překáží nečistota, podle onoho Dan. 13: "Krása tě oklamala a dychtivost vyvrátila tvé srdce." A o tom se udává zaslepenost mysli. Druhý úkon je řada o tom, co jest vykonati pro cíl; a tu je také překážka z dychtivosti nečistoty. Proto Terentius praví v Eunuchovi, mluvě o prostopášné lásce: "Která věc nemá v sobě ani rady, ani žádné míry, tu nemůžeš říditi radou." A o tom se udává ukvapenost, která obnáší nepoužití rady, jak jsme měli shora. Třetí úkon je soud o jednání. A tomu se také

luxuriae, non autem secundum rationem causae finalis, secundum quam potissime attenditur origo aliorum vitiorum ex vitiis capitalibus.

II-II q. 153 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de inani gloria ageretur, superbia ponitur communis mater omnium peccatorum, et ideo etiam vitia capitalia ex superbia oriuntur.

II-II q. 153 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod a delectationibus luxuriae praecipue aliqui abstinent propter spem futurae gloriae, quam desperatio subtrahit. Et ideo causat luxuriam sicut removens prohibens, non sicut per se causa, quod videtur requiri ad vitia capitalia.

5. De filiabus eius.

II-II q. 153 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicantur esse filiae luxuriae *caecitas mentis, inconsideratio, inconstantia, praecipitatio, amor sui, odium Dei, affectus praesentis saeculi, horror vel desperatio futuri*. Quia caecitas mentis et inconsideratio et praecipitatio pertinent ad imprudentiam, quae invenitur in omni peccato, sicut et prudentia in omni virtute. Ergo non debent poni speciales filiae luxuriae.

II-II q. 153 a. 5 arg. 2

Praeterea, constantia ponitur pars fortitudinis, ut supra habitum est. Sed luxuria non opponitur fortitudini, sed temperantiae. Ergo inconstantia non est filia luxuriae.

II-II q. 153 a. 5 arg. 3

Praeterea, amor sui usque ad contemptum Dei est principium omnis peccati, ut patet per Augustinum, XIV de Civ. Dei. Non ergo debet poni filia luxuriae.

II-II q. 153 a. 5 arg. 4

Praeterea, Isidorus ponit quatuor, scilicet *turpiloquia, scurrilia, ludicra, stultiloquia*. Ergo praedicta enumeratio videtur esse superflua.

II-II q. 153 a. 5 s. c.

Sed contra est auctoritas Gregorii, XXXI Moral.

II-II q. 153 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod quando inferiores potentiae vehementer afficiuntur ad sua obiecta, consequens est quod superiores vires impediantur et deordinentur in suis actibus. Per vitium autem luxuriae maxime appetitus inferior, scilicet concupiscibilis, vehementer intendit suo obiecto, scilicet delectabili, propter vehementiam delectationis. Et ideo consequens est quod per luxuriam maxime superiores vires deordinentur, scilicet ratio et voluntas. Sunt autem rationis quatuor actus in agendis. Primo quidem, simplex intelligentia, quae apprehendit aliquem finem ut bonum. Et hic actus impeditur per luxuriam, secundum illud Dan. XIII, *species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum*. Et quantum ad hoc, ponitur caecitas mentis. Secundus actus est consilium de his quae sunt agenda propter finem. Et hoc etiam impeditur per concupiscentiam luxuriae, unde Terentius dicit, in eunucho, loquens de amore libidinoso, *quae res*

překáží nečistotou. Praví se totiž, Dan 13, o nečistých starcích: "Odvrátili svůj smysl, takže nepamatovali na soudy spravedlivých." A o tom se udává nepozornost. Čtvrtý úkon pak je příkaz rozumu o jednání, a tomu se také překáží nečistotou, pokud totiž se útokem dychtivosti překáží člověku, aby vykonal to, co si ustanovil činiti. A o tom se udává nestálost. Proto Terentius praví v Eunuchovi o komsi, kdo řekl, že ustoupí od přítelkyně: "Tato slova uhasí jedna nepravá slzička."

Se strany pak vůle následují dva nezřízené úkony: z nichž jeden je žádost cíle, a o tom se udává sebeláska, vzhledem totiž k :potěšení, které nezřízeně žádá; a jako protilehlá se udává nenávist Boha, jenž totiž zakazuje žádané potěšení. Jiná pak je žádost těch, která jsou k cíli. A o tom se udává milování tohoto světa, ve kterém totiž někdo chce požívati rozkoše; a jako protilehlý se udává odpor k budoucímu světu, protože pro přílišné ponoření do tělesných potěšení nepečuje dosáhnouti duchovních, nýbrž jej nudí.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Filosof, v VI. Ethic., "nesmírnost nejvíce porušuje opatrnost", a proto nefesti protilehlé opatrnosti nejvíce vznikají z nečistoty, která je význačný druh nemírnosti.

K druhému se musí říci, že stálost v obtížných a nebezpečných se stanoví za část statečnosti. Ale mí i stálost v odříkání těšících náleží ke zdrželivosti, která se stanoví za část mírnosti, jak bylo řečeno shora. A proto nestálost, která její protilehlá, stanoví se dcerou nečistoty. A přece také první nestálost je působena nečistotou, pokud změkčuje srdce člověka a činí zženštilým, podle onoho Oseáš. 9: "Smilstvo a víno a nestřídmost berou srdce." A Vegetius praví, že "méně se bojí smrti, kdo méně rozkoší poznal v životě." A není třeba, jak bylo často řečeno, aby dcery hlavní nefesti byly s ní shodny v látce.

K třetímu se musí říci, že sebeláska vzhledem ke kterýmkoli dobrům, která sobě někdo žádá, je obecný původ hříchů; ale sebeláska se stanoví dcerou nečistoty zvláště v tom, že někdo sobě žádá těšící tělesná.

Ke čtvrtému se musí říci, že ty, které udává Isidor, jsou nějaké nezřízené skutky vnější, a především náležející k mluvení. V tom pak je něco nezřízeného čtvermo: Jedním způsobem pro látku: a tak se udávají hanebné řeči, protože totiž "z plnosti srdce ústa mluví," jak se praví Mat. 12., nečistí, jejichž srdce je plno hanebných dychtivostí, snadno propuknou v hanebná slova. Za druhé se strany příčiny: poněvadž totiž nečistota působí nepozornost a ukvapenost, důsledek je, že působí chrlení slov lehkých a neuvážených, což sluje tlachy. Za třetí vzhledem k cíli. Poněvadž totiž nečistý hledá potěšení, zařizuje svá slova k potěšení a tak propuká v nejapné žerty. Za čtvrté obsahu slov, který převrací nečistota pro zaslepenost mysli; a tak chrlí pošetilé *in se neque consilium neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes*. Et quantum ad hoc, ponitur praecipitatio, quae importat subtractionem consilii, ut supra habitum est, tertius autem actus est iudicium de agendis. Et hoc etiam impeditur per luxuriam, dicitur enim Dan. XIII, de senibus luxuriosis, *averterunt sensum suum, ut non recordarentur iudiciorum iustorum*. Et quantum ad hoc, ponitur inconsideratio. Quartus autem actus est praeceptum rationis de agendo. Quod etiam impeditur per luxuriam, inquantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiae ne exequatur id quod decrevit esse faciendum. Unde Terentius dicit, in eunucho, de quodam qui dicebat se recessurum ab amica, *haec verba una falsa lacrimula restringet*. Ex parte autem voluntatis, consequitur duplex actus inordinatus. Quorum unus est appetitus finis. Et quantum ad hoc, ponitur amor sui, quantum scilicet ad delectationem quam inordinate appetit, et per oppositum ponitur odium Dei, inquantum scilicet prohibet delectationem concupitam. Alius autem est appetitus eorum quae sunt ad finem. Et quantum ad hoc, ponitur affectus praesentis saeculi, in quo scilicet aliquis vult frui voluptate, et per oppositum ponitur desperatio futuri saeculi, quia dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas.

II-II q. 153 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic. intemperantia maxime corrumpit prudentiam. Et ideo vitia opposita prudentiae maxime oriuntur ex luxuria, quae est praecipua intemperantiae species.

II-II q. 153 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod constantia in arduis et terribilibus ponitur pars fortitudinis. Sed constantiam habere in abstinendo a delectationibus pertinet ad continentiam, quae ponitur pars temperantiae, ut supra dictum est. Et ideo inconstantia quae ei opponitur, ponitur filia luxuriae. Et tamen etiam prima inconstantia ex luxuria causatur, inquantum emollit cor hominis et effeminatum reddit, secundum illud Osee IV, *fornicatio, et vinum et ebrietas, aufert cor*. Et Vegetius dicit, in libro de re militari, quod *minus mortem metuit qui minus deliciarum novit in vita*. Nec oportet, sicut saepe dictum est, quod filiae vitii capitalis cum eo in materia conveniant.

II-II q. 153 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod amor sui quantum ad quaecumque bona quae sibi aliquis appetit, est commune principium peccatorum. Sed quantum ad hoc specialiter quod aliquis appetit sibi delectabilia carnis, ponitur amor sui filia luxuriae.

II-II q. 153 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod illa quae Isidorus ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores, et praecipue ad locutionem pertinentes. In qua est aliquid inordinatum quadrupliciter. Uno modo, propter materiam. Et sic ponuntur turpiloquia. Quia enim ex abundantia cordis os loquitur, ut dicitur Matth. XII, luxuriosi, quorum cor est turpibus concupiscentiis plenum, de facili ad turpia verba prorumpunt. Secundo, ex parte causae. Quia enim luxuria inconsiderationem et praecipitationem causat, consequens est quod faciat prorumpere in verba leviter et inconsiderate dicta, quae dicuntur scurrilia. Tertio, řeči, poněvadž svými slovy dává přednost potěšením, která žádá před jakýmikoliv jinými věcmi.

CLIV. O částech nečistoty.

Předmluva

Dělí se na dvanáct článků.

Pak jest uvažovati o částech nečistoty. A o tom je dvanáct otázek:

1. O dělení částí nečistoty.
2. Zda jednoduché smilstvo je smrtelný hřích.
3. Zda je největší hřích.
4. Zda v dotycích a polibcích a jiných podobných choutkách spočívá smrtelný hřích.
5. Zda noční poskvrnění je hřích.
6. O zprznění.
7. O únosu.
8. O cizoložství.
9. O krvesmilství.
10. O svatokrádeži.
11. O hříchu proti přírodě.
12. O pořadu těžkosti v řečených druzích.

CLIV.1. Zda se vhodně označuje šest druhů nečistoty, totiž jednoduché smilstvo, cizoložství, krvesmilstvo, zprznění, únos a nefest proti přírodě.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně se označuje šest druhů nečistoty, totiž jednoduché smilstvo, cizoložství, krvesmilstvo, zprznění, únos a nefest proti přírodě. Různost látky totiž nerůzní druh. Ale řečené rozdělení se bere podle různosti látky, ;pokud totiž někdo se spojuje se ženou vdanou, nebo s pannou, nebo jiného postavení. Tedy se zdá, že z toho se nerozlišují druhy nečistoty.

Mimo to druhy jedné nefesti nezdají se odlišné z toho, co náleží k jiné nefesti. Ale cizoložství se neliší od jednoduchého smilstva, leč v tom, že někdo přistoupí k té, která je druhého, a tak se dopouští nespravedlnosti. Tedy se zdá, že cizoložství se nemá udávati za druh nečistoty.

Mimo to, jako se přihází, že se někdo smísí s ženou, která je manželstvím vázána k jinému muži, tak se také přihází, že se někdo smísí s ženou, která je slibem vázána k Bohu. Jako se tedy cizoložství udává za druh nečistoty, tak také se má stanoviti svatokrádež za druh nečistoty.

Mimo to, kdo je spojen manželstvím, ten nejen hřeší, přistoupí-li k jiné ženě, nýbrž také, užívá-li své manželky nezřízeně. Ale tento hřích jest obsažen pod nečistotou. Tedy se má počítati mezi druhy nečistoty.

154. De partibus luxuriae.

Prooemium

II-II q. 154 pr.

Deinde considerandum est de luxuriae partibus. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, de divisione partium luxuriae. Secundo, utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale. Tertio, utrum sit maximum peccatorum. Quarto, utrum in tactibus et osculis et aliis huiusmodi illecebris consistat peccatum mortale. Quinto, utrum nocturna pollutio sit peccatum. Sexto, de stupro. Septimo, de raptu. Octavo, de adulterio. Nono, de incestu. Decimo, de sacrilegio. Undecimo, de peccato contra naturam. Duodecimo, de ordine gravitatis in praedictis speciebus.

1. Utrum convenienter assignentur sex species luxuriae.

II-II q. 154 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species luxuriae, scilicet, *fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus et vitium contra naturam*. Diversitas enim materiae non diversificat speciem. Sed praedicta divisio sumitur secundum materiae diversitatem, prout scilicet aliquis commiscetur coniugatae, vel virgini, vel alterius conditionis mulieri. Ergo videtur quod per hoc species luxuriae non diversificentur.

II-II q. 154 a. 1 arg. 2

Praeterea, species vitii unius non videntur diversificari per ea quae pertinent ad aliud vitium. Sed adulterium non differt a simplici fornicatione nisi in hoc quod aliquis accedit ad eam quae est alterius, et sic iniustitiam committit. Ergo videtur quod adulterium non debet poni species luxuriae.

II-II q. 154 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut contingit quod aliquis commiscetur mulieri quae est alteri viro per matrimonium obligata, ita etiam contingit quod aliquis commiscetur mulieri quae est obligata Deo per votum. Sicut ergo adulterium ponitur species luxuriae, ita et sacrilegium species luxuriae poni debet.

II-II q. 154 a. 1 arg. 4

Praeterea, ille qui est matrimonio iunctus non solum peccat si ad aliam mulierem accedat, sed etiam si sua coniuge inordinate utatur. Sed hoc peccatum sub luxuria

Mimo to praví Apoštol, II. Kor. 12: "Aby znovu, až přijdu, mě nepokořil Bůh u vás, nermoutili mě mnozí z těch, kteří dříve zhřešili, a nečinili pokání za nečistotnost, smilstvo a necudnost, kterou činili." Tedy se zdá, že také nečistotnost a necudnost jest udávati za druhy nečistoty, jakož i smilstvo.

Mimo to dělené není jedním z dílů. Ale nečistota jest jedním z jmenovaných dílů. Praví se totiž Gal. 5: "Zjevné jsou skutky těla, které jsou smilstvo, nečistotnost, necudnost, nečistota." Tedy se zdá, že nevhodně se stanoví smilstvo za druh nečistoty.

Avšak proti jest, že řečené dělení se uvádí v Dekret. 36. ot. 1.

Odpovídám: Musí se říci,. že, jak bylo řečeno, hřích nečistoty spočívá v tom, že někdo užívá pohlavní o potěšení nikoli podle správného rozumu. To pak se přihází dvojmo: jedním způsobem podle látky, v níž hledá takové potěšení; jiným způsobem, pokud při náležité látce se nezachovávají jiné náležité podmínky. A poněvadž okolnost jako taková nedává mravnímu skutku druh, nýbrž jeho druh se bere z předmětu, jenž je látkou skutku, proto bylo třeba druhy nečistoty označiti se strany látky či předmětu.

Tak pak může býti neshodná se správným rozumem dvojmo. Jedním způsobem, protože odporuje cíli pohlavního úkonu, a tak, pokud se zabraňuje plození potomstva, je nefest proti přírodě, která je v každém pohlavním úkonu, z něhož nemůže následovati plod. Pokud však se brání náležité výchově a výuce potomstva narozeného, je jednoduché smilstvo, které je svobodného se svobodnou. Jiným způsobem látka, v níž se vykonává pohlavní úkon, může býti neshodná, se správným rozumem z poměru k jiným lidem. A to dvojmo. Nejprve totiž se strany samé ženy, s níž se někdo smísí, protože se jí nezachovává náležitá úcta, a tak je krvesmilstvo, které spočívá ve zneužívání žen, spojených pokrevenstvím nebo příbuzenstvím. Za druhé, se strany toho, v jehož moci je žena; je-li v moci muže, je cizoložství; je-li pak v moci otce, je zprznění, není-li učiněno násilí; a únos, je-li učiněno. Rozlišují se pak tyto druhy spíše se strany ženy než muže, protože v pohlavním úkonu žena jest trpná a na způsob látky, kdežto muž na způsob činitele. Bylo však řečeno, že řečené druhy jsou označovány podle odlišnosti látky.

K prvnímu se tedy musí říci, že řečená různost látky má připojenu tvarovou různost předmětu, která se bere podle různých způsobů odporování správnému rozumu, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že nic nebrání shluku znetvoření různými nefestmi v témž úkonu, jak bylo shora řečeno. A tím způsobem je cizoložství obsaženo pod nečistotou i pod nespravedlností. A nemá se netvárnost nespravedlnosti jenom případkově k nečistotě; jeví se totiž nečistota těžší, continetur. Ergo deberet inter species luxuriae computari.

II-II q. 154 a. 1 arg. 5

Praeterea, apostolus, II ad Cor. XII, dicit, *ne iterum, cum venero, humiliet me Deus apud vos, et lugeam multos ex his qui ante peccaverunt, et non egerunt poenitentiam super immunditia et fornicatione et impudicitia quam gesserunt*. Ergo videtur quod etiam immunditia et impudicitia debeant poni species luxuriae, sicut et fornicatio.

II-II q. 154 a. 1 arg. 6

Praeterea, divisum non condividitur dividentibus. Sed luxuria condividitur praedictis, dicitur enim Galat. V, *manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria*. Ergo videtur quod inconvenienter fornicatio ponatur species luxuriae.

II-II q. 154 a. 1 s. c.

Sed contra est quod praedicta divisio ponitur in decretis, XXXVI Caus., qu. I.

II-II q. 154 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, peccatum luxuriae consistit in hoc quod aliquis non secundum rectam rationem delectatione venerea utitur. Quod quidem contingit dupliciter, uno modo, secundum materiam in qua huiusmodi delectationem quaerit; alio modo, secundum quod, materia debita existente, non observantur aliae debitae conditiones. Et quia circumstantia, inquantum huiusmodi, non dat speciem actui morali, sed eius species sumitur ab obiecto, quod est materia actus; ideo oportuit species luxuriae assignari ex parte materiae vel obiecti. Quae quidem potest non convenire rationi rectae dupliciter. Uno modo, quia habet repugnantiam ad finem venerei actus. Et sic, inquantum impeditur generatio prolis, est vitium contra naturam, quod est in omni actu venereo ex quo generatio sequi non potest. Inquantum autem impeditur debita educatio et promotio prolis natae, est fornicatio simplex, quae est soluti cum soluta. Alio modo materia in qua exercetur actus venereus, potest esse non conveniens rationi rectae per comparationem ad alios homines. Et hoc dupliciter. Primo quidem, ex parte ipsius feminae cui aliquis commiscetur, quia ei debitus honor non servatur. Et sic est incestus, qui consistit in abusu mulierum consanguinitate vel affinitate iunctarum. Secundo, ex parte eius in cuius potestate est femina. Quia si est in potestate viri, est adulterium, si autem est in potestate patris, est stuprum, si non inferatur violentia; raptus autem, si inferatur. Diversificantur autem istae species magis ex parte feminae quam viri. Quia in actu venereo femina se habet sicut patiens et per modum materiae, vir autem per modum agentis. Dictum est autem quod praedictae species secundum differentiam materiae assignantur.

II-II q. 154 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod praedicta diversitas materiae habet annexam diversitatem formalem obiecti, quae accipitur secundum diversos modos repugnantiae ad rationem rectam, ut dictum est.

II-II q. 154 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet in eodem actu diversorum vitiorum deformitates concurrere, ut supra dictum est. Et hoc modo adulterium continetur sub

která tolik sleduje dychtivost, že vede také k nespravedlnosti.

K třetímu se musí říci, že, poněvadž žena slibující zdrželivost činí jakési duchovní manželství s Bohem, svatokrádež, která se páchá porušením takové ženy, jest jakési duchovní cizoložství. A podobně jiné způsoby svatokrádeže, náležející k látce prostopášnosti, uvádějí se na jiné druhy nečistoty.

Ke čtvrtému se musí říci, že hřích ženatého se svou manželkou není podle nenáležité látky, nýbrž podle jiných okolností, které neurčují druh mravního skutku, jak bylo řečeno.

K pátému se musí říci, že, jak tamtéž praví mezifrádková Glossa, nečistotnost se klade místo nečistoty proti přírodě; necudnost pak je, co se děje se svobodnými od muže, takže se zdá náležeti ke zprznění. Nebo lze také říci, že necudnost náleží k některým úkonům kolem pohlavního úkonu, jako jsou polibky, dotyky a jiná taková.

K šestému se musí říci, že nečistota se tu bere za jakýkoli přebytek, jak praví tamtéž Glossa.

CLIV.2. Zda jednoduché smilstvo je smrtelný hřích..

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že jednoduché smilstvo není smrtelný hřích. Ta totiž, která se zároveň vypočítávají, zdají se byti jednoho rázu. Ale smilstvo se vypočítává s některými, která nejsou smrtelnými hříchy. Praví se totiž, Skut. 15: "Zdržujte se obětovaného modlám a krve a udušeného a smilstva." Užívání však těchto není smrtelný hřích, podle onoho I. Tim. 4: "Nic nelze zavrhovati, co se přijímá s díkůčiněním." Tedy smilstvo není smrtelný hřích.

Mimo to žádný smrtelný hřích nespadá pod přikázání Boží. Avšak Ose. 2 přikazuje Pán: "Jdi, vezmi si ženu smilstva a učiň děti smilstev." Tedy smilstvo není smrtelný hřích.

Mimo to žádný smrtelný hřích se v Písmě svatém nepřipomíná bez pokárání. Ale jednoduché smilstvo se připomíná v Písmě u svatých Otců bez pokárání, jak čteme Gen. 16 o Abrahamovi, že přistoupil ke své služebnici Agar; a níže, hl. 30, se čte o Jakubovi, že přistoupil ke služebným svých manželek, Bale a Zelfě; a níže, hl. 38, se čte, že Juda přistoupil k Tamar, kterou považoval za nevěstku. Tedy smilstvo není smrtelný hřích.

Mimo to každý smrtelný hřích je protivou lásky. Ale jednoduché smilstvo není protivou lásky, ani vzhledem k milování Boha, protože není přímo hříchem proti Bohu, ani také vzhledem k milování bližního, protože tím člověk žádnému člověku nečiní bezpráví. Tedy jednoduché smilstvo není smrtelný hřích.

luxuria et sub iniustitia. Nec deformitas iniustitiae omnino per accidens se habet ad luxuriam. Ostenditur enim luxuria gravior quae in tantum concupiscentiam sequitur quod etiam in iniustitiam ducat.

II-II q. 154 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod mulier vovens continentiam quoddam spirituale matrimonium facit cum Deo. Et ideo sacrilegium quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam adulterium spirituale. Et similiter alii modi sacrilegii reducuntur ad alias species luxuriae.

II-II q. 154 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod peccatum coniugati cum sua uxore non est secundum indebitam materiam, sed secundum alias circumstantias quae non constituunt speciem moralis actus, ut dictum est.

II-II q. 154 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod, sicut dicit Glossa ibidem, immunditia ponitur pro luxuria contra naturam. Impudicitia autem est quae fit cum liberis a viro, unde videtur ad stuprum pertinere. Vel potest dici quod impudicitia pertinet ad quosdam actus circumstantes actum venereum, sicut sunt oscula, tactus et alia huiusmodi.

II-II q. 154 a. 1 ad 6

Ad sextum dicendum quod luxuria sumitur ibidem pro quacumque superfluitate, ut Glossa ibidem dicit.

2. Utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale.

II-II q. 154 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fornicatio simplex non sit peccatum mortale. Ea enim quae simul connumerantur, videntur esse unius rationis. Sed fornicatio connumeratur quibusdam quae non sunt peccata mortalia, dicitur enim Act. XV, *abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine et suffocato, et fornicatione*; illorum autem usus non est peccatum mortale, secundum illud I ad Tim. IV, *nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

II-II q. 154 a. 2 arg. 2

Praeterea, nullum peccatum mortale cadit sub praecepto divino. Sed Osee I praecipitur a domino, *vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac filios fornicationum*. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

II-II q. 154 a. 2 arg. 3

Praeterea, nullum peccatum mortale in Scriptura sacra absque reprehensione commemoratur. Sed fornicatio simplex commemoratur in Scriptura in antiquis patribus sine reprehensione, sicut legitur Gen. XVI de Abraham quod accessit ad Agar, ancillam suam; et infra, XXX, legitur de Iacob quod accessit ad ancillas uxorum suarum Balam et Zelpham; et infra, XXXVIII, legitur quod Iudas accessit ad Thamar, quam aestimavit meretricem. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

II-II q. 154 a. 2 arg. 4

Praeterea, omne peccatum mortale contrariatur caritati. Sed fornicatio simplex non contrariatur caritati, neque quantum ad dilectionem Dei, quia non est directe peccatum contra Deum; nec etiam quantum ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli homini facit

Mimo to každý smrtelný hřích vede k věčné záhubě. To však nečiní jednoduché smilstvo, protože k onomu I. Tim. 4. Zbožnost je ke všemu užitečná, praví Glossa Ambrožova: "Veškerý souhrn křesťanské nauky je v milosrdenství a zbožnosti; tu když někdo následuje, a utrpí špínu tělesnosti, nepohybně dostane rány, ale nezahyne." Tedy jednoduché smilstvo není smrtelný hřích.

Mimo to, jak praví Augustin, XVI. O dobru manžel.: "Co je pokrm pro záchranu těla, to je soulož pro záchranu pokolení." Ale každé nezřízené užívání pokrmů není smrtelný hřích. Tedy ani každé nezřízené souložení, což se nejvíce zdá o jednoduchém smilstvu, které je nejmenší mezi vypočítanými druhy.

Avšak proti jest, co se praví Tob. 4: "Varuj se veškerého smilstva a vedle své manželky nikdy nedopusť poznání zločinu."

Zločin však obnáší smrtelný hřích. Tedy smilstvo a každá soulož, která je mimo manželku, je smrtelný hřích.

Mimo to nic nevylučuje z království Božího, leč smrtelný hřích. Smilstvo však vylučuje, jak je patrné z Apoštola, Gal. 5, kde vyjmenovav smilstvo a některé jiné neřesti, dodává: "Kdo taková činí, království Božího nedosáhnou." Tedy jednoduché smilstvo je smrtelný hřích.

Mimo to v Dekretech, XXII. Ot. 1. se praví: "Musejí věděti, že takové pokání nutno uložiti za křivou přísahu, jako za cizoložství a smilstvo, a jako za vraždu vědomě spáchanou a za ostatní zločinné neřesti." Tedy smilstvo je hřích těžký či smrtelný.

Odpovídám: Musí se říci, že beze vší pochybnosti je držeti, že jednoduché smilstvo je smrtelný hřích, třebaže k Deut. XXIII, 'Nebude nevěstka', atd. praví Glossa: "Zakazuje přistupovati k nevěstkám, což je prominutelná hanebnost." Nemá se totiž čísti prominutelná, nýbrž prodejná, což je vlastní nevěstkám.

Aby to pak bylo zřejmé, musí se uvážiti, že smrtelný hřích je každý hřích, který se páchá přímo proti životu člověka. Jednoduché smilstvo pak obnáší nezřízenost, která se obrací ve škodu toho, kdo se z takového souložení narodí. Vidíme totiž u všech živočichů, u nichž se k výchově potomstva vyžaduje starost samce a samice, že u nich není souložení volné, nýbrž samce s jistou samicí jednou nebo několika, jak je patrné u všech ptáků; jinak je však u živočichů, u nichž samice sama stačí vychovati potomka, u těch totiž je souložení volné, jak je patrné u psů a u jiných takovýchto živočichů. Je však zjevné, že k výchově potomstva se vyžaduje nejen péče matky, kterou je živeno, nýbrž mnohem více péče otce, který je má vychovávati a brániti a opatřiti statky jak vnitřními tak vnějšími. A proto je proti přirozenosti člověka, užívá-li volného souložení, ale musí býti muže s určitou ženou, s níž zůstane, nikoli krátký čas, nýbrž dlouho, nebo také po celý život. A odtud

iniuriam. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

II-II q. 154 a. 2 arg. 5

Praeterea, omne peccatum mortale ducit in perditionem aeternam. Hoc autem non facit fornicatio simplex, quia super illud I ad Tim. IV, *pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii, *omnis summa disciplinae Christianae in misericordia et pietate est. Quam aliquis sequens, si lubricum carnis patitur, sine dubio vapulabit, sed non peribit*. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

II-II q. 154 a. 2 arg. 6

Praeterea, sicut Augustinus dicit, in libro de Bon. Coniug., *quod est cibus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem generis*. Sed non omnis inordinatus usus ciborum est peccatum mortale. Ergo nec omnis inordinatus concubitus. Quod maxime videtur de fornicatione simplici, quae minima est inter species enumeratas.

II-II q. 154 a. 2 s. c. 1

Sed contra est quod dicitur Tobiae IV, *attende tibi ab omni fornicatione, et praeter uxorem tuam, non patiaris crimen scire*. Crimen autem importat peccatum mortale. Ergo fornicatio, et omnis concubitus qui est praeter uxorem, est peccatum mortale.

II-II q. 154 a. 2 s. c. 2

Praeterea, nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Fornicatio autem excludit, ut patet per apostolum, Galat. V, ubi, praemissa fornicatione, et quibusdam aliis vitiis, subdit, *qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt*. Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

II-II q. 154 a. 2 s. c. 3

Praeterea, in decretis dicitur, XXII Caus., qu. I, *nosse debent talem de periurio poenitentiam imponi debere qualem de adulterio et fornicatione, et de homicidio sponte commisso, et de ceteris criminalibus vitiis*. Ergo fornicatio simplex est peccatum criminale, sive mortale.

II-II q. 154 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod absque omni dubio tenendum est quod fornicatio simplex sit peccatum mortale, non obstante quod Deut. XXIII, super illud, non erit meretrix etc., dicit Glossa, *ad eas prohibet accedere quarum est venialis turpitudo*. Non enim debet dici venialis, sed venalis, quod est proprium meretricum. Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod peccatum mortale est omne peccatum quod committitur directe contra vitam hominis. Fornicatio autem simplex importat inordinationem quae vergit in nocumentum vitae eius qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris et feminae, quod in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam feminam, unam vel plures, sicut patet in omnibus avibus. Secus autem est in animalibus in quibus sola femina sufficit ad educationem fetus in quibus est vagus concubitus, ut patet in canibus et aliis huiusmodi animalibus. Manifestum est autem quod ad educationem hominis non solum requiritur cura matris, a qua nutritur, sed multo magis cura patris, a quo est instruendus et defendendus, et in bonis tam interioribus quam exterioribus promovendus. Et ideo contra naturam

je, že mužům náleží v lidském druhu péče o jistotu potomstva, protože jim nastává výchova potomstva. Tato jistota by však byla zničena, kdyby bylo volné souložení. Toto pak určení jisté ženy se nazývá manželství. A proto se praví, že je z přirozeného práva. Poněvadž však soulož je zařízena k obecnému dobru celého lidského pokolení. obecná dobra pak spadají pod určitý zákon, jak jsme měli shora, následuje, že toto spojení muže se ženou, které se nazývá manželství, je určeno nějakým zákonem. Jak je pak u nás určeno, bude řečeno ve Třetí části tohoto díla, až se bude pojednávati o manželství.

Poněvadž tedy smilstvo je volné souložení, jsoucí mimo manželství, je proti dobru potomstva vychovávaného, a proto smrtelný hřích. A nebrání ani, když někdo smilně poznav některou, dostatečně se postará o výchovu potomstva, protože to, co spadá pod vymezení zákona, soudí se podle toho, co se obecně přihází, a nikoli podle toho, co se v některém případě může přihoditi.

K prvnímu se tedy musí říci, že smilstvo se k nim připočítává, ne že má týž ráz viny jako ony, nýbrž vzhledem k tomu, že z těch, které se tam udávají, podobně mohl vzniknouti nesvár mezi židy a pohany, a zabrániti jejich jednomyslnému souhlasu. Neboť u pohanů jednoduché smilstvo se nepokládalo za nedovolené pro porušenost přirozeného rozumu, kdežto židé, poučení zákonem Božím, je pokládali za nedovolené. Jiná pak, která se tu uvádějí, si židé ošklivili pro zvyklost žíti zákonitě. Proto apoštolé je pohanům zakazovali, ne jako sama sebou zakázána, nýbrž jakožto židům se ošklivící, jak bylo také shora řečeno.

K druhému se muší říci, že smilstvo sluje hřích, pokud je proti správnému rozumu. Lidský rozum je však správný, pokud je řízen Boží vůlí, která je první a nejvyšší pravidlo. A proto, cokoliv činí člověk z vůle Boží, poslouchaje jeho přikázání, není proti správnému rozumu, třebaže se zdá býti proti obecnému řádu rozumu; jako také není proti přírodě, co se děje zázračně Boží mocí, třebaže je to proti obecnému běhu přírody. A proto, jako nehřešil Abraham, chtěje zabíti nevinného syna, protože poslouchal Boha, třebaže je to, o sobě uvažováno, obecně proti správnosti lidského rozumu, tak také Oseáš nehřešil, smilně z příkazu Božího. Ani se taková soulož nemá vlastně nazývati smilstvo, třebaže se nazývá smilstvo vzhledem k obecnému chápání. Proto praví Augustin, ve III. Vyzn.: "Když Bůh něco proti mravu nebo úmluvě kterýchkoli poručí, byť se tam nikdy nestalo, má se vykonati." A pak dodává: "Jako totiž v mocnostech lidské společnosti vyšší moci se dává přednost v poslušnosti před mocí menší, tak Bohu přede všemi."

K třetímu se musí říci, že Abraham a Jakub přistoupili ke služebnicím, ne jako smilně soložíce, jak bude níže patrné, až se bude jednati o manželství. Judu však není

hominis est quod utatur vago concubitu, sed oportet quod sit maris ad determinatam feminam, cum qua permaneat, non per modicum tempus, sed diu, vel etiam per totam vitam. Et inde est quod naturaliter est maribus in specie humana sollicitudo de certitudine prolis, quia eis imminet educatio prolis. Haec autem certitudo tolleretur si esset vagus concubitus. Haec autem determinatio certae feminae matrimonium vocatur. Et ideo dicitur esse de iure naturali. Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis; bona autem communia cadunt sub determinatione legis, ut supra habitum est, consequens est quod ista coniunctio maris ad feminam, quae matrimonium dicitur, lege aliqua determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatum, in tertia parte huius operis agetur, cum de matrimonii sacramento tractabitur. Unde, cum fornicatio sit concubitus vagus, utpote praeter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandae. Et ideo est peccatum mortale. Nec obstat si aliquis fornicando aliquam cognoscens, sufficienter provideat proli de educatione. Quia id quod cadit sub legis determinatione, iudicatur secundum id quod communiter accidit, et non secundum id quod in aliquo casu potest accidere.

II-II q. 154 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod fornicatio illis connumeratur, non quia habeat eandem rationem culpae cum aliis, sed quantum ad hoc, quod ex his quae ibi ponuntur similiter poterat dissidium generari inter Iudaeos et gentiles, et eorum unanimis consensus impediri. Quia apud gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita, propter corruptionem naturalis rationis, Iudaei autem, ex lege divina instructi, eam illicitam reputabant. Alia vero quae ibi ponuntur, Iudaei abominabantur propter consuetudinem legalis conversationis. Unde apostoli ea gentilibus interdixerunt, non quasi secundum se illicita, sed quasi Iudaeis abominabilia, ut etiam supra dictum est.

II-II q. 154 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod fornicatio dicitur esse peccatum, inquantum est contra rationem rectam. Ratio autem hominis recta est secundum quod regulatur voluntate divina, quae est prima et summa regula. Et ideo quod homo facit ex voluntate Dei, eius praecepto obediens, non est contra rationem rectam, quamvis videatur esse contra communem ordinem rationis, sicut etiam non est contra naturam quod miraculose fit virtute divina, quamvis sit contra communem cursum naturae. Et ideo, sicut Abraham non peccavit filium innocentem volendo occidere, propter hoc quod obedivit Deo, quamvis hoc, secundum se consideratum, sit communiter contra rectitudinem rationis humanae; ita etiam Osee non peccavit fornicando ex praecepto divino. Nec talis concubitus proprie fornicatio debet dici, quamvis fornicatio nominetur referendo ad cursum communem. Unde Augustinus dicit, III Confess., *cum Deus aliquid contra morem aut pactum quorumlibet iubet, etsi nunquam ibi factum est, faciendum est*. Et postea subdit, *sicut enim in potestatibus societatis humanae maior potestas minori ad obediendum praeponitur, ita Deus omnibus*.

II-II q. 154 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Abraham et Iacob ad ancillas accesserunt non quasi fornicario concubitu, ut infra

třeba omlouvati od hříchu, neboť byl také původcem prodání Josefa.

Ke čtvrtému se musí říci, že jednoduché smilstvo se protiví milování bližního v tom, že odporuje dobru potomstva rozeného, jak bylo ukázáno; poněvadž totiž se oddává plození nikoliv podle toho, jak přísluší rozenému potomku.

K pátému se musí říci, že toho, kdo utrpí špínu tělesnosti, skutky pobožnosti osvobodí od věčné záhuby, pokud takový mi skutky se uzpůsobuje k tomu, aby dosáhl milosti, skrze kterou bude kající, a pokud takovými skutky činí zadost za spáchanou špínu tělesnosti. Nikoliv však tak, že, setrvá-li ve špíně tělesnosti nekajícně až do smrti, bude skutky zbožnosti vysvobozen.

K šestému se musí říci, že z jedné soulože se může zroditi jeden člověk. A proto nezřízenost soulože, která překáží dobru rozeného potomstva, ze samého rodu skutku je smrtelný hřích, a nikoliv pouze z nezřízenosti dychtivosti. Z jednoho pojedení však se nezamezuje dobro celého života jednoho člověka, a proto skutek obžerství ze svého rodu není smrtelný hřích; byl by však, kdyby někdo vědomě jedl pokrm, který by celý stav jeho života změnil, jak je patrné u Adama. A přece smilstvo není nejmenší z hříchů, které jsou obsaženy pod nečistotou; menší totiž je soulož s manželkou, vykonaná z náruživosti.

CLIV.3. Zda smilstvo je nejtěžší hřích.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že smilstvo je nejtěžší hřích. Tím se totiž zdá býti hřích těžší, z čím větší náruživosti pochází. Ale největší náruživost je ve. smilstvu. Praví se totiž v Glosse k I. Kor. 7, že, "žár náruživosti v nečistotě je největší". Zdá se tedy, že smilstvo je nejtěžší hřích.

Mimo to, tím více někdo hřeší, čím více je spojen s věcí, proti které se proviní; jako více hřeší, kdo udeří otce, než kdo udeří cizího. Ale, jak se praví I. Kor. 6, "Kdo smilní, hřeší proti svému tělu", které je člověku nejbližší. Tedy se zdá, že smilstvo je nejtěžší hřích.

Mimo to, čím je nějaké dobro větší, tím se zdá býti těžší hřích, který se proti němu páše. Ale hřích smilstva zdá se býti proti dobru celého lidského pokolení, jak je patrné z řečeného; je také proti Kristu, podle onoho I. Kor. 6: "Vezmu údy Kristovy a učiním z nich údy nevěstčiny?" Tedy smilstvo je nejtěžší hřích.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, že "tělesné hříchy jsou menší viny než hříchy duchovní".

Odpovídám: Musí se říci, že tíhu nějakého hříchu lze uvážiti dvojmo: jedním způsobem o sobě, jiným způsobem případkově. O sobě se pak uvažuje tíže hříchu z pojmu patebit, cum de matrimonio agetur. Iudam autem non est necessarium a peccato excusare, qui etiam auctor fuit venditionis Ioseph.

II-II q. 154 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod fornicatio simplex contrariatur dilectioni proximi quantum ad hoc, quod repugnat bono prolis nasciturae, ut ostensum est, dum scilicet dat operam generationi non secundum quod convenit proli nasciturae.

II-II q. 154 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod per opera pietatis ille qui lubricum carnis patitur liberatur a perditione aeterna, inquantum per huiusmodi opera disponitur ad hoc quod gratiam consequatur per quam poeniteat, et inquantum per huiusmodi opera satisfacit de lubrico carnis commisso. Non autem ita quod, si in lubrico carnis perseveret impoenitens usque ad mortem, per pietatis opera liberetur.

II-II q. 154 a. 2 ad 6

Ad sextum dicendum quod ex uno concubitu potest unus homo generari. Et ideo inordinatio concubitus, quae impedit bonum prolis nasciturae, ex ipso genere actus est peccatum mortale, et non solum ex inordinatione concupiscentiae. Ex una autem comestione non impeditur bonum totius vitae unius hominis, et ideo actus gulae ex suo genere non est peccatum mortale. Esset tamen si quis scienter cibum comederet qui totam conditionem vitae eius immutaret, sicut patet de Adam. Nec tamen fornicatio est minimum peccatorum quae sub luxuria continentur. Minus enim est concubitus cum uxore qui fit ex libidine.

3. Utrum sit maximum peccatorum.

II-II q. 154 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum. Tanto enim videtur peccatum gravius, quanto ex maiori libidine procedit. Sed maxima libido est in fornicatione dicitur enim in Glossa, I ad Cor. VI, quod ardor libidinis in luxuria est maximus. Ergo videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

II-II q. 154 a. 3 arg. 2

Praeterea, tanto aliquis gravius peccat, quanto in rem sibi magis coniunctam delinquit, sicut gravius peccat qui percutit patrem quam qui percutit extraneum. Sed sicut dicitur I Cor. VI, *qui fornicatur, in corpus suum peccat*, quod est homini coniunctissimum. Ergo videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

II-II q. 154 a. 3 arg. 3

Praeterea, quanto aliquod bonum est maius, tanto peccatum quod contra illud committitur videtur esse gravius. Sed peccatum fornicationis videtur esse contra bonum totius humani generis, ut ex praedictis patet. Est etiam contra Christum, secundum illud I ad Cor. VI, *tollens membra Christi, faciam membra meretricis?* Ergo fornicatio est gravissimum peccatum.

II-II q. 154 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit quod peccata carnalia sunt minoris culpae quam peccata spiritualia.

II-II q. 154 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod gravitas peccati alicuius attendi potest dupliciter, uno modo, secundum se; alio

svého druhu, který se uvažuje podle dobra, kterému hřích odporuje. Smilstvo je však proti dobru člověka rozeného. A proto je těžší hřích podle svého druhu než hříchy, které jsou proti vnějším dobrům, jako je krádež a jiné takové. Menší je však než hříchy, které jsou přímo proti Bohu, a než hřích, který je proti životu člověka již narozeného, jako je vražda.

K prvnímu se tedy musí říci, že náruživost, která přitěžuje hříchu, je ta, která spočívá ve sklonu vůle. Náruživost však, která je ve smyslové žádosti, zmenšuje hřích, protože, z čím větší vášně někdo hřeší, tím lehčí je hřích. A tímto způsobem náruživost při smilstvu je největší. A odtud je, co praví Augustin, v knize O boji křesťanově, že "mezi všemi křesťanskými zápasy nejtvrdší jsou boje čistoty, kde je každodenní bitva a řídké vítězství." A Isidor praví, ve II. O nejvyšším dobru, že "více podlehá lidské pokolení ďáblu nečistotou těla než něčím jiným", protože totiž je nesnadnější přemoci prudkost takové vášně.

K druhému se musí říci, že se říká, že ten, kdo smilní, hřeší proti svému tělu, nejen proto, že potěšení smilstva se dokonává v těle, což se přihází také v obžerství, nýbrž také proto, že jedná proti dobru vlastního těla, kdo smilní, pokud totiž nenáležitě je rozpoutává a poskvrňuje a směšuje s jiným. Nenásleduje však z toho, že smilstvo je nejtěžší hřích, protože rozum v člověku předčí tělo, takže, odporuje-li hřích více rozumu, je těžší.

K třetímu se musí říci, že hřích smilstva je proti dobru lidského druhu, pokud škodí zrození jistého člověka jednotlivého. Více však zasahuje pojem druhu, kdo již v uskutečnění má podíl druhu, než kdo je člověkem v možnosti. A podle toho také vražda je těžší než smilstvo a všechny druhy nečistoty, jakožto více odporující dobru lidského druhu. Dobro božské je však větší než dobro lidského pokolení. A proto také hříchy, které jsou proti Bohu, jsou větší. A smilstvo není hřích přímo proti Bohu, jako by smilný přímo zamýšlel urážeti Boha, nýbrž v důsledku, jakož i jiné smrtelné hříchy. Jako pak naše údy jsou údy těla Kristova, tak také náš duch je jedno s Kristem, podle onoho I. Kor. 6: "Kdo lne k Bohu, jeden duch jest." Proto také duchovní hříchy jsou více proti Kristu než smilstvo.

CLIV.4. Zda v dotycích a polibcích spočívá smrtelný hřích..

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že v dotycích a polibcích není smrtelný hřích. Apoštol totiž praví Efes. 5: "Smilstvo pak a jakákoliv nečistota nebo lakomství nebudiž mezi vámi ani jmenováno, jak sluší svatým." Dodává pak: "nebo hanebnost", Glossa: jako v polibcích nebo objetích; "nebo pošetilé řeči": jako lichotná slova; "nebo tlachy": které hloupí nazývají vybranou řečí, to jest vtipy. Potom však dodává: "To totiž vězte a chápejte, že žádný smilník nebo nečistý nebo lakomec, což je služba modo, secundum accidens. Secundum se quidem attenditur gravitas peccati ex ratione suae speciei, quae consideratur secundum bonum cui peccatum opponitur. Fornicatio autem est contra bonum hominis nasciturі. Et ideo est gravius peccatum secundum speciem suam peccatis quae sunt contra bona exteriora, sicut est furtum et alia huiusmodi, minus autem peccatis quae sunt directe contra Deum, et peccato quod est contra vitam hominis iam nati, sicut est homicidium.

II-II q. 154 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod libido quae aggravat peccatum est quae consistit in inclinatione voluntatis. Libido autem quae est in appetitu sensitivo diminuit peccatum, quia quanto aliquis ex maiori passione impulsus peccat, tanto levius est peccatum. Et hoc modo in fornicatione libido est maxima. Et inde est quod Augustinus dicit, in libro de agone Christiano, *quod inter omnia Christianorum certamina, duriora sunt praelia castitatis, ubi est quotidiana pugna, sed rara victoria*. Et Isidorus dicit, in libro de summo bono, quod *magis per carnis luxuriam humanum genus subditur Diabolo* quam per aliquod aliud, quia scilicet difficilius est vincere vehementiam huius passionis.

II-II q. 154 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui fornicatur dicitur peccare in corpus suum, non solum quia fornicationis delectatio consummatur in carne, quod etiam in gula accidit, sed etiam quia contra bonum proprii corporis agit qui fornicatur, inquantum scilicet indebite illud resolvit et inquinat, et alteri commiscet. Nec tamen propter hoc sequitur quod fornicatio sit peccatum gravissimum, quia ratio in homine praevalet corpori; unde, si sit peccatum magis repugnans rationi, gravius erit.

II-II q. 154 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod peccatum fornicationis est contra bonum speciei humanae inquantum impedit generationem singularem unius hominis nasciturі. Magis autem pertingit ad rationem speciei qui actu iam participat speciem quam qui est potentia homo. Et secundum hoc etiam homicidium est gravius quam fornicatio et omnes luxuriae species, tanquam magis bono speciei humanae repugnans. Bonum etiam divinum est maius bono speciei humanae. Et ideo etiam peccata quae sunt contra Deum, sunt maiora. Nec fornicatio est directe peccatum in Deum, quasi fornicator Dei offensam intendat, sed ex consequenti, sicut et omnia peccata mortalia. Sicut enim membra corporis nostri sunt membra Christi, ita etiam et spiritus noster est unum cum Christo, secundum illud I ad Cor. VI, *qui adhaeret Deo, unus spiritus est*. Unde etiam peccata spiritualia sunt magis contra Christum quam fornicatio.

4. Utrum in tactibus et osculis et aliis huiusmodi illecebris constet peccatum mortale.

II-II q. 154 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in tactibus et osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim, ad Ephes. V, dicit, *fornicatio autem et omnis immunditia, aut avaritia, ne nominetur in vobis, sicut decet sanctos*. Subdit autem, aut turpitudo, Glossa, *ut in osculis et amplexibus; aut stultiloquium, ut blanda verba; aut scurrilitas, quae a stultis curialitas dicitur, idest iocularitas*. Postea autem subdit, *hoc enim scitote,*

modlám, nemá dědictví v království Kristově a Božím". Tam neopakuje o hanebnosti nebo o pošetilých řečech nebo o tlachání. Tedy tato nejsou smrtelné hříchy.

Mimo to smilstvo sluje smrtelný hřích z toho, že se jím zamezuje dobro potomstva rozeného a vychovávaného. Ale k tomu nijak nepůsobí polibky a dotyky nebo objetí. Tedy v těchto se nepřihází smrtelný hřích.

Mimo to, která jsou sama sebou smrtelné hříchy, ta se nikdy nemohou díti dobře. Ale polibky a dotyky a podobná se mohou díti též bez hříchu. Tedy nejsou o sobě smrtelné hříchy.

Avšak proti, méně je náruživý pohled než dotyk, objetí nebo polibek. Ale náruživý pohled je smrtelný hřích, podle onoho Mat. 5: "Kdo pohlédne na ženu žádostiv jí, již cizoložil s ní ve svém srdci." Tedy mnohem více náruživý polibek a jiná podobná jsou smrtelné hříchy.

Mimo to Cyprián praví, Pompejovi o Panenství: "Kolik zajisté neslušnosti a zločinnosti prozrazuje samo souložení, samo objetí, samo rozmlouvání a líbání a dvou spoluležících hanebné a špinavé spaní!" Tedy řečenými je člověk vinen zločinem, to jest smrtelným hříchem.

Odpovídám: Musí se říci, že něco se nazývá smrtelným hříchem dvojmo: jedním způsobem podle svého druhu. A tímto způsobem polibek, objetí nebo dotyk podle své povahy neznamenají smrtelný hřích; ta mohou se totiž díti bez náruživosti; buď dle zvyku vlasti, nebo z nějaké nutnosti nebo rozumné příčiny. - Jiným způsobem se říká něčemu smrtelný hřích z jeho příčiny; jako ten, kdo dává almužnu, aby někoho uvedl do bludu, hřeší smrtelně pro porušený úmysl. Bylo pak shora řečeno, že souhlas s potěšením smrtelného hříchu je smrtelný hřích, a nejen souhlas se skutkem. A proto, ježto smilstvo je smrtelný hřích, a mnohem více jiné druhy nečistoty, je důsledek, že souhlas s potěšením takového hříchu je smrtelný hřích, a nejen souhlas se skutkem. A proto, když polibky a objetí dějí se pro takovéto potěšení, je důsledek, že jsou smrtelné hříchy; a pouze tak slují náruživá. Pročež tato jsou smrtelné hříchy, pokud jsou náruživá.

K prvnímu se tedy musí říci, že proto neopakuje ona tři, protože nemají jméno hříchu, leč pokud jsou zařízena k předcházejícím.

K druhému se musí říci, že polibky a dotyky, ačkoliv o sobě nepřekážejí dobru potomstva, vycházejí přece z náruživosti, která je kořenem této překážky. A z toho mají ráz smrtelného hříchu.

intelligentes, quod omnis fornicator aut immundus aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet haereditatem in regno Christi et Dei, ubi non replicat de turpitudine, sicut nec de stultiloquio aut scurrilitate. Ergo ista non sunt peccata mortalia.

II-II q. 154 a. 4 arg. 2

Praeterea, fornicatio dicitur esse peccatum mortale ex hoc quod per eam impeditur bonum prolis generandae et educandae. Sed ad hoc nihil operantur oscula et tactus, sive amplexus. Ergo in his non contingit esse peccatum mortale.

II-II q. 154 a. 4 arg. 3

Praeterea, illa quae sunt secundum se peccata mortalia, nunquam possunt bene fieri. Sed oscula et tactus et huiusmodi possunt quandoque fieri absque peccato. Ergo non sunt secundum se peccata mortalia.

II-II q. 154 a. 4 s. c. 1

Sed contra, minus est aspectus libidinosus quam tactus, amplexus vel osculum. Sed aspectus libidinosus est peccatum mortale, secundum illud Matth. V, *qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo*. Ergo multo magis osculum libidinosum, et alia huiusmodi, sunt peccata mortalia.

II-II q. 154 a. 4 s. c. 2

Praeterea, Cyprianus, ad Pomponium de virginitate, dicit, *certe ipse concubitus, ipse amplexus, ipsa confabulatio et osculatio, et coniacentium duorum turpis et foeda dormitio, quantum dedecoris et criminis confitentur*. Ergo per praedicta homo fit reus criminis, idest peccati mortalis.

II-II q. 154 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur esse peccatum mortale dupliciter. Uno modo, secundum speciem suam. Et hoc modo osculum, amplexus vel tactus, secundum suam rationem non nominant peccatum mortale. Possunt enim haec absque libidine fieri, vel propter consuetudinem patriae, vel propter aliquam necessitatem aut rationabilem causam. Alio modo dicitur aliquid esse peccatum mortale ex sua causa, sicut ille qui dat eleemosynam ut aliquem inducat ad haeresim, mortaliter peccat propter intentionem corruptam. Dictum est autem supra quod consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, et non solum consensus in actum. Et ideo, cum fornicatio sit peccatum mortale, et multo magis aliae luxuriae species, consequens est quod consensus in delectationem talis peccati sit peccatum mortale, et non solum consensus in actum. Et ideo, cum oscula et amplexus et huiusmodi propter delectationem huiusmodi fiant, consequens est quod sint peccata mortalia. Et sic solum dicuntur libidinosa. Unde huiusmodi, secundum quod libidinosa sunt, sunt peccata mortalia.

II-II q. 154 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod apostolus ideo non resumit illa tria, quia non habent rationem peccati nisi secundum quod ordinantur ad praecedentia.

II-II q. 154 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod oscula et tactus, quamvis secundum se non impediant bonum prolis humanae, procedunt tamen ex libidine, quae est radix huius impedimenti. Et ex hoc habent rationem peccati mortalis.

K třetímu se musí říci, že onen důvod dovozuje, že tato nejsou hříchy podle svého druhu.

CLIV.5. Zda noční poskvrnění je hřích.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že noční poskvrnění je hřích. Neboť zásluha a provina se dějí ohledně téhož. Ale spící může zasluhovati, jak je patrné o Šalomounovi, který ve spánku si vyprosil od Pána dar moudrosti, jak se praví III. Král. 3 a II. Paral. 1. Tedy ve spánku se může někdo proviniti, a tak se zdá, že noční poskvrnění je hřích.

Mimo to, kdokoli má užívání rozumu, může hřešiti. Ale ve spánku má někdo užívání rozumu, protože často někdo ve snách uvažuje a volí jedno před druhým, souhlase nebo nesouhlase. Tedy ve spánku může někdo hřešiti, a tak pro spánek noční poskvrnění není zbaveno toho, aby bylo hříchem, když podle rodu skutku je hřích.

Mimo to marně je kárán a poučován, kdo nemůže jednati podle rozumu nebo proti rozumu. Ale člověk ve snách je poučován od Boha a kárán, podle onoho Job. 33: "Ve snu, ve vidění nočním, když padne na lidi spánek, na lůžku když usnou, tehdy otvírá uši mužů, a je poučuje výchovnou kázní." Tedy ve snách může někdo jednati podle rozumu nebo proti rozumu, což jest jednati dobře nebo hřešiti. A tak se zdá, že noční poskvnění je hřích.

Avšak proti jest, co praví Augustin, Ke Genes. Slov., 15: "Sama představa, která nastává v myšlení mluvícího, když se tak objeví ve vidění snícího, že mezi ní a skutečným spojením těl se nerozlišuje, ihned je hnutí těla, a následuje, co takovému hnutí obyčejně následuje, ježto se to tak děje bez hříchu, jak se bez hříchu od bdících mluví, a nepochybně bylo myšleno, než se mluvilo."

Odpovídám: Musí se říci, že noční poskvrnění lze pozorovati dvojmo; jedním způsobem o sobě; a tím způsobem nemá ráz hříchu. Každý hřích totiž závisí na úsudku rozumu, protože první hnutí smyslovosti nemá, proč by bylo hříchem, leč pokud úsudkem rozumu může býti potlačeno. A proto, není-li úsudku rozumu, není důvodu hříchu. Ve spánku však rozum nemá svobodného úsudku. Není totiž spícího, který by nepozoroval nějaké podoby obrazivosti, jako věci samy, jak je patrné z toho, co bylo v První řečeno. A proto, co činí člověk ve spánku, kdy nemá svobodného úsudku rozumu, to se mu nepřičítá za vinu, jako ani to, co činí šílený nebo pomatený.

Jiným způsobem lze pozorovati noční poskvrnění ve srovnání s jeho příčinou. A ta může býti trojí. A to, jedna tělesná: když totiž šťávy semene je nadbytek v těle, nebo když nastalo uvolnění šťávy, buď z přílišného tepla tělesného, nebo jakýmkoliv jiným pohnutím, sní spící o těch, která náležejí k vyhnání této šťávy přebytečné nebo uvolněné; jako se také přihází, když příroda je zatížena nějakou zbytečností, tak že mnohdy se vytvářejí v obrazotvornosti představy, náležející k vypuštění takových zbytečností. Jestliže tedy nadbytek takové šťávy je z

II-II q. 154 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa concludit quod huiusmodi non sunt peccata secundum suam speciem.

5. Utrum nocturna pollutio sit peccatum.

II-II q. 154 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod nocturna pollutio sit peccatum. Meritum enim et demeritum habent fieri circa idem. Sed dormiens potest mereri, sicut patet de Salomone, qui dormiens a domino donum sapientiae impetravit, ut dicitur III Reg. III, et II Paralip. I. Ergo in dormiendo potest aliquis demereri. Et ita videtur quod nocturna pollutio sit peccatum.

II-II q. 154 a. 5 arg. 2

Praeterea, quicumque habet usum rationis, potest peccare. Sed in dormiendo aliquis habet usum rationis, quia frequenter aliquis in somnis ratiocinatur, et praeeligit unum alteri, consentiens vel dissentiens. Ergo in dormiendo potest aliquis peccare. Et ita propter somnum nocturna pollutio non impeditur quin sit peccatum, cum ex genere actus sit peccatum.

II-II q. 154 a. 5 arg. 3

Praeterea, frustra increpatur et instruitur qui non potest vel agere secundum rationem vel contra rationem. Sed homo in somnis instruitur a Deo et increpatur, secundum illud Iob XXXIII, *per somnium, in visione nocturna, quando sopor solet occupare homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina*. Ergo in somnis potest aliquis agere secundum rationem vel contra rationem, quod est bene agere vel peccare. Et sic videtur quod pollutio nocturna sit peccatum.

II-II q. 154 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *ipsa phantasia quae fit in cogitatione sermocinantis, cum expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram coniunctionem corporum non discernatur, continue movetur caro et sequitur quod eum motum sequi solet, cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato a vigilantibus dicitur quod, ut diceretur, sine dubio cogitatum est*.

II-II q. 154 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod nocturna pollutio dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum se. Et hoc modo non habet rationem peccati. Omne enim peccatum dependet ex iudicio rationis, quia etiam primus motus sensualitatis non habet quod sit peccatum nisi inquantum iudicio rationis reprimi potest. Et ideo, sublato iudicio rationis, tollitur ratio peccati. In dormiendo autem ratio non habet liberum iudicium, nullus enim est dormiens qui non intendat aliquibus similitudinibus phantasmatum velut rebus ipsis, ut patet ex his quae in primo dicta sunt. Et ideo id quod agit homo dormiens, qui non habet liberum iudicium rationis, non imputatur ei ad culpam, sicut nec illud quod agit furiosus aut amens. Alio modo potest considerari nocturna pollutio per comparationem ad suam causam. Quae potest esse triplex. Una quidem corporalis. Cum enim humor seminalis superabundat in corpore; vel cum facta est humoris resolutio, vel per nimiam calefactionem corporis, vel per quamcumque aliam commotionem; somniat dormiens ea quae pertinent ad expulsionem huiusmodi humoris abundantis vel resoluti, sicut etiam accidit quando natura gravatur ex

příčiny zaviněné, třebas když byla způsobena nadbytkem jídla a nápoje, tu má noční poskvrnění ráz viny ze své příčiny. Jestliže však nadbytek nebo uvolnění takové šťávy není z nějaké příčiny zaviněné, pak noční poskvrnění není zaviněné ani o sobě, ani ve své příčině.

Jiná příčina nočního poskvrnění může však býti duševní a vnitřní, třebas když z předešlého myšlení se přihází, že se někdo spící poskvrní. Myšlení však, které předcházelo ve bdění, je někdy čistě badavé, třebas, když někdo k vůli rozpravě přemýšlí o tělesných hříších; někdy je však s nějakým citem dychtivosti nebo hrůzy. Přihází se však více noční poskvrnění z myšlení na tělesné neřesti, které bylo s dychtivostí takových potěšení, protože z toho zůstane nějaká stopa a náklonnost v duši, takže spící se snáze uvede ve své obrazotvornosti k souhlasu s úkony, z nichž následuje poskvrnění. A podle toho praví Filosof, v I. Ethic., že, "pokud zvolna přecházejí některá hnutí z bdění do spánku, lepší jsou představy učených, než kterýchkoliv jiných." A Augustin praví, XII. Ke Gen. Slov. že "pro dobré cítění duše také některé její zásluhy odrážejí se ve snech." A tak je patrné, že noční poskvrnění má ráz viny se strany své příčiny.

Někdy se však přihází, že po myšlení na tělesné úkony, i badavém, nebo byť bylo s hrůzou, následuje ve snách poskvrnění. A tehdy nemá ráz viny ani samo v sobě, ani ve své příčině.

Třetí pak příčina je duchovní vnější, třebas, když z působení démonova se pohnou představy spícího směrem k takovému účinku. A v tom je někdy hřích předchozí, totiž nedbalost přepravy proti šalbě démonově, pročež se také večer zpívá: Potlač pak našeho nepřítele, by nebyla poskvrněna těla.

Někdy však je vůbec bez viny člověka, z pouhé zloby démonovy, jak se čte v Hovorech Otců o kterémsi, který vždy na sváteční dni utrpěl poskvrnění noční, které mu připravoval ďábel, aby překazil svaté přijímání. Tak je tedy patrné, že noční poskvrnění nikdy není hřích, ale někdy je následek předchozího hřichu.

K prvnímu se tedy musí říci, že Šalomoun nezasloužil ve spánku moudrost od Boha, nýbrž projevil předchozí touhu, pročež se praví, že taková žádost se Bohu líbila, jak praví Augustin, XII Ke Gen. Slov.

K druhému se musí říci, že, pokud smyslové síly vnitřní více nebo méně jsou potlačeny spánkem ze zakalených nebo čistotných výparů, potud užívání rozumu více nebo méně překáží spánek. Vždycky však mu nějak překáží, takže nemůže míti zcela svobodný úsudek, jak bylo v První Části řečeno.

A proto se mu nepřičítá za vinu, co tehdy činí.

K třetímu se musí říci, že spánek nepřekáží tak postřehu rozumu jako jeho úsudku, který se vykonává obrácením ke smyslovým, která jsou prvními počátky lidského myšlení. A proto nic nebrání, aby člověk podle rozumu něco znovu

aliqua alia superfluitate; ita quod quandoque formantur in imaginatione phantasmata pertinentia ad emissionem talium superfluitatum. Si igitur superabundantia talis humoris sit ex causa culpabili, puta cum est ex superfluitate cibi vel potus; tunc nocturna pollutio habet rationem culpae ex sua causa. Si autem superabundantia vel resolutio talis humoris non sit ex aliqua causa culpabili, tunc nocturna pollutio non est culpabilis, nec in se nec in causa sua. Alia vero causa nocturnae pollutionis potest esse animalis interior, puta cum ex cogitatione praecedenti contingit aliquem dormientem pollui. Cogitatio autem quae in vigilia praecessit, quandoque est pure speculativa, puta cum aliquis causa disputationis cogitat de peccatis carnalibus, quandoque autem est cum aliqua affectione vel concupiscentiae vel horroris. Contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium vitiorum quae fuit cum concupiscentia talium delectationum, quia ex hoc remanet quoddam vestigium et inclinatio in anima, ita quod dormiens facilius inducitur in sua imaginatione ad assentiendum actibus ex quibus sequitur pollutio. Secundum hoc philosophus dicit, in I Ethic., quod inquantum paulatim pertranseunt quidam motus a vigilantibus ad dormientes, meliora fiunt phantasmata studiosorum quam quorumlibet, et Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., quod *propter bonam animae affectionem, quaedam eius merita etiam in somnis clarent*. Et sic patet quod nocturna pollutio habet rationem culpae ex parte suae causae. Quandoque tamen contingit quod ex praecedenti cogitatione carnalium actuum etiam speculativa, vel si sit cum horrore, sequitur in somnis pollutio. Et tunc non habet rationem culpae, nec in se nec in sua causa. Tertia vero causa est spiritualis extrinseca, puta cum ex operatione Daemonis commoventur phantasmata dormientis in ordine ad talem effectum. Et hoc quidem quandoque est cum peccato praecedenti, scilicet negligentia praeparandi se contra Daemonis illusiones, unde et in sero cantatur, *hostemque nostrum comprime, ne polluantur corpora*. Quandoque vero est absque omni culpa hominis, ex sola nequitia Daemonis, sicut in collationibus patrum legitur de quodam quod semper in diebus festis pollutionem nocturnam patiebatur, hoc Diabolo procurante, ut impediretur a sacra communione. Sic igitur patet quod nocturna pollutio nunquam est peccatum, quandoque tamen est sequela peccati praecedentis.

II-II q. 154 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Salomon non meruit in dormiendo sapientiam a Deo, sed fuit signum praecedentis desiderii, propter quod dicitur talis petitio Deo placuisse, ut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt.

II-II q. 154 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, secundum quod vires sensitivae interiores magis vel minus opprimuntur a somno, propter vaporis turbulentiam vel puritatem, secundum hoc usus rationis magis vel minus impeditur in dormiendo. Semper tamen quantum ad aliquid impeditur, ut non possit omnino liberum iudicium habere, ut in prima parte dictum est. Et ideo non imputatur ei ad culpam quod tunc agit.

II-II q. 154 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod apprehensio rationis non ita impeditur in somno sicut eius iudicium, quod perficitur per conversionem ad sensibilia, quae sunt prima principia

postřehl ve spánku, buď ze samých zbytků předchozích myšlenek a představ, nebo také ze zjevení Božího, nebo ze zásahu dobrého nebo zlého anděla.

CLIV.6. Zda zprznění se má pokládati za jeden druh nečistoty.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že zprznění se nemá pokládati za jeden druh nečistoty. Zprznění totiž obnáší nedovolené zkažení panny, jak máme v Dekretech. Ale to může býti svobodného se svobodnou, což náleží ke smilstvu. Tedy zprznění se nemá pokládati za druh nečistoty, odlišný od smilstva.

Mimo to praví Ambrož, v knize o Patriar.: Nikdo si nelichoť ze zákonů lidských; každé zprznění je cizoložství. Ale jeden z různých protilehlých druhů není obsažen pod druhým. Ježto tedy cizoložství se pokládá za druh nečistoty, zdá se, že zprznění se nemá pokládati za druh nečistoty.

Mimo to způsobiti někomu bezpráví zdá se spíše náleželi k nespravedlnosti než k nečistotě. Ale kdo se dopustí zprznění, ten působí bezpráví druhému, totiž otci dívky, kterou poruší, jenž může považovati bezpráví za své a nastoupiti postup práva proti zprzniteli. Tedy zprznění se nemá pokládati za druh nečistoty.

Avšak proti jest, že zprznění spočívá vlastně v pohlavním úkonu, kterým je panna zkažena. Poněvadž tedy nečistota je vlastně v pohlavních, zdá se, že zprznění je druh nečistoty.

Odpovídám: Musí se říci, že, kde v látce nějaké neřesti nadejde nějaké zvláštní znetvoření, tam se musí stanoviti určitý druh oné neřesti. Nečistota pak je hřích, jsoucí v pohlavních, jak bylo shora řečeno. U panny však, jsoucí pod ochranou otce, nadchází nějaké zvláštní znetvoření, je-li porušena: jednak se strany dívky, které tím, že je porušena bez předchozí manželské úmluvy, i je zabráněno následující zákonné manželství, i staví se na cestu nevěstění, od něhož byla zdržována, aby neztratila znamení panenské; jednak také se strany otce, který o její ochranu pečoval, podle onoho Eccli. 42: "Dceru bujnou pevněji střez, aby snad nezpůsobila, že přijdeš v opovržení nepřátel." A proto je zjevné, že je určitý druh nečistoty zprznění, které obnáší nedovolené zkažení panen, jsoucích pod ochranou rodičů.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač je panna volná od závazku manželství, přece není volná od moci otcovské. Má také zvláštní překážku smilného souložení, znamení panenské, které se nesmí odstraniti, leč manželstvím. Proto zprznění není smilstvo jednoduché, nýbrž smilstvo je soulož, která je s nevěstkami, to jest, s ženami již porušenými, jak patrné z Glossy, II. Kor. 12, k onomu, "A nečinili pokání za nečistotu a smilstvo", atd.

cognitionis humanae. Et ideo nihil prohibet hominem secundum rationem apprehendere aliquid de novo in dormiendo, vel ex ipsis reliquiis praecedentium cogitationum et phantasmatibus oblatis, vel etiam ex revelatione divina, aut immissione Angeli boni vel mali.

6. Utrum stuprum sit species luxuriae.

II-II q. 154 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod stuprum non debeat poni una species luxuriae. Stuprum enim importat illicitam virginum defloration em; ut habetur in decretis, XXXVI Caus., qu. I. Sed hoc potest esse soluti cum soluta, quod pertinet ad fornicationem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriae a fornicatione distincta.

II-II q. 154 a. 6 arg. 2

Praeterea, Ambrosius dicit, in libro de patriarchis, *nemo sibi blandiatur de legibus hominum, omne stuprum adulterium est*. Sed specierum ex opposito divisarum una non continetur sub alia. Cum ergo adulterium ponatur species luxuriae, videtur quod stuprum species luxuriae poni non debet.

II-II q. 154 a. 6 arg. 3

Praeterea, inferre alicui iniuriam videtur magis ad iniustitiam quam ad luxuriam pertinere. Sed ille qui stuprum committit, iniuriam facit alteri, scilicet patri puellae quam corrumpit, qui potest ad animum suam iniuriam revocare, et agere actione iniuriarum contra stupratorem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriae.

II-II q. 154 a. 6 s. c.

Sed contra est quod stuprum proprie consistit in actu venereo quo virgo defloratur. Cum igitur luxuria proprie sit circa venerea, videtur quod stuprum sit species luxuriae.

II-II q. 154 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod ubi circa materiam alicuius vitii occurrit aliqua specialis deformitas, ibi debet poni determinata species illius vitii. Luxuria autem est peccatum circa venerea existens, ut supra dictum est. In virgine autem sub custodia patris existente quaedam deformitas specialis occurrit si corrumpatur. Tum ex parte puellae, quae, ex hoc quod violatur, nulla pactione coniugali praecedente, impeditur a legitimo matrimonio consequendo et ponitur in via meretricandi, a quo retrahebatur ne signaculum virginitatis amitteret. Tum etiam ex parte patris, qui de eius custodia sollicitudinem gerit, secundum illud Eccli. XLII, *super filiam luxuriosam confirma custodiam, nequando faciat te in opprobrium venire inimicis*. Et ideo manifestum est quod stuprum, quod importat illicitam virginum deflorationem sub cura parentum existentium, est determinate luxuriae species.

II-II q. 154 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis virgo sit soluta a vinculo matrimoniali, non tamen est soluta a patria potestate. Habet etiam speciale impedimentum fornicarii concubitus virginitatis signum, quod non debet nisi per matrimonium auferri. Unde stuprum non est fornicatio simplex, sed concubitus qui fit cum meretricibus, idest mulieribus iam corruptis, ut patet per Glossam, II ad Cor. XII, super illud, *qui non egerunt poenitentiam super*

K druhému se musí říci, že tam Ambrož jinak bere zprznění, jak se totiž bere obecně za každý hřích nečistoty. Pročež tam nazývá zprzněním soulož muže ženatého s jakoukoliv jinou ženou mimo manželku, což je patrné z toho, co dodává: "Ani muži není dovoleno, co není ženě dovoleno." A tak se také bere v Num. 5, kde se praví: "Je-li cizoložství tajné, a svědci nemohou prokázati, protože nebyla dopadena při zprznění," atd.

K třetímu se musí říci, že nic nebrání většímu znetvoření jednoho hříchu ze spojení s druhým. Hřích pak nečistoty je znetvořenější ze hříchu nespravedlnosti, protože se dychtivost jeví nezřízenější, když se nezdrží těšícího, aby se vystříhala bezpráví. Má pak připojeno dvojí bezpráví: a to, jedno se strany panny, kterou i když neporuší násilím, přece ji svede, a tak jest jí povinen zadostučiniti. Proto se praví Exod. 22: "Kdo svede pannu ještě nezasnoubenou a bude s ní spáti, dá jí věno a učiní svou manželkou. Nebude-li však otec panny chtíti jí dáti, dej peníze podle míry věna, jaké obyčejně panny dostávají." Jiné pak bezpráví činí otci dívky; pročež i jemu podle zákona je povinen pokutou. Praví se totiž Deut. 22: "Najde-li muž dívku pannu, která nemá snoubence, a uchopiv ji, bude s ní spáti, a věc přijde na soud, kdo s ní spal, dá otci dívky padesát šiklů stříbra a bude ji mít za manželku; a poněvadž ji ponížil, nesmí ji propustiti po všechny dny svého života." A to proto, aby se nezdálo, že si zahrával, jak praví Augustin, v kn. Otáz, k Deuter.

CLIV.7. Zda únos je druh nečistoty odlišný od zprznění.

Při sedmé se postupuje takto: Zda se, že únos není druh nečistoty, odlišný od zprznění. Praví totiž Isidor, v V. kn. Etymol., že "zprznění, to jest únos vlastně je nedovolená soulož, pojmenovaná od porušení. Proto také, kdo se zmocňuje únosem, požívá prznění." Tedy se zdá, že únos se nezná udávati za druh nečistoty, odlišný od zprznění.

Mimo to se zdá, že únos obnáší jakési násilí. Praví se totiž v Dekretech, že "únos páše, kdo dívku násilím z domu otcovského odvádí, aby porušenou měl za manželku". Ale to, že se někomu činí násilí, má se případkově k nečistotě, která o sobě se tyká potěšení soulože. Tedy se zdá, že únos se nemá udávati za určitý druh nečistoty.

Mimo to hřích nečistoty přestává manželstvím. Praví se totiž I. Kor. 7: "K vůli smilstvu měj každý svou manželku." Ale únos překáží budoucímu manželství. Praví se totiž na sněmu Meldském: "Líbilo se, aby ti, kteří unesou ženy nebo ukradnou nebo svedou, vůbec je nedostali za manželky, třebaže je potom pojali svatebně se souhlasem jejich rodičů." Tedy únos není určitý druh nečistoty.

Mimo to někdo může poznati svou nevěstu bez hříchu *immunditia et fornicatione* et cetera.

II-II q. 154 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod Ambrosius ibi aliter accipit stuprum, prout scilicet communiter sumitur pro omni peccato luxuriae. Unde stuprum ibi nominat concubitum viri coniugati cum quacumque alia muliere praeter uxorem. Quod patet ex hoc quod subdit, *nec viro licet quod mulieri non licet*. Et hoc modo etiam accipitur Num. V, ubi dicitur, *si latet adulterium, et testibus argui non potest, quia non est inventa in stupro,* et cetera.

II-II q. 154 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet unum peccatum ex adiunctione alterius deformius fieri. Fit autem deformius peccatum luxuriae ex peccato iniustitiae, quia videtur concupiscentia esse inordinatior quae a delectabili non abstinet ut iniuriam vitet. Habet autem duplicem iniuriam annexam. Unam quidem ex parte virginis, quam etsi non vi corrumpat, tamen eam seducit; et sic tenetur ei satisfacere. Unde dicitur Exod. XXII, *si seduxerit quis virginem nondum desponsatam, dormieritque cum ea, dotabit eam, et habebit uxorem. Si autem pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam iuxta modum dotis quam virgines accipere consueverunt*. Aliam vero iniuriam facit patri puellae. Unde et ei secundum legem tenetur ad poenam. Dicitur enim Deut. XXII, *si invenerit vir puellam virginem, quae non habet sponsum, et apprehendens concubuerit cum illa, et res ad iudicium venerit, dabit qui dormivit cum ea patri puellae quinquaginta siclos argenti, et habebit eam uxorem, et quia humiliavit illam, non poterit dimittere eam cunctis diebus vitae suae*. Et hoc ideo, ne videatur ludibrium fecisse, ut Augustinus dicit.

7. Utrum raptus sit species luxuriae.

II-II q. 154 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod raptus non sit species luxuriae distincta a stupro. Dicit enim Isidorus, in libro Etymol., quod *stuprum, idest raptus, proprie est illicitus coitus, a corrumpendo dictus, unde et qui raptu potitur, stupro fruitur*. Ergo videtur quod raptus non debeat poni species luxuriae distincta a stupro.

II-II q. 154 a. 7 arg. 2

Praeterea, raptus videtur quandam violentiam importare, dicitur enim in decretis, XXXVI Caus., qu. I, quod *raptus committitur cum puella violenter a domo patris abducitur, ut, corrupta, in uxorem habeatur*. Sed hoc quod violentia alicui inferatur, per accidens se habet ad luxuriam, quae per se respicit delectationem concubitus. Ergo videtur quod raptus non debeat poni determinata species luxuriae.

II-II q. 154 a. 7 arg. 3

Praeterea, peccatum luxuriae per matrimonium cohibetur, dicitur enim I ad Cor. VII, *propter fornicationem, unusquisque suam habeat*. Sed raptus impedit matrimonium sequens, dicitur enim in Concilio Meldensi, *placuit ut hi qui rapiunt feminas, vel furantur vel seducunt, eas nullatenus habeant uxores, quamvis eas postmodum nuptialiter cum consensu parentum suorum susceperint*. Ergo raptus non est determinata species luxuriae a stupro distincta.

II-II q. 154 a. 7 arg. 4

nečistoty. Ale únos Ize spáchati, vezme-li někdo násilím svou nevěstu z domu rodičů a tělesně ji pozná. Tedy únos se nemá udávati za určitý druh nečistoty.

Avšak proti jest, že "únos je nedovolená soulož", jak praví Isidor, v V. Etymol. Ale to náleží ke hříchu nečistoty. Tedy únos je druh nečistoty.

Odpovídám: Musí se říci, že únos, jak nyní o něm mluvíme, je druh nečistoty; a někdy se sice sbíhá se zprzněním, někdy však se shledává únos bez zprznění, někdy pak zprznění bez únosu. Sbíhají se pak v jedno, když někdo užije násilí, aby pannu nedovoleně zkazil. Toto pak násilí někdy se působí jak samé panně, tak otci; někdy pak se působí otci, ale nikoli panně, třebas když ona souhlasí, aby násilím byla vytažena z domu otcova. Liší se také násilí a únos jiným způsobem, neboť někdy je dívka násilně odvedena z domu rodičů a násilně je porušena; někdy však, ač je násilně odvedena, přece není porušena násilně, nýbrž podle vůle panny, ať je porušena smilnou souloží nebo manželskou; neboť, jakkoliv je tu násilí, zůstává ráz únosu. Shledává se pak únos bez zprznění třebas, když někdo unese vdov u nebo dívku porušenou. Proto praví papež Symmachus, v listu Caesariovi: "Únosce vdov nebo panen pro nehoráznost takového zločinu odsuzujeme." Zprznění pak bez únosu se shledává, když někdo nedovoleně zkazí pannu bez způsobení násilí.

K prvnímu se tedy musí říci, že, poněvadž únos se častěji sbíhá se zprzněním, proto se někdy klade jedno místo druhého.

K druhému se musí říci, že způsobení násilí zdá se vycházeti z veliké dychtivosti, z níž někdo neváhá vrhnouti se v nebezpečí působení násilí.

K třetímu se musí říci, že jinak se musí mluviti o únosu dívek, které jsou jiným zasnoubeny, a jinak o únosu těch, které nejsou jiným zasnoubeny. Ty totiž, které jsou jiným zasnoubeny, jest vrátiti jejich snoubencům, kteří na ně mají právo ze zasnoubení; ony však, které nejsou jiným zasnoubeny, nejprve jest vrátiti moci otcově, potom z vůle rodičů je mohou dovoleně dostati za manželky. Děje-li se pak jinak, nedovoleně se uzavírá manželství; neboť, kdo jakoukoli věc uchvátí, je povinen ji vrátiti. Únos však nemaří manželství již uzavřené, třebaže překáží jeho uzavření.

Co se pak praví na řečeném sněmu, je řečeno na zoškliveni onoho zločinu, a již neplatí. Pročež Jeronym praví opak: "Čteme v Písmě trojí manželství zákonité. První je čistá panna v panenství, zákonně daná muži. Druhé je panna v obci, uchvácená od muže a s ním násilím spojená; chce-li její otec, dá jí věno tento muž, jaké usoudí otec, a dá cenu její cudnosti. Třetí pak je, když se mu odejme, odevzdá jinému podle vůle otcovy." Nebo lze rozuměti o těch, které jsou jiným zasnoubeny, a hlavně slovy o přítomnosti.

Praeterea, aliquis potest cognoscere suam sponsam absque peccato luxuriae. Sed raptus potest committi si aliquis violenter sponsam suam auferat de domo parentum et eam carnaliter cognoscat. Ergo raptus non debet poni determinata species luxuriae.

II-II q. 154 a. 7 s. c.

Sed contra est quod raptus est illicitus coitus, ut Isidorus dicit. Sed hoc pertinet ad peccatum luxuriae. Ergo raptus est species luxuriae.

II-II q. 154 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod raptus, prout nunc de eo loquimur, est species luxuriae. Et quandoque quidem in idem concurrit cum stupro; quandoque autem inventur raptus sine stupro; quandoque vero stuprum sine raptu. Concurrunt quidem in idem, quando aliquis violentiam infert ad virginem illicite deflorandam. Quae quidem violentia quandoque infertur tam ipsi virgini quam patri, quandoque autem infertur patri, sed non virgini, puta cum ipsa consentit ut per violentiam de domo patris abstrahatur. Differt etiam violentia raptus alio modo, quia quandoque puella violenter abducitur a domo parentum et violenter corrumpitur; quandoque autem, etsi violenter abducatur, non tamen violenter corrumpitur, sed de voluntate virginis, sive corrumpatur fornicario concubitu, sive matrimoniali. Qualitercumque enim violentia adsit, salvatur ratio raptus. Inventur autem raptus sine stupro, puta si aliquis rapiat viduam vel puellam corruptam. Unde Symmachus Papa dicit, *raptores viduarum vel virginum, ob immanitatem facinoris tanti, detestamur*. Stuprum vero sine raptu invenitur, quando aliquis absque violentiae illatione virginem illicite deflorat.

II-II q. 154 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quia raptus plerumque cum stupro in idem concurrit, ideo quandoque unum pro alio ponitur.

II-II q. 154 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod illatio violentiae videtur procedere ex magnitudine concupiscentiae, ex qua aliquis non refugit periculo se inicere violentiae inferendae.

II-II q. 154 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod aliter est dicendum in raptu puellarum quae sunt aliis desponsatae, et aliter de raptu illarum quae non sunt aliis desponsatae. Illae enim quae sunt aliis desponsatae restituendae sunt sponsis, qui in eis ex ipsa desponsatione ius habent. Illae autem quae non sunt aliis desponsatae, restituendae sunt primo patriae potestati, et tunc, de voluntate parentum, licite possunt eas in uxores accipere. Si tamen aliter fiat, illicite matrimonium contrahitur, tenetur enim quicumque rem rapit ad eius restitutionem. Nec tamen raptus dirimit matrimonium iam contractum, etsi impediat contrahendum. Quod autem dicitur in praedicto Concilio, dictum est in detestationem illius criminis, et est abrogatum. Unde Hieronymus contrarium dicit. *Tria, inquit, legitima coniugia in Scripturis leguntur. Primum est, virgo casta in virginitate viro data legitime. Secundum est, virgo in civitate deprehensa a viro et illi per vim copulata, si voluerit pater eius, dotabit eam iste vir quantum iudicaverit pater, et dabit pretium pudicitiae eius. Tertium autem est, quando aufertur ei et alteri traditur de voluntate patris*. Vel potest intelligi de illis quae sunt aliis desponsatae, et maxime per verba de

Ke čtvrtému se musí říci, že snoubenec ze samého zasnoubení má nějaké právo na svou snoubenku; a proto, třebaže hřeší působením násilí, přece je omluven od zločinu únosu. Pročež praví papež Gelasius: "Onen zákon minulých knížat řekl, že únos tam byl spáchán, kde se viděla odvedena dívka. o jejímž sňatku se předtím nejednalo."

CLIV.8. Zda cizoložství je určitý druh nečistoty odlišný od jiných.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že cizoložství není určitý druh nečistoty, odlišný od jiných. Říká se totiž cizoložství z toho, že někdo v cizí lože vchází mimo své, jak praví kterási Glossa k Exodu. Ale cizí žena mime jeho může býti různých stavů, totiž buď panna, nebo jsoucí v moci otcově, nebo nevěstka, nebo jakéhokoliv jiného stavu, Tedy se zdá, že cizoložství není druh nečistoty, odlišný od jiných.

Mimo to praví Jeronym, I. kn. Proti Jovinianovi: "Nezáleží, z jaké příčiny kdo blouzní. Proto praví Sixtus Pythagoricus ve Výrocích: "Cizoložník je přežhavený milovník své manželky," a z téhož důvodu kterékoli jiné ženy. Ale v každé nečistotě je láska nenáležitě žhavá. Tedy cizoložství se nachází v každé nečistotě. Nemá se proto stanoviti za druh nečistoty.

Mimo to, kde je týž ráz znetvoření, tam se nezdá býti jiný druh hříchu. Ale ve zprznění a v cizoložství zdá se býti týž ráz znetvoření, protože v obou případech se porušuje žena, poddaná moci jiného. Tedy cizoložství není určitý druh nečistoty, od jiných odlišný.

Avšak proti jest, co praví papež Lev, že "cizoložství se páchá, když bud nutkáním vlastní náruživosti, nebo souhlasem s druhým, souloží se s jiným nebo s jinou proti manželské úmluvě". Ale to obnáší zvláštní znetvoření nečistoty. Tedy cizoložství je určitý druh nečistoty.

Odpovídám: Musí se říci, že cizoložství, jak samo jméno praví, je přistoupení k cizímu loži. V tom pak někdo dvojmo chybuje proti čistotě a proti dobru lidského pokolení. A to, nejprve, pokud přistupuje k ženě, která s ním není spojena manželstvím, což se vyžaduje k dobru vlastního vychovávaného potomstva. Jiným způsobem, protože přistupuje k ženě, s jiným spojené manželstvím, a tak brání dobru potomstva cizího. Týž důvod je ohledně ženy vdané, která je cizoložstvím porušena. Proto se praví Eccli. 33: "Každá žena, opouštějící svého muže... hřeší. Nejprve totiž neuvěřila zákonu Nejvyššího," ve kterém se totiž přikazuje: NezcizoložiŠ. "A za druhé prohřešila se proti svému muži," čímž jedná proti jistotě jeho potomstva, "za třetí v cizoložství smilnila a obstarala si děti z cizího muže," což je proti dobru vlastního potomstva. Ale první je společné všem smrtelným hříchům, druhá dvě však náležejí zvláště znetvoření cizoložství. Z čehož je zjevné, že cizoložství je určitý druh nečistoty, jakožto mající zvláštní znetvoření ohledně skutků pohlavních.

praesenti.

II-II q. 154 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod sponsus ex ipsa desponsatione habet aliquod ius in sua sponsa. Et ideo, quamvis peccet violentiam inferendo, excusatur tamen a crimine raptus. Unde Gelasius Papa dicit, *lex illa praeteritorum principum ibi raptum dixit esse commissum, ubi puella de cuius nuptiis nihil actum fuerat, videbatur abducta*.

8. Utrum adulterium sit determinata species distincta ab aliis.

II-II q. 154 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod adulterium non sit determinata species luxuriae ab aliis distincta. Dicitur enim adulterium ex eo quod aliquis ad alteram accedit praeter suam, sicut dicit quaedam Glossa super Exodum. Sed alia mulier praeter suam potest esse diversarum conditionum, scilicet vel virgo in potestate patris existens, vel meretrix, vel cuiuscumque alterius conditionis. Ergo videtur quod adulterium non sit species luxuriae ab aliis distincta.

II-II q. 154 a. 8 arg. 2

Praeterea, Hieronymus dicit quod *nihil interest ex qua causa quis insaniat. Unde Sixtus Pythagoricus, adulter, inquit, est amator ardentior in suam uxorem*. Et pari ratione, in quamlibet aliam mulierem. Sed in omni luxuria est amor ardentior debito. Ergo adulterium invenitur in omni luxuria. Non ergo debet poni luxuriae species.

II-II q. 154 a. 8 arg. 3

Praeterea, ubi est eadem ratio deformitatis, ibi non videtur esse alia species peccati. Sed in stupro et adulterio videtur esse eadem ratio deformitatis, quia utrobique violatur mulier alienae potestati subiecta. Ergo adulterium non est determinata species luxuriae ab aliis distincta.

II-II q. 154 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Leo Papa dicit quod *adulterium committitur cum, propriae libidinis instinctu vel alienae consensu, cum altero vel altera contra pactum coniugale concumbitur*. Sed hoc importat specialem deformitatem luxuriae. Ergo adulterium est determinata species luxuriae.

II-II q. 154 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod adulterium, sicut ipsum nomen sonat, est accessus ad alienum torum. In quo quidem dupliciter contra castitatem et humanae generationis bonum aliquis delinquit, primo quidem, inquantum accedit ad mulierem non sibi matrimonio copulatam, quod requiritur ad bonum prolis propriae educandae; alio modo, quia accedit ad mulierem alteri per matrimonium copulatam, et sic impedit bonum prolis alienae. Eadem ratio est de muliere coniugata quae per adulterium corrumpitur. Unde dicitur Eccli. XXIII, *omnis mulier relinquens virum suum, peccabit, primo enim, in lege altissimi incredibilis fuit*, in qua scilicet praecipitur, non moechaberis; *et secundo, virum suum derelinquit*, in quo facit contra certitudinem prolis eius; tertio, *in adulterio fornicata est, et ex alio viro filios statuit sibi*, quod est contra bonum propriae prolis. Sed primum est commune in omnibus peccatis mortalibus, alia vero duo specialiter pertinent ad deformitatem adulterii. Unde manifestum est quod adulterium est determinata species

K prvnímu se tedy musí říci, že, přistoupí-li k druhé ten, kdo má manželku, lze jeho hříchy pojmenovati buď se strany jeho, a tak je vždy cizoložství, protože jedná proti věrnosti manželské; nebo se strany ženy, ke které přistupuje, a tak někdy je cizoložství, když totiž ženatý přistupuje k manželce druhého; někdy pak má ráz zprznění nebo něčeho jiného, podle různých stavů žen, k nimž přistupuje. Bylo pak shora řečeno, že druhy nečistoty se berou podle různých stavů žen.

K druhému se musí říci, že manželství je zvláště zařízeno k dobru lidského potomstva, jak bylo řečeno. Cizoložství však se zvláště protiví manželství, pokud porušuje manželskou věrnost, kterou musejí míti manželé navzájem. A poněvadž ten, kdo je přežhavený milovník manželky, jedná proti dobru manželství, nepočestně ho užívaje, třebaže neporušuje věrnost, proto nějak může slouti cizoložník, a zvláště ten, kdo je přežhavený milovník cizí ženy.

K třetímu se musí říci, že manželka je v moci mužově, jakožto s ním spojená manželstvím. Dívka však je pod mocí otcovou, kterou má býti spojena manželsky. A proto jiným způsobem proti dobru manželství je hřích cizoložství, jiným způsobem hřích zprznění. A proto se udávají různé druhy nečistoty. Ohledně jiných, náležejících k cizoložství, bude řečeno ve Třetí Části, až se bude jednati o manželství.

CLIV.9. Zda krvesmilstvo je určitý druh nečistoty.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že krvesmilstvo není určitý druh nečistoty. Krvesmilstvo totiž sluje z nedostatku čistoty. Ale čistotě všeobecně je protilehlá nečistota. Tedy se zdá, že krvesmilstvo není druh nečistoty, nýbrž je všeobecně sama nečistota.

Mimo to v Dekretech, XXXVI., ot. 1. se praví, že "krvesmilstvo je zneužívání pokrevních nebo příbuzných". Ale příbuznost se liší od pokrevenství. Tedy krvesmilstvo není jeden druh nečistoty, nýbrž několik.

Mimo to, co ze sebe neobnáší nějaké znetvoření, neustavuje nějaký určitý druh neřesti. Ale přistoupiti k pokrevním nebo příbuzným není o sobě znetvoření, jinak by to v žádné době nebývalo dovoleno. Tedy krvesmilstvo není určitý druh nečistoty.

Avšak proti jest, že druhy nečistoty se rozlišují podle stavů žen, kterých někteří zneužívají. Ale krvesmilstvo obnáší zvláštní stav žen, protože je zneužívání pokrevních nebo příbuzných, jak bylo řečeno. Tedy krvesmilstvo je určitý druh nečistoty.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, tam je třeba hledati určitý druh nečistoty, kde se nachází něco odporujícího náležitému užívání pohlavních. V užívání luxuriae, utpote specialem deformitatem habens circa actus venereos.

II-II q. 154 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ille qui habet uxorem, si ad aliam accedit, peccatum eius potest denominari vel ex parte sua, et sic semper est adulterium, quia contra fidem matrimonii agit, vel ex parte mulieris ad quam accedit. Et sic quandoque est adulterium, puta cum coniugatus accedit ad uxorem alterius, quandoque autem habet rationem stupri, vel alicuius alterius, secundum diversas conditiones mulierum ad quas accedit. Dictum est autem supra quod species luxuriae accipiuntur secundum diversas mulierum conditiones.

II-II q. 154 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod matrimonium specialiter est ordinatum ad bonum humanae prolis, sicut dictum est. Adulterium autem specialiter matrimonio contrariatur, inquantum violat matrimonii fidem, quam quis coniugi debet. Et quia ille qui est ardentior amator uxoris, facit contra bonum matrimonii, inhoneste eo utens, licet fidem non violet; ideo aliqualiter potest adulter nominari; et magis quam ille qui est ardentior amator alterius mulieris.

II-II q. 154 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod uxor est in potestate viri sicut ei matrimonio copulata, puella autem est sub potestate patris sicut per eum matrimonio copulanda. Et ideo alio modo contra bonum matrimonii est peccatum adulterii, et alio modo peccatum stupri. Et propter hoc ponuntur diversae luxuriae species. De aliis autem ad adulterium pertinentibus dicetur in tertia parte, cum de matrimonio tractabitur.

9. Utrum incestus sit determinata species luxuriae.

II-II q. 154 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod incestus non sit species determinata luxuriae. Incestus enim dicitur per privationem castitatis. Sed castitati universaliter opponitur luxuria. Ergo videtur quod incestus non sit species luxuriae, sed sit universaliter ipsa luxuria.

II-II q. 154 a. 9 arg. 2

Praeterea, in decretis dicitur, XXXVI, qu. I, quod *incestus est consanguinearum vel affinium abusus*. Sed affinitas differt a consanguinitate. Ergo incestus non est una species luxuriae, sed plures.

II-II q. 154 a. 9 arg. 3

Praeterea, illud quod de se non importat aliquam deformitatem, non constituit aliquam determinatam speciem vitii. Sed accedere ad consanguineas vel affines non est secundum se deforme, alias, nullo tempore licuisset. Ergo incestus non est determinata species luxuriae.

II-II q. 154 a. 9 s. c.

Sed contra est quod species luxuriae distinguuntur secundum conditiones mulierum quibus aliqui abutuntur. Sed incestu importatur specialis conditio mulierum, quia est abusus consanguinearum vel affinium, ut dictum est. Ergo incestus est determinata species luxuriae.

II-II q. 154 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ibi necesse est inveniri determinatam speciem luxuriae, ubi invenitur

však pokrevních nebo příbuzných nalézá se něco nevhodného pro pohlavní spojení z trojího důvodu. A to, nejprve, že přirozeně člověk je povinen jakousi úctou rodičům a následkem toho i jiným pokrevním, kteří z těchže rodičů mají blízký původ, takže u starých, jak zaznamenává Valerius Maximus, nebylo dovoleno, aby se otec se synem společně koupal, aby se totiž neviděli nahé. Je však jasné podle řečeného, že v pohlavních skutcích nejvíce spočívá jistá hanebnost, odporující uctivosti, takže se za ně lidé stydí. A proto je nevhodné, aby se dělo pohlavní spojování takových osob navzájem. A tento důvod zdá se vyjádřen Levit. 18: "Je tvou matkou, neodkryješ její hanbu." A totéž se praví u jiných.

Druhý důvod je, že osoby krví spojené nezbytně se musejí vzájemně stýkati, takže, kdyby nebylo lidem zabráněno pohlavní spojování, byla by dána lidem příležitost pohlavního spojování, a tak by se duše lidské změkčovaly skrze nečistotu. A proto ve Starém zákoně se to vidí zakázáno zvláště oněm osobám, které nutně spolu přebývají.

Třetí důvod je, že tím by se překazilo zmnožení přátel. když totiž muž vezme cizí za manželku, spojují se s ním v jistém zvláštním přátelství všichni pokrevní manželčini, jako kdyby byli jeho pokrevní. Proto praví Augustin, v XV. O Městě Božím: "Byl nejpřímější důvod lásky, aby lidé, kterým by byla užitečná a čestná svornost, poutali se svazky různých vztahů, aby jeden s jednou neměl mnohé, nýbrž jednotlivé se rozptýlily mezi jednotlivce."

Aristoteles pak, ve II. Polit., přidává čtvrtý důvod, že, ježto člověk přirozeně miluje pokrevní, kdyby se přidala láska, která je z pohlavního smíšení, nastal by přílišný žár lásky a převeliké vzbuzování nároživosti, což odporuje čistotě. Pročež jest jasné, že krvesmilstvo je určitý druh nečistoty.

K prvnímu se tedy musí říci, že zneužívání osob spojených by přivodilo největší zkázu čistoty, jak pro příležitosti, tak pro přílišný žár lásky, jak bylo řečeno. A proto antonomasticky se nazývá zneužívání takových osob krvesmilstvo.

K druhému se musí říci, že osoba příbuzná je spojena s někým pro osobu, spojenou pokrevně, A proto, že jedno je pro druhé, téhož rázu nevhodnost působí pokrevenství i příbuznost.

K třetímu se musí říci, že ve smíšení osob spojených je něco, co je o sobě neslušné a odporující přirozenému rozumu, jako kdyby bylo spojení mezi rodiči a dětmi, mezi nimiž jest o sobě a bezprostřední příbuznost, neboť děti přirozeně dluží úctu rodičům. Proto praví Filosof, v IX. O živočiš., že kterýsi kůň, protože byl oklamán, takže se spojil s matkou, skočil do propasti, jakoby z hrůzy, protože také některá zvířata mají vrozenou úctu k rodičům. -- Jiné pak osoby, které nejsou spojeny ze sebe, nýbrž z poměru k rodičům, nemají ze sebe onu neslušnost, nýbrž mění se v tomto slušnost nebo neslušnost podle zvyku zákona lidského nebo božského, protože, jak bylo řečeno, užívání pohlavních, protože je zařízeno k obecnému dobru, podléhá zákonu. A proto, jak praví Augustin v XV. O Městě Božím, "smešování sester s bratřími, čím bylo starší, aliquid repugnans debito usui venereorum. In usu autem consanguinearum vel affinium invenitur aliquid incongruum commixtioni venereae, triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter homo debet quandam honorificentiam parentibus, et per consequens aliis consanguineis, qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt, in tantum quod apud antiquos, ut maximus Valerius refert, non erat fas filium simul cum patre balneari, ne scilicet se invicem nudos conspicerent. Manifestum est autem secundum praedicta quod in actibus venereis maxime consistit quaedam turpitudo honorificentiae contraria, unde de his homines verecundantur. Et ideo incongruum est quod commixtio venerea fiat talium personarum ad invicem. Et haec causa videtur exprimi Levit. XVIII, ubi dicitur, *mater tua est, non revelabis turpitudinem eius*. Et idem postea dicit in aliis. Secunda ratio est quia personas sanguine coniunctas necesse est ad invicem simul conversari. Unde si homines non arcerentur a commixtione venerea, nimia opportunitas daretur hominibus venereae commixtionis, et sic animi hominum nimis emollescerent per luxuriam. Et ideo in veteri lege illae personae specialiter videntur esse prohibitae quas necesse est simul commorari. Tertia ratio est quia per hoc impediretur multiplicatio amicorum, dum enim homo uxorem extraneam accipit, iunguntur sibi quadam speciali amicitia omnes consanguinei uxoris, ac si essent consanguinei sui. Unde Augustinus dicit, XV de Civ. Dei, *habita est ratio rectissima caritatis ut homines, quibus esset utilis atque honesta concordia, diversarum vicissitudinum vinculis necterentur, nec unus in uno multas haberet, sed singulae spargerentur in singulos*. Addit autem Aristoteles quartam rationem, in II Politic., quia cum naturaliter homo consanguineam diligat, si adderetur amor qui est ex commixtione venerea, fieret nimius ardor amoris, et maximum libidinis incentivum; quod castitati repugnat. Unde manifestum est quod incestus est determinata luxuriae species.

II-II q. 154 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod abusus coniunctarum personarum maxime induceret corruptelam castitatis, tum propter opportunitatem; tum etiam propter nimium ardorem amoris, ut dictum est. Et ideo antonomastice abusus talium personarum vocatur incestus.

II-II q. 154 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod persona affinis coniungitur alicui propter personam consanguinitate coniunctam. Et ideo, quia unum est propter alterum, eiusdem rationis inconvenientiam facit consanguinitas et affinitas.

II-II q. 154 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod in commixtione personarum coniunctarum aliquid est quod est secundum se indecens et repugnans naturali rationi, sicut quod commixtio fiat inter parentes et filios, quorum est per se et immediata cognatio, nam filii naturaliter honorem debent parentibus. Unde philosophus dicit, in IX de Animal., quod quidam equus, quia deceptus fuit ut matri commisceretur, seipsum praecipitavit, quasi prae horrore, eo quod etiam animalibus aliquibus inest naturalis reverentia ad parentes. Aliae vero personae quae non coniunguntur secundum seipsas, sed per ordinem ad parentes, non habent ita ex seipsis indecentiam sed variatur circa hoc decentia vel indecentia secundum consuetudinem et legem humanam vel divinam. Quia, ut dictum est, usus

požadováno nezbytnosti, tím se stalo potom zavrženíhodnějším, zakazováno náboženstvím."

CLIV.10. Zda svatokrádež může býti druh nečistoty.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že svatokrádež nemůže býti druh nečistoty. Týž druh totiž se nenachází pod různými rody nezávislými. Ale svatokrádež je druh bezbožnosti, jak bylo shora řečeno. Tedy svatokrádež nelze udávati za druh nečistoty.

Mimo to v Dekret. XXXVI., ot. 1. se neklade svatokrádež mezi ostatní, která se udávají za druhy nečistoty. Tedy se zdá, že není druh nečistoty.

Mimo to, jako z nečistoty se přihází vykonání něčeho proti nějaké svaté věci, tak také z jiných druhů neřestí. Ale svatokrádež se neudává za druh obžerství nebo nějaké jiné takové neřesti. Tedy nemá se udávati ani za druh nečistoty.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v XV. O Městě Božím, že, "je-li nepravost ze chtivosti majetku přestoupiti mez polí, čím je větší nepravost z nároživosti souložení podvraceti mez mravů?" Ale přestoupiti mez polí u posvátných věcí je hřích svatokrádeže. Tedy z téhož důvodu podvraceti mez mravů z nároživosti souložení u věcí posvátných působí neřest svatokrádeže. Ale nároživost souložení náleží k nečistotě. Tedy svatokrádež je druh nečistoty.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, úkon jedné ctnosti nebo neřesti, zařízený k cíli druhé, přijímá její druh, jako krádež, která se páchá pro cizoložství, přechází do druhu cizoložství. Je však jasné, že zachovávání čistoty, pokud je zařízeno k poctě Boží, stává se úkonem náboženosti, jak je patrné u těch, kteří slibují a zachovávají panenství, jak je patrné z Augustina, v knize O panenství. Pročež jest jasné, že také nečistota, pokud porušuje něco náležejícího k poctě Boží, náleží k druhu svatokrádeže, a podle toho svatokrádež lze udávati za druh nečistoty.

K prvnímu se tedy musí říci, že nečistota, pokud je zařízena k cíli jiné neřesti, stává se druhem oné neřesti. A tak některý druh nečistoty může býti také druhem bezbožnosti, jakožto jakéhosi vyššího druhu.

K druhému se musí říci, že se tam vypočítávají ta, která jsou o sobě druhy nečistoty. Svatokrádež však je druh nečistoty, pokud je zařízena k cíli jiné neřesti, a může se sbíhati s různými druhy nečistoty. Jestliže totiž někdo zneužije osoby, spojené se sebou duchovním příbuzenstvím, dopouští se svatokrádeže na způsob krvesmilstva. Zneužije-li však panny Bohu zasvěcené, pokud je snoubenkou Kristovou, je svatokrádež na způsob venereorum, quia ordinatur ad bonum commune, subiacet legi. Et ideo, sicut Augustinus dicit, XV de Civ. Dei, *commixtio sororum et fratrum, quanto fuit antiquior, compellente necessitate, tanto postea facta est damnabilior, religione prohibente.*

10. Utrum sacrilegium sit species determinata luxuriae.

II-II q. 154 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod sacrilegium non possit esse species luxuriae. Eadem enim species non inveniatur sub diversis generibus non subalternatim positis. Sed sacrilegium est species irreligiositatis, ut supra habitum est. Ergo sacrilegium non potest poni species luxuriae.

II-II q. 154 a. 10 arg. 2

Praeterea, in decretis, XXXVI Caus., qu. I, sacrilegium non ponitur inter alia quae ponuntur species luxuriae. Ergo videtur quod non sit luxuriae species.

II-II q. 154 a. 10 arg. 3

Praeterea, sicut per luxuriam contingit aliquid fieri contra aliquam rem sacram, ita etiam per alia vitiorum genera. Sed sacrilegium non ponitur species gulae, aut alterius alicuius huiusmodi vitii. Ergo etiam non debet poni species luxuriae.

II-II q. 154 a. 10 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XV de Civ. Dei, quod *sicut iniquum est aviditate possidendi transgredi limitem agrorum, ita etiam iniquum est libidine concumbendi subvertere limitem morum*. Sed transgredi limitem agrorum in rebus sacris est peccatum sacrilegii. Ergo, pari ratione, subvertere limitem morum libidine concumbendi in rebus sacris, facit sacrilegii vitium. Sed libido concumbendi pertinet ad luxuriam. Ergo sacrilegium est luxuriae species.

II-II q. 154 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, actus unius virtutis vel vitii ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius, sicut furtum quod propter adulterium committitur, transit in speciem adulterii. Manifestum est autem quod observatio castitatis secundum quod ordinatur ad cultum Dei, sit actus religionis, ut patet in illis qui vovent et servant virginitatem, ut patet per Augustinum, in libro de virginitate. Unde manifestum est quod etiam luxuria, secundum quod violat aliquid ad divinum cultum pertinens, pertinet ad speciem sacrilegii. Et secundum hoc, sacrilegium potest poni species luxuriae.

II-II q. 154 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod luxuria secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii, efficitur illius vitii species. Et sic aliqua luxuriae species potest etiam esse species irreligiositatis, sicut cuiusdam superioris generis.

II-II q. 154 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod ibi enumerantur illa quae sunt species luxuriae secundum seipsa, sacrilegium autem est species luxuriae secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii. Et potest concurrere cum diversis speciebus luxuriae. Si enim aliquis abutatur persona coniuncta sibi secundum spiritualem cognationem, committit sacrilegium ad modum incestus. Si autem abutatur virgine

cizoložstva. Pokud pak stojí pod ochranou duchovního otce, bude jakési duchovní zprznění. A užije-li násilí, bude duchovní únos, který se také podle občanských zákonů tíže trestá než jiný únos. Pročež císař Justinián praví: "Odváží-li se kdo, nedím uchvátiti, nýbrž toliko pokoušeti panny zasvěcené k vůli manželskému spojení, propadá trestu smrti."

K třetímu se musí říci, že svatokrádež se páchá ve věci posvátné. Posvátná věc je však buď zasvěcená osoba jako předmět dychtivosti soulože, a tak náleží k nečistotě; nebo jako předmět dychtivosti vlastnictví, a tak náleží k nespravedlnosti. Může také svatokrádež náležeti k hněvu, třebas když někdo z hněvu učiní bezpráví osobě posvátné, nebo když nestřídmě posvátný pokrm pojídá, páchá svatokrádež. Zvláště však se svatokrádež přiděluje nečistotě, která je protilehlá čistotě, a na zachovávání jíž se některé osoby zvláště zasvěcují.

CLIV.11. Zda neřest proti přírodě je druh nečistoty.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že neřest proti přírodě není druh nečistoty, protože v řečeném výčtu druhů nečistoty není zmínka o neřesti proti přírodě. Tedy není druh nečistoty.

Mimo to nečistota je protilehlá ctnosti, a tak je obsažena pod špatností. Ale neřest proti přírodě není obsažena pod špatností, nýbrž pod zvířeckostí, jak patrné z Filosofa v VII. Ethic. Tedy neřest proti přírodě není druh nečistoty.

Mimo to nečistota jest ohledně úkonů, zařízených k plození lidskému, jak je patrné ze shora řečeného. Ale neřest proti přírodě je ohledně úkonů, z nichž nemůže následovati zplození. Tedy neřest proti přírodě není druh nečistoty.

Avšak proti jest, že II. Kor. 12 se připočítává k jiným druhům nečistoty, kde se praví: "A nečinili pokání za nečistotnost a smilstvo a necudnost," kdež praví Glossa: "Nečistotnost, to jest nečistota proti přírodě."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, tam je určitý druh nečistoty, kde se vyskytne zvláštní ráz znetvoření, které činí pohlavní úkon neslušným. To pak může býti dvojmo: a to, jedním způsobem, protože odporuje správnému rozumu, což je společné v každé neřesti nečistoty. Jiným způsobem, poněvadž také nad to odporuje samému přírodnímu řádu pohlavního úkonu, příslušného lidskému druhu, a to se nazývá neřest proti přírodě.

To pak se může přiházeti několika způsoby. A to jedním způsobem, jestliže bez jakékoli soulože k vůli pohlavnímu potěšení způsobí se poskvrnění, což náleží k hříchu nečistotnosti, kterou někteří nazývají změkčilost. Jiným způsobem, děje-li se souloží s bytostí nikoli téhož druhu, což se nazývá zvířeckost. Třetím způsobem, děje-li se souloží s nenáležitým pohlavím, totiž muže s mužem nebo ženy se ženou, jak praví Apoštol, Řím. 1., což sluje

Deo sacrata, inquantum est sponsa Christi, est sacrilegium per modum adulterii; inquantum vero est sub spiritualis patris cura constituta, erit quoddam spirituale stuprum; et si violentia inferatur, erit spiritualis raptus, qui etiam secundum leges civiles gravius punitur quam alius raptus. Unde Iustinianus imperator dicit, *si quis, non dicam rapere, sed attentare tantummodo, matrimonii iungendi causa, sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali poena feriatur*.

II-II q. 154 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod sacrilegium committitur in re sacrata. Res autem sacrata est vel persona sacrata quae concupiscitur ad concubitum, et sic pertinet ad luxuriam. Vel quae concupiscitur ad possidendum, et sic pertinet ad iniustitiam. Potest etiam ad iram pertinere sacrilegium, puta si aliquis ex ira iniuriam inferat personae sacrae. Vel, si gulose cibum sacratum assumat, sacrilegium committit. Specialius tamen sacrilegium attribuitur luxuriae, quae opponitur castitati, ad cuius observantiam aliquae personae specialiter consecrantur.

11. Utrum vitium contra naturam sit species luxuriae.

II-II q. 154 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod vitium contra naturam non sit species luxuriae. Quia in praedicta enumeratione specierum luxuriae nulla fit mentio de vitio contra naturam. Ergo non est species luxuriae.

II-II q. 154 a. 11 arg. 2

Praeterea, luxuria opponitur virtuti, et ita sub malitia continetur. Sed vitium contra naturam non continetur sub malitia, sed sub bestialitate, ut patet per philosophum, in VII Ethic. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriae.

II-II q. 154 a. 11 arg. 3

Praeterea, luxuria consistit circa actus ad generationem humanam ordinatos, ut ex supra dictis patet. Sed vitium contra naturam consistit circa actus ex quibus non potest generatio sequi. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriae.

II-II q. 154 a. 11 s. c.

Sed contra est quod, II ad Cor. XII, connumeratur aliis luxuriae speciebus, ubi dicitur, *non egerunt poenitentiam super immunditia et fornicatione et impudicitia*, ubi dicit Glossa, *immunditia, idest, luxuria contra naturam*.

II-II q. 154 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ibi est determinata luxuriae species ubi specialis ratio deformitatis occurrit quae facit indecentem actum venereum. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo, quia repugnat rationi rectae, quod est commune in omni vitio luxuriae. Alio modo, quia etiam, super hoc, repugnat ipsi ordini naturali venerei actus qui convenit humanae speciei, quod dicitur vitium contra naturam. Quod quidem potest pluribus modis contingere. Uno quidem modo, si absque omni concubitu, causa delectationis venereae, pollutio procuretur, quod pertinet ad peccatum immunditiae, quam quidam mollitiem vocant. Alio modo, si fiat per concubitum ad rem non eiusdem speciei, quod vocatur bestialitas. Tertio modo, si fiat per concubitum ad non debitum sexum, puta masculi ad masculum vel feminae ad feminam, ut apostolus dicit,

sodomská neřest. Čtvrtým způsobem, nezachová-li se přirozený způsob souložení, buď co do nenáležitého nástroje, nebo co do jiných obludných a zvířeckých způsobů souložení.

K prvnímu se tedy musí říci, že se tam vypočítávají druhy nečistoty, která neodporuje lidské přirozenosti, a proto se vynechává neřest proti přírodě.

K druhému se musí říci, že zvířeckost se liší od špatnosti, která je protilehlá lidské ctnosti, jistou výstředností ohledně téže látky, a proto se může uvésti na týž rod.

K třetímu se musí říci, že nečistý nezamýšlí lidské plození, nýbrž pohlavní potěšení, které může někdo zakoušeti bez úkonů, z nichž následuje lidské plození. A to je, co se hledá v neřesti proti přírodě.

CLIV.12. Zda neřest proti přírodě je největší hřích mezi druhy nečistoty.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že neřest proti přírodě není největší hřích mezi druhy nečistoty. Tím je totiž nějaký hřích těžší, čím více odporuje lásce. Ale více zdá se odporovati lásce bližením cizoložství a zprznění a únos, které jsou bezpráví bližnímu, než hříchy proti přírodě, kterými nikdo nepůsobí bezpráví druhému. Tedy hřích proti přírodě není největší mezi druhy nečistoty.

Mimo to se zdá, že ty hříchy jsou nejtěžší, které jsou páchány proti Bohu. Ale svatokrádež se páchá přímo proti Bohu, protože působí bezpráví poctě božské. Tedy svatokrádež, je těžší hřích než neřest proti přírodě.

Mimo to se zdá, že tím je nějaký hřích těžší, čím více máme milovati osobu, na které je páchán. Ale podle řádu lásky více musíme milovati osoby s námi spojené, které se poskvrňují krvesmilstvím, než osoby cizí, které se někdy poskvrňují neřestí proti přírodě. Tedy krvesmilstvo je těžší hřích než neřest proti přírodě.

Mimo to, je-li neřest proti přírodě nejtěžší, zdá se byti tím těžší, čím více je proti přírodě. Ale nejvíce zdá se býti proti přírodě hřích nečistotnosti neboli změkčilosti, protože to se zdá býti nejvíce podle přírody, aby jeden byl činný a druhý trpný. Tedy podle toho by nečistotnost byla nejtěžší mezi neřestmi proti přírodě. To je však nesprávné. Tedy neřesti proti přírodě nejsou největší mezi hříchy nečistoty.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O dobru manžel., že "ze všech těchto neřestí", které totiž náležejí k nečistotě, "nejhorší je, která se děje proti přírodě".

ad Rom. I, quod dicitur sodomiticum vitium. Quarto, si non servetur naturalis modus concumbendi, aut quantum ad instrumentum non debitum; aut quantum ad alios monstruosos et bestiales concumbendi modos.

II-II q. 154 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ibi enumerantur species luxuriae quae non repugnant humanae naturae. Et ideo praetermittitur vitium contra naturam.

II-II q. 154 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod bestialitas differt a malitia, quae humanae virtuti opponitur, per quendam excessum circa eandem materiam. Et ideo ad idem genus reduci potest.

II-II q. 154 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem venereum, quam potest aliquis experiri sine actibus ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est quod quaeritur in vitio contra naturam.

12. Utrum sit maximum peccatorum inter species luxuriae.

II-II q. 154 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod vitium contra naturam non sit maximum peccatum inter species luxuriae. Tanto enim aliquod peccatum est gravius, quanto magis contrariatur caritati. Sed magis videntur contrariari caritati proximi adulterium et stuprum et raptus, quae vergunt in iniuriam proximi, quam peccata contra naturam, per quae nullus alteri iniuriatur. Ergo peccatum contra naturam non est maximum inter species luxuriae.

II-II q. 154 a. 12 arg. 2

Praeterea, illa peccata videntur esse gravissima quae contra Deum committuntur. Sed sacrilegium directe committitur contra Deum, quia vergit in iniuriam divini cultus. Ergo sacrilegium est gravius peccatum quam vitium contra naturam.

II-II q. 154 a. 12 arg. 3

Praeterea, tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto exercetur in personam quam magis diligere debemus. Sed secundum ordinem caritatis magis debemus diligere personas nobis coniunctas, quae polluuntur per incestum, quam personas extraneas, quae interdum polluuntur per vitium contra naturam. Ergo incestus est gravius peccatum quam vitium contra naturam.

II-II q. 154 a. 12 arg. 4

Praeterea, si vitium contra naturam est gravissimum, videtur quod tanto est gravius quanto est magis contra naturam. Sed maxime videtur esse contra naturam peccatum immunditiae seu mollitiei, quia hoc maxime videtur esse secundum naturam, ut alterum sit agens et alterum patiens. Ergo, secundum hoc, immunditia esset gravissimum inter vitia contra naturam. Hoc autem est falsum. Non ergo vitia contra naturam sunt gravissima inter peccata luxuriae.

II-II q. 154 a. 12 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Adulterin. coniugiis, quod omnium horum, peccatorum scilicet quae ad luxuriam pertinent, pessimum est quod

Odpovídám: Musí se říci, že v každém rodu nejhorší je porušení původu, na kterém jiná závisí. Původy však rozumovými jsou ta, která jsou podle přírody. Neboť rozum předpokládaje ta, která jsou určena od přírody, stanoví jiná podle jejich vhodnosti. A to je patrné jak v badání, tak v jednání. A proto, jako v bádání je nejtěžší a nejhnusnější blud ohledně těch, jichž poznání je člověku přirozeně dáno, tak v jednání je nejtěžší a nejhanebnější jednati proti těm, která jsou určena od přírody. Poněvadž tedy v neřestech, které jsou proti přírodě, přestupuje člověk to, co je od přírody určeno pro užívání pohlavních, odtud je, že v této látce je tento hřích nejtěžší.

Po něm krvesmilstvo, které, jak bylo řečeno, je proti přirozené úctě, kterou jsme povinni osobám spojeným. Jinými pak druhy nečistoty se přestupuje pouze to, co je určeno podle správného rozumu, za předpokladu ovšem přírodních zásad. Více však odporuje rozumu, že někdo užívá pohlavních nejen proti tomu, co je vhodné rozenému potomstvu, nýbrž také s bezprávím druhému. A proto jednoduché smilstvo, které se páchá bez bezpráví druhé osobě, je nejmenší mezi druhy nečistoty. Větší pak bezpráví jest, zneužije-li někdo ženy podrobené moci druhého na pěstování plození než k pouhé ochraně. A proto cizoložství je těžší než zprznění, a obojí přitěžuje násilí. Pročež únos panny je těžší než zprznění, a únos manželky než cizoložství. A těm všem také přitěžuje svatokrádež, jak bylo shora řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako řád správného rozumu je od člověka, tak řád přírody jest od samého Boha. A proto v hříších proti přírodě, ve kterých se porušuje sám řád přírody, se děje bezpráví samému Bohu, pořadateli přírody. Proto praví Augustin, ve III. kn. Vyzn.: "Ohavnosti. které jsou proti přírodě, museji býti vždy a všude odmítány a trestány. Takové byly Sodomských a kdyby je všichni národové činili, všem by patřil týž trest hříchu od zákona Božího, který neučinil lidi tak, aby sebe užívali oním způsobem. Poškozuje se totiž ono společenství, které máme míti s Bohem, když táž příroda, jíž on je původcem, se poskvrňuje zvrhlostí náruživosti."

K druhému se musí říci, že neřesti proti přírodě jsou také proti Bohu, jak bylo řečeno. A tím jsou těžší než hříchy svatokrádeže, čím řád, lidské přirozenosti daný, je dřívější a stálejší, než kterýkoli jiný řád přidaný.

K třetímu se musí říci, že každému jednotlivci je spojenější přirozenost druhu než kterýkoliv jiný jedinec. A proto hříchy, které jsou proti přirozenosti druhu, jsou těžší.

Ke čtvrtému se musí říci, že tíže ve hříchu se více bere ze zneužívání nějaké věci, než z opominutí náležitého užití. A proto mezi neřestmi, které jsou proti přírodě, nejnižší místo má hřích nečistotnosti, který spočívá v pouhém opominutí souložení s druhým. Nejtěžší je však hřích zvířeckosti, protože se nezachovává náležitý druh. Proto k onomu Gen.

contra naturam fit.

II-II q. 154 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod in quolibet genere pessima est principii corruptio, ex quo alia dependent. Principia autem rationis sunt ea quae sunt secundum naturam, nam ratio, praesuppositis his quae sunt a natura determinata, disponit alia secundum quod convenit. Et hoc apparet tam in speculativis quam in operativis. Et ideo, sicut in speculativis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus et turpissimus; ita in agendis agere contra ea quae sunt secundum naturam determinata, est gravissimum et turpissimum. Quia ergo in vitiis quae sunt contra naturam transgreditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa usum venereum, inde est quod in tali materia hoc peccatum est gravissimum. Post quod est incestus, qui, sicut dictum est, est contra naturalem reverentiam quam personis coniunctis debemus. Per alias autem luxuriae species praeteritur solum id quod est secundum rationem rectam determinatum, ex praesuppositione tamen naturalium principiorum. Magis autem repugnat rationi quod aliquis venereis utatur non solum contra id quod convenit proli generandae, sed etiam cum iniuria alterius. Et ideo fornicatio simplex, quae committitur sine iniuria alterius personae, est minima inter species luxuriae. Maior autem iniuria est si quis abutatur muliere alterius potestati subiecta ad usum generationis, quam ad solam custodiam. Et ideo adulterium est gravius quam stuprum. Et utrumque aggravatur per violentiam. Propter quod, raptus virginis est gravius quam stuprum, et raptus uxoris quam adulterium. Et haec etiam omnia aggravantur secundum rationem sacrilegii, ut supra dictum est.

II-II q. 154 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut ordo rationis rectae est ab homine, ita ordo naturae est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturae violatur, fit iniuria ipsi Deo, ordinatori naturae. Unde Augustinus dicit, III Confess., *flagitia quae sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda sunt, qualia Sodomitarum fuerunt, quae si omnes gentes facerent, eodem criminis reatu divina lege tenerentur, quae non sic fecit homines ut se illo uterentur modo. Violatur quippe ipsa societas quae cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura cuius ille auctor est, libidinis perversitate polluitur*.

II-II q. 154 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam vitia contra naturam sunt contra Deum, ut dictum est. Et tanto sunt graviora quam sacrilegii corruptela, quanto ordo naturae humanae inditus est prior et stabilior quam quilibet alius ordo superadditus.

II-II q. 154 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod unicuique individuo magis est coniuncta natura speciei quam quodcumque aliud individuum. Et ideo peccata quae fiunt contra naturam speciei, sunt graviora.

II-II q. 154 a. 12 ad 4

Ad quartum dicendum quod gravitas in peccato magis attenditur ex abusu alicuius rei quam ex omissione debiti usus. Et ideo inter vitia contra naturam infimum locum tenet peccatum immunditiae, quod consistit in sola omissione concubitus ad alterum. Gravissimum autem est

37, 'Obžaloval bratry z nejhoršího zločinu', praví Glossa mezifrádková, že smĕšovali se s dobytkem. Po něm pak je nefest sodomská, protože se tu nezachovává náležité pohlaví. Po něm pak je hřích z toho, že se nezachovává náležitý způsob souložení, více pak, není-li náležitý úd, než je-li nezřízenost v některých jiných, náležejících ke způsobu souložení.

CLV. O působnostních částech mírnosti a nejprve o zdrželivosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o působnostních částech mírnosti. A nejprve o zdrželivosti; za druhé o vlídnosti; za třetí o skromnosti. Ohledně prvního má se uvažovati o zdrželivosti a nezdrželivosti.

Ohledně zdrželivosti jsou čtyři otázky.

1. Zda zdrželivost je ctnost.

2. Která jest její látka.

3. Co jest její podmět.

4. O srovnání jí s mírností.

CLV.1. Zda zdrželivost je ctnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že zdrželivost není ctnost. Neboť druh se neodděluje od rodu. Ale zdrželivost se odděluje od ctnosti, jak je patrné z Filosofa, v VII. Ethic. Tedy zdrželivost není ctnost.

Mimo to nikdo nehřeší užíváním ctnosti, poněvadž podle Augustina "ctnost je, jíž nikdo zle neužívá". Ale někdo zdržením se může hřešiti, třebas, chce-li někdo konati nějaké dobro a zdrží se ho. Tedy zdrželivost není ctnost.

Mimo to žádná ctnost netáhne člověka od dovolených, nýbrž toliko od nedovolených. Ale zdrželivost táhne člověka od dovolených, neboť Glossa praví Gal. 5, že zdrženlivostí se někdo zdržuje také dovolených. Tedy zdrželivost není ctnost.

Avšak proti, zdá se, že každá chvályhodná pohotovost je ctnost. Ale taková je zdrželivost, neboť Ambrož praví, že "zdrželivost je pohotovost nepřemožená potěšením". Tedy zdrželivost je ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že jméno zdrželivosti bere se od různých dvojmo. Neboť někteří jmenují zdrželivost, jíž se někdo zdržuje každého pohlavního potěšení. Pročež Apoštol, Gal. 5, spojuje zdrželivost s čistotou. A takto dokonalá zdrželivost hlavní je panenství, druhotná pak vdovství. Pročež podle toho stejný je důvod o zdrželivosti jako o panenství, které. jsme nahoře nazvali ctností. Avšak jiní praví, že zdrželivost jest, jíž někdo odpírá špatným dychtivostem, které jsou v něm prudké. A tímto způsobem bere zdrželivost Filosof v VII. Ethic. Týmž způsobem se také bere zdrželivost v Rozhovorech Otců. Avšak zdrželivost tímto způsobem má něco z pojmu ctnosti, pokud totiž rozum jest upevněn proti vášním, aby jimi peccatum bestialitatis, ubi non servatur debita species. Unde super illud Gen. XXXVII, accusavit fratres suos crimine pessimo, dicit Glossa, quod cum pecoribus miscebantur. Post hoc autem est vitium sodomiticum, ubi non servatur debitus sexus. Post hoc autem est peccatum ex eo quod non servatur debitus modus concumbendi. Magis autem si non sit debitum vas, quam si sit inordinatio secundum aliqua alia pertinentia ad modum concubitus.

155. De partibus potentialibus temperantiae. Et primo de continentia.

Prooemium

II-II q. 155 pr.

Deinde considerandum est de partibus potentialibus temperantiae. Et primo, de continentia; secundo, de clementia; tertio, de modestia. Circa primum, considerandum est de continentia, et de incontinentia. Circa continentiam quaeruntur quatuor. Primo, utrum continentia sit virtus. Secundo, quae sit materia eius. Tertio, quid sit eius subiectum. Quarto, de comparatione eius ad temperantiam.

1. Utrum continentia sit virtus.

II-II q. 155 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod continentia non sit virtus. Species enim non condividitur generi. Sed continentia condividitur virtuti, ut patet per philosophum, in VII Ethic. Ergo continentia non est virtus.

II-II q. 155 a. 1 arg. 2

Praeterea, nullus utendo virtute peccat, quia secundum Augustinum, in libro de Lib. Arbit., *virtus est qua nemo male utitur*. Sed aliquis continendo potest peccare, puta si desideret aliquod bonum facere et ab eo se contineat. Ergo continentia non est virtus.

II-II q. 155 a. 1 arg. 3

Praeterea, nulla virtus retrahit hominem a licitis, sed solum ab illicitis. Sed continentia retrahit hominem a licitis, dicit enim Glossa Galat. V, quod per continentiam aliquis se etiam a licitis abstinet. Ergo continentia non est virtus.

II-II q. 155 a. 1 s. c.

Sed contra, omnis habitus laudabilis videtur esse virtus. Sed continentia est huiusmodi, dicit enim Andronicus quod continentia est habitus invictus a delectatione. Ergo continentia est virtus.

II-II q. 155 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod nomen continentiae dupliciter sumitur a diversis. Quidam enim continentiam nominant per quam aliquis ab omni delectatione venerea abstinet, unde et apostolus, Galat. V, continentiam castitati coniungit. Et sic continentia perfecta principalis quidem est virginitas, secundaria vero viduitas. Unde secundum hoc, eadem ratio est de continentia quae de virginitate, quam supra diximus virtutem. Alii vero dicunt continentiam esse per quam aliquis resistit concupiscentiis pravis, quae in eo vehementes existunt. Et hoc modo accipit philosophus continentiam, VII Ethic. Et hoc etiam modo accipitur continentia in collationibus

nebyl sveden. Avšak nedostupuje k dokonalému pojmu mravní ctnosti, podle níž také smyslová žádost je tak podrobena rozumu, aby v něm nepovstávaly prudké vášně protivné rozumu. A proto Filosof praví, ve IV. Ethic., že "zdrželivost není ctnost, nýbrž nějak smíšena", pokud totiž má něco ze ctnosti a něco jí ze ctnosti chybí. Avšak v širším pojetí jména ctnosti za kterýkoliv počátek chvályhodných skutků, můžeme říci, že zdrželivost je ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof odděluje zdrželivost od ctnosti vzhledem k tomu, v čem nedosahuje ctnosti.

K druhému se musí říci, že člověk je vlastně to, co je podle rozumu. A proto odtud se o někom říká, že se drží v sobě, že se drží na tom, co se shoduje s rozumem. Co však patří k převrácenosti rozumu, není shodné s rozumem. Pro čež jedině ten sluje opravdu zdrželivý, kdo se drží na tom, co je podle správného rozumu, ne však na tom, co je podle převráceného rozumu. Avšak proti správnému rozumu jsou špatné dychtivosti, jako zase proti zvrácenému rozumu jsou dobré dychtivosti. A proto vlastně a vpravdě zdrželivý jest, kdo setrvá ve správném rozumu, zdržuje se špatných dychtivostí, ne však ten, kdo trvá v rozumu převráceném, zdržuje se dobrých dychtivostí. Ale tento může spíše slouti zatvrzelý ve zlém.

K třetímu se musí říci, že Glossa tam mluví o zdrželivosti podle prvního způsobu, podle něhož zdrželivost označuje nějakou dokonalou ctnost, která se nejen zdržuje nedovolených dober, ale také některých dovolených méně dobrých, aby se dokonale věnovala dokonalejším dobrům.

CLV.2. Zda látka zdrželivosti jsou dychtivosti potěšení hmatu.

Při druhé se postupuje takto: Zda se, že látka zdrželivosti nejsou dychtivosti potěšení hmatu. Neboť Ambrož praví v I. O povin.: "Všeobecné slušné je tak, jako by v každém svém úkonu bylo drženo přiměřeným tvarem a všeobecnou počestností". Ale každý lidský úkon nepatří k potěšením hmatu. Tedy zdrželivost není pouze ohledně chtivostí potěšení hmatu.

Mimo to jméno zdrželivosti bere se odtud, že se někdo drží na dobru správného rozumu, jak bylo řečeno. Ale některé jiné vášně odvádějí člověka prudčeji od správného rozumu než dychtivosti potěšení hmatu, jako bázeň nebezpečí smrti, která ohromuje člověka, a hněv, který je podoben šílení, jak praví Seneka v I. O hněvu: Tedy zdrželivost neříká se vlastně o dychtivostech potěšení hmatu.

Mimo to Tullius v II. Rhetor. praví, že "zdrželivost jest, jíž chtivost je řízena správou rady". Avšak obvykle se říká spíše chtivost bohatství než potěšení hmatu, podle onoho I. patrum. Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis, inquantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur, non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi sic ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariae. Et ideo philosophus dicit, in IV Ethic., quod continentia non est virtus, sed quaedam mixta, inquantum scilicet aliquid habet de virtute et in aliquo deficit a virtute. Largius tamen accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilium operum, possumus dicere continentiam esse virtutem.

II-II q. 155 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus condividit continentiam virtuti quantum ad hoc in quo deficit a virtute.

II-II q. 155 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod homo proprie est id quod est secundum rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in seipso se tenere, quod tenet se in eo quod convenit rationi. Quod autem pertinet ad perversitatem rationis, non est conveniens rationi. Unde ille solus continens vere dicitur qui tenet se in eo quod est secundum rationem rectam, non autem in eo quod est secundum rationem perversam. Rationi autem rectae opponuntur concupiscentiae pravae, sicut et rationi perversae opponuntur concupiscentiae bonae. Et ideo proprie et vere continens est qui persistit in ratione recta abstinens a concupiscentiis pravis, non autem qui persistit in ratione perversa abstinens a concupiscentiis bonis, sed hic magis potest dici obstinatus in malo.

II-II q. 155 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Glossa ibi loquitur de continentia secundum primum modum, secundum quem continentia nominat quandam virtutem perfectam, quae non solum abstinet ab illicitis bonis, sed etiam a quibusdam licitis minus bonis, ut totaliter intendatur perfectioribus bonis.

2. Utrum materia continentiae sinu concupiscentiae delectationum tactus.

II-II q. 155 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod materia continentiae non sint concupiscentiae delectationum tactus. Dicit enim Ambrosius, in I de Offic., quod *generale decorum ita est ac si aequabilem formam atque universitatem honestatis habeat in omni actu suo continentem*. Sed non omnis actus humanus pertinet ad delectationes tactus. Ergo continentia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

II-II q. 155 a. 2 arg. 2

Praeterea, nomen continentiae ex hoc sumitur quod aliquis tenet se in bono rationis rectae, sicut dictum est. Sed quaedam aliae passiones vehementius abducunt hominem a ratione recta quam concupiscentiae delectabilium tactus, sicut timor periculorum mortis, qui stupefacit hominem; et ira, quae est insaniae similis, ut Seneca dicit. Ergo continentia non dicitur proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

II-II q. 155 a. 2 arg. 3

Praeterea, Tullius dicit, in II Rhet., quod *continentia est per quam cupiditas consilii gubernatione regitur*.

Tim. posl.: "Kořen všech zel je chtivost." Tedy zdrželivost není vlastně ohledně dychtivostí potěšení hmatu.

Mimo to potěšení hmatu nejsou pouze ve věcech pohlavních, nýbrž také v užívání pokrmů. Ale obvykle se říká zdrželivost pouze ohledně užívání pohlavních. Tedy její látkou není pouze dychtivost potěšení hmatu.

Mimo to mezi potěšeními hmatu některá nejsou lidská, nýbrž zvířecí, jak v pokrmech, jako kdyby někomu bylo potěšením jísti lidské maso, tak také v pohlavních, třebas ve zneužívání zvířat nebo chlapců. Ale ohledně těchto není zdrženlivost, jak se praví v VII. Ethic. Tedy vlastní látkou zdrželivosti nejsou dychtivosti potěšení hmatu.

Avšak proti jest, že Filosof praví v VII. Ethic., že "zdrželivost a nezdrželivost jsou o týchž, o kterých mírnost a nemírnost". Ale mírnost a nemírnost jsou o dychtivostech potěšení hmatu, jak jsme měli shora. Tedy také zdrželivost a nezdrželivost jsou ohledně téže látky.

Odpovídám: Musí se říci, že jméno zdrželivosti obnáší jakési brzdění, pokud se totiž někdo drží, aby nesledoval vášně. A proto o zdrželivosti se vlastně praví, že je ohledně těch vášní, které pudí ke sledování něčeho, v čem je chvalné, aby rozum zdržoval člověka od sledování. Není však vlastně ohledně oněch vášní, které obnášejí jakési couvání, jako je bázeň a jiné takové. Neboť v nich je chvalné zachovati pevnost ve sledování toho, co nařizuje rozum, jak bylo shora řečeno.

Je však uvážiti, že přirozené sklony jsou počátky všech přistupujících. A proto vášně tím prudčeji pobádají sledovati něco, čím více sledují sklon přirozenosti, která kloní hlavně k těm, která jsou ji nutná buď k zachování jednotlivce, jako jsou pokrmy, nebo k zachování druhu, jako jsou pohlavní úkony, jejichž potěšení patří k hmatu. A proto zdrželivost a nezdrželivost vlastně se říká ohledně dychtivostí potěšení hmatu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako jméno mírnosti lze obecně bráti v kterékoli látce, vlastně však se říká v oné látce, v níž je nejlepší krocení člověka, tak také zdrželivost se vlastně říká v látce, v níž je nejlepší a nejnesnadnější zdrželi se, totiž v dychtivostech potěšení hmatu. Avšak všeobecně a z části lze ji jmenovati v kterékoli jiné látce. A takto užívá Ambrož jména zdrželivosti.

K druhému se musí říci, že ohledně bázně není vlastně chválena zdrželivost, nýbrž spíše pevnost ducha, jíž obnáší statečnost. Hněv pak činí sice náběh k sledování něčeho, avšak tento náběh spíše sleduje postřeh duševní, pokud totiž někdo postřehne, že mu jiný ublížil, než sklon, přirozený. A proto sluje sice z části někdo zdrželivý hněvu, Cupiditas autem magis consuevit dici divitiarum quam delectabilium tactus, secundum illud I ad Tim. ult., *radix omnium malorum cupiditas*. Ergo continentia non est proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

II-II q. 155 a. 2 arg. 4

Praeterea, delectationes tactus non solum sunt in rebus venereis, sed etiam in esu. Sed continentia solum circa usum venereorum consuevit dici. Ergo non est propria materia eius concupiscentia delectationum tactus.

II-II q. 155 a. 2 arg. 5

Praeterea, inter delectationes tactus quaedam sunt, non humanae, sed bestiales, tam in cibis, utpote si quis delectaretur in esu carnium humanarum; quam etiam in venereis, puta in abusu bestiarum vel puerorum. Sed circa huiusmodi non est continentia, ut dicitur in VII Ethic. Non ergo propria materia continentiae sunt concupiscentiae delectationum tactus.

II-II q. 155 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in VII Ethic., quod *continentia et incontinentia sunt circa eadem circa quae temperantia et intemperantia*. Sed temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias delectationum tactus, ut supra habitum est. Ergo etiam continentia et incontinentia sunt circa eandem materiam.

II-II q. 155 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod nomen continentiae refrenationem quandam importat, inquantum scilicet tenet se aliquis ne passiones sequatur. Et ideo proprie continentia dicitur circa illas passiones quae impellunt ad aliquid prosequendum, in quibus laudabile est ut ratio retrahat hominem a prosequendo, non autem proprie est circa illas passiones quae important retractionem quandam, sicut timor et alia huiusmodi; in his enim laudabile est firmitatem servare in prosequendo quod ratio dictat ut supra dictum est. Est autem considerandum quod naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium, ut supra dictum est. Et ideo passiones tanto vehementius impellunt ad aliquid prosequendum, quanto magis sequuntur inclinationem naturae. Quae praecipue inclinat ad ea quae sunt sibi necessaria, vel ad conservationem individui, sicut sunt cibi; vel ad conservationem speciei, sicut sunt actus venerei. Quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideo continentia et incontinentia proprie dicuntur circa concupiscentias delectationum tactus.

II-II q. 155 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut nomen temperantiae potest communiter accipi in quacumque materia, proprie tamen dicitur in illa materia in qua est optimum hominem refrenari; ita etiam continentia proprie dicitur in materia in qua est optimum et difficillimum continere, scilicet in concupiscentiis delectationum tactus. Communiter autem et secundum quid potest dici in quacumque alia materia. Et hoc modo utitur Ambrosius nomine continentiae.

II-II q. 155 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod circa timorem non proprie laudatur continentia, sed magis firmitas animi, quam fortitudo importat. Ira autem impetum quidem facit ad aliquid prosequendum, iste tamen impetus magis sequitur apprehensionem animalem, prout scilicet aliquis

ne však jednoduše.

K třetímu se musí říci, že taková vnější dobra, jako cti bohatství a podobná; jak praví Filosof v VII. Ethic., zdají se sice býti o sobě volitelná, ne však jako nutná k zachování přirozenosti. A proto podle nich nejmenujeme jednoduše některé zdrželivými, nýbrž z části, přidávajíce, že jsou zdrželiví nebo nezdrželiví zisku nebo cti nebo něčeho takového. A proto Tullius buď užil obecně jména zdrželivosti, pokud zahrnuje také zdrželivost z části; nebo bere chtivost přesně za dychtivost potěšení hmatu.

Ke čtvrtému se musí říci, že potěšení pohlavní jsou prudší než potěšení pokrmů. A proto obvykle spíše mluvíme o zdrželivosti nebo nezdrželivosti ohledně pohlavních než ohledně pokrmů, třebaže podle Filosofa lze mluviti u obojího.

K pátému se musí říci, že zdrželivost je dobro lidského rozumu. A proto se vidí u vášní, které mohou býti člověku sourodé. Proto Filosof praví v VII. Ethic., že, jestliže někdo, zadržev chlapce, dychtí buď ho snísti nebo míti k nevhodnému potěšení pohlavnímu, ať sleduje dychtivost nebo ne, nebude zván jednoduše nezdrželivý, nebo zdrželivý, nýbrž z části.

CLV.3. Zda předmětem zdrželivosti je síla dychtivá.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že podmětem zdrželivosti je síla dychtivá. Neboť podmět nějaké ctnosti musí býti přiměřený látce. Ale látkou zdrželivosti, jak bylo řečeno, jsou dychtivosti potěšení hmatu, která patří k síle dychtivé.

Tedy zdrželivost je v síle dychtivé.

Mimo to protilehlá jsou ohledně téhož. Ale nezdrželivost je v dychtivé, jejíž vášně překonávají rozum, neboť Andronicus praví, že "nezdrželivost je špatnost dychtivé, podle níž volí ničemná potěšení, přes zákaz rozumové". Tedy i zdrželivost ze stejného důvodu je v dychtivé.

Mimo to podmětem lidské ctnosti je buď rozum nebo síla žádostivá, která se dělí na vůli, dychtivou a náhlivou. Ale zdrželivost není v rozumu, poněvadž by tak byla ctnost rozumová, ani také není ve vůli, poněvadž zdrželivost je o vášních, které nejsou ve vůli. Ani také není v náhlivé, poněvadž není vlastně o vášních náhlivé, jak bylo řečeno. Tedy zůstává, že je v dychtivé.

Avšak proti, každá ctnost, jsoucí v nějaké mohutnosti, odnímá špatný úkon oné mohutnosti. Ale zdrželivost neodnímá špatný úkon dychtivé, neboť zdrželivý má špatné apprehendit se esse ab alio laesum, quam inclinationem naturalem. Et ideo dicitur quidem aliquis secundum quid continens irae, non tamen simpliciter.

II-II q. 155 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod huiusmodi exteriora bona, sicut honores, divitiae et huiusmodi, ut philosophus dicit, in VII Ethic., *videntur quidem secundum se esse eligibilia, non autem quasi necessaria* ad conservationem naturae. Et ideo circa ea *non dicimus simpliciter aliquos continentes vel incontinentes*, sed secundum quid, apponendo quod sint *continentes vel incontinentes vel lucri, vel honoris*, vel alicuius huiusmodi. Et ideo vel Tullius communiter usus est nomine continentiae, prout comprehendit sub se etiam continentiam secundum quid, vel accipit cupiditatem stricte pro concupiscentia delectabilium tactus.

II-II q. 155 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod delectationes venereorum sunt vehementiores quam delectationes ciborum. Et ideo circa venerea magis consuevimus continentiam et incontinentiam dicere quam circa cibos, licet, secundum philosophum, circa utrumque possit dici.

II-II q. 155 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod continentia est bonum rationis humanae, et ideo attenditur circa passiones quae possunt esse homini connaturales. Unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod *si aliquis tenens puerum concupiscat eum vel comedere, vel ad venereorum inconvenientem delectationem, sive sequatur concupiscentiam sive non, non dicetur simpliciter continens, sed secundum quid*.

3. Quid sit eius subiectum.

II-II q. 155 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod subiectum continentiae sit vis concupiscibilis. Subiectum enim alicuius virtutis oportet esse proportionatum materiae. Sed materia continentiae, sicut dictum est, sunt concupiscentiae delectabilium tactus, quae pertinent ad vim concupiscibilem. Ergo continentia est in vi concupiscibili.

II-II q. 155 a. 3 arg. 2

Praeterea, opposita sunt circa idem. Sed incontinentia est in concupiscibili, cuius passiones superant rationem, dicit enim Andronicus quod *incontinentia est malitia concupiscibilis, secundum quam eligit pravas delectationes, prohibente rationali*. Ergo et continentia, pari ratione, est in concupiscibili.

II-II q. 155 a. 3 arg. 3

Praeterea, subiectum virtutis humanae vel est ratio, vel vis appetitiva, quae dividitur in voluntatem, concupiscibilem et irascibilem. Sed continentia non est in ratione, quia sic esset virtus intellectualis. Neque etiam est in voluntate, quia continentia est circa passiones, quae non sunt in voluntate. Nec etiam est in irascibili, quia non est proprie circa passiones irascibilis, ut dictum est. Ergo relinquitur quod sit in concupiscibili.

II-II q. 155 a. 3 s. c.

Sed contra, omnis virtus in aliqua potentia existens aufert malum actum illius potentiae. Sed continentia non aufert dychtivosti, jak praví Filosof, v VII. Ethic. Tedy zdrželivost není v síle dychtivé.

Odpovídám: Musí se říci, že každá ctnost, jsoucí v nějakém podmětu, působí jeho odlišnost od uzpůsobení, které má, když podléhá protilehlé nepřesti. Avšak dychtivá má se týmž způsobem v tom, kdo je zdrželivý, i v tom, kdo je nezdrželivý, poněvadž v obojím propukne v prudké ničemné dychtivosti. Z čehož je zjevné, že zdrželivost není v dychtivé jako v podmětu. Podobně také rozum týmž způsobem se má v obou, poněvadž jak zdrželivý, tak nezdrželivý má správný rozum, a oba, jsouce mimo vášeň, chovají předsevzetí nesledovati nedovolených dychtivostí. Avšak první odlišnost jich nachází se ve volbě, poněvadž zdrželivý, ačkoli trpí prudkými dychtivostmi, přece pro rozum nevolí sledovati je. Avšak nezdrželivý volí sledovati je, nedbaje odporu rozumu. A proto zdrželivost musí býti v oné síle duše jako v předmětu, jejímž úkonem je volba. A to je vůle, jak jsme měli shora.

K prvnímu se tedy musí říci, že látkou zdrželivosti jsou ty chtivosti potěšení hmatu, ne že je řídí (což patří mírnosti, která je v dychtivé), nýbrž jest o nich jakožto jim odolávající. Proto musí býti v jiné síle, poněvadž odolnost jest jednoho vůči druhému.

K druhému se musí říci, že vůle je střední mezi rozumem a dychtivou, a může býti hýbána od obou. Avšak v tom, kdo je zdrželivý, je hýbána rozumem; v tom pak, kdo je nezdrželivý, je hýbána dychtivou. A proto zdrželivost lze přiděliti rozumu jakožto prvnímu hýbajícímu, a nezdrželivost dychtivé, ačkoliv obojí patří k vůli, jakožto k vlastnímu podmětu.

K třetímu se musí říci, že, ač vášně nejsou ve vůli jako v podmětu, přece je v moci vůle jim odolávati. A tímto způsobem vůle zdrželivého odolává chtivostem.

CLV.4. Zda zdrželivost je lepší než mírnost.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že zdrželivost je lepší než mírnost. Neboť se praví, Eccli. 26: "Není hodného vyvážení zdrželivé duše." Tedy žádná ctnost nemůže se rovnati zdrželivosti.

Mimo to, čím větší odměnu zasluhuje některá ctnost, tím je více. Ale zdrželivost zdá se zasluhovati větší odměnu, neboť se praví II. Tim. 2: "Nebude korunován, leč kdo zákonitě bojoval." Více však bojuje zdrželivý, který snáší prudké vášně a špatné dychtivosti, než mírný, který je nemá prudké. Tedy zdrželivost je větší ctnost než mírnost.

Mimo to vůle je hodnotnější mohutnost než síla dychtivá. Ale zdrželivost je ve vůli, jak je patrné z řečených. Tedy malum actum concupiscibilis, habet enim continens concupiscentias pravas, ut philosophus dicit, in VII Ethic. Ergo continentia non est in concupiscibili.

II-II q. 155 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod omnis virtus in aliquo subiecto existens facit illud differre a dispositione quam habet dum subiicitur opposito vitio. Concupiscibilis autem eodem modo se habet in eo qui est continens, et in eo qui est incontinens, quia in utroque prorumpit ad concupiscentias pravas vehementes. Unde manifestum est quod continentia non est in concupiscibili sicut in subiecto. Similiter etiam ratio eodem modo se habet in utroque, quia tam continens quam incontinens habet rationem rectam; et uterque, extra passionem existens, gerit in proposito concupiscentias illicitas non sequi. Prima autem differentia eorum invenitur in electione, quia continens, quamvis patiatur vehementes concupiscentias, tamen eligit non sequi eas, propter rationem; incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis. Et ideo oportet quod continentia sit, sicut in subiecto, in illa vi animae cuius actus est electio. Et haec est voluntas, ut supra habitum est.

II-II q. 155 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod continentia habet materiam concupiscentias delectationum tactus, non sicut quas moderetur, quod pertinet ad temperantiam, quae est in concupiscibili, sed est circa eas quasi eis resistens. Unde oportet quod sit in alia vi, quia resistentia est alterius ad alterum.

II-II q. 155 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod voluntas media est inter rationem et concupiscibilem, et potest ab utroque moveri. In eo autem qui est continens, movetur a ratione, in eo autem qui est incontinens, movetur a concupiscibili. Et ideo continentia potest attribui rationi sicut primo moventi, et incontinentia concupiscibili, quamvis utrumque immediate pertineat ad voluntatem sicut ad proprium subiectum.

II-II q. 155 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet passiones non sint in voluntate sicut in subiecto, est tamen in potestate voluntatis eis resistere et hoc modo voluntas continentis resistit concupiscentiis.

4. Utrum continentia sit melior quam temperantia.

II-II q. 155 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod continentia sit melior quam temperantia. Dicitur enim Eccli. XXVI, *omnis autem ponderatio non est digna continentis animae*. Ergo nulla virtus potest continentiae adaequari.

II-II q. 155 a. 4 arg. 2

Praeterea, quanto aliqua virtus meretur maius praemium, tanto potior est. Sed continentia videtur mereri maius praemium, dicitur enim II ad Tim. II, *non coronabitur nisi qui legitime certaverit*; magis autem certat continens, qui patitur vehementes concupiscentias pravas, quam temperatus, qui non habet eas vehementes. Ergo continentia est potior virtus quam temperantia.

II-II q. 155 a. 4 arg. 3

Praeterea, voluntas est dignior potentia quam vis zdrželivost je větší ctnost než mírnost.

Avšak proti jest, že Tullius a Arndronicus udávají zdrželivost za připojenou k mírnosti jako hlavní ctnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, jméno zdrželivosti se bere dvojmo: jedním způsobem, pokud obnáší ustání ode všech potěšení pohlavních. A při takovém pojetí jména zdrželivosti je zdrželivost více než mírnost jednoduše řečená, jak je patrné z toho, co bylo shora řečeno o přednosti panenství před čistotou jednoduše řečenou. Jiným způsobem lze bráti jméno zdrželivosti, pokud obsahuje odporování rozumu špatným dychtivostem, které jsou prudké v člověku. A podle toho mírnost je mnohem více než zdrželivost, poněvadž dobro ctnosti je chvalné odtud, že je podle rozumu. Avšak více se daří dobru rozumu v tom, kdo je mírný, v němž také sama smyslová žádost je podrobena rozumu, a jakoby rozumem zkrocena, než v tom, kdo je zdrželivý, v němž smyslová žádost mocně odporuje rozumu špatnými dychtivostmi. Proto zdrželivost se přirovnává k mírnosti jako nedokonalé k dokonalému.

K prvnímu se tedy musí říci, že onomu výroku lze dvojmo rozuměti: jedním způsobem, bere-li se zdrželivost, pokud se zdržuje všech pohlavních. A takto se praví, že "není hodného vyvážení zdrželivé duše" v rodě čistoty, poněvadž ani plodnost těla, která je vyhledávána v manželství, nevyrovná se zdrželivosti panenské nebo vdovské, jak bylo shora řečeno. Jiným způsobem lze rozuměti, pokud jméno zdrženlivosti se bere obecně za zdrželivost od nedovolených věcí. A takto se praví, že "není hodného vyvážení zdrželivé duše", poněvadž nepřijímá ocenění zlatem a stříbrem, které se počítají za váhu.

K druhému se musí říci, že velikost dychtivosti nebo její slabost může pocházeti z dvojí příčiny. Neboť někdy pochází z tělesné příčiny. Někteří totiž pro nějaké tělesné složení jsou náchylnější k dychtění než jiní, a zase jiní mají spíše než jiní připravené příležitosti potěšení, rozdmychující dychtivost. A taková slabost dychtivosti umenšuje zásluhu, velikost však zvětšuje. Někdy však slabost neb velikost dychtivosti pochází z duchovní chvalné příčiny, třebas z prudké lásky nebo síly rozumu, jako je v člověku mírném. A tímto způsobem slabost chtivosti zvětšuje zásluhu pro svou příčinu, velikost však umenšuje.

K třetímu se musí říci, že vůle je bližší rozumu než dychtivá síla. Pročež dobro rozumu, pro něž je ctnost chválena, jeví se větší z toho, že dosahuje nejen až k vůli, nýbrž také až k dychtivé síle, což se přihází u toho, kdo je mírný, než kdyby dosáhla pouze k vůli, jak se přihází u toho, kdo je zdrželivý.

concupiscibilis. Sed continentia est in voluntate, temperantia autem in vi concupiscibili, ut ex dictis patet. Ergo continentia est potior virtus quam temperantia.

II-II q. 155 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Tullius et Andronicus ponunt continentiam adiunctam temperantiae sicut principali virtuti.

II-II q. 155 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, nomen continentiae dupliciter accipitur. Uno modo, secundum quod importat cessationem ab omnibus delectationibus venereis. Et sic sumendo nomen continentiae, continentia est potior temperantia simpliciter dicta, ut patet ex his quae supra dicta sunt de praeeminentia virginitatis ad castitatem simpliciter dictam. Alio modo potest accipi nomen continentiae secundum quod importat resistentiam rationis ad concupiscentias pravas quae sunt in homine vehementes. Et secundum hoc, temperantia est multo potior quam continentia. Quia bonum virtutis laudabile est ex eo quod est secundum rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subiectus rationi et quasi a ratione edomitus, quam in eo qui est continens, in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas. Unde continentia comparatur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum.

II-II q. 155 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa potest dupliciter intelligi. Uno modo, secundum quod accipitur continentia prout abstinet ab omnibus venereis. Et hoc modo dicitur quod omnis ponderatio non est digna animae continentis, in genere castitatis, quia nec etiam fecunditas carnis, quae quaeritur in matrimonio, adaequatur continentiae virginali vel viduali, ut supra dictum est. Alio modo potest intelligi secundum quod nomen continentiae accipitur communiter pro omni abstinentia a rebus illicitis. Et sic dicitur quod omnis ponderatio non est digna animae continentis, quia non respicit aestimationem auri vel argenti, quae commutantur ad pondus.

II-II q. 155 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod magnitudo concupiscentiae, seu debilitas eius, ex duplici causa procedere potest. Quandoque enim procedit ex causa corporali. Quidam enim ex naturali complexione sunt magis proni ad concupiscendum quam alii. Et iterum quidam habent opportunitates delectationum, concupiscentiam inflammantes, magis paratas quam alii. Et talis debilitas concupiscentiae diminuit meritum, magnitudo vero auget. Quandoque vero debilitas vel magnitudo concupiscentiae provenit ex causa spirituali laudabili, puta ex vehementia caritatis vel fortitudine rationis, sicut est in homine temperato. Et hoc modo debilitas concupiscentiae auget meritum, ratione suae causae, magnitudo vero minuit.

II-II q. 155 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod voluntas propinquior est rationi quam vis concupiscibilis. Unde bonum rationis, ex quo virtus laudatur, maius esse ostenditur ex hoc quod pertingit non solum usque ad voluntatem, sed etiam usque ad vim concupiscibilem, quod accidit in eo qui est temperatus, quam si pertingat solum ad voluntatem, ut

CLVI. O nezdrželivosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o nezdrželivosti. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda nezdrželivost patří k duši nebo k tělu.

2. Zda nezdrželivost je hřích.

3. O srovnaní nezdrželivosti s nemírností.

4. Kdo je hanebnější: Zda nezdrželivý hněvu nebo nezdrželivý dychtivosti.

CLVI.1. Zda nezdrželivost patří k duši nebo k tělu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nezdrželivost nepatří k duši, nýbrž k tělu. Neboť různost pohlaví není se strany duše, nýbrž se strany těla. Avšak různost pohlaví působí různost ohledně nezdrželivosti; neboť Filosof praví v VII. Ethic., že "ženy neslují ani nezdrželivými, ani zdrželivými".

Tedy nezdrželivost nepatří k duši, nýbrž k tělu.

Mimo to, co patří k duši, nesleduje tělesnou soustavu. Ale nezdrželivost sleduje tělesnou soustavu, neboť Filosof praví v VII. Ethic., že "velmi břitcí, to jest cholerici a melancholici, jsou nezdrželiví podle bezuzdné dychtivosti". Tedy nezdrželivost patří k tělu.

Mimo to vítězství patří více tomu, kdo vítězí než tomu, kdo je přemožen. Ale někdo z toho sluje nezdrželivý, že jej přemůže tělo, dychtící proti duchu. Tedy nezdrželivost více patří k tělu než k duši.

Avšak proti jest, že člověk se liší od zvířat hlavně podle duše. Avšak liší se podle pojmu zdrželivosti a nezdrželivosti, neboť zvířata nenazýváme ani zdrželivými, ani nezdrželivými, jak je patrné z Filosofa, v VII. Ethic. Tedy nezdrželivost více patří k tělu než k duši.

Odpovídám: Musí se říci, že cokoli přiděluje se spíše tomu, co je příčinou o sobě, než tomu, co poskytuje pouhou příležitost. Avšak to, co je se strany těla, poskytuje nezdrželivosti pouhou příležitost, neboť z uzpůsobení těla se může přihoditi, že povstávají prudké vášně ve smyslové žádosti, která je síla organického těla. Ale takové vášně, jakkoli prudké, nejsou dostatečnou příčinou nezdrželivosti, nýbrž pouhá příležitost, poněvadž pokud trvá užívání rozumu, člověk může vždy odporovati vášním. Jestliže však vášně tak povstanou, že úplně odnímají užívání rozumu, jak se přihází u těch, kteří pro prudkost vášní upadají do pomatenosti, nezůstane pojem zdrželivosti, ani nezdrželivosti, poněvadž se v nich nezachraňuje úsudek rozumu, který zdrželivý zachovává a nezdrželivý opouští. A tak zůstává, že nezdrželivosti příčina o sobě je se strany duše, která rozumem neodporuje vášním. A to se pak děje dvojím způsobem, jak praví Filosof v VII. Ethic.: jedním

accidit in eo qui est continens.

156. De incontinentia.

Prooemium

II-II q. 156 pr.

Deinde considerandum est de incontinentia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum incontinentia pertineat ad animam, vel ad corpus. Secundo, utrum incontinentia sit peccatum. Tertio, de comparatione incontinentiae ad intemperantiam. Quarto, quis sit turpior, utrum incontinens irae, vel incontinens concupiscentiae.

1. Utrum incontinentia pertineat ad animatu vel ad corpus.

II-II q. 156 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod incontinentia non pertineat ad animam, sed ad corpus. Diversitas enim sexuum non est ex parte animae, sed ex parte corporis. Sed diversitas sexuum facit diversitatem circa incontinentiam, dicit enim philosophus, in VII Ethic., quod mulieres non dicuntur neque continentes neque incontinentes. Ergo continentia non pertinet ad animam, sed ad corpus.

II-II q. 156 a. 1 arg. 2

Praeterea, illud quod pertinet ad animam, non sequitur corporis complexiones. Sed incontinentia sequitur corporis complexionem, dicit enim philosophus, in VII Ethic., quod *maxime acuti*, idest cholerici, *et melancholici secundum irrefrenatam concupiscentiam sunt incontinentes*. Ergo incontinentia pertinet ad corpus.

II-II q. 156 a. 1 arg. 3

Praeterea, victoria magis pertinet ad eum qui vincit quam ad eum qui vincitur. Sed ex hoc dicitur aliquis esse incontinens quod caro concupiscens adversus spiritum superat ipsum. Ergo incontinentia magis pertinet ad carnem quam ad animam.

II-II q. 156 a. 1 s. c.

Sed contra est quod homo differt a bestiis principaliter secundum animam. Differt autem secundum rationem continentiae et incontinentiae, bestias autem dicimus neque continentes neque incontinentes, ut patet per philosophum, in VII Ethic. Ergo incontinentia maxime est ex parte animae.

II-II q. 156 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod unumquodque attribuitur magis ei quod est causa per se quam ei quod solam occasionem praestat. Id autem quod est ex parte corporis, solum occasionem incontinentiae praestat. Ex dispositione enim corporis potest contingere quod insurgant passiones vehementes in appetitu sensitivo, qui est virtus corporei organi, sed huiusmodi passiones, quantumcumque vehementes, non sunt sufficiens causa incontinentiae sed occasio sola; eo quod, durante usu rationis, semper homo potest passionibus resistere. Si vero passiones adeo increscant quod totaliter auferant usum rationis, sicut accidit in his qui propter vehementiam passionum amentiam incurrunt, non remanebit ratio continentiae neque incontinentiae, quia non salvatur in eis iudicium rationis, quod continens servat et incontinens deserit. Et sic relinquitur quod per se

způsobem, když duše vášním ustupuje, dříve než se poradí rozumu. A tato sluje bezuzdná nezdrželivost nebo předlétání. Jiným způsobem, když člověk netrvá na těch, která byla uraděna, poněvadž je slabě utvrzen v tom, co usoudil rozum. Proto tato nezdrželivost sluje slabost. A tak je patrné, že nezdrželivost hlavně patří k duši.

K prvnímu se tedy musí říci, že duše lidská je tvar těla a má některé síly, užívající tělesných ústrojí, jejichž činnost poněkud přispívá také k oněm skutkům, které. jsou bez tělesných nástrojů, to jest k úkonu rozumu a vůle, pokud totiž rozum přijímá od smyslu, a vůli pobádá vášeň smyslové žádosti. A podle toho, poněvadž žena podle těla má jakési slabé složení, stává se co nejčastěji, že i slabě utkví, na čem utkví, ačkoli se zřídka u některých přihází jinak, podle onoho Přísl. posl.: "Kdo nalezne statečnou ženu?" A poněvadž to, co je malé a slabé, nepokládá se za nic, odtud je, že Filosof mluví o ženách, jako nemajících pevný úsudek rozumu, ačkoliv u některých žen se přihází opak. A proto praví, že ženy nenazýváme zdrželivými, poněvadž se nechovají jako mající důkladný rozum, nýbrž chovají se jako snadno sledující vášně.

K druhému se musí říci, že z návalu vášně se přihází, že někdo hned sleduje váši před radou rozumu. Nával pak vášně pocházívá buď z rychlosti, jako u cholerických, nebo z prudkosti jako u melancholických, kteří pro pozemské složení velmi prudce vzplanou. Jako zase naopak se přihází, že někdo proto netrvá na tom, co bylo uraděno, poněvadž slabě tkví, jak bylo řečeno o ženách. A zdá se, že se to přihází také u flegmatiků pro tutéž příčinu jako též u žen. Tato se však přiházejí pokud ze složení těla dává se jakási příležitost nezdrželivosti, ne však dostačující příčina, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že dychtivost těla v tom, kdo je nezdrželivý, přemůže ducha ne z nutnosti, ale pro jakou si nedbalost ducha, neodporujícího statečně.

CLVI.2. Zda nezdrželivost je hřích.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nezdrželivost není hřích, poněvadž, jak praví Augustin v III. O svobod. rozhod., "Nikdo nehřeší v tom, čemu nemůže vyhnouti." Ale nikdo sám ze sebe nemůže vyhnouti nezdrželivosti, podle onoho Moudr. 8: "Vím, že nemohu býti zdrželivý, nedá-li Bůh." Tedy nezdrželivost není hřích.

Mimo to se zdá, že každý hřích pozůstává v rozumu. Ale v tom, kdo je nezdrželivý, je přemožen úsudek rozumu. Tedy causa incontinentiae sit ex parte animae, quae ratione passioni non resistit. Quod quidem fit duobus modis, ut philosophus dicit, in VII Ethic. Uno modo, quando anima passionibus cedit antequam ratio consilietur, quae quidem vocatur irrefrenata incontinentia, vel praevolatio. Alio modo, quando non permanet homo in his quae consiliata sunt, eo quod debiliter est firmatus in eo quod ratio iudicavit, unde et haec incontinentia vocatur debilitas. Et sic patet quod incontinentia principaliter ad animam pertinet.

II-II q. 156 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod anima humana est corporis forma, et habet quasdam vires corporeis organis utentes, quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animae quae sunt sine corporeis instrumentis, idest ad actum intellectus et voluntatis, inquantum scilicet intellectus a sensu accipit, et voluntas impellitur a passione appetitus sensitivi. Et secundum hoc, quia femina secundum corpus habet quandam debilem complexionem, fit ut in pluribus quod etiam debiliter inhaereat quibuscumque inhaeret, etsi raro in aliquibus aliter accidat, secundum illud Proverb. ult., *mulierem fortem quis inveniet?* Et quia id quod est parvum vel debile reputatur quasi nullum, inde est quod philosophus loquitur de mulieribus quasi non habentibus iudicium rationis firmum, quamvis in aliquibus mulieribus contrarium accidat. Et propter hoc dicit quod mulieres non dicimus continentes, quia non ducunt, quasi habentes solidam rationem, sed ducuntur, quasi de facili sequentes passiones.

II-II q. 156 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex impetu passionis contingit quod aliquis statim passionem sequatur, ante consilium rationis. Impetus autem passionis provenire potest vel ex velocitate, sicut in cholericis; vel ex vehementia, sicut in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissime inflammantur. Sicut et e contrario contingit quod aliquis non persistat in eo quod consiliatum est, ex eo quod debiliter inhaeret, propter mollitiem complexionis, ut de mulieribus dictum est. Quod etiam videtur in phlegmaticis contingere, propter eandem causam sicut etiam in mulieribus. Haec autem accidunt inquantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiae occasio, non autem causa sufficiens, ut dictum est.

II-II q. 156 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod concupiscentia carnis in eo qui est incontinens, superat spiritum non ex necessitate, sed per quandam negligentiam spiritus non resistentis fortiter.

2. Utrum incontinentia sit peccatum.

II-II q. 156 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod incontinentia non sit peccatum. Quia, ut Augustinus dicit, in libro de Lib. Arbit., *nullus peccat in eo quod vitare non potest*. Sed incontinentiam nullus potest ex seipso vitare, secundum illud Sap. VIII, *scio quod non possum esse continens nisi Deus det*. Ergo incontinentia non est peccatum.

II-II q. 156 a. 2 arg. 2

Praeterea, omne peccatum in ratione videtur consistere.

nezdrželivost není hřích.

Mimo to nikdo nehřeší proto, že Boha vroucně miluje. Ale někdo se stává nezdrželivý z prudkosti božské lásky, neboť Diviš praví, IV. hl. O Bož. Jmén., že "Pavel v nezdrželivosti božské lásky pravil: Žiji já, již ne já". Tedy nezdrželivost není hřích.

Avšak proti jest, že se přičítá k jiným hříchům v II. Tim. 3, kde se praví: "Zločinci, nezdrželiví, nemilosrdní," atd. Tedy nezdrželivost je hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že nezdrželivost ohledně něčeho lze pozorovati trojmo: jedním způsobem vlastně a jednoduše. A takto nezdrželivost se vidí ohledně dychtivosti potěšení hmatu, jako též nemírnost, jak bylo shora řečeno o zdrželivosti. A tak nezdrželivost je hřích z dvojího důvodu: jednak z toho, že nezdrželivý odstupuje od toho, co je podle rozumu; jinak z toho, že se ponořuje do hanebných potěšení. Pročež Filosof praví v VII. Ethic., že "nezdrželivost je vytýkána nejen jako hřích", jenž totiž je o sobě odstup od rozumu, "nýbrž jako nějaká špatnost", pokud sleduje ničemné chtivosti. Jiným způsobem lze pozorovati nezdrželivost v něčem; a to vlastně, pokud člověk ustupuje od toho, co je podle rozumu, ale ne jednoduše, třebas, když někdo nezachovává míru v dychtivosti cti, bohatství a jiných takových, která v sobě zdají se býti dobrá; o těch není nezdrželivost jednoduše, nýbrž z části, jak bylo shora řečeno o zdrželivosti. A takto nezdrželivost je hřích, ne z toho, že se někdo pouští do špatných dychtivostí, nýbrž z toho, že nezachovává patřičnou míru rozumu také v dychtivosti věcí v sobě žádoucích. Třetím způsobem se praví, že nezdrželivost je ohledně něčeho nikoli vlastně, nýbrž podle podobnosti, třebas ohledně dychtivostí těch, jichž někdo nemůže užíti zle, třebas ohledně dychtivostí ctností. Ohledně těchto lze někoho nazývati nezdrželivým, podle podobnosti, poněvadž jako ten, kdo je nezdrželivý, úplně je veden špatnou dychtivostí, tak někdo je úplně veden dobrou dychtivostí, která je podle rozumu. A taková nezdrželivost není hřích, nýbrž patří k dokonalosti ctnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že člověk může uniknouti hříchu a konati dobro, ne však bez božské pomoci, podle onoho Jan. 15: "Beze mne nemůžete nic činiti." Pročež tím, že člověk potřebuje božské pomoci k tomu, aby byl zdrželivý, nevylučuje se, že nezdrželivost je hřích, poněvadž, jak se praví v III. Ethic., "co můžeme skrze přátele, můžeme jaksi sami".

K druhému se tedy musí říci, že v tom, kdo je nezdrželivý, je přemožen úsudek rozumu, ne sice z nutnosti, což odnímá pojem hříchu, nýbrž z jakési lidské nedbalosti člověka, neusilujícího pevně, aby soudem rozumu, který má, odporoval vášni.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o nezdrželivosti, řečené podle podobnosti a ne vlastně.

Sed in eo qui est incontinens, vincitur iudicium rationis. Ergo incontinentia non est peccatum.

II-II q. 156 a. 2 arg. 3

Praeterea, nullus peccat ex eo quod vehementer Deum amat. Sed ex vehementia divini amoris aliquis fit incontinens, dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *Paulus per incontinentiam divini amoris dixit, vivo ego, iam non ego*. Ergo incontinentia non est peccatum.

II-II q. 156 a. 2 s. c.

Sed contra est quod connumeratur aliis peccatis, II ad Tim. III, ubi dicitur, criminatores, incontinentes, immites, et cetera. Ergo incontinentia est peccatum.

II-II q. 156 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod incontinentia potest attendi circa aliquid tripliciter. Uno modo, proprie et simpliciter. Et sic incontinentia attenditur circa concupiscentias delectationum tactus, sicut et intemperantia, ut supra dictum est de continentia. Et hoc modo incontinentia est peccatum, duplici ratione, uno modo, ex eo quod incontinens recedit ab eo quod est secundum rationem; alio modo, ex eo quod se immergit quibusdam turpibus delectationibus. Et ideo philosophus dicit, in VII Ethic., quod incontinentia vituperatur non solum sicut peccatum, quod scilicet est per recessum a ratione, sed sicut malitia quaedam, inquantum scilicet pravas concupiscentias sequitur. Alio modo incontinentia dicitur circa aliquid, proprie quidem, inquantum homo recedit ab eo quod est secundum rationem, sed non simpliciter, puta cum aliquis non servat modum rationis in concupiscentia honoris, divitiarum et aliorum huiusmodi, quae secundum se videntur esse bona; circa quae non est incontinentia simpliciter, sed secundum quid, sicut supra de continentia dictum est. Et sic incontinentia est peccatum, non ex eo quod aliquis ingerat se pravis concupiscentiis, sed eo quod non servat modum debitum rationis, etiam in concupiscentia rerum per se appetendarum. Tertio modo incontinentia dicitur esse circa aliquid non proprie, sed secundum similitudinem, puta circa concupiscentias eorum quibus non potest aliquis male uti, puta circa concupiscentias virtutum. Circa quas potest dici aliquis esse incontinens per similitudinem, quia sicut ille qui est incontinens totaliter ducitur per concupiscentiam malam, ita aliquis totaliter ducitur per concupiscentiam bonam, quae est secundum rationem. Et talis incontinentia non est peccatum, sed pertinet ad perfectionem virtutis.

II-II q. 156 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo potest vitare peccatum et facere bonum, non tamen sine divino auxilio, secundum illud Ioan. XV, *sine me nihil potestis facere*. Unde per hoc quod homo indiget divino auxilio ad hoc quod sit continens, non excluditur quin incontinentia sit peccatum, quia, ut dicitur in III Ethic., *quae per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus*.

II-II q. 156 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod in eo qui est incontinens vincitur iudicium rationis, non quidem ex necessitate, quod auferret rationem peccati, sed ex negligentia quadam hominis non firmiter intendentis ad resistendum passioni per iudicium rationis quod habet.

II-II q. 156 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de

CLVI.3. Zda nezdrželivý hřeší více než nemírný.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nezdrželivý hřeší více než nemírný. Neboť tím tíženi se zdá někdo hřešiti, čím více jedná proti svědomí, podle onoho Luk. 12: "Služebník, znající vůli svého pána a nekonající, dostane mnoho ran," atd. Ale nezdrželivý zdá se jednati více proti svědomí než nemírný, poněvadž, jak se praví v VII. Ethic., nezdrželivý věda, jak jsou špatná, která žádá, nicméně jedná pro vášeň, avšak nemírný soudí, že ta, po nichž dychtí, jsou dobrá. Tedy nezdrželivý hřeší více než nemírný.

Mimo to, čím je některý hřích těžší, tím méně se zdá býti léčitelný. Proto také hříchy proti Duchu Svatému, které jsou nejtěžší, slují neodpustitelné. Ale hřích nezdrželivosti zdá se nevyléčitelnější než hřích nemírnosti; neboť něčí hřích je uzdravován napomenutím nebo pokáráním, což nezdá se prospívati nezdrželivému, který ví, že jedná špatně, a přece zle jedná. Avšak nemírnému se zdá, že jedná dobře, a tak by mu mohlo pomoci napomenutí. Tedy zdá se, že nezdrželivý hřeší tíženi než nemírný.

Mimo to, z čím větší záliby někdo hřeší, tím tíženi hřeší. Ale nezdrželivý hřeší z větší záliby než nemírný, poněvadž nezdrželivý má prudké vášně a dychtivosti, které nemá vždy nemírný. Tedy nezdrželivý hřeší více než nemírný.

Avšak proti jest, že nekajícnost přitěžuje každému hříchu. Pročež Augustin praví, O slov. Páně, že "nekajícnost je hřích proti Ducha Svatému". Ale, jak praví Filosof v VII. Ethic., "nemírný není schopen kajícnosti, neboť trvá na volbě; avšak každý nezdrželivý schopen kajícnosti je". Tedy nemírný hřeší tíženi než nezdrželivý.

Odpovídám: Musí se říci, že hřích podle Augustina, v kn. O dvou duších, pozůstává hlavně ve vůli, neboť "vůle jest, jíž se dobře žije a jíž se hřeší." A proto, kde je větší sklon vůle ke hřešení, tam je těžší hřích. V tom pak, kdo je nemírný, vůle se kloní !k hřešení z vlastní volby, která vychází z pohotovosti, nabyté návykem. Avšak v tom, kdo je nezdrželivý, vůle se kloní k hřešení z nějaké vášně. A poněvadž vášeň rychle přechází, pohotovost však jest jakost těžko hybná, odtud je, že nezdrželivý hned lituje, jakmile přešla vášeň, což se nepřihází u nemírného; ba raduje se, že hřešil, poněvadž konání hříchu se mu stalo sourodým podle pohotovosti. Proto o nich se praví Přísl. 2, že "se radují, když učinili zle a plesají v nejhorších věcech". Z čehož je patrné, že nemírný je mnohem horší než nezdrželivý, jak také praví Filosof, v VII. Ethic.

K prvnímu se tedy musí říci, že nevědomost rozumu někdy sice předchází sklonu žádosti a bývá jeho příčinou. A tak, incontinentia per similitudinem dicta, et non proprie.

3. De comparatione incontinentiae ad intemperantiam.

II-II q. 156 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod incontinens plus peccet quam intemperatus. Tanto enim aliquis videtur gravius peccare, quanto magis contra conscientiam agit, secundum illud Luc. XII, *servus sciens voluntatem domini sui et faciens digna plagis, vapulabit multis*. Sed incontinens magis videtur agere contra conscientiam quam intemperatus, quia, ut dicitur in VII Ethic., incontinens, sciens quoniam prava sunt quae concupiscit, nihilominus agit, propter passionem; intemperatus autem iudicat ea quae concupiscit esse bona. Ergo incontinens gravius peccat quam intemperatus.

II-II q. 156 a. 3 arg. 2

Praeterea, quanto aliquod peccatum gravius est, tanto videtur esse minus sanabile, unde et peccata in spiritum sanctum, quae sunt gravissima, dicuntur esse irremissibilia. Sed peccatum incontinentiae videtur esse insanabilius quam peccatum intemperantiae. Sanatur enim peccatum alicuius per admonitionem et correctionem, quae nihil videtur conferre incontinenti, qui scit se male agere, et nihilominus male agit, intemperato autem videtur quod bene agat, et sic aliquid ei conferre posset admonitio. Ergo videtur quod incontinens gravius peccet quam intemperatus.

II-II q. 156 a. 3 arg. 3

Praeterea, quanto aliquis ex maiori libidine peccat, tanto gravius peccat. Sed incontinens peccat ex maiori libidine quam intemperatus, quia incontinens habet vehementes concupiscentias, quas non semper habet intemperatus. Ergo incontinens magis peccat quam intemperatus.

II-II q. 156 a. 3 s. c.

Sed contra est quod impoenitentia aggravat omne peccatum, unde Augustinus, in libro de Verb. Dom., dicit quod impoenitentia est peccatum in spiritum sanctum. Sed sicut philosophus dicit, in VII Ethic., *intemperatus non est poenitivus, immanet enim electioni, incontinens autem omnis est poenitivus*. Ergo intemperatus gravius peccat quam incontinens.

II-II q. 156 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod peccatum, secundum Augustinum, praecipue in voluntate consistit, voluntas enim est qua peccatur et recte vivitur. Et ideo ubi est maior inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi est gravius peccatum. In eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quae procedit ex habitu per consuetudinem acquisito. In eo autem qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione. Et quia passio cito transit, habitus autem est qualitas difficile mobilis, inde est quod incontinens statim poenitet, transeunte passione, quod non accidit de intemperato, quinimmo gaudet se peccasse, eo quod operatio peccati est sibi facta connaturalis secundum habitum. Unde de his dicitur Proverb. II, quod *laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis*. Unde patet quod intemperatus est multo peior quam incontinens, ut etiam philosophus dicit, in VII Ethic.

II-II q. 156 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ignorantia intellectus

čím je větší nevědomost, tím více umenšuje hřích, nebo úplně omlouvá, pokud je příčinou nedobrovolného. Naopak jiným způsobem nevědomost rozumu následuje sklon žádosti. A taková nevědomost, čím je větší, tím těžší je hřích, poněvadž sklon žádosti se ukazuje větší. Avšak nevědomost, jak nezdrželivého, tak nemírného, pochází z toho, že žádost je k něčemu nakláněna buď vášní, jako u nezdrželivého, nebo pohotovosti, jako u nemírného. Avšak větší nevědomost z toho povstává v nemírném než v nezdrželivém. A to, jedním způsobem co do trvání, poněvadž v nezdrželivém trvá ona nevědomost pouze, pokud trvá vášeň, jako postup třídenní horečky, pokud trvá pobouření šťávy. Avšak nevědomost nemírného trvá stále pro stálost pohotovosti. Proto je podobna fthisi nebo kteréhokoli vleklé nemoci, jak praví Filosof, v VII. Ethic. Jiným pak způsobem je větší nevědomost nemírného vzhledem k tomu, co se nezná. Neboť nevědomost nezdrželivého se týká něčeho jednotlivého volitelného, pokud totiž myslí, že teď třeba toto voliti. Avšak nemírný má neznalost ohledně samého cíle, pokud totiž soudí, že je to dobré, aby nezřízeně sledoval dychtivosti. Proto Filosof, praví v VII. Ethic., že "nezdrželivý je lepší než nemírný, poněvadž je v něm zachován nejlepší počátek", totiž správné ocenění cíle.

K druhému se musí říci, že k uzdravení nezdrželivého nestačí pouhé poznání, nýbrž vyžaduje se vnitřní pomoc milosti, mírnící dychtivost; a užívá se také vnějšího prostředku napomenutí a pokárání, po nichž někdo začíná odporovati dychtivostem, čímž se dychtivost zeslabuje, jak bylo shora řečeno. A týmiž způsoby může býti uzdraven také nemírný. Ale toho vyléčiti je těžší pro dvojí. Z nichž první je se strany rozumu, který je pokažen ohledně oceňování posledního cíle, a má se jako počátek v důkazech. Avšak nesnadnější je přivésti k pravdě toho, který bloudí ohledně počátku, a podobně ve skutcích toho, kdo bloudí ohledně cíle. Jiné pak je se strany sklonu žádosti, který je v nemírném z pohotovosti, která se těžko odstraňuje. Avšak sklon nezdrželivého je se strany vášně, kterou lze snáze potlačiti.

K třetímu se musí říci, že záliba vůle, která zvětšuje hřích; je větší v nemírném než v nezdrželivém, jak je patrné z řečených. Ale záliba dychtivosti smyslové žádosti někdy je větší v nezdrželivém, poněvadž nezdrželivý nehřeší, leč z těžké dychtivosti, ale nemírný hřeší též z lehké dychtivosti, a někdy před ní. A proto Filosof praví v VII. Ethic., že "více káráme nemírného, poněvadž nikoli dychtiv, nebo dychtě klidně", to jest chabě, "jde za potěšeními. Neboť, co by činil, kdyby měl mladickou dychtivost?"

CLVI.4. Zda nezdrželivý hněvu je horší než nezdrželivý dychtivosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nezdrželivý hněvu je horší než nezdrželivý dychtivosti. Neboť, čím obtížnější jest odporovati vášni, tím lehčí se zdá nezdrželivost. Proto Filosof praví v VII. Ethic.: "Neboť, dá-li se někdo přemoci silnými a nesmírnými potěšeními nebo smutky, není divné, quandoque quidem praecedit inclinationem appetitus, et causat eam. Et sic, quanto est maior ignorantia, tanto magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat, inquantum causat involuntarium. Alio modo e converso ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitus. Et talis ignorantia quanto est maior, tanto peccatum est gravius, quia ostenditur inclinatio appetitus esse maior. Ignorantia autem tam incontinentis quam intemperati provenit ex eo quod appetitus est in aliquid inclinatus, sive per passionem, sicut in incontinente; sive per habitum, sicut in intemperato. Maior autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato quam in incontinente. Et uno quidem modo, quantum ad durationem. Quia in incontinente durat illa ignorantia solum passione durante, sicut accessio febris tertianae durat, durante commotione humoris. Ignorantia autem intemperati durat assidue, propter permanentiam habitus, unde assimilatur phthisicae, vel cuicumque morbo continuo, ut philosophus dicit, in VII Ethic. Alio autem modo est maior ignorantia intemperati, quantum ad id quod ignoratur. Nam ignorantia incontinentis attenditur quantum ad aliquod particulare eligibile, prout scilicet aestimat hoc nunc esse eligendum, sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem, inquantum scilicet iudicat hoc esse bonum, ut irrefrenate concupiscentias sequatur. Unde philosophus, in VII Ethic., dicit quod incontinens est melior intemperato, quia salvatur in eo optimum principium, scilicet recta existimatio de fine.

II-II q. 156 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad sanationem incontinentis non sufficit sola cognitio, sed requiritur interius auxilium gratiae concupiscentiam mitigantis, et adhibetur etiam exterius remedium admonitionis et correctionis, ex quibus aliquis incipit concupiscentiis resistere, ex quo concupiscentia debilitatur, ut supra dictum est. Et iisdem etiam modis potest sanari intemperatus, sed difficilior est eius sanatio, propter duo. Quorum primum est ex parte rationis, quae corrupta est circa aestimationem ultimi finis, quod se habet sicut principium in demonstrativis, difficilius autem reducitur ad veritatem ille qui errat circa principium, et similiter in operativis ille qui errat circa finem. Aliud autem est ex parte inclinationis appetitus, quae in intemperato est ex habitu, qui difficile tollitur, inclinatio autem incontinentis est ex passione, quae facilius reprimi potest.

II-II q. 156 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod libido voluntatis, quae auget peccatum, maior est in intemperato quam in incontinente, ut ex dictis patet. Sed libido concupiscentiae appetitus sensitivi quandoque maior est in incontinente, quia incontinens non peccat nisi a gravi concupiscentia; sed intemperatus etiam ex levi concupiscentia peccat, et quandoque eam praevenit. Et ideo philosophus dicit, in VII Ethic., quod magis intemperatum vituperamus, quia non concupiscens, vel quiete, idest remisse concupiscens, persequitur delectationes. Quid enim faceret si adesset concupiscentia iuvenilis?

4. Quis sit turpior: utrum incontinens irae vel incontinens concupiscentiae.

II-II q. 156 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod incontinens irae sit peior quam incontinens concupiscentiae. Quanto enim difficilius est resistere passioni, tanto incontinentia

nýbrž odpustitelné." Ale, jak pravil Heraklitus, "nesnadnější je bojovati proti dychtivosti než proti hněvu". Tedy lehčí je nezdrželivost dychtivosti než nezdrželivost hněvu.

Mimo to, jestliže vášeň pro svou prudkost úplně odejme úsudek rozumu, úplně to někoho omlouvá od hříchu, jak je patrné v tom, kdo z vášně upadl do zuřivosti,. Ale více zůstává z úsudku rozumu v tom, kdo je nezdrželivý hněvu, než v tom, kdo je nezdrželivý dychtivosti, neboť rozhněvaný nějak poslouchá rozumu, ne však nezdrželivý, jak je patrné z Filosof a, v VII. Ethic. Tedy nezdrželivý hněvu je horší než nezdrželivý dychtivosti.

Mimo to, tím je některý hřích těžší, čím je nebezpečnější. Ale nezdrželivost hněvu zdá se nebezpečnější, poněvadž přivádí člověka k většímu hříchu, totiž k vraždě, což je těžší hřích než cizoložství, k němuž přivádí nezdrželivost dychtivosti. Tedy nezdrželivost hněvu je těžší než nezdrželivost dychtivosti.

Avšak proti jest, co praví Filosof v VII. Ethic., že méně hanebná je nezdrželivost hněvu než nezdrželivost dychtivosti.

Odpovídám: Musí se říci, že hřích nezdrželivosti lze pozorovati dvojmo. Jedním způsobem se strany vášně, od níž je rozum přemáhán. A tak nezdrželivost dychtivosti je hanebnější než nezdrželivost hněvu, poněvadž hnutí nezdrželivosti má větší nespořádanost než hnutí hněvu.

A to pro čtveré, čehož se dotýká Filosof v VII. Ethic. A to nejprve, poněvadž hnutí hněvu má poněkud účast rozumu, pokud totiž rozhněvaný tíhne k pomstění bezpráví sobě učiněného, což nějak rozum velí; ale ne dokonale, poněvadž nezamýšlí patřičný způsob pomsty. Ale hnutí dychtivosti je úplně podle smyslu, a žádným způsobem podle rozumu. - Za druhé, poněvadž hnutí hněvu spíše sleduje složení těla pro rychlost pohybu žluči, která tíhne k hněvu. Proto je více nasnadě, že se rozhněvá ten, kdo. je podle složení těla uzpůsoben k hněvu, než že dychtí ten, kdo je uzpůsoben k dychtění. Pročež také častěji se rodí z hněvivých hněviví než z dychtivých dychtiví. Avšak co pochází z přirozeného uzpůsobení těla, pokládá se za hodnější odpuštění. - Za třetí, poněvadž hněv hledá zjevné jednání, ale dychtivost hledá skrýše a lstivě se vplíží. - Za čtvrté, poněvadž dychtivý jedná s potěšením, kdežto hněvivý jako donucen nějakým předchozím smutkem.

Jiným způsobem lze pozorovati hřích nezdrželivosti co do zla, do něhož někdo upadne, odstoupiv od rozumu. A tak nezdrželivost hněvu je nejčastěji těžší, poněvadž vede k těm, která jsou na škodu bližnímu.

K prvnímu se tedy musí říci, že je nesnadnější ustavičně bojovati proti dychtivostem než proti hněvu, poněvadž videtur esse levior, unde philosophus dicit, in VII Ethic., *non enim, si quis a fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur vel tristitiis, est admirabile, sed condonabile. Sed, sicut Heraclitus dixit, difficilius est pugnare contra concupiscentiam quam contra iram*. Ergo levior est incontinentia concupiscentiae quam incontinentia irae.

II-II q. 156 a. 4 arg. 2

Praeterea, si passio per suam vehementiam totaliter auferat iudicium rationis, omnino excusatur aliquis a peccato, sicut patet in eo qui incidit ex passione in furiam. Sed plus remanet de iudicio rationis in eo qui est incontinens irae, quam in eo qui est incontinens concupiscentiae, *iratus enim aliqualiter audit rationem, non autem concupiscens*, ut patet per philosophum, in VII Ethic. Ergo incontinens irae est peior quam incontinens concupiscentiae.

II-II q. 156 a. 4 arg. 3

Praeterea, tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto est periculosius. Sed incontinentia irae videtur esse periculosior, quia perducit hominem ad maius peccatum, scilicet ad homicidium, quod est gravius peccatum quam adulterium, ad quod perducit incontinentia concupiscentiae. Ergo incontinentia irae est gravior quam incontinentia concupiscentiae.

II-II q. 156 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in VII Ethic., quod *minus turpis est incontinentia irae quam incontinentia concupiscentiae*.

II-II q. 156 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod peccatum incontinentiae potest dupliciter considerari. Uno modo, ex parte passionis ex qua ratio superatur. Et sic incontinentia concupiscentiae est turpior quam incontinentia irae, quia motus concupiscentiae habet maiorem inordinationem quam motus irae. Et hoc propter quatuor, quae philosophus tangit in VII Ethic. Primo quidem, quia motus irae participat aliqualiter ratione, inquantum scilicet iratus tendit ad vindicandum iniuriam sibi factam, quod aliqualiter ratio dictat, sed non perfecte, quia non intendit debitum modum vindictae. Sed motus concupiscentiae totaliter est secundum sensum, et nullo modo secundum rationem. Secundo, quia motus irae magis consequitur corporis complexionem, propter velocitatem motus cholerae, quae intendit ad iram. Unde magis est in promptu quod ille qui est secundum complexionem corporis dispositus ad irascendum, irascatur, quam quod ille qui est dispositus ad concupiscendum, concupiscat. Unde etiam frequentius ex iracundis nascuntur iracundi quam ex concupiscentibus concupiscentes. Quod autem provenit ex naturali corporis dispositione, reputatur magis venia dignum. Tertio, quia ira quaerit manifeste operari. Sed concupiscentia quaerit latebras, et dolose subintrat. Quarto, quia concupiscens delectabiliter operatur, sed iratus quasi quadam tristitia praecedente coactus. Alio modo potest considerari peccatum incontinentiae quantum ad malum in quod quis incidit a ratione discedens. Et sic incontinentia irae est, ut plurimum, gravior, quia ducit in ea quae pertinent ad proximi nocumentum.

II-II q. 156 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod difficilius est assidue

dychtivost je více trvalá. Ale na chvíli je těžší odporovati hněvu pro jeho nápor.

K druhému se musí říci, že dychtivost sluje bez rozumu, ne že by úplně odnímala užívání rozumu, nýbrž poněvadž v ničem nepostupuje podle úsudku rozumu. A proto je hanebnější.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí se strany těch, do nichž je nezdrželivý přiváděn.

CLVII. O vlídnosti a tichosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o vlídnosti a tichosti a protilehlých nectestech.

O samých pak ctnostech jsou čtyři, otázky.

1. Zda vlídnost a tichost jsou totéž.
2. Zda každá z nich je ctnost.
3. Zda každá z nich je část mírnosti.
4. O srovnávání jich s jinými ctnostmi.

CLVII.1. Zda vlídnost a tichost jsou zcela totéž.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vlídnost a tichost jsou zcela totéž. Neboť tichost mírní hněvy, jak praví Filosof, ve IV. Ethic. Hněv však je žádost pomsty. Poněvadž tedy vlídnost je "umírněnost vyššího k nižšímu ve stanovení trestů", jak praví Seneka, v II. O vlídnosti, tresty se pak děje pomsta, zdá se, že vlídnost a tichost jsou totéž.

Mimo to Tullius praví v II. Rhetor., že "vlídnost je ctnost, jíž duch, nerozvážně popuzený k nenávisti někoho, dobrotivostí je zdržován." A tak se zdá, že vlídnost mírní nenávist. Ale příčinou nenávisti, jak praví Augustin, je hněv, na nějž je tichost a vlídnost. Tedy se zdá, že vlídnost a tichost jsou zcela totéž.

Mimo to táž nectest není protivou různých ctností. Ale táž nectest je proti tichosti a vlídnosti, totiž krutost. Tedy se zdá, že tichost a vlídnost jsou zcela totéž.

Avšak proti jest, že podle řečeného výměru Senekova "vlídnost jest umírněnost vyššího k nižšímu". Ale tichost jest nejen vyššího k nižšímu, nýbrž kohokoli ke komukoliv. Tedy tichost a vlídnost nejsou zcela totéž.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak se praví v II. Ethic., mravní ctnost jest ohledně vášní a činností. Avšak vnitřní vášně jsou počátky vnějších činností, nebo též překážkami. A proto ctnosti, které řídí vášně, jaksi se sbíhají k témuž účinku se ctnostmi, které řídí činnosti, třebaže se druhově liší; jako spravedlnosti vlastně patří zdržovati člověka od pugnare contra delectationem quam contra iram, quia concupiscentia est magis continua, sed ad horam difficilius est resistere irae, propter eius impetum.

II-II q. 156 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod concupiscentia dicitur esse sine ratione, non quia totaliter auferat iudicium rationis, sed quia in nullo procedit secundum iudicium rationis. Et ex hoc est turpior.

II-II q. 156 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit ex parte eorum in quae incontinens deducitur.

157. De clementia et mansuetudine quae sunt partes temperantiae.

Prooemium

II-II q. 157 pr.

Deinde considerandum est de clementia et mansuetudine, et vitiis oppositis. Circa ipsas autem virtutes quaeruntur quatuor. Primo, utrum clementia et mansuetudo sint idem. Secundo, utrum utraque earum sit virtus. Tertio, utrum utraque earum sit pars temperantiae. Quarto, de comparatione earum ad alias virtutes.

1. Utrum clementia et mansuetudo sint idem.

II-II q. 157 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod clementia et mansuetudo sint penitus idem. Mansuetudo enim est moderativa irarum, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Ira autem est appetitus vindictae. *Cum ergo clementia sit lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis poenis*, ut Seneca dicit, in II de clementia; per poenas autem fit vindicta, videtur quod clementia et mansuetudo sint idem.

II-II q. 157 a. 1 arg. 2

Praeterea, Tullius dicit, in II Rhet., quod *clementia est virtus per quam animus concitatus in odium alicuius, benignitate retinetur*, et sic videtur quod clementia sit moderativa odii. Sed odium, ut Augustinus dicit, causatur ab ira, circa quam est mansuetudo. Ergo videtur quod mansuetudo et clementia sint idem.

II-II q. 157 a. 1 arg. 3

Praeterea, idem vitium non contrariatur diversis virtutibus. Sed idem vitium opponitur mansuetudini et clementiae, scilicet crudelitas. Ergo videtur quod mansuetudo et clementia sint penitus idem.

II-II q. 157 a. 1 s. c.

Sed contra est quod secundum praedictam definitionem Senecae, clementia est lenitas superioris adversus inferiorem. Mansuetudo autem non solum est superioris ad inferiorem, sed cuiuslibet ad quemlibet. Ergo mansuetudo et clementia non sunt penitus idem.

II-II q. 157 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in II Ethic., virtus moralis consistit circa passiones et actiones. Passiones autem interiores sunt actionum exteriorum principia, aut etiam impedimenta. Et ideo virtutes quae moderantur passiones quodammodo concurrunt in

krádeže, k níž je někdo nakloněn nespořádanou láskou nebo dychtivostí peněz, která je řízena štědrostí. A proto štědrost se sbíhá se ‚spravedlností v tom účinku, jenž je zdržovati od krádeže. A to třeba také uvážiti v projednávaném. Neboť z vášně hněvu je někdo puzen k tonu, aby uložil těžší trest; k vlídnosti pak patří přímo, alby zmenšovala tresty, čemuž by mohl brániti nadbytek hněvu. A proto tichost, pokud krotí nával hněvu, sbíhá se k témuž účinku s vlídností. Avšak liší se navzájem, pokud vlídnost mírní vnější trestání, tichost pak vlastně zmenšuje vášeň hněvu.

K prvnímu se tedy musí říci, že tichost vlastně přihlíží k samé žádosti pomsty, ale vlídnost má zřetel k samým trestům, kterých se zevně užívá k pomstě.

K druhému se musí říci, že cit člověka je nakloněn k umenšování těch, která se o sobě člověku nelíbí. Z toho pak, že někoho miluje, pochází, že jeho trest o sobě se mu nelíbí, nýbrž pouze v zařízení k jinému, totiž ke spravedlnosti nebo k nápravě toho, kdo je trestán. A proto pochází z lásky, že někdo jest ochoten zmenšiti tresty, což patří k vlídnosti, a z nenávisti se takovému zmenšení brání. A proto Tullius praví, že "duch popuzený k nenávisti," totiž k těžšímu trestání, "vlídností je zdržován", aby totiž neuložil přísnější trest; ne že vlídnost přímo mírní nenávist, nýbrž trest.

K třetímu se musí říci, že tichosti, která je přímo ohledně hněvů, vlastně je protilehlá nectest hněvivosti, která obnáší nadbytek hněvu, kdežto krutost obnáší nadbytek v trestání. Pročež ‚praví Seneka, v II. O vlídnosti, že "krutými jsou nazývání, kteří mají příčinu trestání, nemají však míry". Které však o sobě těší trestati lidi i bez příčiny, ti mohou slouti surovi nebo divocí, jako nemající lidského citu, z něhož přirozeně jeden člověk miluje druhého člověka.

CLVII.2. Zda je ctnost jak vlídnost, tak tichost.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že ani vlídnost, ani tichost není ctnost. Neboť žádná ctnost není protilehlá druhé. Ale zdá se, že obě jsou protilehlé přísnosti, která je nějaká ctnost. Tedy ani vlídnost, ani tichost není ctnost.

Mimo to ctnost se porušuje nadbytečným a zmenšeným. Ale jak vlídnost, tak tichost pozůstává v jakémsi zmenšení; neboť vlídnost zmenšuje tresty, tichost pak zmenšuje hněvy. Tedy ani vlídnost, ani tichost není ctnost.

Mimo to tichost nebo umírněnost klade se Mat. 5 mezi blahoslavenství, a Gal. 5 mezi plody. Ale ctnosti se liší jak od blahoslavenství, tak od plodů. Tedy nejsou obsaženy pod ctností.

eundem effectum cum virtutibus quae moderantur actiones, licet specie differant. Sicut ad iustitiam proprie pertinet cohibere hominem a furto, ad quod aliquis inclinatur per inordinatum amorem vel concupiscentiam pecuniae, quae moderantur per liberalitatem, et ideo liberalitas concurrit cum iustitia in hoc effectu qui est abstinere a furto. Et hoc etiam considerandum est in proposito. Nam ex passione irae provocatur aliquis ad hoc quod graviorem inferat poenam. Ad clementiam autem pertinet directe quod sit diminutiva poenarum, quod quidem impediri posset per excessum irae. Et ideo mansuetudo, inquantum refrenat impetum irae, concurrit in eundem effectum cum clementia. Differunt tamen ab invicem, inquantum clementia est moderativa exterioris punitionis, mansuetudo autem proprie diminuit passionem irae.

II-II q. 157 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod mansuetudo proprie respicit ipsum vindictae appetitum. Sed clementia respicit ipsas poenas quae exterius adhibentur ad vindictam.

II-II q. 157 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod affectus hominis inclinatur ad minorationem eorum quae homini per se non placent. Ex hoc autem quod aliquis amat aliquem, contingit quod non placet ei per se poena eius, sed solum in ordine ad aliud, puta ad iustitiam, vel ad correctionem eius qui punitur. Et ideo ex amore provenit quod aliquis sit promptus ad diminuendum poenas, quod pertinet ad clementiam, et ex odio impeditur talis diminutio. Et propter hoc Tullius dicit quod animus concitatus in odium, scilicet ad gravius puniendum, per clementiam retinetur, ne scilicet acriorem poenam inferat, non quod clementia sit directe odii moderativa, sed poenae.

II-II q. 157 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod mansuetudini, quae est directe circa iras proprie opponitur vitium iracundiae, quod importat excessum irae. Sed crudelitas importat excessum in puniendo. Unde dicit Seneca, in II de Clem., quod *crudeles vocantur qui puniendi causam habent, modum non habent*. Qui autem in poenis hominum propter se delectantur, etiam sine causa, possunt dici saevi vel feri, quasi affectum humanum non habentes, ex quo naturaliter homo diligit hominem.

2. Utrum utraque earum sit virtus.

II-II q. 157 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod neque clementia neque mansuetudo sit virtus. Nulla enim virtus alteri virtuti opponitur. Sed utraque videtur opponi severitati, quae est quaedam virtus. Ergo neque clementia neque mansuetudo est virtus.

II-II q. 157 a. 2 arg. 2

Praeterea, virtus corrumpitur per superfluum et diminutum. Sed tam clementia quam mansuetudo in diminutione quadam consistunt, nam clementia est diminutiva poenarum, mansuetudo autem est diminutiva irae. Ergo neque clementia neque mansuetudo est virtus.

II-II q. 157 a. 2 arg. 3

Praeterea, mansuetudo, sive mititas, ponitur, Matth. V, inter beatitudines; et inter fructus, Galat. V. Sed virtutes differunt et a beatitudinibus et a fructibus. Ergo non

Avšak proti jest, co praví Seneka v II. O vlídnosti: "Vlídnost a tichost poskytnou všichni dobří mužové." Ale ctnost vlastně patří dobrým mužům, neboť "ctnost je, která činí dobrým majícího a jeho dílo činí dobrým", jak se praví v II. Ethic. Tedy vlídnost a tichost jsou ctnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že pojem mravní ctnosti pozůstává v tom, že žádost je poddána rozumu, jak je patrné z Filosofa, v I. Ethic. Avšak to je zachováno jak ve vlídnosti, tak v tichosti; neboť vlídnost, zmenšující tresty, vzhlédá k rozumu, jak praví Seneka v II. O vlídnosti. Z čehož je zjevné, že jak vlídnost, tak tichost je ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že tichost není přímo proti přísnosti; neboť tichost je ohledně hněvů, přísnost však se vidí při vnějším uvalení trestů. Pročež podle toho by se zdála více protilehlá vlídnosti, která se také pozoruje ohledně vnějšího trestání, jak by o řečeno. Není však protilehlá, poněvadž obě jsou podle správného rozumu. Neboť přísnost je neoblomná ohledně uložení trestů, když toho vyžaduje správný rozum, vlídnost pak zmenšuje tresty také podle správného rozumu, když je totiž třeba a v čem je třeba. A proto nejsou protilehlé, poněvadž nejsou ohledně téhož.

K druhému se musí říci, že podle Filosofa, ve IV. Ethic., pohotovost, která udržuje střed ve hněvu, je nejmenovaná. A proto ctnost má jméno od zmenšování hněvu, které jest označeno jménem tichosti, poněvadž ctnost je bližší zmenšení než nadbývání, protože člověku je přirozenější žádati pomstění způsobených bezpráví, než od toho upouštěti, poněvadž sotva se někomu zdají příliš malá bezpráví jemu způsobená, jak praví Salustius. Vlídnost pak zmenšuje tresty, ne sice v tom, co je podle správného rozumu, nýbrž v tom, co je podle obecného zákona, k němuž přihlíží zákonná spravedlnost. Ale pro uvážení nějakých zvláštností zmenšuje vlídnost tresty, jakožto rozhodující, že člověk nemá býti trestán více. Proto Seneka praví v II. O vlídnosti: "Vlídnost dává nejprve to, že prohlásí, že ti, jež propouští, neměli nic jiného trpěti; odpuštění pak je prominutí povinného trestu." Z čehož je patrné, že vlídnost se přirovnává k přísnosti, jako epikeia k zákonné spravedlnosti, jejíž částí je přísnost vzhledem k uložení trestu podle zákona. Avšak vlídnost se liší od epikeie, jak bude řečeno níže.

K třetímu se musí říci, že blahoslavenství jsou úkony ctností, plody pak jsou potěšení z úkonů ctností. A tedy nic nepřekáží, aby se tichost udávala i za ctnost, i za blahoslavenství, i za plod.

continetur sub virtute.

II-II q. 157 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Seneca dicit, in II de Clem., *clementiam et mansuetudinem omnes boni viri praestabunt*. Sed virtus est proprie quae pertinet ad bonos viros, nam *virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*, ut dicitur in II Ethic. Ergo clementia et mansuetudo sunt virtutes.

II-II q. 157 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ratio virtutis moralis consistit in hoc quod appetitus rationi subdatur, ut patet per philosophum, in I Ethic. Hoc autem servatur tam in clementia quam in mansuetudine, nam clementia in diminuendo poenas aspicit ad rationem, ut Seneca dicit, in II de Clem.; similiter etiam mansuetudo secundum rationem rectam moderatur iras, ut dicitur in IV Ethic. Unde manifestum est quod tam clementia quam mansuetudo est virtus.

II-II q. 157 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod mansuetudo non directe opponitur severitati, nam mansuetudo est circa iras, severitas autem attenditur circa exteriorem inflictionem poenarum. Unde secundum hoc, videretur magis opponi clementiae, quae etiam circa exteriorem punitionem consideratur, ut dictum est. Non tamen opponitur, eo quod utrumque est secundum rationem rectam. Nam severitas inflexibilis est circa inflictionem poenarum quando hoc recta ratio requirit, clementia autem diminutiva est poenarum etiam secundum rationem rectam, quando scilicet oportet, et in quibus oportet. Et ideo non sunt opposita, quia non sunt circa idem.

II-II q. 157 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, secundum philosophum, in IV Ethic., *habitus qui medium tenet in ira, est innominatus; et ideo virtus nominatur a diminutione irae, quae significatur nomine mansuetudinis*, eo quod virtus propinquior est diminutioni quam superabundantiae, propter hoc quod naturalius est homini appetere vindictam iniuriarum illatarum quam ab hoc deficere; quia *vix alicui nimis parvae videntur iniuriae sibi illatae*, ut dicit Sallustius. Clementia autem est diminutiva poenarum, non quidem in respectu ad id quod est secundum rationem rectam, sed in respectu ad id quod est secundum legem communem, quam respicit iustitia legalis, sed propter aliqua particularia considerata, clementia diminuit poenas, quasi decernens hominem non esse magis puniendum. Unde dicit Seneca, in II de Clem., *clementia hoc primum praestat, ut quos dimittit, nihil aliud illos pati debuisse pronuntiat, venia vero debitae poenae remissio est*. Ex quo patet quod clementia comparatur ad severitatem sicut epieikeia ad iustitiam legalem, cuius pars est severitas quantum ad inflictionem poenarum secundum legem. Differt tamen clementia ab epieikeia, ut infra dicetur.

II-II q. 157 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod beatitudines sunt actus virtutum, fructus autem sunt delectationes de actibus virtutum. Et ideo nihil prohibet mansuetudinem poni et virtutem et beatitudinem et fructum.

CLVII.3. Zda řečené ctnosti jsou části mírnosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že řečené ctnosti nejsou části mírnosti. Neboť vlídnost umenšuje tresty, jak bylo řečeno. Ale toto přiděluje Filosof, v V. Ethic., epikei, která patří ke spravedlnosti, jak jsme měli shora. Tedy zdá se, že vlídnost není část mírnosti.

Mimo to mírnost je ohledně dychtivostí. Avšak tichost a vlídnost neznají zřetel k dychtivostem, nýbrž spíše ke hněvu a pomstě. Nemají se tedy udávati za části mírnosti.

Mimo to Seneka praví v II. O vlídnosti: "komu je surovost rozkoší, můžeme to nazvati šílení." To je však proti vlídnosti a tichosti. Poněvadž tedy šílení je protilehlé opatrnosti, zdá se, že vlídnost a tichost jsou spíše části opatrnosti než mírnosti.

Avšak proti jest, co praví Seneka v II. O mírnosti, že "vlídnost je mírnost ducha v možnosti pomsty". Tullius také udává vlídnost za část mírnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že se označují části hlavním ctnostem, pokud je napodobují v některých druhotných látkách co do způsobu, na němž hlavně závisí chvála ctnosti, odkudž dostává i jméno: jako způsob a jméno spravedlnosti pozůstává v jakési rovnosti, statečnosti pak v jakési pevnosti ducha, mírnosti pak v jakémsi brzdění, pokud totiž brzdí nejprudší dychtivosti potěšení hmatu. Avšak vlídnost a tichost pozůstávají také v jakémsi brzdění, poněvadž totiž vlídnost umenšuje tresty, tichost pak mírní hněv, jak je patrné z řečených. A proto, jak vlídnost, tak tichost připojují se mírnosti jakožto ctnosti hlavní, a podle toho se udávají za části mírnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že při umenšení trestů třeba uvážiti dvojí: První z nich je, že umenšení trestu se děje podle úmyslu zákonodárcova, ač ne podle slov zákona. A podle toho patří k epikei. Jiné však jest nějaké řízení citu, aby člověk nevyužíval své moci v ukládání trestů. A toto vlastně patří k vlídnosti. Pročež Seneka praví, že "vlídnost je mírnost ducha v možnosti pomsty". Toto pak řízení ducha pochází z jakési jemnosti citu, jímž si někdo hrozí vše. co může jiného zarmoutiti. A proto praví Seneka, že "vlídnost je jakási umírněnost ducha", neboť naopak přísnost ducha zdá se býti v tom, kdo se neostýchá jiné zarmoutiti.

K druhému se musí říci, že přidělování druhotných ctností k hlavním se spíše činí dle způsobu ctnosti který jest jakýsi její tvar, než dle látky. Avšak tichost a vlídnost shodují se s mírností ve způsobu, jak bylo řečeno, ač se neshodují v látce.

3. Utrum utraque earum sit pars temperantiae.

II-II q. 157 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praedictae virtutes non sint partes temperantiae. Clementia enim est diminutiva poenarum, ut dictum est. Hoc autem philosophus, in V Ethic., attribuit epieikeiae, quae pertinet ad iustitiam, ut supra habitum est. Ergo videtur quod clementia non sit pars temperantiae.

II-II q. 157 a. 3 arg. 2

Praeterea, temperantia est circa concupiscentias. Mansuetudo autem et clementia non respiciunt concupiscentias, sed magis iram et vindictam. Non ergo debent poni partes temperantiae.

II-II q. 157 a. 3 arg. 3

Praeterea, Seneca dicit, in II de Clem., *cui voluptati saevitia est, possumus insaniam vocare*. Hoc autem opponitur clementiae et mansuetudini. Cum ergo insania opponatur prudentiae, videtur quod clementia et mansuetudo sint partes prudentiae, magis quam temperantiae.

II-II q. 157 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Seneca dicit, in II de Clem., quod *clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi*. Tullius etiam ponit clementiam partem temperantiae.

II-II q. 157 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod partes assignantur virtutibus principalibus secundum quod imitantur ipsas in aliquibus materiis secundariis, quantum ad modum ex quo principaliter dependet laus virtutis, unde et nomen accipit, sicut modus et nomen iustitiae in quadam aequalitate consistit; fortitudinis autem in quadam firmitate; temperantiae autem in quadam refrenatione, inquantum scilicet refrenat concupiscentias vehementissimas delectationum tactus. Clementia autem et mansuetudo similiter in quadam refrenatione consistit, quia scilicet clementia est diminutiva poenarum, mansuetudo vero est mitigativa irae, ut ex dictis patet. Et ideo tam clementia quam mansuetudo adiunguntur temperantiae sicut virtuti principali. Et secundum hoc ponuntur partes ipsius.

II-II q. 157 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in diminutione poenarum duo sunt consideranda. Quorum unum est quod diminutio poenarum fiat secundum intentionem legislatoris, licet non secundum verba legis. Et secundum hoc, pertinet ad epieikeiam. Aliud autem est quaedam moderatio affectus, ut homo non utatur sua potestate in inflictione poenarum. Et hoc proprie pertinet ad clementiam, propter quod Seneca dicit quod est temperantia animi in potestate ulciscendi. Et haec quidem moderatio animi provenit ex quadam dulcedine affectus, qua quis abhorret omne illud quod potest alium tristare. Et ideo dicit Seneca quod *clementia est quaedam lenitas animi*. Nam e contrario austeritas animi videtur esse in eo qui non veretur alios contristare.

II-II q. 157 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod adiunctio virtutum secundariarum ad principales magis attenditur secundum modum virtutis, qui est quasi quaedam forma eius, quam secundum materiam. Mansuetudo autem et clementia

K třetímu se musí říci, že šílení se nazývá nějaká porucha zdraví. Avšak jako tělesné zdraví porušuje se tím, že tělo se odchyluje od patřičného složení lidského druhu. tak i šílení v duši bere se z toho, že lidská duše se odchyluje od patřičného uzpůsobení lidského druhu. A to se stává jak podle rozumu, když totiž někdo ztratí užívání rozumu, tak co do síly žádostivé, když totiž někdo ztrácí lidský cit, jímž člověk je přirozeně přítelem každému člověku, jak se praví v VIII. Ethických. Avšak šílení, které vylučuje užívání rozumu, je proti opatrnosti. Ale, že někoho těší trestati lidi, sluje šílení, poněvadž se člověk zdá tím zbaven lidského citu, jejž sleduje vlídnost.

CLVII.4. Zda vlídnost a tichost jsou největší ctnosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že vlídnost a tichost jsou největší ctnosti. Neboť chvála ctnosti záleží zvláště v tom, že zařizuje člověka k blaženosti, která pozůstává v poznání Boha. Ale tichost nejvíce zařizuje člověka k poznání Boha, neboť se praví, Jak. 1: "V tichosti přijměte vložené slovo," a Eccli. 5: "Buď tichý k poslouchání slova Božího"; a Diviš praví v listě Demofilovi: "Mojžíš byl učiněn hodným zjevení Božího pro velikou tichost." Tedy tichost je největší ctnost.

Mimo to, tím mocnější se zdá býti některá ctnost, čím více je přijemná Bohu i lidem. Ale tichost zdá se nejvíce příjemná Bohu, neboť se praví Eccli. 1, že "líbá je Bohu věrnost a tichost". Pročež i Kristus nás zvláště vyzývá k následování své tichosti, řka, Mat. 11.: "Učte se ode mne, poněvadž jsem tichý a pokorný srdcem." A Hilarius praví, že "pro tichost naší mysli bydlí v nás Kristus". Také lidem je velmi příjemná. Pročež se praví Eccli. 3: "Synu, v tichosti konej svá díla a nad slávu lidí budeš milován." Pročež i Přísl. 20 se praví, že "vlídností je zpevňován královský trůn". Tedy tichost a vlídnost jsou největší ctnosti.

Mimo to Augustin praví, v I. kn. O řeči Páně na hoře, že "tiší jsou, kteří ustupují nešlechetnostem a neodpírají zlému, nýbrž skrze dobro přemáhají zlo". To však zdá se patřiti k milosrdenství a úctě, které se zdají býti největší ctnosti, poněvadž k onomu I. Tim. 4: 'Úcta je užitečná ke všemu,' praví Glossa Ambrožova, že "souhrn křesťanského náboženství záleží v úctě". Tedy tichost a vlídnost jsou největší ctnosti.

Avšak proti ‚jest, že nejsou udávány za hlavní ctnosti, nýbrž připojovány k jiné, jakožto hlavnější.

Odpovídám: Musí se říci, že nic nevadí, aby některé ctnosti nebyly největší jednoduše, ani ve všem, nýbrž z části a v některém rodu. Avšak není možné, aby tichost a vlídnost conveniunt cum temperantia in modo, ut dictum est, licet non conveniant in materia.

II-II q. 157 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod insania dicitur per corruptionem sanitatis. Sicut autem sanitas corporalis corrumpitur per hoc quod corpus recedit a debita complexione humanae speciei, ita etiam insania secundum animam accipitur per hoc quod anima humana recedit a debita dispositione humanae speciei. Quod quidem contingit et secundum rationem, puta cum aliquis usum rationis amittit, et quantum ad vim appetitivam, puta cum aliquis amittit affectum humanum, secundum quem homo naturaliter est omni homini amicus, ut dicitur in VIII Ethic. Insania autem quae excludit usum rationis, opponitur prudentiae. Sed quod aliquis delectetur in poenis hominum, dicitur esse insania, quia per hoc videtur homo privatus affectu humano, quem sequitur clementia.

4. Utrum haec duae sint potissimae virtutes.

II-II q. 157 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod clementia et mansuetudo sint potissimae virtutes. Laus enim virtutis praecipue consistit ex hoc quod ordinat hominem ad beatitudinem, quae in Dei cognitione consistit. Sed mansuetudo maxime ordinat hominem ad Dei cognitionem, dicitur enim Iac. I, *in mansuetudine suscipite insitum verbum*; et Eccli. V, *esto mansuetus ad audiendum verbum Dei*; et Dionysius dicit, in epistola ad Demophil., *Moysen propter multam mansuetudinem Dei apparitione dignum habitum*. Ergo mansuetudo est potissima virtutum.

II-II q. 157 a. 4 arg. 2

Praeterea, tanto virtus aliqua potior esse videtur, quanto magis acceptatur a Deo et ab hominibus. Sed mansuetudo maxime videtur acceptari a Deo, dicitur enim Eccli. I, quod *beneplacitum est Deo fides et mansuetudo*. Unde et specialiter ad suae mansuetudinis imitationem Christus nos invitat, dicens, *discite a me, quia mitis sum et humilis corde*, et Hilarius dicit quod *per mansuetudinem mentis nostrae habitat Christus in nobis*. Est etiam hominibus acceptissima, unde dicitur Eccli. III, *fili, in mansuetudine perfice opera tua, et super hominum gloria diligeris*. Propter quod et Proverb. XX dicitur quod *clementia thronus regius roboratur*. Ergo mansuetudo et clementia sunt potissimae virtutes.

II-II q. 157 a. 4 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Serm. domini in monte, quod *mites sunt qui cedunt improbitatibus, et non resistunt in malo, sed vincunt in bono malum*. Hoc autem videtur pertinere ad misericordiam vel pietatem, quae videtur esse potissima virtutum, quia super illud I ad Tim. IV, pietas ad omnia utilis est, dicit Glossa Ambrosii quod *omnis summa religionis Christianae in pietate consistit*. Ergo mansuetudo et clementia sunt maximae virtutes.

II-II q. 157 a. 4 s. c.

Sed contra est, quia non ponuntur virtutes principales, sed adiunguntur alteri virtuti quasi principaliori.

II-II q. 157 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliquas virtutes non esse potissimas simpliciter nec quoad omnia, sed

byly největší ctnosti jednoduše, poněvadž jejich chvála se vidí v tom, že oddalují od zla, pokud totiž zmenšují hněv nebo trest. Dokonalejší však Je dosíci dobra, než nemíti zla. A proto ctnosti, které jednoduše zařizují k dobru, jako víra, naděje, láska a také opatrnost a spravedlnost, jsou jedno duše větší ctnosti, než vlídnost a tichost. Ale nic nevadí, aby vlídnost a tichost měly z části nějaké vynikání mezi ctnostmi, které oddávají špatným citům. Neboť hněv, který mírní tichost, pro svou prudkost nejvíce brání duchu člověka, aby svobodně soudil pravdu. A proto tichost nejvíce působí, že člověk se má v moci. Pročež se praví Eccli. 10: "Synu, zachovávej v tichosti svou duši." Ačkoli dychtivosti potěšení hmatu jsou hanebnější a nepřetržitější napadají; pročež mírnost se spíše udává za hlavní ctnost, jak je patrné z řečených. Vlídnost pak tím, že umenšuje tresty, zdá se bližší lásce, která jest největší ze ctností, skrze kterou prokazujeme dobra bližním, a zabraňujeme jejich zlům.

K prvnímu se tedy musí říci, že tichost připravuje člověka k poznávání Boha tím, že odstraňuje překážky, a to dvojmo. Nejprve pak tím, že umenšením hněvu činí člověka mocným sebe, jak bylo řečeno. Jiným způsobem, poněvadž k tichosti patří, aby člověk neodporoval slovům pravdy, což často někteří činí, z hnutí hněvu. Pročež Augustin praví, v II. O nauce křesť.: "Ztichnouti znamená neodporovati božskému Písmu, ať pochopenému, jestliže tepe některé naše neřesti, nebo nepochopenému, jako bychom my mohli býti moudřejší a pravdivěji vnímati."

K druhému se musí říci, že tichost a vlídnost činí člověka příjemným Bohu i lidem, pokud se sbíhají v témž účinku s láskou, která je největší ze ctností, totiž v odklízení zla od bližních.

K třetímu se musí říci, že milosrdenství a úcta shodují se sice s tichostí a vlídností, pokud se sbíhají v témž účinku, kterým jest zabrániti zlům bližních. Avšak liší se vzhledem k pohnutce, neboť úcta odstraňuje zla bližních z uctivosti, kterou má k někomu vyššímu, třebas k Bohu, nebo k rodičům; milosrdenství však odstraňuje zla bližních proto, že z nich někdo má zármutek, pokud je považuje za svá, jak bylo řečeno shora. A to pochází z přátelství, které působí, že se přátelé z týchž radují a rmoutí. Avšak tichost to působí, pokud odstraňuje hněv, popouzející k pomstě; vlídnost pak to působí z umírněnosti ducha, pokud soudí, že je záhodno, aby někdo nebyl dále trestán.

CLVIII. O hněvivosti.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom se má uvažovati o protilehlých nařestech. A nejprve

158. *De iracundia quae opponitur mansuetudini.*

Prooemium

II-II q. 158 pr.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis. Et primo,

secundum quid et in aliquo genere. Non est autem possibile quod clementia et mansuetudo sint potissimae virtutes simpliciter. Quia laus earum attenditur in hoc quod retrahunt a malo, inquantum scilicet diminuunt iram vel poenam. Perfectius autem est consequi bonum quam carere malo. Et ideo virtutes quae simpliciter ordinant in bonum, sicut fides, spes, caritas, et etiam prudentia et iustitia, sunt simpliciter maiores virtutes quam clementia et mansuetudo. Sed secundum quid, nihil prohibet mansuetudinem et clementiam habere quandam excellentiam inter virtutes quae resistunt affectionibus pravis. Nam ira, quam mitigat mansuetudo, propter suum impetum maxime impedit animum hominis ne libere iudicet veritatem. Et propter hoc, mansuetudo maxime facit hominem esse compotem sui, unde dicitur Eccli. X, *fili, in mansuetudine serva animam tuam*. Quamvis concupiscentiae delectationum tactus sint turpiores, et magis continue infestent, propter quod temperantia magis ponitur virtus principalis, ut ex dictis patet. Clementia vero, in hoc quod diminuit poenas, maxime videtur accedere ad caritatem, quae est potissima virtutum, per quam bona operamur ad proximos et eorum mala impedimus.

II-II q. 157 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod mansuetudo praeparat hominem ad Dei cognitionem removendo impedimentum. Et hoc dupliciter. Primo quidem faciendo hominem compotem sui per diminutionem irae, ut dictum est. Alio modo, quia ad mansuetudinem pertinet quod homo non contradicat verbis veritatis, quod plerumque aliqui faciunt ex commotione irae. Et ideo Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., quod *mitescere est non contradicere divinae Scripturae, sive intellectae, si aliqua vitia nostra percutit; sive non intellectae, quasi nos melius et verius sapere et praecipere possemus*.

II-II q. 157 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod mansuetudo et clementia reddunt hominem Deo et hominibus acceptum, secundum quod concurrunt in eundem effectum cum caritate, quae est maxima virtutum, scilicet in subtrahendo mala proximorum.

II-II q. 157 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod misericordia et pietas conveniunt quidem cum mansuetudine et clementia, inquantum concurrunt in eundem effectum, qui est prohibere mala proximorum. Differunt tamen quantum ad motivum. Nam pietas removet mala proximorum ex reverentia quam habet ad aliquem superiorem, puta Deum vel parentem. Misericordia vero removet mala proximorum ex hoc quod in eis aliquis contristatur inquantum aestimat eas ad se pertinere, ut supra dictum est, quod provenit ex amicitia, quae facit amicos de eisdem gaudere et tristari. Mansuetudo vero hoc facit inquantum removet iram incitantem ad vindictam. Clementia vero hoc facit ex animi lenitate, inquantum iudicat esse aequum ut aliquis non amplius puniatur.

o hněvivosti, která je proti tichosti; za druhé o krutosti, která je proti vlídnosti.

O hněvivosti jest osm otázek:

1. Zda může býti někdy dovoleno hněvati se.

2. Zda hněv je hřích.

3. Zda je smrtelný hřích.

4. Zda je nejtěžší z hříchů. 5. O druzích hněvu.

6. Zda hněv je hlavní neřest. 7. Které jsou jeho dcery.

8. Zda má protilehlou neřest.

CLVIII.1. Zda hněvati se je dovoleno.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že hněvati se není dovoleno. Neboť Jeronym, vykládaje ono Mat. 5: 'Kdo se hněvá na svého bratra,' atd., praví: "V některých zákonících se přidává: Bez příčiny. Ostatně vpravdě je názor ustálen a hněv vůbec odmítán." Tedy hněvati se není žádným způsobem dovoleno.

Mimo to podle Diviše, IV. hl. O Bož. Jmén., "zlem duše jest býti bez rozumu". Ale hněv je vždycky bez rozumu, neboť Filosof praví v VII. Ethic., že "hněv neposlouchá dokonale rozumu", a Řehoř praví, že "když klidnost ducha hněv vybičuje, jaksi rozdrásanou a rozervanou pobuřuje". A Kassián praví v VIII. kn. O zřít. klášt.: "Hnutí hněvivosti, z jakékoliv příčiny vzkypující, zaslepuje oko srdce." Tedy hněvati se je vždy zlo.

Mimo to "hněv je žádost msty", jak praví Glossa k Lev. 19, 'Nebudeš míti v nenávisti bratra svého ve svém srdci'. Ale žádati pomstění nezdá se dovolené, ale má se to ponechati Bohu, podle onoho Deut. 32: "Má jest pomsta." Tedy se zdá, že hněvati se je vždy zlo.

Mimo to vše, co nás odvádí od božské podoby, jest zlo. Ale hněvati se, vždy nás odvádí od božské podoby, poněvadž "Bůh soudí s klidem", jak máme Moudr. 12. Tedy hněvati se je vždy zlo.

Avšak proti jest, co praví Zlatoústý, K Mat.: "Kdo se bez důvodu hněvá, bude vinen, kdo však z důvodu, nebude vinen. Neboť kdyby nebylo hněvu, ani učení neprospívá, ani soudy neobstojí, ani zločiny se nepotlačí." Tedy hněvati se není vždy zlo.

Odpovídám: Musí se říci, že hněv, vlastně řečeno, je nějaká vášeň smyslové žádosti, od něhož se odvozuje síla náhlivá, jak jsme měli shora, když se jednalo o vášních. Avšak ohledně vášní duše třeba to uvážiti, že zlo se v nich může nacházeti dvojmo: jedním způsobem ze samého druhu vášně, který se pozoruje podle předmětu vášně: jako závist podle svého druhu obnáší nějaké zlo, neboť je smutek z dobra jiných, což o sobě odporuje rozumu. A tedy v závisti právě jmenované zní nějaké zlo, jak praví Filosof, v II. Ethic. Avšak to nepřináleží hněvu, který je žádost msty, neboť mstu lze žádati dobře a zle. Jiným způsobem nachází se zlo v nějaké vášni podle velikosti její, to jest podle jejího nadbytku nebo nedostatku. A tak se může ve hněvu nacházeti zlo, když se totiž někdo hněvá více nebo méně mimo správný rozum. Ale hněvá-li se někdo podle de iracundia, quae opponitur mansuetudini; secundo, de crudelitate, quae opponitur clementiae. Circa iracundiam quaeruntur octo. Primo, utrum irasci possit aliquando esse licitum. Secundo, utrum ira sit peccatum. Tertio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum sit gravissimum peccatorum. Quinto, de speciebus irae. Sexto, utrum ira sit vitium capitale. Septimo, quae sint filiae eius. Octavo, utrum habeat vitium oppositum.

1. Utrum irasci possit esse licitum.

II-II q. 158 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod irasci non possit esse licitum. Hieronymus enim, exponens illud Matth. V, *qui irascitur fratri suo* etc., dicit, *in quibusdam codicibus additur, sine causa, ceterum in veris definita sententia est, et ira penitus tollitur*. Ergo irasci nullo modo est licitum.

II-II q. 158 a. 1 arg. 2

Praeterea, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom., *malum animae est sine ratione esse*. Sed ira semper est sine ratione. Dicit enim philosophus, in VII Ethic., quod *ira non perfecte audit rationem*. Et Gregorius dicit, V Moral., quod *cum tranquillitatem mentis ira diverberat, dilaniatam quodammodo scissamque perturbat*. Et Cassianus dicit, in libro de institutis coenobiorum, *qualibet ex causa iracundiae motus effervens, excaecat oculum cordis*. Ergo irasci semper est malum.

II-II q. 158 a. 1 arg. 3

Praeterea, ira est appetitus vindictae, ut dicit Glossa super Levit. XIX, *non oderis fratrem tuum in corde tuo*. Sed appetere ultionem non videtur esse licitum, sed hoc Deo est reservandum, secundum illud Deut. XXXII, *mea est ultio*. Ergo videtur quod irasci semper sit malum.

II-II q. 158 a. 1 arg. 4

Praeterea, omne illud quod abducit nos a divina similitudine, est malum. Sed irasci semper abducit nos a divina similitudine, quia Deus cum tranquillitate iudicat, ut habetur Sap. XII. Ergo irasci semper est malum.

II-II q. 158 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Chrysostomus dicit, super Matth., *qui sine causa irascitur, reus erit, qui vero cum causa, non erit reus. Nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec iudicia stant, nec crimina compescuntur*. Ergo irasci non semper est malum.

II-II q. 158 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod ira, proprie loquendo, est passio quaedam appetitus sensitivi, a qua vis irascibilis denominatur, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Est autem hoc considerandum circa passiones animae, quod dupliciter in eis potest malum inveniri. Uno modo, ex ipsa specie passionis. Quae quidem consideratur secundum obiectum passionis. Sicut invidia secundum suam speciem importat quoddam malum, est enim tristitia de bono aliorum, quod secundum se rationi repugnat. Et ideo invidia, mox nominata, sonat aliquid mali, ut philosophus dicit, in II Ethic. Hoc autem non convenit irae, quae est appetitus vindictae, potest enim vindicta et bene et male appeti. Alio modo invenitur malum in aliqua passione secundum quantitatem ipsius, idest secundum

správného rozumu, potom hněvati se je chvalné.

K prvnímu se tedy musí říci, že Stoikové zmíněný hněv a všechny jiné vášně pokládali za nějaké city, jsoucí mimo řád rozumu, a podle toho, tvrdili, že hněv a všechny jiné vášně jsou zlé, jak bylo shora řečeno, když se jednalo o vášních. A takto bere hněv Jeronym, neboť mluví o hněvu, jímž se někdo hněvá na bližního, jako zamýšleje jeho zlo. Ale ;podle Peripatetiků, jejichž mínění více schvaluje Augustin v IX. O Městě Bož., hněv a jiné vášně slují hnutí smyslové žádosti, ať jsou řízena podle rozumu nebo ne. A podle tohoto hněv není vždy zlý.

K druhému se musí říci, že hněv může se míti dvojím způsobem k rozumu. A to, jedním způsobem předběžně., a tak táhne rozum od jeho správnosti, pročež má ráz zla. Jiným způsobem následně, pokud totiž smyslová žádost je hýbána proti neřestem podle řádu rozumu. A tento hněv je dobrý a nazývá se hněv z horlivosti. Pročež Řehoř praví v V. Moral.: "Co nejvíce je se starati, aby hněv, který se bere za nástroj ctnosti, neopanoval mysl, aby nepředcházel jako pán, nýbrž jako sluha ke službě připravený nikdy nepřestal sledovati rozum." Tento pak hněv, ač v samém konání činu poněkud překáží soudu rozumu, přece neodnímá správnost rozumu. Pročež Řehoř tamtéž praví, že "hněv z horlivosti kalí oko rozumu, ale hněv z neřesti zaslepuje." Není však proti pojmu ctnosti, když se opomine rozvažování rozumu ve vykonávání toho, co bylo od rozumu rozváženo, poněvadž také umění by se překáželo v jeho úkonu, kdyby rozvažovalo o výkonu, když má jednati.

K třetímu se musí říci, že žádati mstu na zlo toho, kdo má býti trestán, je nedovolené. Ale žádati mstu na pokárání neřestí a pro zachování dobra spravedlnosti, je chvalné. A k tomu může tíhnouti smyslová žádost, pokud je hýbána rozumem. A děje-li se odveta podle řádu soudu, děje se od Boha, jehož služebníkem jest trestající moc, jak se praví Řím. 13.

Ke čtvrtému se musí říci, že můžeme a máme se Bohu připodobniti v žádosti dobra. Ale ve způsobu žádání nemůžeme se mu úplně připodobniti, poněvadž v Bohu není smyslová žádost jako v nás, jejíž hnutí má sloužiti rozumu. Pročež Řehoř praví, v V. Moral., že "tehdy hněv povstává silněji proti neřestem, když podroben slouží rozumu".

CLVIII.2. Zda hněv je hřích.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že hněv není hřích. Neboť hřešením se proviňujeme. Ale vášněmi se neproviňujeme, ani nezasluhujeme kárání, jak se praví v II. Ethic. Tedy žádná vášeň není hřích. Avšak hněv je vášeň, jak jsme měli shora, když se jednalo o vášních. Tedy hněv není hřích.

superabundantiam vel defectum ipsius. Et sic potest malum in ira inveniri, quando scilicet aliquis irascitur plus vel minus, praeter rationem rectam. Si autem aliquis irascatur secundum rationem rectam, tunc irasci est laudabile.

II-II q. 158 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Stoici iram et omnes alias passiones nominabant affectus quosdam praeter ordinem rationis existentes, et secundum hoc, ponebant iram et omnes alias passiones esse malas, ut supra dictum est, cum de passionibus ageretur. Et secundum hoc accipit iram Hieronymus, loquitur enim de ira qua quis irascitur contra proximum quasi malum eius intendens. Sed secundum Peripateticos, quorum sententiam magis approbat Augustinus, in IX de Civ. Dei, ira et aliae passiones animae dicuntur motus appetitus sensitivi, sive sint moderatae secundum rationem sive non. Et secundum hoc, ira non semper est mala.

II-II q. 158 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ira dupliciter se potest habere ad rationem. Uno quidem modo, antecedenter. Et sic trahit rationem a sua rectitudine, unde habet rationem mali. Alio modo, consequenter prout scilicet appetitus sensitivus movetur contra vitia secundum ordinem rationis. Et haec ira est bona, quae dicitur ira per zelum. Unde Gregorius dicit, in V Moral., *curandum summopere est ne ira, quae ut instrumentum virtutis assumitur, menti dominetur, ne quasi domina praeeat, sed velut ancilla ad obsequium parata, a rationis tergo nunquam recedat*. Haec autem ira, etsi in ipsa executione actus iudicium rationis aliqualiter impediat, non tamen rectitudinem rationis tollit. Unde Gregorius, ibidem, dicit quod *ira per zelum turbat rationis oculum, sed ira per vitium excaecat*. Non autem est contra rationem virtutis ut intermittatur deliberatio rationis in executione eius quod est a ratione deliberatum. Quia etiam ars impediretur in suo actu si, dum debet agere, deliberaret de agendis.

II-II q. 158 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod appetere vindictam propter malum eius qui puniendus est, illicitum est. Sed appetere vindictam propter vitiorum correctionem et bonum iustitiae conservandum, laudabile est. Et in hoc potest tendere appetitus sensitivus inquantum movetur a ratione. Et dum vindicta secundum ordinem iudicii fit, a Deo fit, cuius minister est potestas puniens, ut dicitur Rom. XIII.

II-II q. 158 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod Deo assimilari possumus et debemus in appetitu boni, sed in modo appetendi ei omnino assimilari non possumus; quia in Deo non est appetitus sensitivus, sicut in nobis, cuius motus debet rationi deservire. Unde Gregorius dicit, in V Moral., quod *tunc robustius ratio contra vitia erigitur, cum ira subdita rationi famulatur*.

2. Utrum irasit peccatum.

II-II q. 158 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ira non sit peccatum. Peccando enim demeremur. *Sed passionibus non demeremur, sicut neque vituperamur*, ut dicitur in II Ethic. Ergo nulla passio est peccatum. Ira autem est passio, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Ergo ira non est peccatum.

Mimo to v každém hříchu je obrácení k proměnnému dobru. Ale hněvem se nikdo neobrací k nějakému proměnnému dobru, nýbrž ke zlu někoho. Tedy hněv není hřích.

Mimo to "nikdo nehřeší v tom, čemu nemůže vyhnouti", jak praví Augustin, v III. kn. O svobod. rozhod. Ale hněvu nemůže člověk vyhnouti, poněvadž k onomu Žalm. 4, 'Hněvejte se a nechtějte hřešiti', praví Glossa, že ".hnutí hněvu není v naší moci". Také Filosof praví v VII. Ethic., že "rozhněvaný jedná se smutkem", smutek je však proti vůli. Tedy hněv není hřích.

Mimo to hřích je proti přirozenosti, jak praví Damašský, v II. kn. O víře orthod. Ale hněvati se není proti přirozenosti člověka, poněvadž jest úkon přirozené mohutnosti, která je náhlivá. Proto i Jeronym praví v kterémsi listě, že "hněvati se je lidské.". Tedy hněvati se není hřích.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Efes. 4: "Všechna rozhořčenost a hněv odejdi od vás."

Odpovídám: Musí se říci, že hněv, jak bylo řečeno, vlastně označuje nějakou vášeň. Avšak vášeň smyslové žádosti potud je dobrá, pokud je řízena rozumem. Jestliže však vylučuje řád rozumu, je zlá. Avšak řád rozumu ve hněvu lze pozorovati z dvojího. A to, nejprve co do žádoucího, k němuž tíhne, což je msta. Pročež, žádá-li někdo, aby nastala msta podle rozumu, je to chvalná žádost hněvu, a sluje hněv z horlivosti. Jestliže však někdo žádá, aby nastala msta jakkoli, proti řádu rozumu, třebas, žádá-li potrestání toho, kdo nezasloužil, nebo více, než zasloužil, nebo také ne podle zákonitého řádu, nebo ne pro patřičný cíl, jenž je zachování spravedlnosti a náprava viny, bude to neřestná žádost msty a sluje hněv z neřesti. Jiným způsobem se pozoruje řád rozumu při hněvu, co do způsobu hnění, aby totiž hnutí hněvu nezřízeně nevřelo, ani uvnitř, ani zevně. A jestliže se to opomine, hněv nebude bez hříchu, byť někdo žádal spravedlivou mstu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, poněvadž vášeň může býti řízena rozumem nebo neřízena, proto podle naprostého pozorování vášně nevzniká ráz zásluhy nebo provinění, čili chvály nebo výtky. Pokud však je řízena rozumem, může míti ráz zásluhy nebo chvalnosti. A obráceně, pokud není řízena rozumem, může míti ráz provinění nebo hanlivého. Pročež i Filosof tamtéž praví, že "je chválen nebo haněn, kdo se nějak hněvá".

K druhému se musí říci, že rozhněvaný nežádá druhému zlo o sobě, nýbrž pro mstu, k níž se obrací jeho žádost, jako k nějakému proměnnému dobru.

K třetímu se musí říci, že člověk je panem svých úkonů skrze rozvahu rozumu. A proto hnutí, která předejdou soudu rozumu, nejsou v moci člověka v celku, že by totiž žádné z nich nepovstalo; ale rozum může každému

II-II q. 158 a. 2 arg. 2

Praeterea, in omni peccato est conversio ad aliquod commutabile bonum. Sed per iram non convertitur aliquis ad aliquod bonum commutabile, sed in malum alicuius. Ergo ira non est peccatum.

II-II q. 158 a. 2 arg. 3

Praeterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest, ut Augustinus dicit. Sed iram homo vitare non potest, quia super illud Psalmi, *irascimini et nolite peccare*, dicit Glossa quod motus irae non est in potestate nostra. Philosophus etiam dicit, in VII Ethic., quod iratus cum tristitia operatur, tristitia autem est contraria voluntati. Ergo ira non est peccatum.

II-II q. 158 a. 2 arg. 4

Praeterea, peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit, in II libro. Sed irasci non est contra naturam hominis, cum sit actus naturalis potentiae quae est irascibilis. Unde et Hieronymus dicit, in quadam epistola, quod irasci est hominis. Ergo ira non est peccatum.

II-II q. 158 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Ephes. IV, *omnis indignatio et ira tollatur a vobis*.

II-II q. 158 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ira, sicut dictum est, proprie nominat quandam passionem. Passio autem appetitus sensitivi intantum est bona inquantum ratione regulatur, si autem ordinem rationis excludat, est mala. Ordo autem rationis in ira potest attendi quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad appetibile in quod tendit, quod est vindicta. Unde si aliquis appetat quod secundum ordinem rationis fiat vindicta, est laudabilis irae appetitus, et vocatur ira per zelum. Si autem aliquis appetat quod fiat vindicta qualitercumque contra ordinem rationis; puta si appetat puniri eum qui non meruit, vel ultra quam meruit, vel etiam non secundum legitimum ordinem, vel non propter debitum finem, qui est conservatio iustitiae et correctio culpae, erit appetitus irae vitiosus. Et nominatur ira per vitium. Alio modo attenditur ordo rationis circa iram quantum ad modum irascendi, ut scilicet motus irae non immoderate fervescat, nec interius nec exterius. Quod quidem si praetermittatur, non erit ira absque peccato, etiam si aliquis appetat iustam vindictam.

II-II q. 158 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quia passio potest esse regulata ratione vel non regulata, ideo secundum passionem absolute consideratam non importatur ratio meriti vel demeriti, seu laudis vel vituperii. Secundum tamen quod est regulata ratione, potest habere rationem meritorii et laudabilis, et e contrario, secundum quod non est regulata ratione, potest habere rationem demeriti et vituperabilis. Unde et philosophus ibidem dicit quod *laudatur vel vituperatur qui aliqualiter irascitur*.

II-II q. 158 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod iratus non appetit malum alterius propter se, sed propter vindictam, in quam convertitur appetitus eius sicut in quoddam commutabile bonum.

II-II q. 158 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod homo est dominus suorum actuum per arbitrium rationis. Et ideo motus qui praeveniunt iudicium rationis, non sunt in potestate

jednotlivě zabrániti, povstane-li. A podle toho se praví, že hnutí hněvu není v moci člověka, tak totiž, aby žádné nepovstalo. Poněvadž však nějak je v moci člověka, neztrácí úplně ráz hříchu, je-li nezřízené. Co pak praví Filosof, že rozhněvaný jedná se smutkem, nerozumí se tak, jako by měl smutek z toho, že se hněvá, nýbrž že má smutek z bezpráví, o němž myslí, že mu nastalo. A z tohoto smutku je hýbám k žádosti msty.

Ke čtvrtému se musí říci, že náhlivá v člověku přirozeně podléhá rozumu. A proto její úkon je potud člověku přirozený, pokud je podle rozumu. Pokud však je mimo řád rozumu, je proti přirozenosti člověka.

CLVIII.3. Zda každý hněv je hřích smrtelný.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že každý hněv je smrtelný hřích. Neboť se praví Job. 5: "Pošetilého muže usmrcuje hněvivost;" a mluví o duchovním usmrcení, od něhož má jméno smrtelný hřích. Tedy každý hněv je smrtelný hřích.

Mimo to nic nezasluhuje věčné zavržení, leč smrtelný hřích. Ale hněv zasluhuje věčné zavržení, neboť Pán praví, Mat. 5: "Každý, kdo se hněvá na svého bratra, bude hoden soudu," kdež praví Glossa, že oněmi třemi tam zmíněnými, totiž "soudem, radou a peklem vyjadřují se významně různé přibytky ve věčném zavržení podle způsobu hříchu". Tedy hněv je smrtelný hřích.

Mimo to, cokoliv je protivou lásky, je smrtelný hřích. Ale hněv ze sebe je protivou lásky, jak je patrné z Jeronyma, k onomu Mat. 5, 'Kdo se hněvá na svého bratra', atd., kde praví, že"to je proti milování bližního". Tedy hněv je smrtelný hřích.

Avšak proti jest, že k onomu Žalm. 4, 'Hněvejte se, ale nechtějte hřešiti', praví Glossa: "Lehký je hněv, který není přiveden k účinku."

Odpovídám: Musí se říci, že hnutí hněvu dvojmo může býti nezřízené a hříchem, jak bylo řečeno: jedním způsobem se strany žádoucího, jako když někdo žádá nespravedlivou mstu. A tak hněv je smrtelný hřích ze svého rodu, poněvadž je protivou lásky a spravedlnosti. Avšak může se přihoditi, že taková žádost je všední hřích pro nedokonalost úkonu. A tuto nedokonalost lze pozorovati buď se strany žádajícího, totiž když hnutí hněvu předejde úsudku rozumu, nebo také se strany žádoucího, třebas, když někdo žádá mstu v něčem malém, jež jest považovati za nic, takže i když by se stala skutkem, nebyla by smrtelným hříchem, třebas, zatahá-li někdo chlapce trochu za vlasy, nebo něco takového. Jiným způsobem může býti hnutí hněvu nezřízené co do způsobu hněvání, totiž vře-li hněv příliš uvnitř, nebo projevuje-li zevně příliš známky hněvu. A tak hněv o sobě nemá ze svého rodu ráz smrtelného hříchu. Může se však přihoditi, že je smrtelný hřích, totiž vypadne-li někdo pro prudkost hněvu z milování Boha a bližního.

hominis in generali, ut scilicet nullus eorum insurgat, quamvis ratio possit quemlibet singulariter impedire ne insurgat. Et secundum hoc dicitur quod motus irae non est in potestate hominis, ita scilicet quod nullus insurgat. Quia tamen aliqualiter est in hominis potestate, non totaliter perdit rationem peccati, si sit inordinatus. Quod autem philosophus dicit, iratum cum tristitia operari, non est sic intelligendum quasi tristetur de eo quod irascitur, sed quia tristatur de iniuria quam aestimat sibi illatam, et ex hac tristitia movetur ad appetendum vindictam.

II-II q. 158 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod irascibilis in homine naturaliter subiicitur rationi. Et ideo actus eius intantum est homini naturalis inquantum est secundum rationem, inquantum vero est praeter ordinem rationis, est contra hominis naturam.

3. Utrum sit peccatum mortale.

II-II q. 158 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omnis ira sit peccatum mortale. Dicitur enim Iob V, *virum stultum interficit iracundia*, et loquitur de interfectione spirituali, a qua peccatum mortale denominatur. Ergo ira est peccatum mortale.

II-II q. 158 a. 3 arg. 2

Praeterea, nihil meretur damnationem aeternam nisi peccatum mortale. Sed ira meretur damnationem aeternam, dicit enim dominus, Matth. V, *omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio*; ubi dicit Glossa quod *per illa tria*, quae ibi tanguntur, scilicet, *iudicium, Concilium et Gehennam, diversae mansiones in aeterna damnatione, pro modo peccati, singulariter exprimuntur*. Ergo ira est peccatum mortale.

II-II q. 158 a. 3 arg. 3

Praeterea, quidquid contrariatur caritati est peccatum mortale. Sed ira de se contrariatur caritati, ut patet per Hieronymum, super illud Matth. V, *qui irascitur fratri suo* etc., ubi dicit quod hoc est contra proximi dilectionem. Ergo ira est peccatum mortale.

II-II q. 158 a. 3 s. c.

Sed contra est quod super illud Psalmi, *irascimini et nolite peccare*, dicit Glossa, *venialis est ira quae non perducitur ad effectum*.

II-II q. 158 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod motus irae potest esse inordinatus et peccatum dupliciter, sicut dictum est. Uno modo, ex parte appetibilis, utpote cum aliquis appetit iniustam vindictam. Et sic ex genere suo ira est peccatum mortale, quia contrariatur caritati et iustitiae. Potest tamen contingere quod talis appetitus sit peccatum veniale propter imperfectionem actus. Quae quidem imperfectio attenditur vel ex parte appetentis, puta cum motus irae praevenit iudicium rationis, vel etiam ex parte appetibilis, puta cum aliquis appetit in aliquo modico se vindicare, quod quasi nihil est reputandum, ita quod etiam si actu inferatur, non esset peccatum mortale; puta si aliquis parum trahat aliquem puerum per capillos, vel aliquid huiusmodi. Alio modo potest esse motus irae inordinatus quantum ad modum irascendi, utpote si nimis ardenter irascatur interius, vel si nimis exterius manifestet signa irae. Et sic ira secundum se non habet ex suo genere rationem peccati mortalis. Potest tamen contingere quod

K prvnímu se tedy musí říci, že z onoho výroku neplyne, že každý hněv je smrtelný hřích, nýbrž že pošetilí se hněvem duchovně zabíjejí, pokud totiž, nebrzdíce hnutí hněvu rozumem, upadají do některých smrtelných hříchů, třebas do rouhaní Bohu nebo do bezpráví bližnímu.

K druhému se musí říci, že Pán řekl ono slovo o hněvu, jako přidávaje k onomu slovu zákona: "Kdo zabije, hoden bude soudu." Proto Pán tam mluví o hnutí hněvu, v němž někdo žádá zabiti bližního, nebo jakékoli těžké ublížení. A přistoupí-li k této žádosti souhlas rozumu, bez pochyby bude smrtelný hřích.

K třetímu se musí říci, že v onom případě, v němž hněv je protivou lásky, je smrtelný hřích; ale to se vždy nepřihází, jak je patrné z řečených.

CLVIII.4. Zda hněv je nejtěžší hřích..

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že hněv je nejtěžší hřích. Neboť Zlatoústý praví, Homil. 4. k Jan., že "nic není hanebnějšího nad pohled zuřícího, a nic znetvořenějšího nad přísný pohled, a mnohem více duši". Tedy hněv je nejtěžší hřích.

Mimo to, čím je některý hřích škodlivější, tím se zdá býti horší, poněvadž, jak praví Augustin v Enchirid., "zlým se něco nazývá, poněvadž škodí". Avšak hněv nejvíce škodí, poněvadž zbavuje člověka rozumu, jímž je pánem sebe; neboť Zlatoústý praví, že "mezi hněvem a šílením není rozdílu, ale je to jakýsi občasný démon, ano těžší, než je-li někdo trápen démonem". Tedy hněv je nejtěžší hřích.

Mimo to vnitřní hnutí jsou posuzována podle vnějších účinků. Ale účinek hněvu je vražda, což je nejtěžší hřích. Tedy hněv je nejtěžší hřích.

Avšak proti jest, že hněv se přirovnává k nenávisti jako tříska ke kládě; neboť Augustin praví v Řeholi: "Aby hněv nevzrostl v nenávist a neučinil kládu z třísky." Tedy hněv není nejtěžší hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, nespořádanost hněvu se pozoruje podle dvojího, totiž podle nepatřičného žádoucího a podle nepatřičného způsobu hnévání. Tedy vzhledem k žádoucímu, které žádá rozhněvaný, zdá se hněv býti nejmenší z hříchů. Neboť hněv žádá zlo něčího trestu pod pojmem dobra, jímž je msta. A proto se strany zla, jež žádá, shoduje se hřích hněvu s jinými hříchy, které žádají zlo bližního, třebas se závistí a nenávistí. Ale nenávist žádá zlo druhého naprostě jako takové, závistivý však žádá zlo druhého pro žádost vlastní slávy; ale rozhněvaný žádá zlo druhého pod pojmem spravedlivé msty. Z čehož je patrné, že nenávist je těžší než závist, a závist než hněv, poněvadž je horší žádati sit peccatum mortale, puta si ex vehementia irae aliquis excidat a dilectione Dei et proximi.

II-II q. 158 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate non habetur quod omnis ira sit peccatum mortale, sed quod stulti per iracundiam spiritualiter occiduntur, inquantum scilicet, non refrenando per rationem motum irae, dilabuntur in aliqua peccata mortalia, puta in blasphemiam Dei vel in iniuriam proximi.

II-II q. 158 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod dominus verbum illud dixit de ira, quasi superaddens ad illud verbum legis, qui occiderit, reus erit iudicio. Unde loquitur ibi dominus de motu irae quo quis appetit proximi occisionem, aut quamcumque gravem laesionem, cui appetitui si consensus rationis superveniat, absque dubio erit peccatum mortale.

II-II q. 158 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod in illo casu in quo ira contrariatur caritati, est peccatum mortale, sed hoc non semper accidit, ut ex dictis patet.

4. Utrum sit gravissimum peccatorum.

II-II q. 158 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ira sit gravissimum peccatum. Dicit enim Chrysostomus quod *nihil est turpius visu furentis, et nihil deformius severo visu, et multo magis, anima*. Ergo ira est gravissimum peccatum.

II-II q. 158 a. 4 arg. 2

Praeterea, quanto aliquod peccatum est magis nocivum, tanto videtur esse peius, quia sicut Augustinus dicit, in Enchirid., *malum dicitur aliquid quod nocet*. Ira autem maxime nocet, quia aufert homini rationem, per quam est dominus sui ipsius; dicit enim Chrysostomus quod *irae et insaniae nihil est medium, sed ira temporaneus est quidam Daemon, magis autem et Daemonium habente difficilius*. Ergo ira est gravissimum peccatum.

II-II q. 158 a. 4 arg. 3

Praeterea, interiores motus diiudicantur secundum exteriores effectus. Sed effectus irae est homicidium, quod est gravissimum peccatum. Ergo ira est gravissimum peccatum.

II-II q. 158 a. 4 s. c.

Sed contra est quod ira comparatur ad odium sicut festuca ad trabem, dicit enim Augustinus, in regula, *ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca*. Non ergo ira est gravissimum peccatum.

II-II q. 158 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, inordinatio irae secundum duo attenditur, scilicet secundum indebitum appetibile, et secundum indebitum modum irascendi. Quantum igitur ad appetibile quod iratus appetit, videtur esse ira minimum peccatorum. Appetit enim ira malum poenae alicuius sub ratione boni quod est vindicta. Et ideo ex parte mali quod appetit, convenit peccatum irae cum illis peccatis quae appetunt malum proximi, puta cum invidia et odio, sed odium appetit absolute malum alicuius, inquantum huiusmodi; invidus autem appetit malum alterius propter appetitum propriae gloriae; sed iratus appetit malum alterius sub ratione

zlo pod pojmem zla než pod pojmem dobra, a horší jest žádati zlo pod pojmem vnějšího dobra, jímž je čest nebo sláva, než pod pojmem správnosti spravedlnosti. - Ale se strany dobra, pod jehož pojmem rozhněvaný žádá zlo, shoduje se hněv s hříchem dychtivosti, který směřuj k nějakému dobru. A vzhledem k tomuto, také řečeno naprostě, hřích hněvu zdá se menší než dychtivostí, a čím lepší je dobro spravedlnosti, jež žádá rozhněvaný, než dobro těšící nebo užitečné, které žádá dychtící. Pročež Filosof praví v VII. Ethic., že "nezdrželivý dychtivosti je hanebnější než nezdrželivý hněvu". - Ale vzhledem k nespořádanosti, která je podle způsobu hnévání se, hněv má jakési vynikání pro prudkost a rychlost svého hnutí, podle onoho Přísl. 27: "Hněv nemá milosrdenství, ani propuknuvší zuřivost; a nápor rozčileného ducha kdo může snést?" Pročež Řehoř praví, v V. Moral.: "Bodci svého hněvu zapálené srdce se chvěje, tělo se třese, jazyk se zadrhuje, tvář plane, oči zdrsní a nikterak se nepoznávají známí; jazyk sice tvoří křik, ale smysl neví, co mluví."

K prvnímu se tedy musí říci, že Zlatoústý mluví o hanebnosti co do vnějších pohybů, které pocházejí z náporu hněvu.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o nespořádaném hnutí hněvu, které pochází z jeho náporu, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že vražda nepochází méně z nenávisti nebo závisti než z hněvu. Hněv je však lehčí, pokud dbá pojmu spravedlnosti, jak bylo řečeno.

CLVIII.5. Zda Filosof vhodně určuje druhy hněvivosti, řka, že z hněvivosti někteří jsou ostří, někteří zahořklí a někteří obtížní.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně jsou určeny druhy hněvivosti od Filosofa ve IV. Ethic., kde praví, že "z hněvivých někteří jsou ostří, někteří zahořklí, někteří obtížní nebo těžcí". Poněvadž podle něho zahořklí se nazývají ti, "jejichž hněv těžko povolí a trvá dlouhou dobu". Ale zdá se, že toto patří k okolnosti času. Zdá se tedy, že také podle jiných okolností mohou býti brány jiné druhy hněvu.

Mimo to obtížné nebo těžké nazývá ty, "jejichž hněv se nezmění bez tryznění a trestání". Ale to také patří k nepovolnosti hněvu. Tedy zdá se, že obtížní a zahořklí jsou titíž.

Mimo to Mat. 5 Pán klade tři stupně hněvu, když praví: "Kdo se hněvá na bratra svého," a "Kdo řekne bratru svému racha", a "Kdo řekne bratru svému blázne", kterežto tři stupně se nevztahují na řečené druhy. Tedy zdá se, že řečené rozdělení hněvu není vhodné.

Avšak proti jest., že Řehoř Nysský praví, že jsou tři druhy iustae vindictae. Ex quo patet quod odium est gravius quam invidia, et invidia quam ira, quia peius est appetere malum sub ratione mali quam sub ratione boni; et peius est appetere malum sub ratione boni exterioris, quod est honor vel gloria, quam sub ratione rectitudinis iustitiae. Sed ex parte boni sub cuius ratione appetit iratus malum, convenit ira cum peccato concupiscentiae, quod tendit in aliquod bonum. Et quantum ad hoc etiam, absolute loquendo, peccatum irae videtur esse minus quam concupiscentiae, quanto melius est bonum iustitiae, quod appetit iratus, quam bonum delectabile vel utile, quod appetit concupiscens. Unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod *incontinens concupiscentiae est turpior quam incontinens irae*. Sed quantum ad inordinationem quae est secundum modum irascendi, ira habet quandam excellentiam, propter vehementiam et velocitatem sui motus, secundum illud Proverb. XXVII, *ira non habet misericordiam, nec erumpens furor, et impetum concitati spiritus ferre quis poterit?* Unde Gregorius dicit, in V Moral., *irae suae stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti, ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquitur, ignorat*.

II-II q. 158 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Chrysostomus loquitur de turpitudine quantum ad gestus exteriores, qui proveniunt ex impetu irae.

II-II q. 158 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum inordinatum motum irae, qui provenit ex eius impetu, ut dictum est.

II-II q. 158 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod homicidium non minus provenit ex odio vel invidia quam ex ira. Ira tamen levior est, inquantum attendit rationem iustitiae, ut dictum est.

5. Utrum convenienter assignentur species iracundiae et quae sint.

II-II q. 158 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter determinentur species iracundiae a philosopho, in IV Ethic., ubi dicit quod iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, quidam difficiles sive graves. Quia secundum ipsum, amari dicuntur quorum ira difficile solvitur et multo tempore manet. Sed hoc videtur pertinere ad circumstantiam temporis. Ergo videtur quod etiam secundum alias circumstantias possunt accipi aliae species irae.

II-II q. 158 a. 5 arg. 2

Praeterea, difficiles, sive graves, dicit esse *quorum ira non commutatur sine cruciatu vel punitione*. Sed hoc etiam pertinet ad insolubilitatem irae. Ergo videtur quod idem sint difficiles et amari.

II-II q. 158 a. 5 arg. 3

Praeterea, dominus, Matth. V, ponit tres gradus irae, cum dicit, *qui irascitur fratri suo; et, qui dixerit fratri suo, raca; et, qui dixerit fratri suo, fatue* qui quidem gradus ad praedictas species non referuntur. Ergo videtur quod praedicta divisio irae non sit conveniens.

II-II q. 158 a. 5 s. c.

hněvivosti, totiž hněv, který se nazývá žlučový a manie, která sluje šílení, a zběsilost. A tato tři zdají se totéž, co tři řečená. Neboť hněvem žlučovým nazývá, který má počátek a pohyb, což Filosof přiděluje ostrým; manií pak nazývá hněv, který zůstává a zastará, což Filosof přiděluje zahořklým; zběsilostí pak nazývá hněv, který vyčkává čas na potrestání, což Filosof přiděluje obtížným. A totéž rozdělení udává také Damašský v knize O orthod. víře. Tedy řečené rozlišení Filosofovo není nevhodné.

Odpovídám: Musí se říci, že řečené rozlišení lze vztahovati buď k vášni hněvu nebo také k samému hříchu hněvu. Jak se však vztahuje k vášni hněvu, bylo řečeno shora, když se jednalo o vášni hněvu. A tak především zdá se mluviti Řehoř Nysský a Damašský. Nyní však třeba bráti rozlišení těchto druhů, pokud patří ke hříchu hněvu, jak udává Filosof.

Nespořádanost pak hněvu lze pozorovati ze dvojího. A to, nejprve ze samého vzniku hněvu a tento patří ostrým, kteří se příliš brzy hněvají a z jakékoli lehké příčiny. Jiným způsobem ze samého trvání hněvu, z toho totiž, že hněv příliš trvá. A toto může býti dvojmo: Jedním způsobem, poněvadž příčina hněvu, totiž utrpěná křivda, příliš zůstává v paměti člověka; pročež člověk z toho pojme dlouhotrvající smutek, a proto jsou sami sobě těžcí a zahořklí. Jiným způsobem se přihází se strany samé msty, kterou někdo hledá zatvrzelou žádostí. A to patří obtížným či těžkým, kteří neupustí od hněvu, dokud nepotrestají.

K prvnímu se tedy musí říci, že v řečených druzích nemá se na mysli hlavně čas, nýbrž náchylnost člověka k hněvu nebo pevnost ve hněvu.

K druhému se musí říci, že obojí, totiž zahořklí a obtížní, mají dlouhotrvající hněv, ale z jiné příčiny. Neboť zahořklí mají trvalý hněv pro trvalost smutku, který chovají uzavřený v nitru. A poněvadž nepropukají ve vnější známky hněvivosti, nemohou býti od jiných přesvědčeni, ani. ze sebe neustupují od hněvu, leč pokud dlouhou dobou zaniká smutek, a tak přestává hněv. Ale v obtížných je dlouho trvající hněv pro prudkou touhu po mstě. A proto časem nebývá stráven, ale ustává pouze po potrestání.

K třetímu se musí říci, že stupně hněvu, které klade Pán, nepatří k různým druhům hněvu, nýbrž jsou brány podle postupu lidského úkonu. V tom pak je něco nejprve pojato v srdci; a vzhledem k tomu praví.: "Kdo se hněvá na svého bratra." Druhé pak je, když nějakými vnějšími známkami je zjevován navenek, také než propukne v účinek; a vzhledem k tomu praví: "Kdo řekne bratru svému racha," což je výkřik rozhněvaného. Třetí stupeň je, když hřích uvnitř pojatý, je přiveden k účinku. Účinek pak hněvu je poškození jiného pod pojmem msty. Nejmenší však škoda je, která nastane pouhým slovem. A proto vzhledem k tomu praví: "Kdo řekne bratru svému, blázne." A tak je patrné, že druhé přidává k prvnímu, a třetí k oběma. Proto, je-li první smrtelný hřích v případě, o němž mluví Pán, jak bylo řečeno, tím více jiná. A proto jednotlivým z nich se udávají protějšky, patřící k zavržení, Ale v prvním se

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit quod tres sunt irascibilitatis species, scilicet ira quae vocatur fellea; et mania, quae dicitur insania; et furor. Quae tria videntur esse eadem tribus praemissis, nam iram felleam dicit esse quae principium et motum habet, quod philosophus attribuit acutis; maniam vero dicit esse iram quae permanet et in vetustatem devenit, quod philosophus attribuit amaris; furorem autem dicit esse iram quae observat tempus in supplicium, quod philosophus attribuit difficilibus. Et eandem etiam divisionem ponit Damascenus, in II libro. Ergo praedicta philosophi distinctio est conveniens.

II-II q. 158 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod praedicta distinctio potest referri vel ad passionem irae, vel etiam ad ipsum peccatum irae. Quomodo autem referatur ad passionem irae, supra habitum est, cum de passione irae ageretur. Et sic praecipue videtur poni a Gregorio Nysseno et Damasceno. Nunc autem oportet accipere distinctionem harum specierum secundum quod pertinent ad peccatum irae, prout ponitur a philosopho. Potest enim inordinatio irae ex duobus attendi. Primo quidem, ex ipsa irae origine. Et hoc pertinet ad acutos, qui nimis cito irascuntur, et ex qualibet levi causa. Alio modo, ex ipsa irae duratione, eo scilicet quod ira nimis perseverat. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, quia causa irae, scilicet iniuria illata, nimis manet in memoria hominis, unde ex hoc homo diutinam tristitiam concipit; et ideo sunt sibi ipsis graves et amari. Alio modo contingit ex parte ipsius vindictae, quam aliquis obstinato appetitu quaerit et hoc pertinet ad difficiles sive graves, qui non dimittunt iram quousque puniant.

II-II q. 158 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in speciebus praedictis non principaliter consideratur tempus, sed facilitas hominis ad iram, vel firmitas in ira.

II-II q. 158 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod utrique, scilicet amari et difficiles, habent iram diuturnam, sed propter aliam causam. Nam amari habent iram permanentem propter permanentiam tristitiae, quam interius tenent clausam, et quia non prorumpunt ad exteriora iracundiae signa, non possunt persuaderi ab aliis; nec ex seipsis recedunt ab ira, nisi prout diuturnitate temporis tristitia aboletur, et sic deficit ira. Sed in difficilibus est ira diuturna propter vehemens desiderium vindictae. Et ideo tempore non digeritur, sed per solam punitionem quiescit.

II-II q. 158 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod gradus irae quos dominus ponit, non pertinent ad diversas irae species, sed accipiuntur secundum processum humani actus. In quibus primo aliquid in corde concipitur. Et quantum ad hoc dicit, *qui irascitur fratri suo*. Secundum autem est cum per aliqua signa exteriora manifestatur exterius, etiam antequam prorumpat in effectum. Et quantum ad hoc dicit, *qui dixerit fratri suo, raca*, quod est interiectio irascentis. Tertius gradus est quando peccatum interius conceptum ad effectum perducitur. Est autem effectus irae nocumentum alterius sub ratione vindictae. Minimum autem nocumentorum est quod fit solo verbo. Et ideo quantum ad hoc dicit, *qui dixerit fratri suo, fatue*. Et sic patet quod secundum addit supra primum, et tertium

udává soud, což je menší, poněvadž, jak praví Augustin, v kn. I. O řeči Páně na hoře: "v soudu je ještě dáno místo obhajobě". V druhém pak se udává rada, v níž se soudcové mezi sebou dohodují, jakým trestem třeba odsouditi. Ve třetím udává peklo ohňové, které je jisté zavržení.

CLVIII.6. Zda hněv je hlavní neřest.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že hněv nemá býti kladen mezi hlavní neřesti. Neboť hněv se rodí ze smutku. Ale smutek je hlavní neřest, která se nazývá nechuť. Tedy hněv nemá býti udáván za hlavní neřest.

Mimo to nenávist je těžší hřích než hněv. Tedy spíše má býti udávána za hlavní neřest než hněv.

Mimo to, k onomu Přísl. 29, 'Muž hněvivý vyvolává vády', praví Glossa: "Hněvivost je brána všech neřestí; zavření ji daruje pokoj ctnostem uvnitř, Otevření však vyzbrojí ducha ke každému zločinu." Avšak žádná hlavní neřest není původem všech hříchů, nýbrž některých určitých. Tedy hněv se nemá klásti mezi hlavní neřesti.

Avšak proti jest, že Řehoř klade hněv mezi hlavní neřesti, XXXI. Moral.

Odpovídám: Musí se říci, jak je patrné z předeslaných, hlavní neřest se nazývá, z níž vzniká mnoho neřestí. Avšak hněv to má, že z něho může vzniknouti mnoho neřestí, z dvojího důvodu. Nejprve se strany jeho předmětu, který má mnoho z rázu žádoucího, pokud totiž msta je žádána pod pojmem spravedlivého nebo počestného, jež svou hodnotou vábí, jak jsme měli shora. Jiným způsobem z jeho náporu. jímž strhuje mysl ke konání všech nezřízeností. Z čehož je zjevné, že hněv je hlavní neřest.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen smutek, z něhož vzniká hněv, nejčastěji není neřest nechuti, nýbrž vášeň smutku, která následuje z učiněného bezpráví.

K druhému se musí říci, že, jak je patrné ze shora řečených, k pojmu hlavní neřesti patří, aby měla cíl velmi žádoucný, aby tak pro žádost jeho bylo pácháno mnoho hříchu. Avšak hněv, který žádá zlo pod pojmem dobra, má cíl žádoucnější než nenávist, která žádá zlo pod pojmem zla. A proto spíše hněv je hlavní neřest než nenávist.

K třetímu se musí říci, že hněv se nazývá branou neřestí případově, totiž odklízením překážky, to jest, překážením soudu rozumu, jímž je člověk oddalován od zla. Avšak přímo a o sobě je příčinou některých zvláštních hříchů, které slují jeho dcery.

supra utrumque. Unde si primum est peccatum mortale, in casu in quo dominus loquitur, sicut dictum est, multo magis alia. Et ideo singulis eorum ponuntur correspondentia aliqua pertinentia ad condemnationem. Sed in primo ponitur iudicium, quod minus est, quia, ut Augustinus dicit, in iudicio adhuc defensionis locus datur. In secundo vero ponit Concilium, in quo iudices inter se conferunt quo supplicio damnari oporteat. In tertio ponit Gehennam ignis, quae est certa damnatio.

6. Utrum ira sit vitium capitale.

II-II q. 158 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ira non debeat poni inter vitia capitalia. Ira enim ex tristitia nascitur. Sed tristitia est vitium capitale, quod dicitur acedia. Ergo ira non debet poni vitium capitale.

II-II q. 158 a. 6 arg. 2

Praeterea, odium est gravius peccatum quam ira. Ergo magis debet poni vitium capitale quam ira.

II-II q. 158 a. 6 arg. 3

Praeterea, super illud Proverb. XXIX, vir iracundus provocat rixas, dicit Glossa, *ianua est omnium vitiorum iracundia, qua clausa, virtutibus intrinsecus dabitur quies; aperta, ad omne facinus armabitur animus*. Nullum autem vitium capitale est principium omnium peccatorum, sed quorundam determinate. Ergo ira non debet poni inter vitia capitalia.

II-II q. 158 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., ponit iram inter vitia capitalia.

II-II q. 158 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praemissis patet, vitium capitale dicitur ex quo multa vitia oriuntur. Habet autem hoc ira, quod ex ea multa vitia oriri possint, duplici ratione. Primo, ex parte sui obiecti, quod multum habet de ratione appetibilitatis, inquantum scilicet vindicta appetitur sub ratione iusti et honesti, quod sua dignitate allicit, ut supra habitum est. Alio modo, ex suo impetu, quo mentem praecipitat ad inordinata quaecumque agenda. Unde manifestum est quod ira est vitium capitale.

II-II q. 158 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa tristitia ex qua oritur ira, ut plurimum, non est acediae vitium, sed passio tristitiae, quae consequitur ex iniuria illata.

II-II q. 158 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, ad rationem vitii capitalis pertinet quod habeat finem multum appetibilem, ut sic propter appetitum eius multa peccata committantur. Ira autem, quae appetit malum sub ratione boni, habet finem magis appetibilem quam odium, quod appetit malum sub ratione mali. Et ideo magis est vitium capitale ira quam odium.

II-II q. 158 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod ira dicitur esse ianua vitiorum per accidens, scilicet removendo prohibens, idest impediendo iudicium rationis, per quod homo retrahitur a malis. Directe autem et per se est causa aliquorum specialium peccatorum, quae dicuntur filiae eius.

CLVIII.7. Zda je vhodně označováno šest dcer hněvu, totiž rvačka, nakvašenost mysli, potupa a křik, rozhořčení a rouhání.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně jsou označovány dcery hněvu, které jsou "rvačka, nakvašenost mysli, potupa, křik, rozhořčení a rouhání". Neboť rouhání stanoví Isidor za dceru pýchy. Nemá se tedy stanoviti za dceru hněvu.

Mimo to nenávist se rodí z hněvu, jak praví Augustin v Řeholi. Tedy má se počítati mezi dcery hněvu.

Mimo to nakvašenost mysli zdá se totéž, co pýcha. Avšak pýcha není dcerou některé neřesti, nýbrž matkou všech neřestí, jak praví Řehoř, XXXI. Moral. Tedy nakvašenost mysli nemá býti počítána mezi dcery hněvu.

Avšak proti jest, že Řehoř označuje tyto dcery hněvu, XXXI. Moral.

Odpovídám: Musí se říci, že hněv lze uvažovati trojmo: jedním způsobem, pokud je v srdci, a tak se z hněvu rodí dvě neřesti. Jedna totiž se strany toho, na nějž se člověk hněvá, jehož pokládá za nehodného, aby mu něco takového učinil. A takto se klade rozhořčení. Jiná pak neřest je se strany sebe, pokud totiž vymýšlí různé cesty msty, a takovými myšlenkami plní svou duši podle onoho Job. 15: "Zdali moudrý ... naplní svůj žaludek žárem.?" A tak se klade nakvašenost mysli. Jiným způsobem se pozoruje hněv, pokud je v ústech. A tak pochází ze hněvu dvojí nespořádanost; jedna totiž podle toho, že člověk ukazuje svůj hněv ve způsobu mluvení, jak bylo řečeno o tom, kdo říká bratru svému racha. A tak se klade křik, jímž se rozumí nespořádané a zmatené mluvení. Je také jiná nespořádanost, pokud někdo propukne ve slovní bezpráví; jsou-li pak tato proti Bohu, bude rouhání; jestliže však proti bližnímu, potupa. Třetím způsobem se uvažuje hněv, pokud postoupí až k činu a takto vznikají z hněvu rvačky, v nichž se rozumějí všechny škody, které skutkem jsou bližním působeny z hněvu.

K prvnímu se tedy musí říci, že rouhání, ve které někdo svobodnou myslí propuká, pochází z pýchy člověka, stavějícího se proti Bohu, poněvadž, jak se praví Eccli. 10, "začátek pýchy člověka, odpad od Boha", to jest, odstoupiti od jeho uctívání je první část pýchy. A z toho vzniká rouhání. Ale rouhání, ve které někdo propuká z pobouření ducha, pochází z hněvu.

K druhému se musí říci, že nenávist, třebaže se někdy rodí z hněvu, přece má některou dřívější příčinu, z níž přiměji vzniká, totiž smutek; jako naopak láska vzniká z potěšení. Z daného pak smutku někdy je někdo pohnut ke hněvu, jindy k nenávisti. Proto bylo vhodné, aby vznik hněvu se stanovil z nechuti., ne z hněvu.

K třetímu se musí říci, že nakvašenost mysli se tu nebere za pýchu, nýbrž za jakousi námahu a odvahu člověka,

7. Quae et quot sint filiae eius.

II-II q. 158 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur sex filiae irae, quae sunt *rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia*. Blasphemia enim ponitur ab Isidoro filia superbiae. Non ergo debet poni filia irae.

II-II q. 158 a. 7 arg. 2

Praeterea, odium nascitur ex ira, ut Augustinus dicit, in regula. Ergo deberet numerari inter filias irae.

II-II q. 158 a. 7 arg. 3

Praeterea, tumor mentis videtur idem esse quod superbia. Superbia autem non est filia alicuius vitii, sed mater omnium vitiorum, ut Gregorius dicit, XXXI Moral. Ergo tumor mentis non debet numerari inter filias irae.

II-II q. 158 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., assignat has filias irae.

II-II q. 158 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod ira potest tripliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in corde. Et sic ex ira nascuntur duo vitia. Unum quidem ex parte eius contra quem homo irascitur, quem reputat indignum ut sibi tale quid fecerit. Et sic ponitur indignatio. Aliud autem vitium est ex parte sui ipsius, inquantum scilicet excogitat diversas vias vindictae, et talibus cogitationibus animum suum replet, secundum illud Iob XV, *nunquid sapiens implebit ardore stomachum suum*. Et sic ponitur tumor mentis. Alio modo consideratur ira secundum quod est in ore. Et sic ex ira duplex inordinatio procedit. Una quidem secundum hoc quod homo in modo loquendi iram suam demonstrat, sicut dictum est de eo qui dicit fratri suo, raca. Et sic ponitur clamor, per quem intelligitur inordinata et confusa locutio. Alia autem est inordinatio secundum quod aliquis prorumpit in verba iniuriosa. Quae quidem si sint contra Deum, erit blasphemia; si autem contra proximum, contumelia. Tertio modo consideratur ira secundum quod procedit usque ad factum. Et sic ex ira oriuntur rixae, per quas intelligiuntur omnia nocumenta quae facto proximis inferuntur ex ira.

II-II q. 158 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod blasphemia in quam aliquis prorumpit deliberata mente, procedit ex superbia hominis contra Deum se erigentis, quia, ut dicitur Eccli. X, *initium superbiae hominis apostatare a Deo*; idest, recedere a veneratione eius est prima superbiae pars, et ex hoc oritur blasphemia. Sed blasphemia in quam aliquis prorumpit ex commotione animi, procedit ex ira.

II-II q. 158 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod odium, etsi aliquando nascatur ex ira, tamen habet aliquam priorem causam ex qua directius oritur, scilicet tristitiam, sicut e contrario amor nascitur ex delectatione. Ex tristitia autem illata quandoque in iram, quandoque in odium aliquis movetur. Unde convenientius fuit quod odium poneretur oriri ex acedia quam ex ira.

II-II q. 158 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod tumor mentis non accipitur

zamýšlejícího mstu. Avšak odvaha je neřest protilehlá statečnosti.

CLVIII.8. Zda je nějaká neřest protilehlá hněvivosti, pocházející z nedostatku hněvu.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že není některá neřest protilehlá hněvivosti, pocházející z nedostatku hněvu. Neboť není nic nešetrné, čím se člověk připodobňuje Bohu. Ale tím, že člověk je úplně bez hněvu, připodobňuje se Bohu, který "soudí s pokojnosti", Moudr. 12. Tedy zdá se, že není neřestné vůbec postrádati hněvu.

Mimo to chybění toho, co není k ničemu užitečné, není nešetrné. Ale hnutí hněvu není k ničemu užitečné, jak dokazuje Seneka v knize, kterou udělal o hněvu. Tedy zdá se, že chybění hněvu není nešetrné.

Mimo to podle Diviše "zlem člověka jest býti mimo rozum". Avšak odstraní-li se každé hnutí hněvu, zůstává ještě netknut soud rozumu. Tedy žádný nedostatek hněvu není příčinou nešesti.

Avšak proti jest, co praví Zlatoústý, K Mat.: "Kdo se nehněvá při důvodu, hřeší. Neboť nerozumná trpělivost seje nešesti, živí nedbalost; a nejen zlé, ale také dobré zve ke zlu."

Odpovídám: Musí se říci, že hněv lze rozuměti dvojmo. Jedním způsobem, pokud jest jednoduché hnutí vůle, jímž někdo ukládá trest ne z vášně, nýbrž ze soudu rozumu. A tak nedostatek hněvu je nepochybně hřích. A takto se bere hněv ve slovech Zlatoústého, který praví tamtéž: "Rozhněvanost, která má příčinu, není hněv, nýbrž soud. Neboť rozhněvaností se vlastně rozumí pobouření vášně." Kdo se však hněvá z důvodu, jeho hněv již není z vášně; proto se praví, že soudí, ne že se hněvá. Jiným způsobem se bere hněv za hnutí smyslové žádosti, které je s vášní a tělesnou přeměnou. A toto hnutí pak z nutnosti následuje v člověku po jednoduchém pohybu vůle, poněvadž nižší žádost přirozeně sleduje hnutí vyšší žádosti, neodporuje-li něco. A proto v žádosti smyslové nemůže úplně chyběti hnutí hněvu, leč ztrátou nebo slabostí dobrovolného pohybu. A proto také v důsledku nedostatek vášně hněvu je nešestný, jako též nedostatek dobrovolného hnutí k potrestání podle soudu rozumu.

K prvnímu se tedy musí říci, že ten, kdo se vůbec nehněvá, když se má hněvati, podobá se sice Bohu co do nedostatku vášně, ne však v tom, že Bůh ze soudu trestá.

K druhému se musí říci, že vášeň hněvu, jako též všechna jiná hnutí smyslové žádosti, je užitečná k tomu, aby člověk ochotněji vykonal to, co nařizuje rozum; jinak by byla v člověku nadarmo žádost smyslová, kdežto přece příroda nic nečiní nadarmo.

K třetímu se musí říci, že v tom, kdo jedná nespořádaně, hic pro superbia, sed pro quodam conatu sive audacia hominis intentantis vindictam. Audacia autem est vitium fortitudini oppositum.

8. Utrum ira habeat vitium oppositum.

II-II q. 158 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sit aliquod vitium oppositum iracundiae, proveniens ex defectu irae. Nihil enim est vitiosum per quod homo Deo similatur. Sed per hoc quod homo omnino est sine ira, similatur Deo, qui cum tranquillitate iudicat. Ergo non videtur quod sit vitiosum omnino ira carere.

II-II q. 158 a. 8 arg. 2

Praeterea, defectus eius quod ad nihil est utile, non est vitiosus. Sed motus irae ad nihil est utilis, ut probat Seneca in libro quem fecit de ira. Ergo videtur quod defectus irae non sit vitiosus.

II-II q. 158 a. 8 arg. 3

Praeterea, malum hominis, secundum Dionysium, est praeter rationem esse. Sed, subtracto omni motu irae, adhuc remanet integrum iudicium rationis. Ergo nullus defectus irae vitium causat.

II-II q. 158 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Chrysostomus dicit, super Matth., *qui cum causa non irascitur, peccat. Patientia enim irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit, et non solum malos, sed etiam bonos invitat ad malum*.

II-II q. 158 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod ira dupliciter potest intelligi. Uno modo, simplex motus voluntatis quo aliquis non ex passione, sed ex iudicio rationis poenam infligit. Et sic defectus irae absque dubio est peccatum. Et hoc modo ira accipitur in verbis Chrysostomi, qui dicit ibidem, *iracundia quae cum causa est, non est iracundia, sed iudicium. Iracundia enim proprie intelligitur commotio passionis, qui autem cum causa irascitur, ira illius non est ex passione. Ideo iudicare dicitur, non irasci*. Alio modo accipitur ira pro motu appetitus sensitivi, qui est cum passione et transmutatione corporali. Et hic quidem motus ex necessitate consequitur in homine ad simplicem motum voluntatis, quia naturaliter appetitus inferior sequitur motum appetitus superioris, nisi aliquid repugnet. Et ideo non potest totaliter deficere motus irae in appetitu sensitivo, nisi per subtractionem vel debilitatem voluntarii motus. Et ideo ex consequenti etiam defectus passionis irae vitiosus est, sicut et defectus voluntarii motus ad puniendum secundum iudicium rationis.

II-II q. 158 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ille qui totaliter non irascitur cum debet irasci, imitatur quidem Deum quantum ad carentiam passionis, non autem quantum ad hoc quod Deus ex iudicio punit.

II-II q. 158 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod passio irae utilis est, sicut et omnes alii motus appetitus sensitivi, ad hoc quod homo promptius exequatur id quod ratio dictat. Alioquin, frustra esset in homine appetitus sensitivus, cum tamen natura nihil faciat frustra.

II-II q. 158 a. 8 ad 3

soud rozumu je nejen příčinou jednoduchého hnutí vůle, nýbrž také vášně smyslové žádosti, jak bylo řečeno. A proto, jako odstranění účinku je známkou odstraněné příčiny, tak také odstranění hněvu je známkou odstraněného soudu rozumu.

CLIX. O surovosti.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom se má uvažovati o surovosti. A o tom jsou dvě otázky.

1. Zda surovost je proti vlídnosti.

2. O jejím srovnání se zuřivostí a divokostí.

CLIX.1. Zda surovost je proti vlídnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že surovost není proti vlídnosti. Neboť Seneka praví, že "ti jsou nazýváni surovými, kteří překračují míru v trestání", což je proti spravedlnosti. Ale vlídnost se nestanoví za část spravedlnosti, nýbrž mírnosti. Tedy se nezdá, že surovost je proti vlídnosti.

Mimo to Jerem. 6 se praví: "Surový jest a nesmiluje se".

A tak se zdá, že surovost je proti milosrdenství. Ale milosrdenství není totéž co vlídnost, jak bylo řečeno. Tedy surovost není proti vlídnosti.

Mimo to vlídnost se pozoruje ohledně ukládání trestů, jak bylo řečeno. Ale surovost se pozoruje v odnětí dobrodiní, podle onoho Přísl. 11: "Kdo však je surový, odhazuje i příbuzné."

Tedy surovost není proti vlídnosti.

Avšak proti jest, co praví Seneka v II. O vlídnosti, že "Protilehlá vlídnosti je surovost, která není nic jiného než tvrdost ducha v požadování trestů."

Odpovídám: Musí se říci, že jméno surovosti zdá se býti od syrovosti. Avšak jako ta, která jsou uvařena a upravena, mívají milou a jemnou chuť, tak i ta, která jsou syrová., mají hroznou a drsnou chuť. Avšak shora bylo řečeno, že vlídnost obnáší jakousi umírněnost či jemnost ducha, jímž někdo snadno umenšuje tresty. Tedy surovost je přímo proti vlídnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že jako umenšení trestů, které je podle rozumu, patří k epikei, ale sama jemnost citu, jíž je člověk k tornu nakláněn, patří k vlídnosti, tak také nadbytečné tresty v tom, co se koná navenek, patří k nespravedlnosti; ale vzhledem k přísnosti ducha, jíž je někdo ochoten zvětšovati tresty, patří k surovosti.

K druhému se musí říci, že milosrdenství a vlídnost se Ad tertium dicendum quod in eo qui ordinate agit, iudicium rationis non solum est causa simplicis motus voluntatis, sed etiam passionis appetitus sensitivi, ut dictum est, et ideo, sicut remotio effectus est signum remotionis causae, ita etiam remotio irae est signum remotionis iudicii rationis.

159. De crudelitate quae opponitur clementiae.

Prooemium

II-II q. 159 pr.

Deinde considerandum est de crudelitate. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum crudelitas opponatur clementiae. Secundo, de comparatione eius ad saevitiam vel feritatem.

1. Utrum opponatur clementiae.

II-II q. 159 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod crudelitas non opponatur clementiae. Dicit enim Seneca, in II de Clement., quod *illi vocantur crudeles qui excedunt modum in puniendo*, quod contrariatur iustitiae. Clementia autem non ponitur pars iustitiae, sed temperantiae. Ergo crudelitas non videtur opponi clementiae.

II-II q. 159 a. 1 arg. 2

Praeterea, Ierem. VI dicitur, *crudelis est, et non miserebitur*, et sic videtur quod crudelitas opponatur misericordiae. Sed misericordia non est idem clementiae, ut supra dictum est. Ergo crudelitas non opponitur clementiae.

II-II q. 159 a. 1 arg. 3

Praeterea, clementia consideratur circa inflictionem poenarum, ut dictum est. Sed crudelitas consideratur etiam in subtractione beneficiorum, secundum illud Proverb. XI, *qui crudelis est, propinquos abiicit*. Ergo crudelitas non opponitur clementiae.

II-II q. 159 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit Seneca, in II de Clement., quod *opponitur clementiae crudelitas, quae nihil aliud est quam atrocitas animi in exigendis poenis*.

II-II q. 159 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod nomen crudelitatis a cruditate sumptum esse videtur. Sicut autem ea quae sunt decocta et digesta, solent habere suavem et dulcem saporem; ita illa quae sunt cruda, habent horribilem et asperum saporem. Dictum est autem supra quod clementia importat quandam animi lenitatem sive dulcedinem, per quam aliquis est diminutivus poenarum. Unde directe crudelitas clementiae opponitur.

II-II q. 159 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut diminutio poenarum quae est secundum rationem, pertinet ad epieikeiam, sed ipsa dulcedo affectus ex qua homo ad hoc inclinatur, pertinet ad clementiam; ita etiam superexcessus poenarum, quantum ad id quod exterius agitur, pertinet ad iniustitiam; sed quantum ad austeritatem animi per quam aliquis fit promptus ad poenas augendas, pertinet ad crudelitatem.

II-II q. 159 a. 1 ad 2

shodují v tom, že obojí odmítá a hrozí si cizí bídu, avšak jinak a jinak. Neboť k milosrdenství patří přispěti bídě prokázáním dobrodiní. Avšak k vlídnosti patří umenšiti bídu zrušením trestů. A poněvadž surovost obsahuje nadbytečnost ve vymáhání trestů, přimeji je protilehlá vlídnosti než milosrdenství. Avšak pro podobnost těchto ctností někdy se bere surovost za nemilosrdnost.

K třetímu se musí říci, že surovost se tam bere za nemilosrdnost, k níž patří neuštědřovati dobrodiní. Ačkoli také lze říci, že samo odnětí dobrodiní jest jakýsi trest.

CLIX.2. Zda surovost se liší od zuřivosti nebo divokosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že surovost se neliší od zuřivosti nebo divokosti. Neboť se zdá, že proti jedné ctnosti s jedné strany je jedna nešest. Ale proti vlídnosti je nadbytkem jak zuřivost, tak surovost. Tedy se zdá, že zuřivost a divokost je totéž.

Mimo to Isidor praví, v X. Etymol., že "přísný se nazývá jako přesný a silný, poněvadž bez milosti drží spravedlnost, což je zuřivost. A tak se zdá, že zuřivost vylučuje odpuštění trestů na soudech, což patří k milosti. Ale bylo řečeno, že toto patří k surovosti. Tedy surovost je totéž, co zuřivost.

Mimo to, jako proti ctnosti je nešest z nadbytku, tak také z nedostatku, a to je protivou jak ctnosti, která je ve středu, tak nešesti, která je z nadbytku. Ale táž nešest. patřící k nedostatku, je proti surovosti a zuřivosti, totiž odpuštění nebo propuštění; neboť XX. Moral. Řehoř praví: "Budiž láska, ale ne změkčující; budiž přísnost, ale ne roztrpčující; budiž horlivost, ale ne nemírně zuřící; budiž milostivost, ale nešetřící více než záhodno." Tedy zuřivost je totéž co surovost.

Avšak proti jest, co praví Seneka, v II. O vlídnosti, že "kdo se hněvá neuražen a na nevinného, nenazývá se surový, nýbrž divoký nebo zuřivý."

Odpovídám: Musí se říci, že jméno zuřivosti a divokosti se bere od podobnosti se šelmami, které také slují zuřivé. Neboť taková zvířata škodí lidem, aby se jejich masem živila, ne z nějaké spravedlivé příčiny, o níž uvažovati patří pouze rozumu. A proto vlastně řečeno, říká se divokost nebo zuřivost, podle níž ně do při ukládání trestu neuvažuje nějakou vinu toho, kdo je trestán, nýbrž pouze to, že ho těší trýzniti lidi. A tak je patrné, že je obsažena pod zvířeckostí, neboť takové potěšení není lidské, nýbrž zvířecí, pocházejíc buď ze špatného návyku nebo z porušené přirozenosti, jako i jiné zvířecké city. Ale surovost nedbá pouze viny v tom, kdo je trestán, nýbrž přesahuje míru v trestání. A proto surovost se liší od zuřivosti a divokosti, jako lidská zloba se liší od zvířeckosti, jak se praví v VII. Ethic.

Ad secundum dicendum quod misericordia et clementia conveniunt in hoc quod utraque refugit et abhorret miseriam alienam, aliter tamen et aliter. Nam ad misericordiam pertinet miseriae subvenire per beneficii collationem, ad clementiam autem pertinet miseriam diminuere per subtractionem poenarum. Et quia crudelitas superabundantiam in exigendis poenis importat, directius opponitur clementiae quam misericordiae. Tamen, propter similitudinem harum virtutum, accipitur quandoque crudelitas pro immisericordia.

II-II q. 159 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod crudelitas ibi accipitur pro immisericordia, ad quam pertinet beneficia non largiri. Quamvis etiam dici possit quod ipsa beneficii subtractio quaedam poena est.

2. De comparatione eius ad saevitiam vel feritatem.

II-II q. 159 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod crudelitas a saevitia sive feritate non differat. Uni enim virtuti, ex una parte, unum vitium videtur esse oppositum. Sed clementiae per superabundantiam opponitur et crudelitas et saevitia. Ergo videtur quod saevitia et crudelitas sint idem.

II-II q. 159 a. 2 arg. 2

Praeterea, Isidorus dicit, in libro Etymol., quod *severus dicitur quasi saevus et verus, quia sine pietate tenet iustitiam*, et sic saevitia videtur excludere remissionem poenarum in iudiciis, quod pertinet ad pietatem. Hoc autem dictum est ad crudelitatem pertinere. Ergo crudelitas est idem quod saevitia.

II-II q. 159 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut virtuti opponitur aliquod vitium in excessu, ita etiam et in defectu, quod quidem contrariatur et virtuti, quae est in medio, et vitio quod est in excessu. Sed idem vitium ad defectum pertinens opponitur et crudelitati et saevitiae, videlicet remissio vel dissolutio, dicit enim Gregorius, XX Moral., *sit amor, sed non emolliens, sit rigor, sed non exasperans. Sit zelus, sed non immoderate saeviens, sit pietas, sed non plus quam expediat parcens*. Ergo saevitia est idem crudelitati.

II-II q. 159 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Seneca dicit, in II de Clement., quod *ille qui non laesus, nec peccatori irascitur, non dicitur crudelis, sed ferus sive saevus*.

II-II q. 159 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod nomen saevitiae et feritatis a similitudine ferarum accipitur, quae etiam saevae dicuntur. Huiusmodi enim animalia nocent hominibus ut ex eorum corporibus pascantur, non ex aliqua iustitiae causa, cuius consideratio pertinet ad solam rationem. Et ideo, proprie loquendo, feritas vel saevitia dicitur secundum quam aliquis in poenis inferendis non considerat aliquam culpam eius qui punitur, sed solum hoc quod delectatur in hominum cruciatu. Et sic patet quod continetur sub bestialitate, nam talis delectatio non est humana, sed bestialis, proveniens vel ex mala consuetudine vel ex corruptione naturae, sicut et aliae huiusmodi bestiales affectiones. Sed crudelitas attendit culpam in eo qui punitur, sed excedit modum in puniendo. Et ideo crudelitas differt a saevitia sive feritate

K prvnímu se tedy musí říci, že vlídnost je lidská ctnost. Pročež jest jí přímo protilehlá surovost, která je lidská zloba.

Ale zuřivost nebo divokost jest obsažena pod zvířeckosti, pročež není přímo protilehlá vlídnosti, nýbrž vznešenější ctnosti, kterou Filosof nazývá hrdinskou nebo božskou, která podle nás zdá se patřiti k darům Ducha Svatého. Pročež lze říci, že zuřivost je přímo proti daru úcty ("pobožnosti").

K druhému se musí říci, že přísný nesluje jednoduše zuřivý, poněvadž to vyznívá v nepřest, nýbrž sluje zuřivý v daném případě, podle nějaké podobnosti se zuřivostí, která nezmenšuje tresty.

K třetímu se musí říci, že odpuštění při trestání není nepřest, leč pokud je opominut řád spravedlnosti, jíž by měl býti někdo trestán pro vinu, kterou zvětšuje surovost. Avšak zuřivost vůbec nedbá tohoto řádu. Proto odpuštění potrestání je přímo protilehlé surovosti, ne však zuřivosti.

CLX. O skromnosti.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom se má uvažovati o skromnosti. A nejprve o ní všeobecně; za druhé o jednotlivých, která jsou pod ní obsažena. O prvním jsou dvě otázky.

1. Zda skromnost je část mírnosti.

2. Která je látka skromnosti.

CLX.1. Zda skromnost je část mírnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že skromnost není část mírnosti. Neboť skromnost se jmenuje uskrovnění. Ale ve všech ctnostech se vyžaduje uskrovnění, neboť ctnost je řízena k dobru, dobro však, jak praví Augustin, v kn. O povaze dobra, "pozůstává v míře, druhu a řádu". Tedy skromnost je všeobecná ctnost. Nemá se tedy stanoviti za část mírnosti.

Mimo to se zdá, že chvála mírnosti pozůstává především v nějakém zeslabování. Avšak to znamená jméno skromnosti. Tedy skromnost je totéž, co mírnost a není její části.

Mimo to se zdá, že skromnost se týká napomínání bližních, podle onoho II. Tim. 2: "Služebník Boží nemá se hašteřiti, nýbrž býti ke všem tichý, se skromností napomínající ty, kteří odpírají pravdě." Ale napomínati hřešící jest úkon spravedlnosti nebo lásky, jak jsme měli shora. Tedy se zdá, že skromnost je spíše části spravedlnosti než mírnosti.

Avšak proti jest, že Tullius stanoví skromnost za část mírnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, mírnost užívá mírnění v těch, v nichž je nejnesnadnější mírniti, totiž v dychtivostech potěšení hmatu. Avšak sicut malitia humana a bestialitate, ut dicitur in VII Ethic.

II-II q. 159 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod clementia est virtus humana, unde directe sibi opponitur crudelitas, quae est malitia humana. Sed saevitia vel feritas continetur sub bestialitate. Unde non directe opponitur clementiae, sed superexcellentiori virtuti, quam philosophus vocat heroicam vel divinam, quae secundum nos videtur pertinere ad dona spiritus sancti. Unde potest dici quod saevitia directe opponitur dono pietatis.

II-II q. 159 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod severus non dicitur simpliciter saevus, quia hoc sonat in vitium, sed dicitur saevus circa veritatem, propter aliquam similitudinem saevitiae, quae non est diminutiva poenarum.

II-II q. 159 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod remissio in puniendo non est vitium nisi inquantum praetermittitur ordo iustitiae, quo aliquis debet puniri propter culpam, quam excedit crudelitas. Saevitia autem penitus hunc ordinem non attendit. Unde remissio punitionis directe opponitur crudelitati, non autem saevitiae.

160. De modestia in communi.

Prooemium

II-II q. 160 pr.

Deinde considerandum est de modestia. Et primo, de ipsa in communi; secundo, de singulis quae sub ea continentur. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum modestia sit pars temperantiae. Secundo, quae sit materia modestiae.

1. Utrum modestia sit pars temperantiae.

II-II q. 160 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod modestia non sit pars temperantiae. Modestia enim a modo dicitur. Sed in omnibus virtutibus requiritur modus, nam virtus ordinatur ad bonum; bonum autem, ut Augustinus dicit, in libro de natura boni, consistit in modo, specie et ordine. Ergo modestia est generalis virtus. Non ergo debet poni pars temperantiae.

II-II q. 160 a. 1 arg. 2

Praeterea, laus temperantiae praecipue videtur consistere ex quadam moderatione. Ab hac autem sumitur nomen modestiae. Ergo modestia est idem quod temperantia, et non pars eius.

II-II q. 160 a. 1 arg. 3

Praeterea, modestia videtur consistere circa proximorum correctionem, secundum illud II ad Tim. II, *servum Dei non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati*. Sed correctio delinquentium est actus iustitiae vel caritatis, ut supra habitum est. Ergo videtur quod modestia magis sit pars iustitiae quam temperantiae.

II-II q. 160 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Tullius ponit modestiam partem temperantiae.

II-II q. 160 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, temperantia moderationem adhibet circa ea in quibus

kdekoliv je nějaká zvláštní ctnost ohledně něčeho největšího, musí býti jiná ctnost ohledně těch, která se mají prostředně, poněvadž lidský život musí býti ve všem uspořádán podle ctností, jak bylo shora řečeno, o velkodušnosti, že jest o velikých nákladech peněžních; ale mimo to je nutná štědrost, která je o prostředních nákladech. Proto je nutné, aby byla nějaká ctnost mírnící v jiných prostředcích, v nichž není tak nesnadno mírniti. A tato ctnost sluje skromnost, a připojuje se k mírnosti, jako k hlavní.

K prvnímu se tedy musí říci, že společné jméno se někdy přivlastňuje těm, která jsou nejnižší, jako společné jméno andělů se přivlastňuje nejnižšímu řadu andělů. Tak i uskrovnění, které je zachováváno v každé ctnosti, přivlastňuje se hlavně ctnosti, která stanoví míru v nejmenších.

K druhému se musí říci, že některá potřebují zeslabování pro svou prudkost jako silné víno je zeslabováno. Ale zeslabování se vyžaduje ve všech. A proto mírnost je více vzhledem k prudkým vášním, skromnost však k prostředním.

K třetímu se musí říci, že skromnost se tam bere na způsob obecný, jak se vyžaduje ve všech ctnostech.

CLX.2. Zda skromnost je pouze o vnějších úkonech.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že skromnost je pouze o vnějších úkonech. Neboť vnitřní hnutí vášní nemohou býti jiným známa. Ale Apoštol přikazuje, Filipp. 4, aby naše skromnost byla známa všem lidem. Tedy skromnost je pouze o vnějších úkonech.

Mimo to ctnosti, které jsou o vášních, liší se od ctnosti spravedlnosti, která je o výkonech. Ale zdá se, že skromnost jest jedna ctnost. Je-li tedy o vnějších výkonech, nebude o nějakých vnitřních vášních.

Mimo to není jedna a táž ctnost o těch, která patří k žádosti, což je vlastní mravním ctnostem, a o těch, která patří k poznávání, které je vlastní rozumovým ctnostem, ani také o těch, která patří k náhlivé a dychtivé. Je-li tedy skromnost jedna ctnost, nemůže býti o všech řečených.

Avšak proti, ve všech řečených se musí zachovati uskrovnění, od něhož se odvozuje skromnost. Tedy skromnost je o všech řečených.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, skromnost se liší od mírnosti v tom, že mírnost řídí ta, která lze velmi nesnadno brzditi, kdežto skromnost řídí ta, která se v tom mají prostředně. Zdá se pak, že někteří mluvili různě o difficillimum est moderari, scilicet circa concupiscentias delectationum tactus. Ubicumque autem est aliqua virtus specialiter circa aliquod maximum, oportet esse aliam virtutem circa ea quae mediocriter se habent, eo quod oportet quantum ad omnia vitam hominis secundum virtutes regulatam esse, sicut supra dictum est quod magnificentia est circa magnos sumptus pecuniarum, praeter quam est necessaria liberalitas, quae fit circa mediocres sumptus. Unde necessarium est quod sit quaedam virtus moderativa in aliis mediocribus, in quibus non est ita difficile moderari. Et haec virtus vocatur modestia, et adiungitur temperantiae sicut principali.

II-II q. 160 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nomen commune quandoque appropriatur his quae sunt infima, sicut nomen commune Angelorum appropriatur infimo ordini Angelorum. Ita etiam et modus, qui communiter observatur in qualibet virtute, appropriatur specialiter virtuti quae in minimis modum ponit.

II-II q. 160 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliqua temperatione indigent propter suam vehementiam, sicut vinum forte temperatur, sed moderatio requiritur in omnibus. Et ideo temperantia magis se habet ad passiones vehementes, modestia vero ad mediocres.

II-II q. 160 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod modestia ibi accipitur a modo communiter sumpto, prout requiritur in omnibus virtutibus.

2. Utrum modestia sit circa exteriores actiones.

II-II q. 160 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod modestia sit solum circa exteriores actiones. Interiores enim motus passionum aliis noti esse non possunt. Sed apostolus, Philipp. IV, mandat ut modestia nostra nota sit omnibus hominibus. Ergo modestia est solum circa exteriores actiones.

II-II q. 160 a. 2 arg. 2

Praeterea, virtutes quae sunt circa passiones, distinguuntur a virtute iustitiae, quae est circa operationes. Sed modestia videtur esse una virtus. Si ergo est circa operationes exteriores, non erit circa aliquas interiores passiones.

II-II q. 160 a. 2 arg. 3

Praeterea, nulla virtus una et eadem est circa ea quae pertinent ad appetitum, quod est proprium virtutum moralium; et circa ea quae pertinent ad cognitionem, quae est proprie virtutum intellectualium; neque etiam circa ea quae pertinent ad irascibilem, et concupiscibilem. Si ergo modestia est una virtus, non potest esse circa omnia praedicta.

II-II q. 160 a. 2 s. c.

Sed contra, in omnibus praedictis oportet observari modum, a quo modestia dicitur. Ergo circa omnia praedicta est modestia.

II-II q. 160 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, modestia differt a temperantia in hoc quod temperantia est moderativa eorum quae difficillimum est refrenare,

skromnosti. Kdekoli totiž pozorovali nějaký zvláštní ráz dobra nebo nesnáze v řízení, odňali to skromnosti, ponechávajíce skromnost u menších. Avšak všem je zjevné, že brzdění potěšení hmatu má nějakou zvláštní nesnáz. Pročež všichni oddělili mírnost od skromnosti.

Ale Tullius nadto pozoroval jakési zvláštní dobro v řízení trestů, a proto také vyňal vlídnost ze skromnosti, ponechávaje skromnosti obyčejná, která zbývá říditi. Ta pak se zdají býti čtyři. A první z nich je hnutí ducha k nějakému vyniknutí, které řídí pokora. Druhé pak je touha po těch, která patří k poznání, a to řídí snaživost, která je proti zvědavosti. Třetí pak, které patří k tělesným hnutím a činům, aby se totiž děly slušně a počestně, jak v těch, která se konají vážně, tak v těch, která se konají ve hře. Čtvrté pak je, co patří k vnější výpravnosti, totiž v šatech a v. jiných takových. Ale ohledně některých z nich někteří stanovili některé zvláštní ctnosti. Jako Andronikus tichost, prostotu, pokoru a jiné podobné, o nichž bylo řečeno shora; Aristoteles pak o potěšeních hrami stanovil eutrapelii, jak bylo řečeno. A to vše jest obsaženo pod skromností, jak ji pojímá Tullius. A tím způsobem skromnost se týká nejen vnějších skutků, nýbrž také vnitřních.

K prvnímu se tedy musí říci, že Apoštol mluví o skromnosti, pokud je o vnějších; avšak také řízení vnitřních může se projeviti některými vnějšími známkami.

K druhému se musí říci, že pod skromností jsou obsaženy různé ctnosti, které jsou od různých označovány. Proto nic nepřekáží, aby skromnost byla o těch, která vyžadují různé ctnosti. A přece není taková vzájemná různost mezi částmi skromnosti, jaká je spravedlnosti, která je o výkonech, vůči mírnosti, která je o vášních, poněvadž ve výkonech a vášních, v nichž není nějaká vynikající nesnáz se strany látky, nýbrž pouze se strany řízení, vidí se pouze jedna ctnost, totiž podle způsobů řízení.

A z toho je také patrná odpověď k třetímu.

CLXI. O druzích skromnosti.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o druzích skromnosti. A nejprve o pokoře, a pýše, která jest jí protilehlá; za druhé o snaživosti a zvědavosti jí protilehlé; za třetí o skromnosti, pokud je ve slovech nebo ve skutcích; za čtvrté o skromnosti, pokud je ve vnější výpravnosti.

O pokoře je šest otázek:

1. Zda pokora je ctnost.

2. Zda pozůstává v žádosti nebo v soudu rozumu.

modestia autem est moderativa eorum quae in hoc mediocriter se habent. Diversimode autem aliqui de modestia videntur esse locuti. Ubicumque enim consideraverunt aliquam specialem rationem boni vel difficultatis in moderando, illud subtraxerunt modestiae, relinquentes modestiam circa minora. Manifestum est autem omnibus quod refrenatio delectationum tactus specialem quandam difficultatem habet. Unde omnes temperantiam a modestia distinxerunt. Sed praeter hoc, Tullius consideravit quoddam speciale bonum esse in moderatione poenarum. Et ideo etiam clementiam subtraxit modestiae, ponens modestiam circa omnia quae relinquuntur moderanda. Quae quidem videntur esse quatuor. Quorum unum est motus animi ad aliquam excellentiam, quem moderatur humilitas. Secundum autem est desiderium eorum quae pertinent ad cognitionem, et in hoc moderatur studiositas, quae opponitur curiositati. Tertium autem, quod pertinet ad corporales motus et actiones, ut scilicet decenter et honeste fiant, tam in his quae serio, quam in his quae ludo aguntur. Quartum autem est quod pertinet ad exteriorem apparatum, puta in vestibus et aliis huiusmodi. Sed circa quaedam eorum alii posuerunt quasdam speciales virtutes sicut Andronicus mansuetudinem, simplicitatem et humilitatem, et alia huiusmodi, de quibus supra dictum est. Aristoteles etiam circa delectationes ludorum posuit eutrapeliam. Quae omnia continentur sub modestia, secundum quod a Tullio accipitur. Et hoc modo modestia se habet non solum circa exteriores actiones, sed etiam circa interiores.

II-II q. 160 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod apostolus loquitur de modestia prout est circa exteriora. Et tamen etiam interiorum moderatio manifestari potest per quaedam exteriora signa.

II-II q. 160 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod sub modestia continentur diversae virtutes, quae a diversis assignantur. Unde nihil prohibet modestiam esse circa ea quae requirunt diversas virtutes. Et tamen non est tanta diversitas inter partes modestiae ad invicem, quanta est iustitiae, quae est circa operationes, ad temperantiam, quae est circa passiones, quia in actionibus et passionibus in quibus non est aliqua excellens difficultas ex parte materiae, sed solum ex parte moderationis, non attenditur virtus nisi una, scilicet secundum rationem moderationis.

II-II q. 160 a. 2 ad 3

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium.

161. De speciebus modestiae. Et primo de humilitate.

Prooemium

II-II q. 161 pr.

Deinde considerandum est de speciebus modestiae. Et primo, de humilitate, et superbia, quae ei opponitur; secundo, de studiositate, et curiositate sibi opposita; tertio, de modestia secundum quod est in verbis vel factis; quarto, de modestia secundum quod est circa exteriorem cultum. Circa humilitatem quaeruntur sex. Primo, utrum humilitas sit virtus. Secundo, utrum consistat in appetitu, vel in iudicio rationis. Tertio, utrum aliquis per humilitatem se debeat omnibus subiicere. Quarto, utrum

3. Zda se má někdo z pokory všem podrobiti.

4. Zda je část skromnosti nebo mírnosti.

5. O srovnání jí s jinými ctnostmi.

6. O stupních pokory.

CLXI.1. Zda pokora je ctnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že pokora není ctnost. Neboť ctnost obnáší pojem dobra. Ale pokora zdá se obnášeti pojem trestného zla, podle onoho Žalm. 104: "Pokořili v okovech jeho nohy." Tedy se zdá, že pokora není ctnost.

Mimo to ctnost a neřest jsou protilehlé. Ale pokora někdy vyzní v neřest, neboť se praví Eccli. 19: "Je, kdo se neřestně pokořuje." Tedy pokora není ctnost.

Mimo to žádná ctnost není protilehlá jiné ctnosti. Ale pokora zdá se protilehlá velkodušnosti, která směřuje k velikým, kdežto pokora jim uniká. Tedy se zdá, že pokora není ctnost.

Mimo to "ctnost jest uzpůsobení dokonalého", jak se praví v VII. Fysic. Ale pokora zdá se býti nedokonalých; proto též Bohu nepřísluší pokořování, protože nemůže nikomu podléhati. Tedy se zdá, že pokora není ctnost.

Mimo to každá mravní ctnost jest o činnosti a vášních, jak se praví v II. Ethic. Ale Filosof nepřipočítává pokoru ke ctnostem, které jsou o vášních, ani také není obsažena pod spravedlností, která jest o činnostech. Tedy zdá se, že není ctnost.

Avšak proti jest, co praví Origenes, vykládaje ono Luk. l, 'Shlédl na pokoru své služebnice': "Vlastně v Písmě je ze ctností hlásána jediná pokora, neboť Spasitel praví: Učte se ode mne, neboť jsem tichý a pokorný srdcem."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, když se jednalo o vášních, obtížné dobro má něco, čím přitahuje žádost, totiž ráz dobra; a má něco odpuzujícího, totiž nesnáz dosažení. A podle prvního z nich povstává hnutí naděje, a podle druhého hnutí zoufalství. Bylo pak shora řečeno, že na hnutí žádostivá, která jsou na způsob nutkaní, musí býti nějaká mravní ctnost řídící a brzdící; na ona pak, která jsou na způsob vzdalování a zpěčování se strany žádosti, je třeba mravní ctnosti utvrzující a pobízející. A proto ohledně žádosti obtížného dobra jsou nutné dvě ctnosti. Jedna totiž, aby mírnila a brzdila ducha, aby nespěl nemírně k vysokým: a to patří k ctnosti pokory. Jiná pak, aby utvrzovala ducha proti zoufalství a pobízela jej vyhledávati veliká podle správného rozumu: a to je velkodušnost. A tak je patrné, že pokora je nějaká ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Isidor, v X. Etymol., "pokorný se říká jako po kolenou rád", to jest držící se dole. A to se stává dvojmo: jedním způsobem z původu vnějšího, třebas, když někdo od jiného je sražen, a sit pars modestiae vel temperantiae. Quinto, de comparatione eius ad alias virtutes. Sexto, de gradibus humilitatis.

1. Utrum humilitas sit virtus.

II-II q. 161 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod humilitas non sit virtus. Virtus enim importat rationem boni. Sed humilitas videtur importare rationem mali poenalis, secundum illud Psalmi. *Humiliaverunt in compedibus pedes eius*. Ergo humilitas non est virtus.

II-II q. 161 a. 1 arg. 2

Praeterea, virtus et vitium opponuntur. Sed humilitas quandoque sonat in vitium, dicitur enim Eccli. XIX, est qui nequiter se humiliat. Ergo humilitas non est virtus.

II-II q. 161 a. 1 arg. 3

Praeterea, nulla virtus opponitur alii virtuti. Sed humilitas videtur opponi virtuti magnanimitatis, quae tendit in magna, humilitas autem ipsa refugit. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

II-II q. 161 a. 1 arg. 4

Praeterea, virtus est dispositio perfecti, ut dicitur in VII Physic. Sed humilitas videtur esse imperfectorum, unde et Deo non convenit humiliari, qui nulli subiici potest. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

II-II q. 161 a. 1 arg. 5

Praeterea, omnis virtus moralis est circa actiones vel passiones, ut dicitur in II Ethic. Sed humilitas non connumeratur a philosopho inter virtutes quae sunt circa passiones, nec etiam continetur sub iustitia, quae est circa actiones. Ergo videtur quod non sit virtus.

II-II q. 161 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Origenes dicit, exponens illud Luc. I, *respexit humilitatem ancillae suae, proprie in Scripturis una de virtutibus humilitas praedicatur, ait quippe salvator, discite a me, quia mitis sum et humilis corde*.

II-II q. 161 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni, et habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi, secundum quorum primum insurgit motus spei, et secundum aliud motus desperationis. Dictum est autem supra quod circa motus appetitivos qui se habent per modum impulsionis, oportet esse virtutem moralem moderantem et refrenantem, circa illos autem qui se habent per modum retractionis, oportet esse virtutem moralem firmantem et impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Una quidem quae temperet et refrenet animum, ne immoderate tendat in excelsa, et hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia vero quae firmat animum contra desperationem, et impellit ipsum ad prosecutionem magnorum secundum rationem rectam, et haec est magnanimitas. Et sic patet quod humilitas est quaedam virtus.

II-II q. 161 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., humilis dicitur quasi humi acclinis, idest, imis inhaerens. Quod quidem contingit dupliciter. Uno

tak pokora je trest. Jiným způsobem od původu vnitřního; a to může nastati někdy dobře, třebas, když někdo, uváživ svůj nedostatek, drží se dole podle svého postavení, jako Abraham řekl Pánu: "Budu mluviti ke svému Pánu, ač jsem prach a popel;" a tím způsobem se pokora stanoví za ctnost. Někdy pak může nastati špatně, třebas, když člověk, nerozuměje své cti, rovná se nerozumným zvířatům, a stává se jim podobným.

K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno, pokora, pokud je ctnost, ve svém pojmu obnáší jakési chvalné klesnutí k nejnižším. To pak někdy nastane pouze podle vnějších známek s předstíráním; pročež je to nepravá pokora, o níž praví Augustin v kterémsi listě, že je to veliká pýcha, poněvadž se totiž zdá směřovati k vynikání slávou. Někdy pak nastává z vnitřního hnutí duše. A podle toho pokora se vlastně stanoví za ctnost, poněvadž ctnost nepozůstává v zevnějšku, nýbrž hlavně ve vnitřní volbě mysli, jak je patrné z Filosofa, v II. Ethic.

K třetímu se musí říci, že pokora potlačuje žádost, aby netíhl k velikým mimo správný rozum; velkodušnost však pohání ducha k velikým podle správného rozumu. Z čehož je patrné, že velkodušnost není protilehlá pokoře, nýbrž shodují se v tom, že obě jsou podle správného rozumu.

Ke čtvrtému se musí říci, že dokonalým sluje něco dvojmo: jedním způsobem jednoduše, v čem se totiž nenachází žádný nedostatek, ani podle jeho přirozenosti, ani vzhledem k něčemu jinému. A tak je dokonalý pouze Bůh, jemuž nepřísluší pokora podle božské přirozenosti, nýbrž pouze podle přijaté přirozenosti. Jiným způsobem může něco slouti dokonalé z části, totiž podle své přirozenosti, nebo stavu, nebo času. A tím způsobem ctnostný člověk je dokonalý. Avšak jeho dokonalost je shledána nedokonalou ve srovnání s Bohem, podle onoho u Isai. 11: "Všechny národy tak jsou před tebou, jako by nebyly." A tak pokora může příslušeti každému člověku.

K pátému se musí říci, že Filosof mínil jednati o ctnostech, pokud jsou zařízeny k občanskému životu, v němž určuje poddanost jednoho člověka k druhému podle řádu zákona. A proto je obsažena pod spravedlností zákonnou. Avšak pokora, pokud je zvláštní ctnost, přihlíží především k poddanosti člověka Bohu, pro nějž se také pokorně poddává jiným.

CLXI.2. Zda pokora jest ohledně žádosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pokora není ohledně žádosti, nýbrž spíše ohledně soudu rozumu. Neboť pokora je protilehlá pýše. Ale pýcha nejvíce jest v těch, která patří k poznávání, neboť Řehoř praví, XXXIV. Moral., že "pýcha se nejprve projeví očima, když se zevně rozšiřuje po těle". Proto se praví Žalm. 130: "Pane, nevyvýšilo se mé srdce, ani nezpychly mé oči;" oči však modo, ex principio extrinseco, puta cum aliquis ab alio deiicitur. Et sic humilitas est poena. Alio modo, a principio intrinseco. Et hoc potest fieri quandoque quidem bene, puta cum aliquis, considerans suum defectum, tenet se in infimis secundum suum modum; sicut Abraham dixit ad dominum, Gen. XVIII, *loquar ad dominum meum, cum sim pulvis et cinis*. Et hoc modo humilitas ponitur virtus. Quandoque autem potest fieri male, puta cum homo, honorem suum non intelligens, comparat se iumentis insipientibus, et fit similis illis.

II-II q. 161 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, humilitas, secundum quod est virtus, in sui ratione importat quandam laudabilem deiectionem ad ima. Hoc autem quandoque fit solum secundum signa exteriora, secundum fictionem. Unde haec est falsa humilitas, de qua Augustinus dicit, in quadam epistola, quod est magna superbia, quia scilicet videtur tendere ad excellentiam gloriae. Quandoque autem fit secundum interiorem motum animae. Et secundum hoc humilitas proprie ponitur virtus, quia virtus non consistit in exterioribus, sed principaliter in interiori electione mentis, ut patet per philosophum, in libro Ethicorum.

II-II q. 161 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod humilitas reprimit appetitum, ne tendat in magna praeter rationem rectam. Magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam. Unde patet quod magnanimitas non opponitur humilitati, sed conveniunt in hoc quod utraque est secundum rationem rectam.

II-II q. 161 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod perfectum dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, simpliciter, in quo scilicet nullus defectus invenitur, nec secundum suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud. Et sic solus Deus est perfectus, cui secundum naturam divinam non competit humilitas, sed solum secundum naturam assumptam. Alio modo potest dici aliquid perfectum secundum quid, puta secundum suam naturam, vel secundum statum aut tempus. Et hoc modo homo virtuosus est perfectus. Cuius tamen perfectio in comparatione ad Deum deficiens invenitur, secundum illud Isaiae XL, *omnes gentes, quasi non sint, sic sunt coram eo*. Et sic cuilibet homini potest convenire humilitas.

II-II q. 161 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod philosophus intendebat agere de virtutibus secundum quod ordinantur ad vitam civilem, in qua subiectio unius hominis ad alterum secundum legis ordinem determinatur, et ideo continetur sub iustitia legali. Humilitas autem, secundum quod est specialis virtus, praecipue respicit subiectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subiicit.

2. Utrum consistat in appetitu vel in iudicio rationis.

II-II q. 161 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod humilitas non consistat circa appetitum, sed magis circa iudicium rationis. Humilitas enim superbiae opponitur. Sed superbia maxime consistit in his quae pertinent ad cognitionem. Dicit enim Gregorius, XXXIV Moral., quod *superbia, cum exterius usque ad corpus extenditur, prius*

nejvíce slouží poznání. Tedy se zdá, že pokora je nejvíce ohledně poznání, jímž někdo o sobě nepatrně smýšlí.

Mimo to Augustin praví, v kn. O panenství, že "pokora je skoro celá křesťanská kázeň". Tedy nic, co je obsaženo v křesťanské kázni, není proti pokoře. Ale v křesťanské kázni jsme napomínáni, abychom žádali lepší, podle onoho I. Kor. 12: "Horlete o lepší dary." Tedy k pokoře nepatří zadržovati žádost obtížných, ale spíše cenění.

Mimo to k téže ctnosti patří brzditi nadbytečný pohyb a utvrditi ducha proti nadbytečnému zpěčování, jako je táž statečnost, která krotí smělost a která utvrzuje ducha proti bázni. Ale velkodušnost utvrzuje ducha proti obtížím, které se přiházejí při sledování velkých. Kdyby tedy pokora krotila žádost velkých, následovalo by, že pokora by nebyla ctnost odlišná od velkodušnosti, což, jak je patrné, je nesprávné. Tedy pokora není ohledně žádosti velkých, nýbrž spíše ohledně cenění.

Mimo to Andronikus stanoví pokoru ohledně vnější výpravy, neboť praví, že pokora je "pohotovost, neplýtvající náklady a přípravami". Tedy není o hnutí žádosti.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize o Pokání, že "pokorný je, kdo spíše volí býti pohrdán v domě Páně, než bydliti ve stáncích hříšníků". Ale volba patří k žádosti. Tedy pokora je spíše ohledně žádosti než ohledně cenění.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, k pokoře vlastně patří, aby někdo poníží sebe, aby necílil k těm, která jsou nad něj. K tomu je však nutné, aby někdo poznal to, co mu chybí do úměrnosti tomu, co přesahuje jeho sílu. A proto poznání vlastního nedostatku patří k pokoře jako jakési pravidlo, řídící žádost. Ale o samé žádosti podstatně je pokora. A proto se musí říci, že pokora vlastně řídí a mírní hnutí žádosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že zvedání zraku jest jakési znamení pýchy, pokud vylučuje úctu a bázeň; neboť bázliví a uctiví obyčejně nejvíce klopí oči, jako by se neodvažovali srovnávati se s druhými. Avšak z toho nenásleduje, že pokora je podstatně ohledně poznání.

K druhému se musí říci, že směřovati k některým větším z důvěry ve vlastní síly je proti pokoře, ale že někdo směřuje k větším z důvěry v božskou pomoc, to není proti pokoře, především proto, že tím je někdo u Boha více povyšován, čím více se mu podrobuje pokorou. Proto Augustin praví, v knize O pokání: "Jiné je povznésti se k Bohu a jiné povznésti se proti Bohu. Kdo před ním se prostře, od něho bývá zdvižen; kdo se zdvihne proti němu, od něho bývá *per oculos indicatur*; unde etiam in Psalmo dicitur, *domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei*, oculi autem maxime deserviunt cognitioni. Ergo videtur quod humilitas maxime sit circa cognitionem, quam de se aliquis aestimat parvam.

II-II q. 161 a. 2 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Virginit., quod *humilitas pene tota disciplina Christiana est*. Nihil ergo quod in disciplina Christiana continetur, repugnat humilitati. Sed in disciplina Christiana admonemur ad appetendum meliora, secundum illud I ad Cor. XII, *aemulamini charismata meliora*. Ergo ad humilitatem non pertinet reprimere appetitum arduorum, sed magis aestimationem.

II-II q. 161 a. 2 arg. 3

Praeterea, ad eandem virtutem pertinet refrenare superfluum motum, et firmare animum contra superfluam retractionem, sicut eadem fortitudo est quae refrenat audaciam, et quae firmat animum contra timorem. Sed magnanimitas firmat animum contra difficultates quae accidunt in prosecutione magnorum. Si ergo humilitas refrenaret appetitum magnorum, sequeretur quod humilitas non esset virtus distincta a magnanimitate. Quod patet esse falsum. Non ergo humilitas consistit circa appetitum magnorum, sed magis circa aestimationem.

II-II q. 161 a. 2 arg. 4

Praeterea, Andronicus ponit humilitatem circa exteriorem cultum, dicit enim quod *humilitas est habitus non superabundans sumptibus et praeparationibus*. Ergo non est circa motum appetitus.

II-II q. 161 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Poenit., quod *humilis est qui eligit abiici in domo domini, magis quam habitare in tabernaculis peccatorum*. Sed electio pertinet ad appetitum. Ergo humilitas consistit circa appetitum, magis quam circa aestimationem.

II-II q. 161 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad humilitatem proprie pertinet ut aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea quae sunt supra se. Ad hoc autem necessarium est ut aliquis cognoscat id in quo deficit a proportione eius quod suam virtutem excedit. Et ideo cognitio proprii defectus pertinet ad humilitatem sicut regula quaedam directiva appetitus. Sed in ipso appetitu consistit humilitas essentialiter. Et ideo dicendum est quod humilitas proprie est moderativa motus appetitus.

II-II q. 161 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod extollentia oculorum est quoddam signum superbiae, inquantum excludit reverentiam et timorem. Consueverunt enim timentes et verecundati maxime oculos deprimere, quasi non audentes se aliis comparare. Non autem ex hoc sequitur quod humilitas essentialiter circa cognitionem consistat.

II-II q. 161 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod tendere in aliqua maiora ex propriarum virium confidentia, humilitati contrariatur. Sed quod aliquis ex confidentia divini auxilii in maiora tendat, hoc non est contra humilitatem, praesertim cum ex hoc aliquis magis apud Deum exaltetur quod ei se magis per humilitatem subiicit. Unde Augustinus dicit, in libro de Poenit., *aliud est levare se ad Deum, aliud est levare*

sražen.

K třetímu se musí říci, že ve statečnosti se nachází tentýž ráz krocení smělosti a utvrzení ducha proti bázni, neboť pojem obojího je z toho, že člověk má dáti přednost dobru rozumu před nebezpečími smrti. Ale v krocení opovážlivosti doufání, což patří k pokoře, a v utvrzování ducha proti zoufalství, což patří k velkodušnosti, jest jiný a jiný důvod. Neboť důvodem utvrzování ducha proti zoufalství je dosažení vlastního dobra, aby se totiž zoufalostí nestal člověk nehodným dobra, které mu příslušelo. Ale v potlačování opovážlivosti doufání hlavní důvod se bere z úcty k Bohu, z níž se přihází, že si člověk více nepřičítá, než mu náleží podle stupně, který obdržel od Boha. Proto se zdá, že pokora hlavně obsahuje podrobení člověka Bohu. A proto Augustin, v I. kn. O řeči Páně na hoře, pokoru, kterou rozumí v chudobě duchem, přiděluje daru bázně, jímž člověk ctí Boha. A odtud je, že statečnost se má jinak k odvážnosti než pokora k naději. Neboť statečnost více užívá odvážnosti než ji potlačuje, pročež nadbytek jest jí podobnější než nedostatek. Avšak pokora více potlačuje naději nebo důvěru v sebe, než jí užívá, pročež je jí více protilehlý nadbytek než nedostatek.

Ke čtvrtému se musí říci, že nadbytek ve vnějších nákladech a přípravách bývá z jakési honosivosti, která je potlačována pokorou. A vzhledem k tomuto druhotně pozůstává ve vnějších, pokud jsou známkami vnitřního hnutí žádostivého.

CLXI.3. Zda se má člověk pokorou všem podrobiti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že člověk se nemá všem pokorou podrobiti. Poněvadž, jak bylo řečeno, pokora hlavně pozůstává v podrobení člověka Bohu. Ale to, co je povinné Bohu, nemá se prokazovati člověku, jak je patrné ve všech úkonech latrie. Tedy člověk se nemá pokorou podrobovati člověku.

Mimo to Augustin praví, v kn. O přiroz. a milosti: "Pokoru třeba umístiti na straně pravdy, ne na straně nepravdy." Ale někteří jsou v nejvyšším postavení, a kdyby se tito podrobili nižším, nemohlo by se to státi bez nepravdy. Tedy člověk se nemá všem pokorou podrobiti.

Mimo to nikdo nemá konati to, z čeho vzejde škoda spásy druhého. Ale podrobuje-li se někdo pokorou jinému, někdy by z toho vzešla škoda toho, jemuž se podrobuje, jenž by z toho totiž zpyšněl, nebo by jim pohrdl. Pročež Augustin praví v Řeholi: "Aby se nezlomila autorita řízení, když se příliš zachovává pokora." Tedy člověk se nemá pokorou všem podrobiti.

Avšak proti jest, co se praví Filip. 2: "V pokoře považujíce se navzájem za představené."

se contra Deum. Qui ante illum se proiicit, ab illo erigitur, qui adversus illum se erigit, ab illo proiicitur.

II-II q. 161 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod in fortitudine invenitur eadem ratio refrenandi audaciam et firmandi animum contra timorem, utriusque enim ratio est ex hoc quod homo debet bonum rationis periculis mortis praestare. Sed in refrenando praesumptionem spei, quod pertinet ad humilitatem, et in firmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem, est alia et alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra desperationem est adeptio proprii boni, ne scilicet, desperando, homo se indignum reddat bono quod sibi competebat. Sed in reprimendo praesumptionem spei, ratio praecipua sumitur ex reverentia divina, ex qua contingit ut homo non plus sibi attribuat quam sibi competat secundum gradum quem est a Deo sortitus. Unde humilitas praecipue videtur importare subiectionem hominis ad Deum. Et propter hoc Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, humilitatem, quam intelligit per paupertatem spiritus, attribuit dono timoris, quo homo Deum reveretur. Et inde est quod fortitudo aliter se habet ad audaciam quam humilitas ad spem. Nam fortitudo plus utitur audacia quam eam reprimat, unde superabundantia est ei similior quam defectus. Humilitas autem plus reprimit spem vel fiduciam de seipso quam ea utatur, unde magis opponitur sibi superabundantia quam defectus.

II-II q. 161 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod superabundantia in exterioribus sumptibus et praeparationibus solet ad quandam iactantiam fieri, quae per humilitatem reprimitur. Et quantum ad hoc, secundario consistit in exterioribus, prout sunt signa interioris appetitivi motus.

3. Utrum aliquis per humilitatem debeat se omnibus subiicere.

II-II q. 161 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo non debeat se omnibus per humilitatem subiicere. Quia, sicut dictum est, humilitas praecipue consistit in subiectione hominis ad Deum. Sed id quod debetur Deo, non est homini exhibendum, ut patet in omnibus actibus latriae. Ergo homo per humilitatem non debet se homini subiicere.

II-II q. 161 a. 3 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Nat. et gratia, *humilitas collocanda est in parte veritatis, non in parte falsitatis*. Sed aliqui sunt in supremo statu, qui si se inferioribus subiicerent, absque falsitate hoc fieri non posset. Ergo homo non debet se omnibus per humilitatem subiicere.

II-II q. 161 a. 3 arg. 3

Praeterea, nullus debet facere id quod vergat in detrimentum salutis alterius. Sed si aliquis per humilitatem se alteri subiiciat, quandoque hoc verget in detrimentum illius cui se subiicit, qui ex hoc superbiret vel contemneret, unde Augustinus dicit, in regula, *ne, dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas*. Ergo homo non debet se per humilitatem omnibus subiicere.

II-II q. 161 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Philipp. II, *in humilitate superiores sibi invicem arbitrantes*.

Odpovídám: Musí se říci, že v člověku lze pozorovati dvojí, totiž to, co je Boží, a to, co je člověka. Člověka pak jest, cokoli patří k nedostatku, ale Božího je, cokoli patří ke spáse a dokonalosti, podle onoho Ose. 13: "Záhuba tvá, Izraeli, je z tebe; toliko ze mne tvá pomoc." Avšak pokora, jak bylo řečeno, vlastně přihlíží k úctě, jíž se člověk podrobuje Bohu. A proto každý člověk podle toho, co jest jeho, má se kterémukoli člověku podrobiti vzhledem k tomu, co je v onom Božího; nevyžaduje však pokora toho, aby to, co má Božího v sobě, podroboval tomu, co se jeví v jiném jako Boží. Neboť ti, kteří jsou účastni darů Božích, poznají, že je mají, podle onoho I. Kor. 2: "Abychom věděli, co od Boha nám bylo darováno." A proto bez úhony pokory mohou dáti přednost darům, které sami přijali, před dary Božími, jež se zdají dány jiným, jak praví Apoštol, Efes. 3: "Nebylo oznámeno synům lidským v jiných pokoleních, co nyní bylo zjeveno svatým jeho apoštolům." Podobně také pokora nevyžaduje toho, aby každý to, co v sobě má svého, podroboval tomu, co je člověka v bližním; jinak by se každý musil pokládati za většího hříšníka než kdokoliv jiný, kdežto přece Apoštol, Galat. 2, bez úhony pokory praví: "My přirozeností Židé, a ne hříšníci z pohanů." Může však se někdo domnívati, že nějaké dobro je v bližním, jehož sám nemá, nebo že v sobě má nějaké zlo, jehož v jiném není, pro něž se mu může podrobiti pokorou.

K prvnímu se musí říci, že nemáme ctíti Boha pouze v něm, nýbrž také to, co jest jeho, máme ctíti v komkoli, ne však tím způsobem úcty, jímž ctíme Boha. A proto pokorou se máme pro Boha podrobiti všem bližním, podle onoho I. Petr. 2: "Buďte podrobeni každému lidskému stvoření pro Boha." Latrii však máme prokazovati jedině Bohu.

K druhému se musí říci, že, dáváme-li přednost tomu, co je Božího v bližním, před tím, co je vlastního v nás, nemůžeme se dopustiti nepravdy. Pročež k onomu Filip. 2, 'Považujíce se navzájem za představené', praví Glossa: "Ne tak to máme považovati, že bychom předstírali považování, nýbrž považujme vpravdě, že může býti v jiném něco skrytého, čím je nad nás, třebaže naše dobro, jímž se zdáme býti nad něj, není skryto."

K třetímu se musí říci, že pokora, jakož i ostatní ctnosti, je hlavně uvnitř v duši. A proto člověk se může jinému podrobiti podle vnitřního úkonu duše, aniž by dal příležitost něčeho, co by bylo na škodu jeho spásy. A to je, co praví Augustin v Řeholi: "Bázní před Bohem ať je představený podložen vašim nohám." Ale ve vnějších úkonech pokory, jako v úkonech ostatních ctnosti, třeba užiti patřičného řízení, aby nemohla z nich vzejíti škoda jinému. Jestliže však někdo činí svou povinnost a jiní z toho berou příležitost hříchu, nepřičítá se pokorně jednajícímu, poněvadž on nepohoršuje, ač jiný se pohoršuje.

superiores sibi invicem arbitrantes.

II-II q. 161 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod in homine duo possunt considerari, scilicet id quod est Dei, et id quod est hominis. Hominis autem est quidquid pertinet ad defectum, sed Dei est quidquid pertinet ad salutem et perfectionem, secundum illud Osee XIII, *perditio tua, Israel, ex me tantum auxilium tuum*. Humilitas autem, sicut dictum est, proprie respicit reverentiam qua homo Deo subiicitur. Et ideo quilibet homo, secundum id quod suum est, debet se cuilibet proximo subiicere quantum ad id quod est Dei in ipso. Non autem hoc requirit humilitas, ut aliquis id quod est Dei in seipso, subiiciat ei quod apparet esse Dei in altero. Nam illi qui dona Dei participant, cognoscunt se ea habere, secundum illud I ad Cor. II, *ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis*. Et ideo absque praeiudicio humilitatis possunt dona quae ipsi acceperunt, praeferre donis Dei quae aliis apparent collata, sicut apostolus, ad Ephes. III, dicit, *aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius*. Similiter etiam non hoc requirit humilitas, ut aliquis id quod est suum in seipso, subiiciat ei quod est hominis in proximo. Alioquin, oporteret ut quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio, cum tamen apostolus absque praeiudicio humilitatis dicat, Galat. II, *nos natura Iudaei, et non ex gentibus peccatores*. Potest tamen aliquis reputare aliquid boni esse in proximo quod ipse non habet, vel aliquid mali in se esse quod in alio non est, ex quo potest ei se subiicere per humilitatem.

II-II q. 161 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non solum debemus Deum revereri in seipso, sed etiam id quod est eius debemus revereri in quolibet, non tamen eodem modo reverentiae quo reveremur Deum. Et ideo per humilitatem debemus nos subiicere omnibus proximis propter Deum, secundum illud I Pet. II, *subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum*, latriam tamen soli Deo debemus exhibere.

II-II q. 161 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, si nos praeferamus id quod est Dei in proximo, ei quod est proprium in nobis, non possumus incurrere falsitatem. Unde super illud Philipp. II, *superiores invicem arbitrantes*, dicit Glossa, *non hoc ita debemus aestimare ut nos aestimare fingamus, sed vere aestimemus posse aliquid esse occultum in alio quo nobis superior sit, etiam si bonum nostrum, quo illo videmur superiores esse, non sit occultum*.

II-II q. 161 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod humilitas, sicut et ceterae virtutes, praecipue interius in anima consistit. Et ideo potest homo secundum interiorem actum animae alteri se subiicere, sine hoc quod occasionem habeat alicuius quod pertineat ad detrimentum suae salutis. Et hoc est quod Augustinus dicit, in regula, *timore coram Deo praelatus substratus sit pedibus vestris*. Sed in exterioribus humilitatis actibus, sicut et in actibus ceterarum virtutum, est debita moderatio adhibenda, ne possint vergere in detrimentum alterius. Si autem aliquis quod debet faciat, et alii ex hoc occasionem sumant peccati, non imputatur humiliter agenti, quia ille non scandalizat, quamvis alter scandalizetur.

CLXI.4. Zda pokora je část skromnosti nebo mírnosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že pokora není část skromnosti nebo mírnosti. Neboť pokora hlavně přihlíží k úctě, jíž se někdo podrobuje Bohu, jak bylo řečeno. Ale k božské ctnosti patří, aby měla za předmět Boha. Tedy pokora se má spíše stanoviti za božskou ctnost než za část mírnosti nebo skromnosti.

Mimo to mírnost je v dychtivé, ale pokora zdá se býti v náhlivé, jako též pýcha, která jest jí protilehlá, jejímž předmětem je obtížno. Tedy se zdá, že pokora není část mírnosti nebo skromnosti.

Mimo to pokora a velkodušnost jsou ohledně týchž, jak je patrné ze shora řečených. Ale velkodušnost se nestanoví za část mírnosti, nýbrž spíše statečnosti, jak jsme měli shora. Tedy se zdá, že pokora není část mírnosti nebo skromnosti.

Avšak proti jest, co praví Origenes, K Luk.: "Chceš-li slyšeti jméno této ctnosti, jak také je nazývána od Filosofů, slyš, že je to táž pokora, na kterou shlíží Bůh, která u nich sluje metreotés, to jest odměřování nebo mírnění," které zjevně patří ke skromnosti nebo mírnosti. Tedy pokora je část skromnosti nebo mírnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, při označování částí ctnostem dbá se hlavně podobnosti co do způsobu ctnosti. Avšak způsob mírnosti, z něhož má nejvíce chválu, je brzdění nebo potlačení náporu některé vášně. A proto všechny ctnosti brzdící nebo potlačující návaly některých citů nebo řídící činnosti stanoví se za části mírnosti. Avšak jako tichost potlačuje hnutí hněvu, tak i pokora potlačuje hnutí doufání, což je hnutí ducha, směřujícího k velikým. A proto, jako tichost se stanoví za část mírnosti, tak i pokora. Proto také Filosof, ve IV. Ethic., praví, že ten, kdo směřuje k malým podle svého způsobu, není velkodušný, ale mírný, jejž my můžeme nazývati pokorným. A mezi jinými částmi mírnosti, z důvodu shora řečeného, je obsažena pod skromnosti, jak o ní mluví Tullius, pokud totiž pokora není nic jiného než nějaké řízení ducha. Pročež I. Petr. 3 se praví: "V neporušitelnosti tichého a skromného ducha."

K prvnímu se tedy musí říci, že božské ctnosti, které jsou o posledním cíli, který je první původ v žádaných, jsou příčinou všech jiných ctností. Proto tím, že božská úcta k Bohu je příčinou pokory, nevylučuje se, že pokora je částí skromnosti nebo mírnosti.

K druhému se musí říci, že části jsou označovány hlavním ctnostem ne podle shodnosti v podmětu nebo látce, nýbrž podle shodnosti ve tvarovém způsobu, jak bylo řečeno. A proto, ač pokora je v náhlivé jako v podmětu, přece se

4. Utrum humilitas sit pars modestiae vel temperantiae.

II-II q. 161 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod humilitas non sit pars modestiae vel temperantiae. Humilitas enim praecipue respicit reverentiam qua quis subiicitur Deo, ut dictum est. Sed ad virtutem theologicam pertinet quod habeat Deum pro obiecto. Ergo humilitas magis debet poni virtus theologica quam pars temperantiae seu modestiae.

II-II q. 161 a. 4 arg. 2

Praeterea, temperantia est in concupiscibili. Humilitas autem videtur esse in irascibili, sicut et superbia, quae ei opponitur, cuius obiectum est arduum. Ergo videtur quod humilitas non sit pars temperantiae vel modestiae.

II-II q. 161 a. 4 arg. 3

Praeterea, humilitas et magnanimitas circa eadem sunt, ut ex supra dictis patet. Sed magnanimitas non ponitur pars temperantiae, sed magis fortitudinis, ut supra habitum est. Ergo videtur quod humilitas non sit pars temperantiae vel modestiae.

II-II q. 161 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Origenes dicit, super Lucam, *si vis nomen huius audire virtutis, quomodo etiam a philosophis appelletur, ausculta eandem esse humilitatem quam respicit Deus, quae ab illis metriotes dicitur*, idest mensuratio sive moderatio, quae manifeste pertinet ad modestiam et temperantiam. Ergo humilitas est pars modestiae et temperantiae.

II-II q. 161 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in assignando partes virtutibus praecipue attenditur similitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiae, ex quo maxime laudem habet, est refrenatio vel repressio impetus alicuius passionis. Et ideo omnes virtutes refrenantes sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiae. Sicut autem mansuetudo reprimit motum irae, ita etiam humilitas reprimit motum spei, qui est motus spiritus in magna tendentis. Et ideo, sicut mansuetudo ponitur pars temperantiae, ita etiam humilitas. Unde et philosophus, in IV Ethic., eum qui tendit in parva secundum suum modum, dicit non esse magnanimum, sed temperatum, quem nos humilem dicere possumus. Et inter alias partes temperantiae, ratione superius dicta, continetur sub modestia, prout Tullius de ea loquitur, inquantum scilicet humilitas nihil est aliud quam quaedam moderatio spiritus. Unde et I Pet. III dicitur, *in incorruptibilitate quieti ac modesti spiritus*.

II-II q. 161 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtutes theologicae, quae sunt circa ultimum finem, qui est primum principium in appetibilibus, sunt causae omnium aliarum virtutum. Unde ex hoc quod humilitas causatur ex reverentia divina, non excluditur quin humilitas sit pars modestiae vel temperantiae.

II-II q. 161 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod partes principalibus virtutibus assignantur, non secundum convenientiam in subiecto vel in materia, sed secundum convenientiam in

stanoví za část skromnosti a mírnosti pro způsob.

K třetímu se musí říci, že, ač velkodušnost a pokora se shodují v látce, pro niž velkodušnost se stanoví za část statečnosti, pokora však za část mírnosti.

CLXI.5. Zda pokora je největší ze ctností.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že pokora je největší ze ctností. Neboť Zlatoústý praví, vykládaje to, co se praví Luk. 18 o farizeovi a publikánovi, že "jestliže pokora smíchaná s poklesky tak rychle běží, že pýše připojenou spravedlnost přejde, spojíš-li ji se spravedlností, kam nedojde? Bude státi při samém soudu Božím prostřed andělů". A tak je patrné, že pokora je před spravedlností. Ale spravedlnost je nejslavnější ze všech ctností a zahrnuje v sobě všechny ctnosti, jak je patrné z Filosofa, V. Ethic. Tedy pokora je největší ze ctností.

Mimo to Augustin praví, v kn. O slov. Páně: "Míníš vystavěti budovu veliké výšky? Nejprve mysli na základ pokory." Z čehož se zdá, že pokora je základ všech ctností. Tedy zdá se více než jiné ctnosti.

Mimo to větší ctnosti náleží větší odměna. Ale pokoře náleží největší odměna, poněvadž, "kdo se pokořuje, bude povýšen", jak se praví Luk. 14. Tedy pokora je největší ze ctností.

Mimo to, jak praví Augustin, v kn. O pravém nábož.: "Celý život Kristův na zemi skrze člověka, kterého ráčil přijmouti, byl mravní poučení". Ale k následování hlavně předložil svou pokoru, řka: "Učte se ode mne, poněvadž jsem tichý a pokorný srdcem." A Řehoř praví, v Pastýř., že "důvodem naší spásy byla shledána pokora Boha". Tedy se zdá, že pokora je největší ze ctností.

Avšak proti jest, že láska je před všemi ctnostmi, podle onoho Kolos. 3: "Nade všecko mějte lásku." Tedy pokora není největší ze ctností.

Odpovídám: Musí se říci, že dobro lidské ctnosti pozůstává v řádu rozumu, který se vidí hlavně vzhledem k cíli; pročež božské ctnosti, které mají za předmět poslední cíl, jsou největší. Druhotně pak se vidí, pokud podle rázu cíle jsou zařízena ta, která jsou k cíli. Toto pak zařízení podstatně pozůstává v zařizujícím rozumu, podílně pak v žádosti, rozumem zařízené. Toto pak zařízení všeobecně koná spravedlnost, hlavně zákonná. Pokora pak činí člověka dobře podrobeného zařízení všeobecně, vzhledem ke všem; kterákoli pak jiná ctnost vzhledem k nějaké zvláštní látce. A proto po ctnostech božských a ctnostech rozumových, které přihlížejí k rozumu samému, a po spravedlnosti, zvláště zákonné, větší než ostatní je pokora.

modo formali, ut dictum est. Et ideo, licet humilitas sit in irascibili sicut in subiecto, ponitur tamen pars modestiae et temperantiae propter modum.

II-II q. 161 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet magnanimitas et humilitas in materia conveniant, differunt tamen in modo, ratione cuius magnanimitas ponitur pars fortitudinis, humilitas autem pars temperantiae.

5. Utrum sit maxima virtutum.

II-II q. 161 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod humilitas sit potissima virtutum. Dicit enim Chrysostomus, exponens illud quod dicitur Luc. XVIII de Pharisaeo et publicano, quod, *si mixta delictis humilitas tam facile currit ut iustitiam superbiae coniunctam transeat, si iustitiae coniunxeris eam, quo non ibit? Assistet ipsi tribunali divino in medio Angelorum*. Et sic patet quod humilitas praefertur iustitiae. Sed iustitia vel est praeclarissima virtutum, vel includit in se omnes virtutes, ut patet per philosophum, in V Ethic. Ergo humilitas est maxima virtutum.

II-II q. 161 a. 5 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., *cogitas magnam fabricam construere celsitudinis? De fundamento prius cogita humilitatis*. Ex quo videtur quod humilitas sit fundamentum omnium virtutum. Ergo videtur esse potior aliis.

II-II q. 161 a. 5 arg. 3

Praeterea, maiori virtuti maius debetur praemium. Sed humilitati debetur maximum praemium, quia qui se humiliat, exaltabitur, ut dicitur Luc. XIV. Ergo humilitas est maxima virtutum.

II-II q. 161 a. 5 arg. 4

Praeterea, sicut Augustinus dicit, in libro de vera Relig., *tota vita Christi in terris, per hominem quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit*. Praecipue humilitatem suam imitandam proposuit. Dicens, Matth. XI, *discite a me, quia mitis sum et humilis corde*. Et Gregorius dicit, in Pastoral., quod *argumentum redemptionis nostrae inventa est humilitas Dei*. Ergo humilitas videtur esse maxima virtutum.

II-II q. 161 a. 5 s. c.

Sed contra est quod caritas praefertur omnibus virtutibus, secundum illud Coloss. III, *super omnia, caritatem habete*. Non ergo humilitas est maxima virtutum.

II-II q. 161 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod bonum humanae virtutis in ordine rationis consistit. Qui quidem principaliter attenditur respectu finis. Unde virtutes theologicae, quae habent ultimum finem pro obiecto, sunt potissimae. Secundario autem attenditur prout secundum rationem finis ordinantur ea quae sunt ad finem. Et haec quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione ordinante, participative autem in appetitu per rationem ordinato. Quam quidem ordinationem universaliter facit iustitia, praesertim legalis. Ordinationi autem facit hominem bene subiectum humilitas in universali quantum ad omnia, quaelibet autem alia virtus quantum ad aliquam materiam specialem. Et ideo post virtutes theologicas; et virtutes intellectuales, quae respiciunt ipsam rationem; et post

K prvnímu se tedy musí říci, že pokora není před spravedlností, nýbrž před spravedlností, k níž je připojena pýcha, a která již přestala býti ctností, jako zase naopak pokorou je odpouštěn hřích. Neboť o publikánovi se praví, Luk 18, že pro zásluhu pokory "sestoupil ospravedlněn do svého domu". Proto i Zlatoústý praví: "Dvojí spřežení uprav; jedno totiž pýchy a spravedlnosti, jiné pak hříchu a pokory, a uvidíš, že překoná hřích, převracející spravedlnost, ne vlastními silami, nýbrž silami pokory. Jinou dvojici uvidíš, přemoženou ne křehkostí spravedlnosti, nýbrž rozměry a nadmutím pýchy."

K druhému se musí říci, že jako spořádané sdružení ctností pro jakousi podobnost se přirovnává ke stavbě, tak i to, co je první v nabývání ctností, přirovnává se k základu, který se při stavbě klade první. Ctnosti pak jsou vpravdě vlévány od Boha. Pročež první v nabývání ctností lze bráti dvojmo: jedním způsobem na způsob odstraňujícího překážku. A tak pokora drží první místo, pokud totiž vyhání pýchu, jíž odporuje Bůh, a činí člověka podrobeným a otevřeným přijetí vlivu božské milosti, pokud vyprazdňuje nadutost pýchy. Proto Jak. 4 se praví, že "Bůh odporuje pyšným, ale pokorným dává milost". A podle toho pokora sluje základ duchovní budovy. Jiným způsobem je něco první ve ctnostech přímo, čím se totiž již přistupuje k Bohu. První pak přístup k Bohu je skrze víru, podle onoho Žid. 11: "Přistupující k Bohu musí věřiti." A podle tohoto víra se klade jako základ vznešenějším způsobem než pokora.

K třetímu se musí říci, že pohrdajícímu pozemskými jsou slibována nebeská, jako pohrdajícím pozemským bohatstvím jsou slibovány nebeské poklady, podle onoho Mat. 6: "Neshromažďujte poklady na zemi, ale shromažďujte poklady v nebi." A podobně pohrdajícím pozemskými radostmi jsou slibovány nebeské útěchy, podle onoho Mat. 5: "Blahoslavení, kteří lkají, neboť oni budou potěšeni." A týmž způsobem je slibováno pokoře duchovní povýšení, ne že sama ho zaslouhuje, nýbrž, poněvadž je jí vlastní pohrdati pozemskou vyvýšeností. Proto Augustin praví, v knize o Pokání: "Nemysli, že ten, kdo se ponižuje, stále leží, ježto bylo řečeno: Bude povýšen. A nedomnívej se, že jeho povýšení se děje v očích lidí tělesným vyvyšováním."

Ke čtvrtému se musí říci, že Kristus nám doporučil pokoru hlavně proto, že tím se nejvíce odstraňuje překážka lidské spásy, která pozůstává v tom, aby člověk tíhl k nebeským a duchovním, v čemž se člověku brání, usiluje-li o zvelebení pozemskými. A proto Pán, aby odstranil překážku spásy, příklady pokory ukázal pohrdlivost vnější velikosti. A tak pokora je jako nějaké uzpůsobení k svobodnému přístupu člověka k duchovním a božským dobrům. Jako tedy dokonalost je více než uzpůsobení, tak též více než pokora je láska a jiné ctnosti, jimiž je člověk přímo hýbán k Bohu.

iustitiam, praesertim legalem; potior ceteris est humilitas.

II-II q. 161 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod humilitas iustitiae non praefertur, sed iustitiae cui superbia coniungitur, quae iam desinit esse virtus. Sicut e contrario peccatum per humilitatem remittitur, nam et de publicano dicitur, Luc. XVIII, quod merito humilitatis descendit iustificatus in domum suam. Unde et Chrysostomus dicit, *geminas bigas mihi accommodes, alteram quidem iustitiae et superbiae; alteram vero peccati et humilitatis. Et videbis peccatum praevertens iustitiam, non propriis, sed humilitatis coniugae viribus, aliud vero par videbis devictum, non fragilitate iustitiae, sed mole et tumore superbiae*.

II-II q. 161 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut ordinata virtutum congregatio per quandam similitudinem aedificio comparatur, ita etiam illud quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in aedificio iacitur. Virtutes autem verae infunduntur a Deo. Unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter. Uno modo, per modum removentis prohibens. Et sic humilitas primum locum tenet, inquantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, et praebet hominem subditum et semper patulum ad suscipiendum influxum divinae gratiae, inquantum evacuat inflationem superbiae; ut dicitur Iac. IV, quod *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*. Et secundum hoc, humilitas dicitur spiritualis aedificii fundamentum. Alio modo est aliquid primum in virtutibus directe, per quod scilicet iam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem, secundum illud Heb. XI, *accedentem ad Deum oportet credere*. Et secundum hoc, fides ponitur fundamentum, nobiliori modo quam humilitas.

II-II q. 161 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod contemnenti terrena promittuntur caelestia, sicut contemnentibus divitias terrenas promittuntur caelestes thesauri, secundum illud Matth. VI, *nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, sed thesaurizate vobis thesauros in coelo*; et similiter contemnentibus mundi gaudia promittuntur consolationes caelestes, secundum illud Matth. V, *beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Et eodem modo humilitati promittitur spiritualis exaltatio, non quia ipsa sola eam mereatur, sed quia eius est proprium contemnere sublimitatem terrenam. Unde Augustinus dicit, in libro de poenitentia, *ne putes eum qui se humiliat, semper iacere, cum dictum sit, exaltabitur. Et ne opineris eius exaltationem in oculis hominum per sublimitates fieri corporales*.

II-II q. 161 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod ideo Christus praecipue humilitatem nobis commendavit, quia per hoc maxime removetur impedimentum humanae salutis, quae consistit in hoc quod homo ad caelestia et spiritualia tendat, a quibus homo impeditur dum in terrenis magnificari studet. Et ideo dominus, ut impedimentum salutis auferret, exteriorem celsitudinem contemnendam monstravit per humilitatis exempla. Et sic humilitas est quasi quaedam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia et divina bona. Sicut ergo perfectio est potior dispositione, ita etiam caritas et aliae virtutes quibus

CLXI.6. Zda podle Bl. Benedikta je vhodně rozlišováno dvanáct stupňů pokory, totiž srdcem a skutkem vždy ukazovati pokoru k zemi upřenými zraky atd..

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně je rozlišováno dvanáct stupňů pokory, které. se udávají v Řeholi Bl. Benedikta. A první z nich jest "srdcem a tělem vždy ukazovati pokoru zraky mřenými k zemi; druhý, "aby někdo mluvil málo slov a odůvodněných, ne křiklavým hlasem"; třetí, "aby se snadno a ochotně nesmál"; čtvrtý, "mlčelivost, dokud není otázán"; pátý, "držeti, co má obecné pravidlo kláštera"; šestý, "věřiti a říkati, že jest horší všech"; sedmý, "vyznávati a věřiti, že je nehodný a neužitečný ve všem"; osmý, "vyznávání hříchů"; devátý, "z poslušnosti uchopiti trpělivost ve tvrdých a drsných"; desátý, "aby se poslušně poddal vyššímu"; jedenáctý, "aby se netěšil z vyplnění vlastní vůle"; dvanáctý, "aby se bál Boha, a byl pamětliv všeho, co přikázal". Jsou zde totiž vypočítávána některá, která patří k jiným ctnostem, jako poslušnost a trpělivost; jsou vypočítávána také některá, která zdají se náležeti k nesprávnému mínění, jež nemůže příslušeti žádné ctnosti, že totiž by se někdo prohlašoval za horšího všech, a vyznával a věřil, že je nehodný a neužitečný ve všem. Tedy nevhodně jsou tato kladena mezi stupně pokory.

Mimo to pokora vychází od vnitřních k vnějším, jako též ostatní ctnosti. Tedy nevhodně při zmíněných stupních ta, která patří k vnějším úkonům jsou před oněmi, která patří k vnitřním.

Mimo to, Ambrož, v knize o Podobnostech, stanoví sedm stupňů pokory, z nichž první jest "poznávati svou pohrdlivost"; druhý, "želeti toho"; třetí, "vyznávati to"; čtvrtý, "přesvědčovati o tom, aby se tomu totiž věřilo"; pátý, "aby trpělivě snášel vyslovení toho"; šestý, "aby strpěl pohrdavé nakládání"; sedmý, "aby to miloval". Tedy se zdá, že zmíněných stupňů je nadbytek.

Mimo to k Mat. 3 praví Glossa: "Dokonalá pokora má tři stupně. První je podrobiti se vyššímu a nevynášeti se nad rovným; a ten dostačí. Druhý je podrobiti se rovnému a nevynášeti se nad nižším; a tento sluje oplývající. Třetí stupeň je poddanost nižšímu; "a v tom je všechna spravedlnost". Tedy zmíněných stupňů se zdá nadbytek.

Mimo to Augustin praví, v kn. O panenství: "Míra pokory je každému dána mírou jeho velikosti; a jest jí nebezpečná pýcha, která větším činí větší úklady". Ale míru velikosti lidské nelze určiti jistým počtem stupňů. Tedy se zdá, že nelze označiti určité stupně pokory.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné ze shora řečených, pokora podstatně záleží v žádosti, pokud někdo

homo directe movetur in Deum, sunt potiores humilitate.

6. De gradibus humilitatis.

II-II q. 161 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis qui in regula beati Benedicti ponuntur, quorum primus est, corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus; secundus, ut pauca verba, et rationabilia loquatur aliquis, non clamosa voce; tertius, ut non sit facilis aut promptus in risum; quartus, taciturnitas usque ad interrogationem; quintus, tenere quod habet communis monasterii regula; sextus, credere et pronuntiare se omnibus viliorem; septimus, ad omnia indignum et inutilem se confiteri et credere; octavus, confessio peccatorum; nonus, pro obedientia in duris et asperis patientiam amplecti; decimus, ut cum obedientia se subdat maiori; undecimus, ut voluntatem propriam non delectetur implere; duodecimus, ut Deum timeat, et memor sit omnium quae praecepit. Enumerantur enim hic quaedam quae ad alias virtutes pertinent, sicut obedientia et patientia. Enumerantur etiam aliqua quae ad falsam opinionem pertinere videntur, quae nulli virtuti potest competere, scilicet quod aliquis pronuntiet se omnibus viliorem, quod ad omnia indignum et inutilem se confiteatur et credat. Ergo inconvenienter ista ponuntur inter gradus humilitatis.

II-II q. 161 a. 6 arg. 2

Praeterea, humilitas ab interioribus ad exteriora procedit, sicut et ceterae virtutes. Inconvenienter igitur praemittuntur in praemissis gradibus illa quae pertinent ad exteriores actus, his quae pertinent ad interiores.

II-II q. 161 a. 6 arg. 3

Praeterea, Anselmus, in libro de similitudinibus, ponit septem humilitatis gradus, quorum primus est, contemptibilem se esse cognoscere; secundus, de hoc dolere; tertius, hoc confiteri; quartus, hoc persuadere, ut scilicet velit hoc credi; quintus, ut patienter sustineat hoc dici; sextus, ut patiatur contemptibiliter se tractari; septimus, ut hoc amet. Ergo videntur praemissi gradus esse superflui.

II-II q. 161 a. 6 arg. 4

Praeterea, Matth. III dicit Glossa, *perfecta humilitas tres habet gradus. Primus est subdere se maiori, et non praeferre se aequali, qui est sufficiens. Secundus est subdere se aequali, nec praeferre se minori, et hic dicitur abundans. Tertius gradus est subesse minori, in quo est omnis iustitia*. Ergo praemissi gradus videntur esse superflui.

II-II q. 161 a. 6 arg. 5

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Virginit., *mensura humilitatis cuique ex mensura ipsius magnitudinis data est, cui est periculosa superbia, quae amplius amplioribus insidiatur*. Sed mensura magnitudinis humanae non potest sub certo numero graduum determinari. Ergo videtur quod non possint determinati gradus humilitatis assignari.

II-II q. 161 a. 6 co.

krotí nápor svého ducha, aby nespořádaně netíhl k velikým. Ale pravidlo má v poznání, aby se totiž někdo nehodnotil nad to, co jest; kořen pak a původ obojího jest úcta, kterou někdo má k Bohu. Z vnitřního pak uzpůsobení pokorou vycházejí některá vnější znamení ve slovech a skutcích a posuncích, jimiž. se zjevuje to, co je uvnitř skryto, jako se přihází také u jiných ctností. Neboť "z pohledu se poznává muž a z výrazu tváře rozumný", jak se praví Eccli. 19.

A proto v řečených stupních pokory klade se něco, co patří ke kořeni pokory" totiž dvanáctý stupeň, který jest, aby se člověk Boha bál, a byl pamětliv všeho, co přikázal. Také se klade něco patřícího k žádosti, aby totiž nespořádaně netíhnul k vlastnímu vynikání. A to se děje trojmo. Jedním způsobem, aby člověk nenásledoval vlastní vůli; což patří k jedenáctému stupni. Jiným způsobem, aby ji řídil podle libosti představeného; což patří k desátému stupni. Třetím způsobem, aby od toho neustal pro tvrdost a drsnost, které se přiházejí; a to patří k devátému.

Kladou se také některá, patřící k mínění člověka, uznávajícího svůj nedostatek. A to trojmo. Jedním totiž způsobem tak, že člověk uznává a vyznává vlastní nedostatky; což patří k osmému stupni. Za druhé, aby z pozorování svého nedostatku pokládal se někdo za nedostačujícího na větší; což patří k sedmému. Za třetí, aby vzhledem k tomu dával jiným přednost před sebou; což patří k šestému.

Kladou se také některá, která patří k vnějším znamením. Jedno pak z nich je ve skutcích, aby totiž člověk ve svých činech neodbočoval od obecné cesty; což patří k pátému. Jiná dvě jsou ve slovech, aby totiž člověk nepředbíhal čas mluvení; což patří ke čtvrtému. Ani nepřekračoval :míru v mluvení; což patří k druhému.

Jiná pak pozůstávají ve vnějších posuncích, totiž v potlačování pozdvižení zraku, což patří k prvnímu; a v krocení vnějšího smíchu a jiných znamení nepříhodné veselosti, což patří k třetímu.

K prvnímu se tedy musí říci, že někdo může věřiti bez nepravdy, a prohlašovati, že je horší všech, pro skryté nedostatky, které v sobě poznává, a pro dary Boží, které jsou skryty v jiných. Pročež Augustin praví, v kn. O panenství: "Pokládejte některé za skrytě vyšší, ač se jevíte lepšími." Podobně také bez nepravdy může někdo vyznávati a věřiti, že je neužitečný ve všem a nehodný z vlastních sil, takže celou svou dostatečnost vztahuje k Bohu, podle onoho II. Kor. 3: "Ne, jako bychom byli schopni něco mysliti ze sebe, jakožto ze sebe, nýbrž naše dostatečnost je z Boha." Avšak není nevhodné, že se připisují pokoře ta, která patří jiným ctnostem, neboť, jako jedna neřest vzniká z jiné, tak přirozeným pořadem úkon jedné ctnosti vychází z úkonu druhé.

K druhému se musí říci, že člověk přichází k pokoře skrze dvojí. A to nejprve a hlavně skrze dar milosti. A vzhledem k tomuto vnitřní předcházejí vnějším. Jiné pak je lidské úsilí, jímž člověk nejprve zadrží vnější, potom dospěje k vytržení vnitřního kořene. A podle tohoto pořadu jsou zde označeny stupně pokory.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, humilitas essentialiter in appetitu consistit, secundum quod aliquis refrenat impetum animi sui, ne inordinate tendat in magna, sed regulam habet in cognitione, ut scilicet aliquis non se existimet esse supra id quod est. Et utriusque principium et radix est reverentia quam quis habet ad Deum. Ex interiori autem dispositione humilitatis procedunt quaedam exteriora signa in verbis et factis et gestibus, quibus id quod interius latet manifestatur, sicut et in ceteris virtutibus accidit, nam *ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei sensatus*, ut dicitur Eccli. XIX. Et ideo in praedictis gradibus humilitatis ponitur aliquid quod pertinet ad humilitatis radicem, scilicet duodecimus gradus, qui est, *ut homo Deum timeat, et memor sit omnium quae praecepit*. Ponitur etiam aliquid pertinens ad appetitum, ne scilicet in propriam excellentiam inordinate tendat. Quod quidem fit tripliciter. Uno modo, ut non sequatur homo propriam voluntatem, quod pertinet ad undecimum gradum. Alio modo, ut regulet eam secundum superioris arbitrium, quod pertinet ad gradum decimum. Tertio modo, ut ab hoc non desistat propter dura et aspera quae occurrunt, et hoc pertinet ad nonum. Ponuntur etiam quaedam pertinentia ad existimationem hominis recognoscentis suum defectum. Et hoc tripliciter. Uno quidem modo, per hoc quod proprios defectus recognoscat et confiteatur, quod pertinet ad octavum gradum. Secundo, ut ex consideratione sui defectus aliquis insufficientem se existimet ad maiora, quod pertinet ad septimum. Tertio, ut quantum ad hoc sibi alios praeferat, quod pertinet ad sextum. Ponuntur etiam quaedam quae pertinent ad exteriora signa. Quorum unum est in factis, ut scilicet homo non recedat in suis operibus a via communi, quod pertinet ad quintum. Alia duo sunt in verbis, ut scilicet homo non praeripiat tempus loquendi, quod pertinet ad quartum; nec excedat modum in loquendo, quod pertinet ad secundum. Alia vero consistunt in exterioribus gestibus, puta in reprimendo extollentiam oculorum, quod pertinet ad primum; et in cohibendo exterius risum et alia ineptae laetitiae signa, quod pertinet ad tertium.

II-II q. 161 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliquis absque falsitate potest se credere et pronuntiare omnibus viliorem, secundum defectus occultos quos in se recognoscit, et dona Dei quae in aliis latent. Unde Augustinus dicit, in libro de Virginit., *existimate aliquos in occulto superiores, quibus estis in manifesto meliores*. Similiter etiam absque falsitate potest aliquis confiteri et credere ad omnia se inutilem et indignum, secundum proprias vires, ut sufficientiam suam totam in Deum referat, secundum illud II ad Cor. III, *non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*. Non est autem inconveniens quod ea quae ad alias virtutes pertinent, humilitati adscribantur. Quia sicut unum vitium oritur ex alio, ita naturali ordine actus unius virtutis procedit ex actu alterius.

II-II q. 161 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod homo ad humilitatem pervenit per duo. Primo quidem et principaliter, per gratiae donum. Et quantum ad hoc, interiora praecedunt exteriora. Aliud autem est humanum studium, per quod homo prius exteriora cohibet, et postmodum pertingit ad extirpandum interiorem radicem. Et secundum hunc

K třetímu se musí říci, že všechny stupně, které stanoví Anselm, uvedou se na vědomí a zjevení a chtění vlastního povržení. Neboť první stupeň patří k poznání vlastního nedostatku. Ale poněvadž by bylo hanlivé, kdyby někdo miloval vlastní nedostatek, vylučuje se to druhým stupněm. Ale ke zjevení vlastního nedostatku patří třetí a čtvrtý stupeň, aby totiž někdo svůj nedostatek nejen jednoduše pověděl, nýbrž také dokazoval. Jiné pak tři stupně patří k žádosti, která nehledá vnější vynikání, nýbrž vnější povržení, nebo vyrovnaně snáší, ať ve slovech, nebo ve skutcích; neboť, jak Řehoř praví v Regist., "není veliké, že jsme pokorní před těmi, od nichž jsme ctěni, poněvadž to činí i všichni světáci, nýbrž před těmi máme býti nejvíce pokorní, od nichž něco trpíme". A to patří k pátému a šestému stupni. Nebo také toužebně uchopí vnější povržení, což patří k sedmému stupni. A tak všechny ony stupně jsou obsaženy pod šestým a sedmým, shora vypočítanými.

Ke čtvrtému se musí říci, že ony tři stupně se neberou se strany věci, to jest, podle přirozenosti pokory, nýbrž ze srovnání se stupni lidí, kteří jsou buď větší nebo menší nebo rovni.

K pátému se musí říci, že také onen důvod platí o stupních pokory nikoli podle samé přirozenosti věci, podle níž jsou označeny zmíněné stupně, nýbrž podle různých podmínek lidí.

CLXII. O pýše.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Pak jest uvažovati o pýše. A nejdříve o pýše všeobecně; za druhé o hříchu prvního člověka, který se stanoví jakožto pýcha.

O prvním jest osm otázek:

1. Zda pýcha je hřích.
2. Zda je hřích zvláštní.
3. V čem je jako v podmětu.
4. O jejích druzích.
5. Zda je smrtelný hřích.
6. Zda je nejtěžší ze všech hříchů.
7. O jejím vztahu k jiným hříchům.
8. Zda se má udávati za hlavní hřích.

CLXII.1. Zda pýcha je hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že pýcha není hřích. Žádný hřích totiž není přislíben od Boha. Slibuje totiž Bůh, co sám učiní; není však původcem hříchu. Ale pýcha se vypočítává mezi božskými přísliby. Praví se totiž Isaj. 60: "Postavím tě jako pýchu věků, radost z pokolení do pokolení." Tedy pýcha není hřích.

Mimo to žádati podobnost s Bohem není hřích, neboť to žádá přirozeně každý tvor a v tom spočívá jeho nejlepší; a ordinem assignantur hic humilitatis gradus.

II-II q. 161 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnes gradus quos Anselmus ponit, reducuntur ad opinionem et manifestationem et voluntatem propriae abiectionis. Nam primus gradus pertinet ad cognitionem proprii defectus. Sed quia vituperabile esset si quis proprium defectum amaret, hoc per secundum gradum excluditur. Sed ad manifestationem sui defectus pertinent tertius et quartus gradus, ut scilicet aliquis non solum simpliciter suum defectum enuntiet, sed etiam persuadeat. Alii autem tres gradus pertinent ad appetitum. Qui excellentiam exteriorem non quaerit, sed exteriorem abiectionem vel aequanimiter patitur, sive in verbis sive in factis, quia, sicut Gregorius dicit, in registro, *non grande est his nos esse humiles a quibus honoramur, quia et hoc saeculares quilibet faciunt, sed illis maxime humiles esse debemus a quibus aliqua patimur*. Et hoc pertinet ad quintum et sextum gradum. Vel etiam desideranter exteriorem abiectionem amplectitur, quod pertinet ad septimum gradum. Et sic omnes isti gradus continentur sub sexto et septimo superius enumeratis.

II-II q. 161 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod illi gradus accipiuntur non ex parte ipsius rei, idest secundum naturam humilitatis, sed per comparationem ad gradus hominum, qui sunt vel maiores vel minores vel aequales.

II-II q. 161 a. 6 ad 5

Ad quintum dicendum quod etiam illa ratio procedit ex gradibus humilitatis non secundum ipsam naturam rei, secundum quam assignantur praemissi gradus, sed secundum diversas hominum conditiones.

162. De superbia in communi.

Prooemium

II-II q. 162 pr.

Deinde considerandum est de superbia. Et primo, de superbia in communi; secundo, de peccato primi hominis, quod ponitur esse superbia. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum superbia sit peccatum. Secundo, utrum sit vitium speciale. Tertio, in quo sit sicut in subiecto. Quarto, de speciebus eius. Quinto, utrum sit peccatum mortale. Sexto, utrum sit gravissimum omnium peccatorum. Septimo, de ordine eius ad alia peccata. Octavo, utrum debeat poni vitium capitale.

1. Utrum superbia sit peccatum.

II-II q. 162 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit peccatum. Nullum enim peccatum est repromissum a Deo, promittit enim Deus quod ipse facturus est; non est autem auctor peccati. Sed superbia connumeratur inter repromissiones divinas, dicitur enim Isaiae LX, *ponam te in superbiam saeculorum, gaudium in generatione et generationem*. Ergo superbia non est peccatum.

II-II q. 162 a. 1 arg. 2

zvláště to náleží rozumovému tvoru, který byl učiněn k obrazu a podobě Boha. Ale, jak se praví v knize Výroků Prosperových, "pýcha je milování vlastního vynikání, kterým se člověk připodobňuje Bohu, který je nejvznešenější". Pročež praví Augustin ve II. Vyznání: "Pýcha napodobuje výsost, protože ty jsi jediný nade všechno Bůh nejvyšší." Tedy pýcha není hřích.

Mimo to hřích nejen se protiví ctnosti, nýbrž také protilehlé neřesti, jak je patrné z Filosofa v II. Ethic. Ale není žádné neřesti pýše protilehlé. Tedy pýcha není hřích.

Avšak proti jest, co se praví Tob. 4: "Nedovol nikdy pýše vládu ve svém smýšlení nebo svém slově."

Odpovídám: Musí se říci, že pýcha sluje odtud, že někdo vůlí tíhne nad to, co je. Proto praví Isidor v X. Etym.: "Pyšný se říká z toho, že chce se napouchnouti nad to, co jest." Kdo totiž chce překročiti to, co jest, je pyšný. Správný rozum totiž jedná tak, že vůle každého se nese k tomu, co je mu přiměřené. A proto je jasné, že pýcha obnáší něco, co odporuje správnému rozumu. To však činí ráz hříchu, protože, podle Diviše, O Bož. jménech IV. "zlo duše je býti mimo rozum". Z čehož jest jasné, že pýcha je hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že pýchu lze brát dvojmo: jedním způsobem z toho, že překračuje pravidlo rozumu, a tak pravíme, že je hřích. Jiným způsobem lze říkati pýcha jednoduše z přesahování. A podle toho, vše, co přesahuje, může slouti pýcha. A tak se slibuje pýcha od Boha jako jisté přesahující dobro. Proto i Glossa Jeronymova praví tamtéž, že "je pýcha dobrá a špatná; nebo pýcha neřestná, které se Bůh protiví, a pýcha, která se bere za slávu, kterou uděluje". -- Ačkoli by se také mohlo říci, že pýcha se tu bere hmotně jako nadbytek věcí, kterými se mohou lidé pyšniti.

K druhému se musí říci, že rozum je pořadatelem těch, po kterých člověk přirozeně touží; a tak, odchýlí-li se někdo od pravidla rozumu buď na více nebo na méně, bude taková žádost neřestná, jak je patrné u žádosti pokrmu, po kterém se přirozeně touží. Pýcha však žádá vynikání v přebytku nad správný rozum. Pročež praví Augustin, ve XIV. o Městě Božím, že ".pýcha je žádost převrácené výsosti". A odtud je také, že, jak praví Augustin, v XIX. O Městě Božím, "pýcha zvráceně napodobuje Boha: nenávidí totiž rovnost se společníky pod ním, ale chce uložiti společníkům svou vládu místo něho."

K třetímu se musí říci, že pýcha je přímo protilehlá ctnosti pokory, která jest nějak ohledně týchž s velkodušností, jak bylo shora řečeno. Pročež i neřest, která je protilehlá pýše, drží se nedostatku, je blízká malomyslnosti, která. je protilehlá velkodušnosti podle nedostatku. Neboť, jako k velkodušnosti náleží puditi ducha k velikým proti

Praeterea, appetere divinam similitudinem non est peccatum, hoc enim naturaliter appetit quaelibet creatura, et in hoc optimum eius consistit. Et praecipue hoc convenit rationali creaturae, quae facta est ad imaginem et similitudinem Dei. Sed sicut dicitur in libro sententiarum prosperi, superbia est amor propriae excellentiae, per quam homo Deo similatur, qui est excellentissimus, unde dicit Augustinus, in II Confess., *superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus*. Ergo superbia non est peccatum.

II-II q. 162 a. 1 arg. 3

Praeterea, peccatum non solum contrariatur virtuti, sed etiam opposito vitio, ut patet per philosophum, in II Ethic. Sed nullum vitium invenitur oppositum esse superbiae. Ergo superbia non est peccatum.

II-II q. 162 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Tobiae IV, *superbiam nunquam in tuo sensu aut in tuo verbo dominari permittas*.

II-II q. 162 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod superbia nominatur ex hoc quod aliquis per voluntatem tendit supra id quod est, unde dicit Isidorus, in libro Etymol., *superbus dictus est quia super vult videri quam est, qui enim vult supergredi quod est, superbus est*. Habet autem hoc ratio recta, ut voluntas uniuscuiusque feratur in id quod est proportionatum sibi. Et ideo manifestum est quod superbia importat aliquid quod adversatur rationi rectae. Hoc autem facit rationem peccati, quia secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom., malum animae est praeter rationem esse. Unde manifestum est quod superbia est peccatum.

II-II q. 162 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod superbia dupliciter accipi potest. Uno modo, ex eo quod supergreditur regulam rationis. Et sic dicimus eam esse peccatum. Alio modo potest superbia nominari simpliciter a superexcessu. Et secundum hoc, omne superexcedens potest nominari superbia. Et ita repromittitur a Deo superbia, quasi quidam superexcessus bonorum. Unde et Glossa Hieronymi dicit, ibidem, quod est superbia bona, et mala. Quamvis etiam dici possit quod superbia ibi accipitur materialiter pro abundantia rerum de quibus possunt homines superbire.

II-II q. 162 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod eorum quae naturaliter homo appetit, ratio est ordinatrix, et ita, si aliquis a regula rationis recedit, vel in plus vel in minus, erit talis appetitus vitiosus; sicut patet de appetitu cibi, qui naturaliter desideratur. Superbia autem appetit excellentiam in excessu ad rationem rectam, unde Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod superbia est perversae celsitudinis appetitus. Et inde est etiam quod, sicut Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, *superbia perverse imitatur Deum. Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo*.

II-II q. 162 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod superbia directe opponitur virtuti humilitatis, quae quodammodo circa eadem magnanimitati existit, ut supra dictum est. Unde et vitium quod opponitur superbiae in defectum vergens,

zoufalství, tak k pokoře náleží táhnouti ducha od nezřízené žádosti velikých proti opovážlivosti. Malomyslnost však, obnáší-li nedostatek ve vyhledávání velikých, je vlastně protilehlá velkodušnosti na způsob nedostatku; jestliže však obnáší přiklonění ducha k nějakým všednějším, než sluší člověku, je protilehlá pokoře podle nedostatku. Obojí totiž vychází z malosti ducha, jako též obráceně pýcha může podle vybočení býti protilehlá podle různých pojmů i velkodušnosti i pokoře: pokoře totiž, pokud pohrdá poddaností, velkodušnosti však, pokud sahá nezřízeně po velkých. Ale poněvadž pýcha obnáší jakousi povýšenost, přiměji je protilehlá pokoře, jako též malomyslnost, která obnáší malost ducha, tíhnoucího k velikým, přiměji je protilehlá velkodušnosti.

CLXII.2. Zda pýcha je zvláštní hřích.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pýcha není zvláštní hřích. Praví totiž Augustin, v knize O milosti a přirozenosti, že "bez jména pýchy nenajdeš žádného hříchu". A Prosper praví v III. kn. O životě rozjímavém, že "žádný hřích bez pýchy býti nemůže, nemohl ani nebude moci". Tedy pýcha je všeobecný hřích.

Mimo to praví Glossa, k Job. 33: 'Aby odvrátil člověka od nepravosti,' že "zpyšnět proti Stvořiteli je přestupovati hřešením jeho přikázání." Ale podle Ambrože, v knize O ráji, "každý hřích je přestoupení zákona Božího a neposlušnost nebeských přikázání". Tedy, každý hřích je pýcha.

Mimo to každý zvláštní hřích je protilehlý nějaké zvláštní ctnosti. Ale pýcha je protilehlá všem ctnostem. Praví totiž Řehoř, v Moral. XXXIV.: "Pýcha není nikterak spokojena zahubením jedné ctnosti; zvedá se proti všem údům duše a jako povšechná a morová nemoc porušuje celé tělo." A Isidor praví v II. kn. O nejvyšším dobru, že je "zkázou všech ctností". Tedy pýcha není zvláštní hřích.

Mimo to každý zvláštní hřích má zvláštní látku. Ale pýcha má povšechnou látku. Praví totiž Řehoř tamtéž, že "jeden nadýmá se zlatem, druhý řečí, jeden nízkými a pozemskými věcmi, druhý nejvyššími a nebeskými ctnostmi." Tedy pýcha není zvláštní hřích, nýbrž povšechný.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O milosti a přirozenosti: "Hledej pilně a nalezneš, že podle zákona Božího pýcha je hřích velmi odlišný od jiných neřestí." Rod se však neodlišuje od svých druhů. Tedy pýcha není povšechný hřích, nýbrž zvláštní.

Odpovídám: Musí se říci, že hřích pýchy lze pozorovati dvojmo. Jedním způsobem podle vlastního druhu; a tímto způsobem pýcha je zvláštní hřích, protože má zvláštní

propinquum est vitio pusillanimitatis, quae opponitur magnanimitati secundum defectum. Nam sicut ad magnanimitatem pertinet impellere animum ad magna, contra desperationem; ita ad humilitatem pertinet retrahere animum ab inordinato appetitu magnorum, contra praesumptionem. Pusillanimitas autem, si imporet defectum a prosecutione magnorum, proprie opponitur magnanimitati per modum defectus; si autem importet applicationem animi ad aliqua viliora quam hominem deceant, opponetur humilitati secundum defectum, utrumque enim ex animi parvitate procedit. Sicut et e contrario superbia potest secundum superexcessum et magnanimitati et humilitati opponi, secundum rationes diversas, humilitati quidem, secundum quod subiectionem aspernatur; magnanimitati autem, secundum quod inordinate ad magna se extendit. Sed quia superbia superioritatem quandam importat, directius opponitur humilitati, sicut et pusillanimitas, quae importat parvitatem animi in magna tendentis, directius opponitur magnanimitati.

2. Utrum sit vitium speciale.

II-II q. 162 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus, in libro de Nat. et gratia, quod *sine superbiae appellatione, nullum peccatum invenies*. Et prosper dicit, in libro de vita Contemplat., *nullum peccatum absque superbia potest, vel potuit esse, aut poterit*. Ergo superbia est generale peccatum.

II-II q. 162 a. 2 arg. 2

Praeterea, Iob XXXIII, ut avertat hominem ab iniquitate, dicit Glossa quod *contra conditorem superbire est eius praecepta peccando transcendere*. Sed secundum Ambrosium, *omne peccatum est transgressio legis divinae et caelestium inobedientia mandatorum*. Ergo omne peccatum est superbia.

II-II q. 162 a. 2 arg. 3

Praeterea, omne peccatum speciale alicui speciali virtuti opponitur. Sed superbia opponitur omnibus virtutibus, dicit enim Gregorius, XXXIV Moral., *superbia nequaquam est unius virtutis extinctione contenta, per cuncta animae membra se erigit, et quasi generalis ac pestifer morbus, corpus omne corrumpit*. Et Isidorus dicit, in libro Etymol., quod est ruina omnium virtutum ergo superbia non est speciale peccatum.

II-II q. 162 a. 2 arg. 4

Praeterea, omne peccatum speciale habet specialem materiam. Sed superbia habet generalem materiam, dicit enim Gregorius, XXXIV Moral., quod *alter intumescit auro, alter eloquio, alter infimis et terrenis rebus, alter summis caelestibusque virtutibus*. Ergo superbia non est speciale peccatum, sed generale.

II-II q. 162 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Nat. et gratia, *quaerat, et inveniet, secundum legem Dei, superbiam esse peccatum multum discretum ab aliis vitiis*. Genus autem non distinguitur a suis speciebus. Ergo superbia non est generale peccatum, sed speciale.

II-II q. 162 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod peccatum superbiae dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum propriam

předmět. Je totiž nezřízená žádost vlastního vynikání, jak bylo řečeno.

Jiným způsobem lze pozorovati podle jakéhosi přetékání na jiné hříchy; a podle toho má jakousi povšechnost, pokud totiž z pýchy mohou vzniknouti všechny hříchy, z dvojího důvodu. Jedním způsobem o sobě, pokud totiž jiné hříchy jsou zařízeny k cíli pýchy, kterým je vlastní vynikání, k němuž lze zařídit všechno to, co někdo nezřízeně žádá. Jiným způsobem nepřímo a jaksi případkově, totiž odstraněním překážky, pokud totiž člověk pýchou pohrdá Božím zákonem, kterým je chráněn od hříchu, podle onoho Jerem. 2,: "Rozbil jsi jho, zlomil okovy, řekls: Nebudu sloužiti."

Jest však věděti, že k této povšechnosti, pýchy náleží, že někdy mohou všechny neřesti vznikati z pýchy; nenáleží jí však, aby vždy všechny neřesti pocházely z pýchy. Třebaže totiž všechna přikázání zákona může někdo přestoupiti jakýmkoli hříchem z pohrdání, které náleží k pýše, nepřestupuje však nikdo vždy přikázání zákona z pohrdání, nýbrž mnohdy z nevědomosti, mnohdy ze slabosti. A odtud je, že "mnohé se koná marně, co se nekoná z pýchy", jak praví Augustin, v knize O přirozenosti a milosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin uvádí ona slova ne za svou osobu, nýbrž za osobu druhého, proti němuž bojuje. Proto také je potom zavrhuje a ukazuje, že se nehřeší vždy z pýchy. Lze však říci, že ony výroky se rozumějí co do vnějšího účinku pýchy, jímž je přestupování přikázání, což se nalézá v každém hříchu, nikoli však co do vnitřního úkonu pýchy, jenž je pohrdání přikázáním. Neděje se totiž vždy hřích z pohrdání, nýbrž mnohdy z nevědomosti, mnohdy ze slabosti, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že mnohdy někdo se dopustí nějakého hříchu ve skutečnosti, ale ne z cítění, jako ten, kdo nevědomky zabije otce, dopustí se ve skutečnosti otcovraždy, ale ne z cítění, protože to nezamýšlel. A podle toho přestoupení přikázání Božího sluje pýcha proti Bohu vždycky ve skutečnosti, ne však vždycky z cítění.

K třetímu se musí říci, že nějaký hřích může porušiti ctnost dvojmo. Jedním způsobem z přímé protivy ctnosti; a tím způsobem pýcha neporušuje ctnost kteroukoliv ctnost, nýbrž pouze pokoru, jako též kterýkoliv jiný zvláštní hřích porušuje zvláštní ctnost sobě protilehlou, konaje protivu. Jiným způsobem nějaký hřích porušuje ctnost, zneužívaje samé ctnosti, a tak pýcha porušuje každou ctnost, pokud totiž z ctností samých bere příležitost zpyšnění, jako z kterýchkoliv jiných věcí, náležejících k vynikání. Pročež nenásleduje, že je povšechným hříchem.

Ke čtvrtému se musí říci, že pýcha dbá zvláštního rázu předmětu, který však lze nalézti v různých látkách. Je totiž nezřízené milování vlastního vynikání; vynikání pak lze speciem, quam habet ex ratione proprii obiecti. Et hoc modo superbia est speciale peccatum, quia habet speciale obiectum, est enim inordinatus appetitus propriae excellentiae, ut dictum est. Alio modo potest considerari secundum redundantiam quandam in alia peccata. Et secundum hoc, habet quandam generalitatem, inquantum scilicet ex superbia oriri possunt omnia peccata, duplici ratione. Uno modo, per se, inquantum scilicet alia peccata ordinantur ad finem superbiae, qui est propria excellentia, ad quam potest ordinari omne id quod quis inordinate appetit. Alio modo, indirecte et quasi per accidens, scilicet removendo prohibens, inquantum scilicet per superbiam homo contemnit divinam legem, per quam prohibetur a peccando; secundum illud Ierem. II, *confregisti iugum, rupisti vincula, dixisti, non serviam*. Sciendum tamen quod ad hanc generalitatem superbiae pertinet quod omnia vitia ex superbia interdum oriri possunt, non autem ad eam pertinet quod omnia vitia semper ex superbia oriantur. Quamvis enim omnia praecepta legis possit aliquis transgredi qualicumque peccato ex contemptu, qui pertinet ad superbiam; non tamen semper ex contemptu aliquis praecepta divina transgreditur, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate. Et inde est quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Nat. et gratia, *multa perperam fiunt, quae non fiunt superbe*.

II-II q. 162 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus illa verba inducit, in libro de Nat. et gratia, non ex persona sua, sed ex persona alterius, contra quem disputat. Unde et postmodum improbat ea, ostendens quod non semper ex superbia peccatur. Potest tamen dici quod auctoritates illae intelliguntur quantum ad exteriorem effectum superbiae, qui est transgredi praecepta, quod invenitur in quolibet peccato, non autem quantum ad interiorem actum superbiae, qui est contemptus praecepti. Non enim semper peccatum fit ex contemptu, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate, ut dictum est.

II-II q. 162 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod quandoque aliquis committit aliquod peccatum secundum effectum, sed non secundum affectum, sicut ille qui ignoranter occidit patrem, committit parricidium secundum effectum, sed non secundum affectum, quia hoc non intendebat. Et secundum hoc, transgredi praeceptum Dei dicitur esse contra Deum superbire, secundum effectum quidem semper, non autem semper secundum affectum.

II-II q. 162 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod peccatum aliquod potest corrumpere virtutem dupliciter. Uno modo, per directam contrarietatem ad virtutem. Et hoc modo superbia non corrumpit quamlibet virtutem, sed solam humilitatem, sicut et quodlibet aliud speciale peccatum corrumpit specialem virtutem sibi oppositam, contrarium agendo. Alio modo peccatum aliquod corrumpit virtutem abutendo ipsa virtute. Et sic superbia corrumpit quamlibet virtutem, inquantum scilicet ex ipsis virtutibus sumit occasionem superbiendi, sicut et quibuslibet aliis rebus ad excellentiam pertinentibus. Unde non sequitur quod sit generale peccatum.

II-II q. 162 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod superbia attendit specialem

nacházeti v různých věcech.

CLXII.3. Zda je pýcha v náhlivé jako v podmětu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že pýcha není v náhlivé jako v podmětu. Praví totiž Řehoř ve XXIII. Moral.: "Překážkou pravdy je nadutost mysli, protože když nadýmá, zatemňuje." Ale poznání pravdy nenáleží k náhlivé, nýbrž k síle rozumové. Tedy pýcha není v náhlivé.

Mimo to praví Řehoř ve XXIV. Moral., že "pyšní nepozorují život těch, kterým by mohli pokorně ustoupiti, nýbrž těch, nad něž by se mohli pýchou vyvýšiti". A tak se zdá, že pýcha vychází z nenáležitého pozorování. Ale pozorování nenáleží k náhlivé, nýbrž spíše k rozumové. Tedy pýcha není v náhlivé, nýbrž spíše v rozumové.

Mimo to pýcha nejen hledá vynikání ve věcech smyslových, nýbrž také ve věcech duchovních a rozumových, sama však spočívá hlavně v pohrdání Bohem, podle onoho Eccli. 10: "Začátek pýchy člověka odpadnouti od Boha." Ale náhlivá, protože je částí smyslové žádosti, nemůže dosahovati k Bohu a k rozumovým. Tedy pýcha nemůže býti v náhlivé.

Mimo to, jak se praví v knize Výroků Prosperových, "pýcha je milování vlastního vynikání". Ale milování není v náhlivé. nýbrž v dychtivé. Tedy pýcha není v náhlivé.

Avšak proti jest, že Řehoř v II. Moral. klade proti pýše dar bázně. Bázeň však náleží k náhlivé. Tedy pýcha je v náhlivé.

Odpovídám: Musí se říci, že podmět kterékoliv ctnosti nebo neřesti třeba hledati z vlastního předmětu. Nemůže totiž býti jiný předmět zběhlosti nebo úkonu, než jaký je předmět mohutnosti, která je podmětem obou. Vlastním pak předmětem pýchy je vynikání, neboť je žádost vlastního vynikání, jak bylo řečeno. Pročež pýcha musí nějakým způsobem náležeti k síle náhlivé.

Ale náhlivou lze bráti dvojmo. Jedním způsobem vlastně; a tak je částí žádosti smyslové, jako též vlastně vzatý hněv je nějaká vášeň smyslové žádosti. Jiným způsobem lze bráti náhlivou šířeji, aby totiž také náležela k žádosti rozumové, které se také někdy přiděluje hněv, pokud totiž přidělujeme hněv Bohu a andělům, nikoliv však podle vášně; nýbrž podle soudu soudící spravedlnosti. Avšak náhlivá tak obecně řečená není mohutnost rozdílná od dychtivé, jak je patrné z toho, co bylo řečeno v První.

Kdyby tedy obtížné, které je předmětem pýchy, bylo pouze něco smyslového, k čemuž by mohla tíhnouti smyslová žádost, musila by pýcha býti v náhlivé, která je částí smyslové žádosti. Ale protože obtížné, k němuž přihlíží pýcha, obecně se nachází i ve smyslových i v duchových věcech, je třeba říci, že podmětem pýchy je náhlivá, nejen rationem obiecti, quae tamen inveniri potest in diversis materiis. Est enim inordinatus amor propriae excellentiae, excellentia autem potest in diversis rebus inveniri.

3. Utrum sit in irascibili sicut in subiecto.

II-II q. 162 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod superbia non sit in irascibili sicut in subiecto. Dicit enim Gregorius, XXIII Moral., *obstaculum veritatis tumor mentis est, quia, dum inflat, obnubilat*. Sed cognitio veritatis non pertinet ad irascibilem, sed ad vim rationalem. Ergo superbia non est in irascibili.

II-II q. 162 a. 3 arg. 2

Praeterea, Gregorius dicit, XXIV Moral., quod *superbi non eorum vitam considerant quibus se humiliando postponant, sed quibus superbiendo se praeferant*, et sic videtur superbia ex indebita consideratione procedere. Sed consideratio non pertinet ad irascibilem, sed potius ad rationalem. Ergo superbia non est in irascibili, sed potius in rationali.

II-II q. 162 a. 3 arg. 3

Praeterea, superbia non solum quaerit excellentiam in rebus sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus et intelligibilibus ipsa etiam principaliter consistit in contemptu Dei, secundum illud Eccli. X, *initium superbiae hominis est apostatare a Deo*. Sed irascibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest se extendere in Deum et in intelligibilia. Ergo superbia non potest esse in irascibili.

II-II q. 162 a. 3 arg. 4

Praeterea, ut dicitur in libro sententiarum prosperi, *superbia est amor propriae excellentiae*. Sed amor non est in irascibili, sed in concupiscibili. Ergo superbia non est in irascibili.

II-II q. 162 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, in II Moral., ponit contra superbiam donum timoris. Timor autem pertinet ad irascibilem. Ergo superbia est in irascibili.

II-II q. 162 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod subiectum cuiuslibet virtutis vel vitii oportet inquirere ex proprio obiecto, non enim potest esse aliud obiectum habitus vel actus nisi quod est obiectum potentiae quae utrique subiicitur. Proprium autem obiectum superbiae est arduum, est enim appetitus propriae excellentiae, ut dictum est. Unde oportet quod superbia aliquo modo ad vim irascibilem pertineat. Sed irascibilis dupliciter accipi potest. Uno modo, proprie. Et sic est pars appetitus sensitivi, sicut et ira proprie sumpta est quaedam passio sensitivi appetitus. Alio modo, potest accipi irascibilis largius, ut scilicet pertineat etiam ad appetitum intellectivum, cui etiam quandoque attribuitur ira, prout scilicet attribuimus iram Deo et Angelis, non quidem secundum passionem, sed secundum iudicium iustitiae iudicantis. Et tamen irascibilis sic communiter dicta non est potentia distincta a concupiscibili, ut patet ex his quae in primo dicta sunt. Si ergo arduum quod est obiectum superbiae, esset solum aliquid sensibile, in quod posset tendere appetitus sensitivus, oporteret quod superbia esset in irascibili quae est pars appetitus sensitivi. Sed quia arduum quod respicit superbia, communiter invenitur et in sensibilibus et in spiritualibus

vlastně vzatá, pokud je částí smyslové žádosti, nýbrž také obecněji vzatá, pokud se nachází v žádosti rozumové. Pročež i v démonech se stanoví pýcha.

K prvnímu se musí říci, že poznání pravdy je dvojí. Jedno ryze badavé, a tomuto pýcha překáží nepřímo, odnímajíc příčinu. Pyšný totiž ani Bohu svůj rozum nepodrobuje, aby od něho přijal poznání pravdy, podle onoho Mat. 11: "Skryl jsi to před moudrými a opatrnými," to jest, pyšnými, kteří se sobě zdají moudří a opatrní, "a zjevil jsi to malým," to jest, pokorným. Také ani od lidí se nechce přiučiti, kdežto se přece praví Eccli. 6: "Nakloníš-li svůj sluch," totiž pokorně naslouchaje, "dostaneš poučení". - Je pak jiné poznání pravdy, totiž procítěné; a takovému poznání pravdy překáží pýcha přímo, protože, když pyšných potěšením je vlastní vynikání, nudí je vynikání pravdy, jak praví Řehoř, ve XIII. Moral., že "pyšní, ač rozumem vnímají některá skrytá, nemohou zakousti jejich sladkostí; a byť věděli, jak jsou, nevědí, jak chutnají". Proto také Přísl. 11 praví: "Kde pokora, tam moudrost."

K druhému se musí říci, že, jak bylo shora řečeno; pokora dbá pravidla správného rozumu, podle něhož někdo sebe správně oceňuje. Tohoto pravidla správného rozumu však nedbá pýcha, nýbrž o sobě se domýšlí více než má; což se přihází z nezřízené žádosti vlastního vynikání, protože po čem někdo prudce touží, snadno věří, a z toho také jeho žádost míří k vyšším než mu přísluš. A proto, cokoliv přispívá k tomu, aby se někdo cenil nad to, co jest, přivádí člověka k pýše. Z těch pak první je, že někdo pozoruje nedostatky jiných, jako naopak praví tamtéž Řehoř, "svatí mužové, pozorujíce vzájemné ctnosti, dávají druhým přednost". Z toho tedy nemáme, že je pýcha v rozumové žádosti, nýbrž že nějaká její příčina je v rozumu.

K třetímu se musí říci, že pýcha není v náhlivé, pokud je pouze částí smyslové žádosti, nýbrž pokud se bere náhlivá obecněji, jak bylo řečeno.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví Augustin ve XIV. O Městě Božím, "milování předchází všem pocitům duše, a jest jejich příčinou". A podle toho lze je klásti za kterýkoli jiný cit. A padle toho se praví, že pýcha je "milování vlastního vynikání", pokud z lásky vzniká nezřízená opovážlivost předčití jiné, což vlastně náleží k pýše.

CLXII.4. Zda vhodně označuje Řehoř čtyři druhy pýchy.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně se označují čtyři druhy pýchy, které naznačuje Řehoř ve XXIII. Moral. řka: "Čtyři totiž jsou druhy, které dokazují celou nadutost drzých, když buď se domnívají, že mají dobro ze sebe; nebo věří-li, že jim bylo dáno shůry, myslí si, že to dostali za své zásluhy; nebo jistě když se vychloubají, že mají, co nemají; nebo pohrdajíce ostatními, rebus necesse est dicere quod subiectum superbiae sit irascibilis non solum proprie sumpta, prout est pars appetitus sensitivi, sed etiam communius accepta, prout invenitur in appetitu intellectivo. Unde et in Daemonibus superbia ponitur.

II-II q. 162 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod cognitio veritatis est duplex. Una pure speculativa. Et hanc superbia indirecte impedit, subtrahendo causam. Superbus enim neque Deo suum intellectum subiicit, ut ab eo veritatis cognitionem percipiat, secundum illud Matth. XI, abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, idest a superbis, qui sibi sapientes et prudentes videntur, et revelasti ea parvulis, idest humilibus. Neque etiam ab hominibus addiscere dignantur, cum tamen dicatur, Eccli. VI, *si inclinaveris aurem tuam*. Scilicet humiliter audiendo, excipies doctrinam. Alia autem est cognitio veritatis affectiva. Et talem cognitionem veritatis directe impedit superbia. Quia superbi, dum delectantur in propria excellentia, excellentiam veritatis fastidiunt, ut Gregorius dicit, XXIII Moral., quod *superbi et secreta quaedam intelligendo percipiunt, et eorum dulcedinem experiri non possunt, et si noverint quomodo sunt, ignorant quomodo sapiunt*. Unde et Proverb. XI dicitur, *ubi humilitas, ibi sapientia*.

II-II q. 162 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, humilitas attendit ad regulam rationis rectae, secundum quam aliquis veram existimationem de se habet. Hanc autem regulam rectae rationis non attendit superbia, sed de se maiora existimat quam sint. Quod contingit ex inordinato appetitu propriae excellentiae, quia quod quis vehementer desiderat, facile credit. Et ex hoc etiam eius appetitus in altiora fertur quam sibi conveniant. Et ideo quaecumque ad hoc conferant quod aliquis existimet se supra id quod est, inducunt hominem ad superbiam. Quorum unum est quod aliquis consideret defectus aliorum, sicut e contrario Gregorius, ibidem, dicit quod *sancti viri virtutum consideratione vicissim sibi alios praeferunt*. Ex hoc ergo non habetur quod superbia sit in rationali, sed quod aliqua causa eius in ratione existat.

II-II q. 162 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod superbia non est solum in irascibili secundum quod est pars appetitus sensitivi, sed prout communius irascibilis accipitur, ut dictum est.

II-II q. 162 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, amor praecedit omnes alias animi affectiones, et est causa earum. Et ideo potest poni pro qualibet aliarum affectionum. Et secundum hoc, superbia dicitur esse amor propriae excellentiae, inquantum ex amore causatur inordinata praesumptio alios superandi, quod proprie pertinet ad superbiam.

4. De speciebus superbiae.

II-II q. 162 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur quatuor superbiae species quas Gregorius assignat, XXIII Moral., dicens, *quatuor quippe sunt species quibus omnis tumor arrogantium demonstratur, cum bonum aut a semetipsis habere se aestimant; aut, si sibi datum desuper credunt, pro suis hoc accepisse*

žádají uznání zvláštnosti toho, co mají." Pýcha je totiž neřest odlišná od nevěry, jako také pokora je ctnost odlišná od víry. Ale, že někdo myslí, že dobro nemá od Boha, nebo že dobro milosti má za své zásluhy, náleží k nevěře. Tedy se nemá stanoviti za druh pýchy.

Mimo to totéž se nemá stanoviti za druh různých rodů. Ale vychloubavost se stanoví za druh lži, jak jsme měli shora. Tedy nemá se stanoviti za druh pýchy.

Mimo to se zdají některá jiná náležeti k pýše, která se zde nejmenují. Praví totiž Jeronym, že "nic není taková pýcha, jako projevovati nevděčnost", a Augustin praví, XIV. O městě Božím, že "omlouvati svůj spáchaný hřích náleží k pýše". Také opovážlivost, kterou někdo usiluje dosíci něčeho, co je nad něj, zdá se, zvláště náležeti k pýše. Neobsáhlo tedy dostatečně řečené rozdělení druhy pýchy.

Mimo to jsou jiná dělení pýchy. Dělí totiž Anselm v kn. O podobn. nadnášení pýchy, řka, že některá je ve vůli, některá v řeči, některá ve skutcích. Také Bernard, stanoví dvanáct stupňů pýchy, jež jsou: zvědavost, lehkomyslnost, nemístná radost, chlubivost, zvláštnůstkářství, drzost, opovážlivost, hájení hříchů, předstírané vyznání, odboj, svobodně hřešiti, návyk. Ta však se nezdají obsažena pod druhy, označenými Řehořem. Tedy se zdá, že nevhodně jsou označeny.

Proti tomu však dostačuje výrok Řehořův.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, pýcha obnáší nezřízenou žádost vynikání, které totiž není podle správného rozumu. Jest však uvážiti, že kterékoli vynikání je důsledek nějakého dobra, které někdo má. A to lze pozorovati trojmo. Jedním způsobem o sobě. Je totiž zjevné, že čím je větší dobro, které někdo má, tím většího vynikání z toho dosahuje. A proto, když si někdo přiděluje větší dobro, než má, důsledek jest, že jeho žádost směřuje k vlastnímu vynikání nad míru jemu příslušnou, a tak je třetí druh pýchy, když totiž někdo se vychloubá, že má, co nemá.

Jiným způsobem se strany příčiny, pokud totiž víc;, vyniká, kdo má dobro ze sebe, než kdo má od jiného. A proto, když někdo myslí, že má ze sebe dobro, které má od jiného, v důsledku míří jeho žádost k vlastnímu vynikání nad jeho míru. Je pak dvojmo někdo příčinou svého dobra; jedním způsobem účinně, jiným způsobem zásluhou. A podle toho se berou dva první druhy pýchy, totiž když někdo myslí, že má. ze sebe, co má od Boha, nebo když považuje obdržené shůry za vlastní zásluhy.

Třetím způsobem se strany způsobu držení, pokud někdo více vyniká, že nějakého dobra má více než jiní, pročež také z toho nezřízeně směřuje žádost jeho k vlastnímu vynikání; a podle toho se bere čtvrtý druh pýchy, jen:, jest, když někdo, pohrdaje ostatními, chce se zdáti zvláštností.

meritis putant; aut cum iactant se habere quod non habent; aut, despectis ceteris, singulariter videri appetunt habere quod habent. Superbia enim est vitium distinctum ab infidelitate, sicut etiam humilitas est virtus distincta a fide. Sed quod aliquis existimet bonum se non habere a Deo, vel quod bonum gratiae habeat ex meritis propriis, ad infidelitatem pertinet. Ergo non debent poni species superbiae.

II-II q. 162 a. 4 arg. 2

Praeterea, idem non debet poni species diversorum generum. Sed iactantia ponitur species mendacii, ut supra habitum est. Non ergo debet poni species superbiae.

II-II q. 162 a. 4 arg. 3

Praeterea, quaedam alia videntur ad superbiam pertinere quae hic non connumerantur. Dicit enim Hieronymus quod *nihil est tam superbum quam ingratum videri*. Et Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod excusare se de peccato commisso ad superbiam pertinet. Praesumptio etiam, qua quis tendit ad assequendum aliquid quod supra se est, maxime ad superbiam pertinere videtur. Non ergo sufficienter praedicta divisio comprehendit superbiae species.

II-II q. 162 a. 4 arg. 4

Praeterea, inveniuntur aliae divisiones superbiae. Dividit enim Anselmus exaltationem superbiae, dicens quod quaedam est in voluntate, quaedam in sermone, quaedam in operatione. Bernardus etiam ponit duodecim gradus superbiae, qui sunt, *curiositas, mentis levitas, inepta laetitia, iactantia, singularitas, arrogantia, praesumptio, defensio peccatorum, simulata confessio, rebellio, libertas, peccandi consuetudo*. Quae non videntur comprehendi sub speciebus a Gregorio assignatis. Ergo videtur quod inconvenienter assignentur.

II-II q. 162 a. 4 s. c.

In contrarium sufficiat auctoritas Gregorii.

II-II q. 162 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, superbia importat immoderatum excellentiae appetitum, qui scilicet non est secundum rationem rectam. Est autem considerandum quod quaelibet excellentia consequitur aliquod bonum habitum. Quod quidem potest considerari tripliciter. Uno modo, secundum se. Manifestum est enim quod quanto maius est bonum quod quis habet, tanto per hoc maiorem excellentiam consequitur. Et ideo cum aliquis attribuit sibi maius bonum quam habeat, consequens est quod eius appetitus tendit in excellentiam propriam ultra modum sibi convenientem. Et sic est tertia superbiae species, cum scilicet aliquis iactat se habere quod non habet. Alio modo, ex parte causae, prout excellentius est quod aliquod bonum insit alicui a seipso, quam quod insit ei ab alio. Et ideo cum aliquis aestimat bonum quod habet ab alio, ac si haberet a seipso, fertur per consequens appetitus eius in propriam excellentiam supra suum modum. Est autem duplici modo causa sui boni, uno modo, efficienter; alio modo, meritorie. Et secundum hoc sumuntur duae primae superbiae species, scilicet, cum quis a semetipso habere aestimat quod a Deo habet; vel, cum propriis meritis sibi datum desuper credit. Tertio modo, ex parte modi habendi, prout excellentior aliquis redditur ex hoc quod aliquod bonum excellentius ceteris possidet. Unde et ex hoc etiam fertur inordinate appetitus in propriam excellentiam. Et secundum hoc

K prvnímu se tedy musí říci, že pravé mínění se může porušiti dvojmo. Jedním způsobem všeobecné; a tak v těch, která náležejí k víře, porušuje se pravé mínění nevěrou. Jiným způsobem v nějaké jednotlivostní volbě, a to nepůsobí nevěru; jako ten, kdo smilní, domnívá se, že pro onu chvíli smilstvo jest jeho dobro; a přece není nevěřící, jako by byl, kdyby všeobecně řekl, že smilstvo je dobro. A tak je v projednávaném případě. Neboť říci všeobecně, že něco je dobro, co není od Boha, nebo že milost je dána. lidem za zásluhy, to náleží k nevěře. Ale že někdo z nezřízené žádosti vlastního vynikání tak se svými dobry chlubí, jako by je měl ze sebe, nebo ze svých zásluh, to náleží k pýše, a nikoli k nevěře vlastně řečené.

K druhému se musí říci, že vychloubavost se stanoví za druh lži co do vnějšího úkonu, kterým si někdo nesprávně přiděluje, co nemá. Ale co do vnitřní drzosti srdce ji stanoví Řehoř za druh pýchy.

K třetímu se musí říci, že nevděčný je, kdo připisuje sobě, co má od jiného. Pročež první dva druhy pychy náležejí k nevděčnosti. Že pak někdo omlouvá hřích, který má, to náleží k třetímu druhu, protože tím si někdo přiděluje dobro nevinnosti, které nemá. Že však někdo opovážlivě míří k tomu, co je nad něj, zdá se náležeti zvláště k třetímu druhu, podle něhož chce někdo přednost před jinými.

Ke čtvrtému se musí říci, že ona tři, která udává Anselm, se berou podle postupu kteréhokoli hříchu, jenž je nejdříve v srdci počat, za druhé je ústy pronášen, za třetí se dokonává skutkem. Oněch pak dvanáct, které udává Bernard, berou se jako protějšek dvanácti stupňů pokory, o kterých jsme měli shora. Neboť první stupeň pokory jest srdcem i tělem vždycky ukazovati pokoru sklopeným zrakem k zemi. A tomu je protilehlá zvědavost, kterou se někdo zvědavě a nezřízeně všude rozhlíží. Druhý stupeň pokory jest, aby někdo mluvil málo slov a rozumných, ne hlučným hlasem. A proti tomu se staví lehkomyslnost, kterou je člověk pyšný ve slově. Třetí stupeň pokory jest, aby se snadno a ochotně nesmál, proti čemuž se staví nemístná veselost. Čtvrtý stupeň pokory je mlčelivost až k dotazu, čemuž je protilehlá vychloubavost. Páty stupeň pokory je držeti, co má obecné pravidlo kláštera, čemuž se protiví zvláštnůstkářství, kterým se někdo chce zdáti světějším. Šestý stupeň pokory je věřiti a prohlašovati se za nižšího než všichni, čemuž je protilehlá drzost, kterou totiž někdo sebe staví nad jiné. Sedmý stupeň pokory je vyznávati a věřiti svou neužitečnost a nehodnost ve všem, čemuž je protilehlá opovážlivost, kterou totiž někdo myslí, že stačí na více. Osmý stupeň pokory je vyznávati hříchy, čemuž se protiví hájení jich. Devátý stupeň pokory je v tvrdých a drsných zachovati trpělivost, čemuž je protilehlé předstírané vyznání. kterým totiž někdo nechce podstoupiti trest za hříchy, které vyznáním zastírá. Desátý stupeň pokory je poslušnost, které se protiví odboj. Jedenáctý stupeň pokory je, aby člověka netěšilo činiti vlastní vůli, čemuž je protilehlá svoboda, kterou totiž člověka těší

sumitur quarta species superbiae, quae est cum aliquis, despectis ceteris, singulariter vult videri.

II-II q. 162 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod vera existimatio potest corrumpi dupliciter. Uno modo, in universali. Et sic, in his quae ad finem pertinent, corrumpitur vera existimatio per infidelitatem. Alio modo, in aliquo particulari eligibili. Et hoc non facit infidelitatem. Sicut ille qui fornicatur, aestimat pro tempore illo bonum esse sibi fornicari, nec tamen est infidelis, sicut esset si in universali diceret fornicationem esse bonam. Et ita etiam est in proposito. Nam dicere in universali aliquod bonum esse quod non est a Deo, vel gratiam hominibus pro meritis dari, pertinet ad infidelitatem. Sed quod aliquis, ex inordinato appetitu propriae excellentiae, ita de bonis suis glorietur ac si ea a se haberet vel ex meritis propriis, pertinet ad superbiam, et non ad infidelitatem, proprie loquendo.

II-II q. 162 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod iactantia ponitur species mendacii quantum ad exteriorem actum, quo quis falso sibi attribuit quod non habet. Sed quantum ad interiorem cordis arrogantiam, ponitur a Gregorio species superbiae.

II-II q. 162 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ingratus est qui sibi attribuit quod ab alio habet. Unde duae primae superbiae species ad ingratitudinem pertinent. Quod autem aliquis se excuset de peccato quod habet, pertinet ad tertiam speciem, quia per hoc aliquis sibi attribuit bonum innocentiae, quod non habet. Quod autem aliquis praesumptuose tendit in id quod supra ipsum est, praecipue videtur ad quartam speciem pertinere, secundum quam aliquis vult aliis praeferri.

II-II q. 162 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod illa tria quae ponit Anselmus, accipiuntur secundum progressum peccati cuiuslibet, quod primo, corde concipitur; secundo, ore profertur; tertio, opere perficitur. Illa autem duodecim quae ponit Bernardus, sumuntur per oppositum ad duodecim gradus humilitatis, de quibus supra habitum est. Nam primus gradus humilitatis est, corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus. Cui opponitur curiositas, per quam aliquis curiose ubique et inordinate circumspicit. Secundus gradus humilitatis est, ut pauca verba et rationabilia loquatur aliquis, non clamosa voce. Contra quem opponitur levitas mentis, per quam scilicet homo superbe se habet in verbo. Tertius gradus humilitatis est, ut non sit facilis aut promptus in risu. Cui opponitur inepta laetitia. Quartus gradus humilitatis est taciturnitas usque ad interrogationem. Cui opponitur iactantia. Quintus gradus humilitatis est, tenere quod communis regula monasterii habet. Cui opponitur singularitas, per quam scilicet aliquis sanctior vult apparere. Sextus gradus humilitatis est, credere et pronuntiare se omnibus viliorem. Cui opponitur arrogantia, per quam scilicet homo se aliis praefert. Septimus gradus humilitatis est, ad omnia inutilem et indignum se confiteri et credere. Cui opponitur praesumptio, per quam scilicet aliquis reputat se sufficientem ad maiora. Octavus gradus humilitatis est confessio peccatorum. Cui opponitur defensio peccatorum. Nonus gradus est, in duris et asperis

konati svobodně, co chce. Poslední pak stupeň pokory je bázeň Boží, které se protiví zvyk hřešiti, který obsahuje pohrdání Bohem.

V těchto pak dvanácti stupních jsou však zmíněny nejen druhy pýchy, nýbrž. také některé předpoklady a důsledky, jak bylo také shora o pokoře řečeno.

CLXII.5. Zda pýcha je smrtelný hřích.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že pýcha není smrtelný hřích. Neboť k onomu Žalm. 8, 'Pane Bože, jestli jsem to učinil', praví Glossa: "totiž všeobecný hřích, jímž je pýcha."Kdyby tedy pýcha byla smrtelný hřích, byl by každý hřích smrtelný.

Mimo to každý hřích je protivou lásky. Ale pýcha nezdá se protivou lásky, ani co do milování Boha, ani co do milování bližního, protože vynikání, které někdo pýchou nezřízeně žádá, není vždy protivou úcty Boží nebo prospěchu bližního. Tedy pýcha není smrtelný hřích.

Mimo to každý smrtelný hřích je protivou ctnosti. Ale pýcha není protivou ctnosti, nýbrž spíše z ní vzniká, protože, jak praví Řehoř, ve XXXIV. Moral., "někdy člověk pro největší nebeské ,ctnosti se nadýmá." Tedy pýcha není smrtelný hřích.

Avšak proti jest, co praví Řehoř v téže knize, že "nezřejmější známkou zavržených je pýcha, jako naopak pokora vyvolených". Ale lidé nebývají zavrženi za všední hříchy. Tedy pýcha není hřích všední, nýbrž smrtelný.

Odpovídám: Musí se říci, že pýcha je protilehlá pokoř. Pokora však vlastně přihlíží k podrobenosti člověka Bohu, jak bylo shora řečeno. Proto naopak pýcha vlastně týká se nedostatku této podrobenosti, pokud totiž se někdo vynáší nad to, co je mu určeno podle božského pravidla nebo míry, proti tomu, co praví Apoštol. II. Kor. 10: "My však se nebudeme chlubiti do nesmírna, nýbrž podle míry, kterou nám odměřil Bůh." A proto se praví Eccli. 14, že "počátek pýchy člověka je odpadnouti od Boha", protože totiž v tom se. pozoruje kořen pýchy, že se člověk nějak nepodrobuje Bohu a jeho pravidlu. Je však jasné, že to, co je nepodrobení Bohu, má ráz smrtelného hříchu, neboť je to odvrácení od Boha. Z čehož je důsledek, že pýcha podle svého rodu je smrtelný hřích. - Jako však u jiných, která jsou ze svého rodu smrtelné hříchy (třebas u smilstva a cizoložství), jsou nějaká hnutí, která jsou všední hříchy pro svou nedokonalost, poněvadž totiž předejdou úsudek rozumu a jsou mimo jeho souhlas, tak se také přihází u pýchy, že některá hnutí pýchy jsou všední hříchy, když s nimi rozum nesouhlasí.

patientiam amplecti. Cui opponitur simulata confessio, per quam scilicet aliquis non vult subire poenam pro peccatis, quae simulate confitetur. Decimus gradus humilitatis est obedientia. Cui opponitur rebellio. Undecimus autem gradus est, ut homo non delectetur facere propriam voluntatem. Cui opponitur libertas, per quam scilicet homo delectatur libere facere quod vult. Ultimus autem gradus humilitatis est timor Dei. Cui opponitur peccandi consuetudo, quae implicat Dei contemptum. In his autem duodecim gradibus tanguntur non solum superbiae species, sed etiam quaedam antecedentia et consequentia, sicut etiam supra de humilitate dictum est.

5. Utrum sit peccatum mortale.

II-II q. 162 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit peccatum mortale. Quia super illud Psalmi, *domine Deus meus si feci istud*, dicit Glossa, scilicet universale peccatum, quod est superbia. Si igitur superbia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

II-II q. 162 a. 5 arg. 2

Praeterea, omne peccatum contrariatur caritati. Sed peccatum superbiae non videtur contrariari caritati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi, quia excellentia quam quis inordinate per superbiam appetit, non semper contrariatur honori Dei aut utilitati proximi. Ergo superbia non est peccatum mortale.

II-II q. 162 a. 5 arg. 3

Praeterea, omne peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed superbia non contrariatur virtuti, sed potius ex ea oritur, quia, ut Gregorius dicit, XXXIV Moral., *aliquando homo ex summis caelestibusque virtutibus intumescit*. Ergo superbia non est peccatum mortale.

II-II q. 162 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, in eodem libro, dicit quod *evidentissimum reproborum signum superbia est, at contra, humilitas electorum*. Sed homines non fiunt reprobi pro peccatis venialibus. Ergo superbia non est peccatum veniale, sed mortale.

II-II q. 162 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod superbia humilitati opponitur. Humilitas autem proprie respicit subiectionem hominis ad Deum, ut supra dictum est. Unde e contrario superbia proprie respicit defectum huius subiectionis, secundum scilicet quod aliquis se extollit supra id quod est sibi praefixum secundum divinam regulam vel mensuram; contra id quod apostolus dicit, *nos autem non in immensum gloriamur, sed secundum mensuram qua mensus est nobis Deus*. Et ideo dicitur Eccli. X, quod *initium superbiae hominis est apostatare a Deo*, scilicet, in hoc radix superbiae consideratur, quod homo aliqualiter non subditur Deo et regulae ipsius. Manifestum est autem quod hoc ipsum quod est non subiici Deo, habet rationem peccati mortalis, hoc enim est averti a Deo. Unde consequens est quod superbia, secundum suum genus, sit peccatum mortale. Sicut tamen in aliis quae ex suo genere sunt peccata mortalia, puta in fornicatione et adulterio, sunt aliqui motus qui sunt peccata venialia propter eorum imperfectionem, quia scilicet praeveniunt rationis iudicium et sunt praeter eius consensum; ita etiam et circa superbiam accidit quod aliqui motus superbiae sunt peccata venialia, dum eis ratio non consentit.

II-II q. 162 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, superbia non est universale peccatum secundum suam essentiam, sed per quandam redundantiam, inquantum scilicet ex superbia omnia peccata oriri possunt. Unde non sequitur quod omnia peccata sint mortalia, sed solum quando oriuntur ex superbia completa, quam diximus esse peccatum mortale.

II-II q. 162 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod superbia semper quidem contrariatur dilectioni divinae, inquantum scilicet superbus non se subiicit divinae regulae prout debet. Et quandoque etiam contrariatur dilectioni proximi, inquantum scilicet aliquis inordinate se praefert proximo, aut ab eius subiectione se subtrahit. In quo etiam derogatur divinae regulae, ex qua sunt hominum ordines instituti, prout scilicet unus eorum sub alio esse debet.

II-II q. 162 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod superbia non oritur ex virtutibus sicut ex causa per se, sed sicut ex causa per accidens, inquantum scilicet aliquis ex virtutibus occasiones superbiae sumit. Nihil autem prohibet quin unum contrariorum sit alterius causa per accidens, ut dicitur in VIII Physic. Unde etiam et de ipsa humilitate aliqui superbiunt.

6. Utrum sit gravissimum peccatorum.

II-II q. 162 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit gravissimum peccatorum. Quanto enim aliquod peccatum difficilius cavetur, tanto videtur esse levius. Sed superbia difficillime cavetur, quia sicut Augustinus dicit, in regula, *cetera peccata in malis operibus exercentur, ut fiant, superbia vero bonis operibus insidiatur, ut pereant*. Ergo superbia non est gravissimum peccatum.

II-II q. 162 a. 6 arg. 2

Praeterea, maius malum maiori bono opponitur, ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Sed humilitas, cui opponitur superbia, non est maxima virtutum, ut supra habitum est. Ergo et vitia quae opponuntur maioribus virtutibus, puta infidelitas, desperatio, odium Dei, homicidium, et alia huiusmodi, sunt graviora peccata quam superbia.

II-II q. 162 a. 6 arg. 3

Praeterea, maius malum non punitur per minus malum. Sed superbia interdum punitur per alia peccata, ut patet Rom. I, ubi dicitur quod philosophi propter elationem cordis *traditi sunt in reprobum sensum, ut faciant quae non conveniunt*. Ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

II-II q. 162 a. 6 s. c.

Sed contra est quod super illud Psalmi, *superbi inique agebant usquequaque*, dicit Glossa, *maximum peccatum in homine est superbia*.

II-II q. 162 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod in peccato duo attenduntur, scilicet conversio ad commutabile bonum, quae materialiter se habet in peccato; et aversio a bono nejtěžším hřichem, protože vynikání, které pyšný nezřízeně žádá, podle svého pojmu neodporuje nejvíce dobru ctnosti. Ale se strany odvrácení má pýcha největší tíži. Protože u jiných hříchů odvrací se člověk od Boha buď z nevědomosti nebo ze slabosti nebo z touhy po jakémkoliv jiném dobru, kdežto pýcha má odvrácení od Boha z toho, že nechce se podrobiti Bohu a jeho pravidlu. Proto praví Boetius, že, "kdežto všechny neřesti prchají před Bohem, jediná pýcha se Bohu protiví". Proto také se zvláště praví, Jakub. 4, že "Bůh se pyšným protiví". A proto odvrácení od Boha a jeho přikázání, jež je jako důsledek jiných hříchů, náleží o sobě k pýše, jejímž úkonem je pohrdání Bohem. A protože to, co jest o sobě, vždy je více než to, co je skrze jiné, důsledek jest, že pýcha je nejtěžší z hříchů podle svého rodu, protože přesahuje jiné v odvrácení, které tvarově dokonává hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že nějakého hříchu se lze ztěží uchrániti dvojmo. Jedním způsobem pro prudkost náporu, jako hněv prudce napadá pro svou sílu; a ještě nesnadnější je odporovati dychtivosti pro její sourodost, jak se praví ve II. Ethic. A taková obtíž vystříhati se hříchu 'zmenšuje tíži hříchu; neboť čím menšímu nátlaku pokušení někdo podlehne, tím tíženi hřeší, jak praví Augustin. - Jiným způsobem je nesnadné vystříhati se nějakého hříchu pro jeho skrytost. A tímto způsobem je nesnadné vystříhati se pýchy, protože i z dobra si bere příležitost, jak bylo řečeno. A proto významně praví Augustin, že dobrým skutkům činí úklady. A Žalm 141 praví: "Na cestě této, kterou jsem kráčel, skryli mně pyšní léčku." A proto hnutí pýchy, vkrádající se skrytě, nemá největší tíže, dokud není soudem rozumu postřehnuto. Ale jakmile bylo postřehnuto rozumem, pak snadno se mu lze vyhnouti, jednak úvahou vlastní slabosti, podle onoho Eccli. 10: "Co se pyšníš, země, popeli?", jednak také úvahou velikosti Boží, podle onoho Job. 15: "Co se nadýmá proti Bohu tvůj duch?", jednak také nedokonalostí dober, kterými se pyšní člověk, podle onoho Isai. 40.: "Každý člověk tráva a každá sláva jeho jako polní květ"; a níže, hl. 64: "Jako plátno měsíčkující veškeré naše spravedlnosti."

K druhému se musí říci, že protilehlost neřesti ke ctnosti se bere podle předmětu, který se pozoruje se strany obrácení; a podle toho pýcha nemá, že je největší hřích, jako ani pokora, aby byla největší ctnost. Ale se strany odvrácení je největší, jakožto poskytující velikost jiným hřichům. Neboť právě tím se hřích nevěry stává těžším, vychází-li z pyšného pohrdaní, než pochází-li z nevědomosti nebo slabosti. A totéž jest říci o zoufalství a jiných takových.

K třetímu se musí říci, že, jako v sylogismech, vedoucích k nemožnosti, je někdy někdo usvědčen tím, že se přivede ke zjevnější nevhodnosti, tak také na usvědčení pýchy lidí Bůh některé trestá, dopouštěje jejich pád do tělesných hříchů; jež, ač jsou menší, přece obsahují zjevnější

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo shora řečeno, pýcha není všeobecný hřích ze svébytnosti, nýbrž z nějakého přetékání, pokud totiž z pýchy mohou vzniknouti všechny hříchy. Pročež nenásleduje, že všechny hříchy jsou smrtelné, nýbrž pouze když pocházejí z pýchy úplné, o které jsme řekli, že je smrtelný hřích.

K druhému se musí říci, že pýcha sice vždycky je protivou milování Boha, pokud totiž pyšný se nepodrobuje božskému pravidlu, jak náleží. A někdy je také protivou milování bližního, pokud totiž někdo nezřízeně se vynáší nad bližního, nebo se vymyká podřízení jemu. V tom také se nedbá Božího pravidla, podle něhož byly stanoveny lidské řády lidí, pokud totiž jeden z nich má býti pod druhým.

K třetímu se ,musí říci, že pýcha nevzniká z ctností, jakožto z příčiny o sobě, nýbrž jako z příčiny připadkové, pokud totiž někdo z ctností bere příležitost pýchy. Nic však nepřekáží, aby jedna protiva byla příčinou druhé připadkově; jak se praví v VIII. Fys. Proto také pokorou se někteří pyšní.

CLXII.6. Zda pýcha je nejtěžší z hříchů.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, pýcha není nejtěžší z hříchů. Čím je totiž těžší varovati se nějakého hříchu, tím se zdá býti lehčí. Ale pýchy se lze velmi těžko vystříhati, protože, jak praví Augustin v Řeholi: "ostatní hříchy působí, že nastávají špatné skutky, pýcha však ukládá i dobrým skutkům, aby zahynuly." Tedy pýcha není nejtěžší z hříchů.

Mimo to větší zlo je protilehlé většímu dobru, jak praví Filosof, v VIII. Ethic. Ale pokora, které je protilehlá pýcha, není největší ctnost, jak jsme měli shora. Tedy i neřesti, které jsou protilehlé větším ctnostem, jako nevěra, zoufalství, nenávist Boha, vražda a jiné takové, jsou těžší hříchy než pýcha.

Mimo to větší zlo se netrestá menším zlem. Ale někdy je pýcha trestána jinými hříchy, jak je patrné Řím. 1, kde se praví, že filosofové za povýšenost srdce "byli vydáni ve smýšlení nevážné, takže konali, co je nevhodné". Tedy pýcha není nejtěžší z hříchů.

Avšak proti jest, co praví Glossa k onomu Žalm. 118, 'Pyšní jednali nepravě ustavičně': "Největší hřích v člověku je pýcha."

Odpovídám: Musí se říci, že u hříchu se vidí dvojí, totiž přiklonění k proměnnému dobru, které se má látkově ve hříchu, a odvrácení od dobra neproměnného, což je tvarový ráz a dokonání hříchu. Se strany pak přiklonění není pýcha

incommutabili, quae est formalis et completiva peccati. Ex parte autem conversionis, non habet superbia quod sit maximum peccatorum, quia celsitudo, quam superbus inordinate appetit, secundum suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis. Sed ex parte aversionis, superbia habet maximam gravitatem, quia in aliis peccatis homo a Deo avertitur vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, sive propter desiderium cuiuscumque alterius boni; sed superbia habet aversionem a Deo ex hoc ipso quod non vult Deo et eius regulae subiici. Unde Boetius dicit quod, *cum omnia vitia fugiant a Deo, sola superbia se Deo opponit*. Propter quod etiam specialiter dicitur Iac. IV, quod *Deus superbis resistit*. Et ideo averti a Deo et eius praeceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, cuius actus est Dei contemptus. Et quia id quod est per se, semper est potius eo quod est per aliud, consequens est quod superbia sit gravissimum peccatorum secundum suum genus, quia excedit in aversione, quae formaliter complet peccatum.

II-II q. 162 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliquod peccatum difficile cavetur dupliciter. Uno modo, propter vehementiam impugnationis, sicut ira vehementer impugnat propter suum impetum. Et adhuc difficilius est resistere concupiscentiae, propter eius connaturalitatem, ut dicitur in II Ethic. Et talis difficultas vitandi peccatum gravitatem peccati diminuit, quia quanto aliquis minoris tentationis impetu cadit, tanto gravius peccat, ut Augustinus dicit. Alio modo difficile est vitare aliquod peccatum propter eius latentiam. Et hoc modo superbiam difficile est vitare, quia etiam ex ipsis bonis occasionem sumit, ut dictum est. Et ideo signanter Augustinus dicit quod bonis operibus insidiatur et in Psalmo dicitur, *in via hac qua ambulabam, absconderunt superbi laqueum mihi*. Et ideo motus superbiae occulte subrepens non habet maximam gravitatem, antequam per iudicium rationis deprehendatur. Sed postquam deprehensus fuerit per rationem, tunc facile evitatur. Tum ex consideratione propriae infirmitatis, secundum illud Eccli. X, quid superbit terra et cinis? Tum etiam ex consideratione magnitudinis divinae, secundum illud Iob XV, quid tumet contra Deum spiritus tuus? Tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus homo superbit, secundum illud Isaiae XL, *omnis caro faenum, et omnis gloria eius quasi flos agri*; et infra, LXIV, *quasi pannus menstruatae universae iustitiae nostrae*.

II-II q. 162 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod oppositio vitii ad virtutem attenditur secundum obiectum, quod consideratur ex parte conversionis. Et secundum hoc superbia non habet quod sit maximum peccatorum, sicut nec humilitas quod sit maxima virtutum. Sed ex parte aversionis est maximum, utpote aliis peccatis magnitudinem praestans. Nam per hoc ipsum infidelitatis peccatum gravius redditur, si ex superbiae contemptu procedat, quam si ex ignorantia vel infirmitate proveniat. Et idem dicendum est de desperatione et aliis huiusmodi.

II-II q. 162 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut in syllogismis ducentibus ad impossibile quandoque aliquis convincitur per hoc quod ducitur ad inconveniens magis manifestum; ita etiam, ad convincendum superbiam hominum, Deus

hanebnost. Pročež praví Isidor, v kn. O nejvyšším dobru, "každé neřesti horší je pýcha, jak proto, že zachvátí nejvyšší a první osoby, tak proto, že vzniká ze skutku spravedlivého a ctnostného, a její vina se méně pociťuje. Tělesná bujnost však proto je všem nápadná, že ihned o sobě je hanebná; a přece dle zařízení Bohem je menší. Ale koho drží pýcha, a nepociťuje to, padá do tělesné bujnosti, aby pokořen zahanbením z ní, povstal."

Z čehož je patrná tíže pychy samé. Jako totiž moudrý lékař strpí, aby nemocný upadl do lehčí nemoci na vyléčení větší nemoci, tak také se ukazuje větší tíže hříchu pýchy z toho, že Bůh na vyléčení jí dopouští pády lidí do jiných hříchů.

CLXII.7. Zda pýcha je první ze všech hříchů.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že pýcha není první ze všech hříchů. První se totiž udržuje u všech následujících. Ale nejsou všechny hříchy s pýchou, ani nevznikají z pýchy. Praví totiž Augustin, v kn. O milosti a přirozenosti, že "mnohé nepravosti povstanou, jež nejsou z pýchy". Tedy pýcha není první ze všech hříchů.

Mimo to Eccli. 10 se praví, že "začátek pýchy jest odpad od Boha". Tedy odpad od Boha je dříve než pýcha.

Mimo to pořad hříchů se zdá býti podle pořadu ctností. Ale pokora není první z ctností, nýbrž spíše víra. Tedy pýcha není první z hříchů.

Mimo to v II. Tim. 3 se praví: "Zlí lidé a svůdci postupují k horšímu." A tak se zdá, že začátek špatnosti člověka není od největšího hříchu. Ale pýcha je největší z hříchů, jak bylo řečeno. Není tedy první hřích.

Mimo to, co je podle zdání a předstírání, je pozdější, než co je podle pravdy. Ale Filosof praví ve III. Ethic., že "pýcha předstírá statečnost a odvážnost". Tedy neřest odvážnosti je dříve než neřest pýchy.

Avšak proti jest, co se praví Eccli. 10: "Počátek každého hříchu je pýcha."

Odpovídám: Musí se říci, že to, co jest o sobě, je první v každém rodu. Bylo pak řečeno shora, že odvrácení od Boha, které tvarově naplňuje ráz hříchu o sobě, náleží pýše, kdežto jiným hříchům jen v důsledku. A odtud je, že pýcha má ráz prvního hříchu, a je také počátkem všech hříchů, jak bylo řečeno shora, když se jednalo o příčinách hříchu se strany odvrácení, které je hlavnější ve hříchu.

K prvnímu se tedy musí říci, že pýcha sluje počátkem každého hříchu, ne že každý hřích jednotlivě vzniká z aliquos punit permittens eos ruere in peccata carnalia, quae, etsi sint minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent. Unde Isidorus dicit, in libro de summo bono, *omni vitio deteriorem esse superbiam, seu propter quod a summis personis et primis assumitur; seu quod de opere iustitiae et virtutis exoritur, minusque culpa eius sentitur. Luxuria vero carnis ideo notabilis omnibus est, quoniam statim per se turpis est. Et tamen, dispensante Deo, superbia minor est, sed qui detinetur superbia et non sentit, labitur in carnis luxuriam, ut per hanc humiliatus, a confusione exurgat*. Ex quo etiam patet gravitas peccati superbiae. Sicut enim medicus sapiens in remedium maioris morbi patitur infirmum in leviorem morbum incidere, ita etiam peccatum superbiae gravius esse ostenditur ex hoc ipso quod pro eius remedio Deus permittit ruere hominem in alia peccata.

7. Utrum sit primum omnium peccatorum.

II-II q. 162 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit primum omnium peccatorum. Primum enim salvatur in omnibus consequentibus. Sed non omnia peccata sunt cum superbia, nec oriuntur ex superbia, dicit enim Augustinus, in libro de Nat. et gratia, quod *multa perperam fiunt quae non fiunt superbe*. Ergo superbia non est primum omnium peccatorum.

II-II q. 162 a. 7 arg. 2

Praeterea, Eccli. X dicitur quod *initium superbiae est apostatare a Deo*. Ergo apostasia a Deo est prius quam superbia.

II-II q. 162 a. 7 arg. 3

Praeterea, ordo peccatorum esse videtur secundum ordinem virtutum. Sed humilitas non est prima virtutum, sed magis fides. Ergo superbia non est primum peccatorum.

II-II q. 162 a. 7 arg. 4

Praeterea, II ad Tim. III, dicitur, *mali homines et seductores proficiunt in peius*, et ita videtur quod principium malitiae hominis non sit a maximo peccatorum. Sed superbia est maximum peccatorum, ut dictum est. Non est igitur primum peccatum.

II-II q. 162 a. 7 arg. 5

Praeterea, id quod est secundum apparentiam et fictionem, est posterius eo quod est secundum veritatem. Sed philosophus dicit, in III Ethic., quod *superbus est fictor fortitudinis et audaciae*. Ergo vitium audaciae est prius vitio superbiae.

II-II q. 162 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. X, *initium omnis peccati superbia*.

II-II q. 162 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod illud quod est per se, est primum in quolibet genere. Dictum est autem supra quod aversio a Deo, quae formaliter complet rationem peccati, pertinet ad superbiam per se, ad alia autem peccata ex consequenti. Et inde est quod superbia habet rationem primi; et est etiam principium omnium peccatorum, ut supra dictum est, cum de causis peccati ageretur, ex parte aversionis, quae est principalior in peccato.

II-II q. 162 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod superbia dicitur esse

pýchy, nýbrž, že kterýkoli rod hříchu může vzniknouti z pýchy.

K druhému se musí říci, že odpad od Boha sluje začátek lidské pýchy, ne že je nějaký jiný hřích než pýcha, nýbrž, že je první částí pýchy. Bylo totiž řečeno, že pýcha hlavně přihlíží k poddanosti Bohu, kterou pohrdá; v důsledku toho pak odpírá poddanost tvoru pro Boha.

K třetímu se musí říci, že nemusí býti týž pořad ctností a neřestí. Neboť neřest je porušení ctnosti. To však, co je první při rození, je poslední při porušování. A proto, jako víra je první ctnost, tak nevěra je poslední hřích, ke kterému je někdy člověk přiveden jinými hříchy. Pročež k onomu Žalm. 136, 'Vyvraťte, vyvraťte v něm až do základů', praví Glossa, že hromaděním neřestí vklouzne nevěra. A Apoštol praví I. Tim. 1., že "někteří, odmítajíce dobré svědomí, ztroskotali ve víře".

Ke čtvrtému se musí říci, že pýcha se nazývá nejtěžší hřích z toho, že o sobě přísluší počátku, z čehož se bere tíže hříchu. A proto pýcha působí tíži jiných hříchů. Přihází se tedy, že před pýchou jsou nějaké lehčí hříchy, které se páchají také z nevědomosti nebo slabosti. Ale mezi těžšími hříchy první je pýcha jako příčina, kterou se jiným hříchům přitěžuje. A protože to, co je první v působení hříchů, je také poslední v odstupu, proto k onomu Žalm. 18, 'Očistím se od hříchu největšího', praví Glossa: "To jest, od hříchu pýchy, která je poslední u vracejících se k Bohu a první u odstupujících."

K pátému se musí říci, že Filosof určuje pýše předstírání statečnosti, ne že pouze v tom spočívá, nýbrž, že člověk se domnívá, že může spíše dosíci vznešenosti u lidí tím, jestliže se zdá odvážný nebo statečný.

CLXII.8. Zda pýcha se má pokládati za hlavní neřest.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že pýcha se má pokládati za hlavní neřest. Isidor totiž a také Kasian vypočítávají pýchu mezi hlavními neřestmi.

Mimo to se zdá, že pýcha je totéž co marnivost, protože obě hledají vynikání. Ale marnivost se pokládá za hlavní neřest. Tedy i pýcha se musí pokládati za hlavní neřest.

Mimo to praví Augustin v kn. O panenství, že "pýcha plodí závist a nikdy není bez té průvodkyně." Ale závist se pokládá za hlavní neřest, jak bylo řečeno shora. Tedy mnohem více pýcha.

Avšak proti jest, že Řehoř v XXXI. Moral. nepočítá pýchu mezi hlavní neřesti.

omnis peccati initium, non quia quodlibet peccatum singulariter ex superbia oriatur, sed quia quodlibet genus peccati natum est ex superbia oriri.

II-II q. 162 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod apostatare a Deo dicitur esse superbiae humanae initium, non quasi aliquod aliud peccatum a superbia existens, sed quia est prima superbiae pars. Dictum est enim quod superbia principaliter respicit subiectionem divinam, quam contemnit, ex consequenti autem contemnit subiici creaturae propter Deum.

II-II q. 162 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod non oportet esse eundem ordinem virtutum et vitiorum. Nam vitium est corruptivum virtutis. Id autem quod est primum in generatione, est postremum in corruptione. Et ideo, sicut fides est prima virtutum, ita infidelitas est ultimum peccatorum, ad quam homo quandoque per alia peccata perducitur. Super illud Psalmi, *exinanite, exinanite usque ad fundamentum in ea*, dicit Glossa quod *coacervatione vitiorum subrepit diffidentia*. Et apostolus dicit, I ad Tim. I, quod *quidam, repellentes conscientiam bonam, circa fidem naufragaverunt*.

II-II q. 162 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod superbia dicitur esse gravissimum peccatum ex eo quod per se competit peccato, ex quo attenditur gravitas in peccato. Et ideo superbia causat gravitatem aliorum peccatorum. Contingit ergo ante superbiam esse aliqua peccata leviora, quae scilicet ex ignorantia vel infirmitate committuntur. Sed inter gravia peccata primum est superbia, sicut causa per quam alia peccata aggravantur. Et quia id quod est primum in causando, est etiam ultimum in recedendo; ideo super illud Psalmi, *emundabor a delicto maximo*, dicit Glossa, *hoc est, a delicto superbiae, quod est ultimum redeuntibus ad Deum, et primum recedentibus*.

II-II q. 162 a. 7 ad 5

Ad quintum dicendum quod philosophus ponit superbiam circa fictionem fortitudinis, non quia solum in hoc consistat, sed quia per hoc homo maxime reputat se posse excellentiam apud homines consequi, si audax vel fortis videatur.

8. Utrum superbia sit vitium capitale.

II-II q. 162 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod superbia debeat poni vitium capitale. Isidorus enim, et etiam Cassianus, enumerant superbiam inter vitia capitalia.

II-II q. 162 a. 8 arg. 2

Praeterea, superbia videtur esse idem inani gloriae, quia utraque excellentiam quaerit. Sed inanis gloria ponitur vitium capitale. Ergo etiam superbia debet poni vitium capitale.

II-II q. 162 a. 8 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Virginit., quod *superbia invidiam parit, nec unquam est sine tali comite*. Sed invidia ponitur vitium capitale, ut supra habitum est. Ergo multo magis superbia.

II-II q. 162 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., non

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné ze shora řečeného, pýchu lze pozorovati dvojmo: jedním způsobem v sobě, pokud totiž je jistý zvláštní hřích; jiným způsobem, pokud má jakýsi všeobecný vliv na všechny hříchy. Za hlavní neřesti se však pokládají jisté zvláštní hříchy, z nichž vzniká mnoho rodů hříchů. A proto někteří, pozorujíce pýchu, pokud je jistý zvláštní hřích, počítali ji k jiným hlavním neřestem. Řehoř však, uvažuje její všeobecný vliv. který má na všechny neřesti, jak bylo řečeno, nepočítal ji k jiným hlavním neřestem, nýbrž pokládal ji za královnu a matku všech neřestí. Pročež praví v XXXI. Moral: "Královna neřestí, pýcha, když zachvátí úplně poražené srdce, ihned je odevzdá pustošení sedmi hlavními neřestmi, jako nějakým svým vůdcům, z nichž vychází množství hříchů."

A z toho je patrná odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že pýcha není totéž, co marnivost, nýbrž její příčina. Neboť pýcha nezřízeně žádá vynikání, kdežto marnivost žádá zjevování vynikání.

K třetímu se musí říci, že z toho, že závist, která je hlavní neřest, vzniká z pýchy, nenásleduje, že pýcha je hlavní neřest, nýbrž že je něco hlavnějšího než hlavní neřesti.

CLXIII. O hříchu prvního člověka.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o hříchu prvního člověka, který byl z pýchy. A nejprve o jeho hříchu; za druhé o trestu hříchu; za třetí o pokušení, kterým byl sveden ke hříchu.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda první hřích prvního člověka byla pýcha.
2. Co první člověk žádal hříchem.
3. Zda jeho hřích byl těžší než všechny jiné hříchy.
4. Kdo více hřešil, zda muž nebo žena.

CLXIII.1. Zda pýcha byla první hřích prvního člověka.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že pýcha nebyla první hřích prvního člověka. Praví totiž Apoštol, Řím. 5, že "z neposlušnosti jednoho člověka povstalo mnoho hříšníků". Ale první hřích prvního člověka je to, z čeho všichni se stali hříšníky dědičným hříchem. Tedy neposlušnost byla první hřích prvního člověka a nikoli pýcha.

Mimo to praví Ambrož, K onomu Luk., 'Řekl pak mu ďábel', že tím pořadem ďábel pokoušel Krista, kterým porazil prvního člověka. Ale Kristus byl nejprve pokoušen k nestřídmosti, jak je patrné Mat. 4, když mu bylo řečeno:

enumerat superbiam inter vitia capitalia.

II-II q. 162 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, superbia dupliciter considerari potest, uno modo, secundum se, prout scilicet est quoddam speciale peccatum; alio modo, secundum quod habet quandam universalem influentiam in omnia peccata. Vitia autem capitalia ponuntur esse quaedam specialia peccata, ex quibus multa genera peccatorum oriuntur. Et ideo quidam, considerantes superbiam secundum quod est quoddam speciale peccatum, connumeraverunt eam aliis vitiis capitalibus. Gregorius vero, considerans universalem eius influentiam quam habet in omnia vitia, ut dictum est, non connumeravit eam aliis capitalibus vitiis, sed posuit eam reginam omnium vitiorum et matrem. Unde Gregorius dicit, in XXXI Moral., *ipsa vitiorum regina superbia, cum devictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus, devastandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur*.

II-II q. 162 a. 8 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum.

II-II q. 162 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod superbia non est idem inani gloriae, sed causa eius. Nam superbia inordinate excellentiam appetit, sed inanis gloria appetit excellentiae manifestationem.

II-II q. 162 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod invidia, quae est vitium capitale, oritur ex superbia, non sequitur quod superbia sit vitium capitale, sed quod sit aliquid principalius capitalibus vitiis.

163. De peccato primi hominis quod fuit per superbiam.

Prooemium

II-II q. 163 pr.

Deinde considerandum est de peccato primi hominis, quod fuit per superbiam. Et primo, de peccato eius; secundo, de poena peccati; tertio, de tentatione qua inductus est ad peccandum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum primum peccatum hominis fuerit superbia. Secundo, quid primus homo peccando appetierit. Tertio, utrum eius peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis. Quarto, quis plus peccaverit, utrum vir vel mulier.

1. Utrum primum peccatum primi hominis fuerit superbia.

II-II q. 163 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod superbia non fuerit primi hominis peccatum. Dicit enim apostolus, Rom. V, quod *per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi*. Sed primi hominis peccatum est ex quo omnes peccatores constituti sunt originali peccato. Ergo inobedientia fuit primi hominis peccatum, et non superbia.

II-II q. 163 a. 1 arg. 2

Praeterea, Ambrosius dicit, super Luc., quod eo ordine Diabolus Christum tentavit quo primum hominem deiecit.

"Jsi-li Syn Boží, řekni, aby tyto kameny se staly chleby." Tedy první hřích prvního člověka nebyla pýcha, nýbrž nestřídmost.

Mimo to člověk zhřešil ponoukán ďáblem. Ale ďábel, pokoušeje člověka, sliboval vědění, jak je patrné Gen. 3. Tedy první nezřízenost člověka byla v žádosti vědění, což náleží k zvědavosti. Tedy zvědavost byla první hřích prvního člověka.

Mimo to k onomu I. Tim. 2, 'Žena byla první svedená v přestoupení', praví Glossa: "To nazval vlastně Apoštol sváděním, v němž bylo pokládáno za pravdu to, co se slibovalo, ač bylo nepravdivé, totiž že Bůh proto zakázal dotyk onoho stromu, že věděl, že dotknou-li se, budou jaksi bohy, jako by jim záviděl božství, jenž je učinil lidmi." Ale to věřiti náleží k nevěře. Tedy první hřích člověka byla nevěra.

Avšak proti jest, co se praví Eccli. 10: "Začátek každého hříchu je pýcha." Ale hřích prvního člověka je začátek každého hříchu, podle onoho Řím. 5: "Skrze jednoho člověka hřích vešel na tento svět." Tedy první hřích člověka byla pýcha.

Odpovídám: Musí se říci, že v jednom hříchu se může sbíhati mnoho hnutí, mezi nimiž ono má ráz prvního hříchu, ve kterém se nejprve nachází nezřízenost. Je však jasné, že dříve se nachází nezřízenost ve vnitřním hnutí duše než ve vnějším úkonu těla, protože, jak praví Augustin v I. O Městě Božím: "Neztrácí se svatost těla, zůstává-li svatost duše." Mezi vnitřními hnutími však žádost dříve se hýbe k cíli než k tomu, co se hledá pro cíl. A proto tam byl první hřích prvního člověka, kde mohla býti první žádost nezřízeného cíle. Člověk byl však ve stavu nevinnosti tak upraven, že nebyl odboj těla vůči duchu. Proto nemohla býti první nezřízenost lidské žádosti z toho, že by žádal nějaké smyslové dobro, k němuž míří dychtivost těla mimo řád rozumu. Zbývá tedy, že první nezřízenost lidské žádosti byla z toho, že žádal nezřízeně nějaké dobro duchovní. Nebyl by však nezřízeně žádal, žádaje je podle své míry, božským pravidlem stanovené. Protože zůstává, že první hřích člověka byl v tom, že žádal nějaké duchovní dobro nad svou míru, což patří k pýše. Proto jest jasné, že první hřích prvního člověka byla pýcha.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, že člověk neposlechl Božího příkazu, nebylo jím chtěno o sobě, protože to nemůže nastati než za předpokladu nezřízené vůle. Zbývá tedy, že chtěl pro sebe něco jiného. První pak, co nezřízeně chtěl, byla vlastní vznešenost. A proto neposlušnost v něm byla způsobena pýchou. A to je, co praví Augustin Orosiovi, že "člověk pýchou se vypínaje a poslušen přemlouvání hadova, pohrdl přikázáními Božími."

Sed Christus primo tentatus est de gula, ut patet Matth. IV, cum ei dictum est, *si filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant*. Ergo primum peccatum primi hominis non fuit superbia, sed gula.

II-II q. 163 a. 1 arg. 3

Praeterea, homo Diabolo suggerente peccavit. Sed Diabolus tentans hominem scientiam repromisit, ut patet Gen. III. Ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum scientiae, quod pertinet ad curiositatem. Ergo curiositas fuit peccatum primum, et non superbia.

II-II q. 163 a. 1 arg. 4

Praeterea, super illud I ad Tim. II, *mulier seducta in praevaricatione fuit*, dicit Glossa, *hanc seductionem proprie appellavit apostolus, per quam id quod suadebatur, cum falsum esset, verum putatum est, scilicet quod Deus lignum illud ideo tangere prohibuerit, quod sciebat eos, si tetigissent, velut deos futuros; tanquam eis divinitatem invideret qui eos homines fecerat*. Sed hoc credere pertinet ad infidelitatem. Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas, et non superbia.

II-II q. 163 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. X, *initium omnis peccati superbia*. Sed peccatum primi hominis est initium omnis peccati, secundum illud Rom. V, *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*. Ergo primum peccatum hominis fuit superbia.

II-II q. 163 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod ad unum peccatum multi motus concurrere possunt, inter quos ille habet rationem primi peccati in quo primo inordinatio inveniturr. Manifestum est autem quod primo inveniturr inordinatio in motu interiori animae quam in actu exteriori corporis, quia, ut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, *non amittitur corporis sanctitas manente animae sanctitate*. Inter motus autem interiores, prius movetur appetitus in finem quam in id quod quaeritur propter finem. Et ideo ibi fuit primum peccatum hominis ubi potuit esse primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in statu innocentiae institutus ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Unde non potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc quod appetierit aliquod sensibile bonum, in quod carnis concupiscentia tendit praeter ordinem rationis. Relinquitur igitur quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quod aliquod bonum spirituale inordinate appetiit. Non autem inordinate appetivisset, appetendo illud secundum suam mensuram ex divina regula praestitutam. Unde relinquitur quod primum peccatum eius fuit in hoc quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram. Quod pertinet ad superbiam. Unde manifestum est quod primum peccatum hominis fuit superbia.

II-II q. 163 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod homo divino praecepto non obediret, non fuit propter se ab eo volitum, quia hoc non posset contingere nisi praesupposita inordinatione voluntatis. Relinquitur ergo quod voluerit propter aliquid aliud. Primum autem quod inordinate voluit fuit propria excellentia. Et ideo inobedientia in eo causata fuit ex superbia. Et hoc est quod Augustinus dicit, ad Orosium, quod *homo elatus superbia, suasioni serpentis obediens, praecepta Dei contempsit*.

K druhému se musí říci, že ve hříchu prvních rodičů měla i nestřídmost místo. Praví se totiž Gen. 3: "Viděla žena, že strom je na jídlo dobrý a krásný očím a těšící pohledem; i vzala z jeho ovoce a jedla." Avšak sama dobrota a krása pokrmu nebyla první pohnutkou k hříchu, nýbrž spíše přemlouvání hada, jenž pravil: "Otevrou se vaše oči a budete jako bohové;" což žena žádajíc, propadla pýše. A proto hřích nestřídmosti plynul ze hříchu pýchy.

K třetímu se musí říci, že příčinou žádosti vědění byla u prvních rodičů nezřízená žádost vznešenosti. Proto se také ve slovech hadových předesílá: "Budete jako bohové," a pak se dodává: "vědouce dobré a zlé."

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví Augustin, XI. Ke Gen. Slov., "slovům hadovým by žena nebývala uvěřila, že jim Bůh brání v dobré a užitečné věci, kdyby již nebylo v mysli ono milování vlastní moci a jistá pyšná domýšlivost o sobě." Což nelze tak rozuměti, že pýcha předcházela přemlouvání hadovu, nýbrž že hned po přemlouvání hadově vniklo do její mysli. vypínání, z něhož následovalo, že uvěřila v pravdivost toho, co démon říkal.

CLXIII.2. Zda pýcha prvního člověka byla v tom, že žádal podobnost s Bohem.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pýcha prvního člověka nebyla v tom, že žádal podobnost s Bohem. Nikdo totiž nehřeší, žádaje to, co mu přísluší podle jeho přirozenosti. Ale podobnost s Bohem přísluší člověku podle jeho přirozenosti. Praví se totiž Gen. 1: "Učiňme člověka k obrazu a podobnosti naši." Tedy nehřešil žádostí podobnosti s Bohem.

Mimo to se zdá, že potud první člověk žádal podobnost s Bohem, aby se zmocnil vědění dobra i zla. To mu totiž bylo hadem namlouváno: "Budete jako bohové, vědouce dobré a zlé." Ale žádost vědění je člověku přirozená, podle onoho Filosofova na začátku Metafys.: "Všichni lidé přirozeně touží věděti." Tedy nehřešil žádostí podobnosti s Bohem.

Mimo to žádný moudrý nevolí to, co je nemožné. První člověk však byl nadán moudrostí, podle onoho Eccli. 17: "Uměním rozuměti naplnil je." Ježto tedy každý hřích spočívá v dobrovolné žádosti, což je volba, zdá se, že první člověk nezhřešil žádostí něčeho nemožného. Ale je nemožné, aby člověk byl podoben Bohu, podle onoho Exodu 15: "Kdo ze silných je tobě podoben, Pane?" Tedy první člověk nezhřešil žádostí podobnosti s Bohem.

Avšak proti jest, co praví Augustin, k onomu Žalmu 68, 'Co jsem neuchvátil, tehdy jsem navracel': "Adam a Eva chtěli uchvátiti božství, a ztratili štěstí."

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí podobnost. Jedna

II-II q. 163 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod in peccato primorum parentum etiam gula locum habuit, dicitur enim Gen. III, *vidit mulier quod lignum esset bonum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile, et tulit de fructu eius, et comedit*. Non tamen ipsa bonitas et pulchritudo cibi fuit primum motivum ad peccandum, sed potius suasio serpentis, qui dixit, *aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii*; quod appetendo, superbiam mulier incurrit. Et ideo peccatum gulae derivatum est ex peccato superbiae.

II-II q. 163 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod appetitus scientiae causatus fuit in primis parentibus ex inordinato appetitu excellentiae. Unde et in verbis serpentis praemittitur, eritis sicut dii; et postea subditur, scientes bonum et malum.

II-II q. 163 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., *verbis serpentis mulier non crederet a bona atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, nisi iam inesset menti amor ille propriae potestatis, et quaedam de se superba praesumptio*. Quod non est sic intelligendum quasi superbia praecesserit suasionem serpentis, sed quia statim post suasionem serpentis, invasit mentem eius elatio, ex qua consecutum est ut crederet verum esse quod Daemon dicebat.

2. Quid primus homo peccando appetierit.

II-II q. 163 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod superbia primi hominis non fuerit in hoc quod appetierit divinam similitudinem. Nullus enim peccat appetendo id quod sibi competit secundum suam naturam. Sed similitudo Dei competit homini secundum suam naturam, dicitur enim Gen. I, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Ergo non peccavit divinam similitudinem appetendo.

II-II q. 163 a. 2 arg. 2

Praeterea, in hoc videtur primus homo divinam similitudinem appetiisse, ut scientia boni et mali potiretur, hoc enim ei a serpente suggerebatur, *eritis sicut dii, scientes bonum et malum*. Sed appetitus scientiae est homini naturalis, secundum illud philosophi, in principio Metaphys., *omnes homines natura scire desiderant*. Ergo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

II-II q. 163 a. 2 arg. 3

Praeterea, nullus sapiens eligit id quod est impossibile. Primus autem homo sapientia praeditus erat, secundum illud Eccli. XVII, *disciplina intellectus replevit illos*. Cum ergo omne peccatum consistat in appetitu deliberato, qui est electio, videtur quod primus homo non peccaverit appetendo aliquid impossibile. Sed impossibile est esse hominem similem Deo, secundum illud Exodi XV, *quis similis tui in fortibus, domine?* Ergo primus homo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

II-II q. 163 a. 2 s. c.

Sed contra est quod super illud Psalmi, *quae non rapui, tunc exsolvebam*, dicit Augustinus, *Adam et Eva rapere voluerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem*.

II-II q. 163 a. 2 co.

všestranné rovnosti. A tuto podobnost s Bohem první rodiče nežádali, protože taková podobnost s Bohem nepřijde na mysl, zvláště moudrému. Jiná je podobnost napodobení, jaká je možná u tvora vůči Bohu, pokud totiž má nějaký podíl jeho podoby podle svého způsobu. Diviš totiž praví v IX. hl. O Bož. Jménech: "Táž jsou Bohu podobná i nepodobná: ono totiž podle učiněného napodobování, toto pak, pokud účinky mají méně než příčina." Každé pak dobro, jsoucí ve tvoru, je jakýsi podíl podoby prvního dobra. A proto již z toho, že člověk žádal nějaké duchovní dobro nad svou míru, jak bylo řečeno, je důsledek, že žádal nezřízeně podobnost s Bohem.

Jest však uvážiti, že žádost vlastně je věcí, které nemáme. Dobro duchovní však, pokud rozumový tvor má podíl podobnosti s Bohem, lze pozorovati podle trojího. Nejprve totiž podle samého bytí přirozenosti. A taková podobnost od samého začátku stvoření byla vtisknuta i člověku, o němž se praví Gen. 1, že Bůh učinil člověka k obrazu a podobě své; i andělu, o němž se praví Ezech. 28: "Tys pečeť podoby." Za druhé pak co do poznání. A tuto podobnost dostal při svém stvoření anděl, pročež když v předeslaných slovech bylo řečeno: "Tys pečeť podoby," hned se dodává: "Plný moudrosti." Ale první člověk při svém stvoření ještě nedosáhl této podobnosti v uskutečnění, nýbrž pouze v možnosti. - Za třetí co do moci výkonné. A této podobnosti ještě nedosáhl v uskutečnění ani anděl, ani člověk hned při stvoření, protože oběma nastávalo něco vykonati, čím by dospěli k blaženosti.

A proto, když oba, totiž ďábel a první člověk, nezřízeně žádali podobnost s Bohem, žádný z nich nezhřešil žádostí podobnosti přirozenosti. Ale první člověk zhřešil, hlavně žádaje podobnost s Bohem co do vědění dobra a zla, jak mu had namluvil, že totiž mocí své vlastní přirozenosti si určí, co je proň dobré jednací a co špatné, nebo také že sám od sebe předzví, co se mu stane dobrého nebo zlého-. A zhřešil druhotně, žádaje podobnost s Bohem co do vlastní výkonné moci, aby totiž silou své vlastní přirozenosti vykonal dosažení blaženosti. Pročež praví Augustin v XI. Ke Gen. Slov., že "mysl ženy měla milování vlastní moci". Ale ďábel zhřešil žádostí podobnosti s Bohem co do moci. Pročež Augustin praví, v knize O pravém náboženství, že "více chtěl používati své moci než Boží." Avšak v něčem oba žádali rovnati se Bohu, pokud totiž oba chtěli se opírati o sebe, pohrdajíce řádem božského pravidla.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o podobnosti přirozenosti, z jejíž žádosti člověk nezhřešil, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že žádati podobnost s Bohem prostě co do vědění, není hřích. Ale žádati takovou podobnost nezřízeně, to jest nad svou míru, je hřích. Proto k onomu Žalm. 70, 'Bože, kdo ti bude podoben?' praví Augustin: "Kdo sám sebou chce byti, jako Bůh od nikoho, zvraceně chce být podoben Bohu, jako ďábel, který nechtěl

Respondeo dicendum quod duplex est similitudo. Una omnimodae aequiparantiae. Et hanc similitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt, quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, praecipue sapientis. Alia autem est similitudo imitationis, qualis possibilis est creaturae ad Deum, inquantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundum suum modum. Unde Dionysius dicit, in IX cap. de Div. Nom., *eadem similia sunt Deo, et dissimilia, hoc quidem secundum contingentem imitationem; hoc autem secundum quod causata minus habent a causa*. Quodlibet autem bonum in creatura existens est quaedam participata similitudo primi boni. Et ideo ex hoc ipso quod homo appetiit aliquod spirituale bonum supra suam mensuram, ut dictum est, consequens est quod appetierit divinam similitudinem inordinate. Considerandum tamen est quod appetitus proprie est rei non habitae. Bonum autem spirituale secundum quod creatura rationalis participat divinam similitudinem, potest secundum tria attendi. Primo quidem, secundum ipsum esse naturae. Et talis similitudo ab ipso creationis principio fuit impressa et homini, de quo dicitur, Gen. I, quod *fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam*; et Angelo, de quo dicitur, Ezech. XXVIII, *tu signaculum similitudinis*. Secundo vero, quantum ad cognitionem. Et hanc etiam similitudinem in sui creatione Angelus accepit, unde in praemissis verbis, cum dictum esset, tu signaculum similitudinis, statim subditur, plenus sapientia. Sed primus homo in sua creatione istam similitudinem nondum actu adeptus erat, sed solum in potentia. Tertio, quantum ad potestatem operandi. Et hanc similitudinem nondum erant in actu assecuti neque Angelus neque homo in ipso creationis principio, quia utrique restabat aliquid agendum quo ad beatitudinem perveniret. Et ideo cum uterque, scilicet Diabolus et primus homo, inordinate divinam similitudinem appetierint, neuter eorum peccavit appetendo similitudinem naturae. Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali, sicut serpens ei suggessit, ut scilicet per virtutem propriae naturae determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum praecognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum. Et secundario peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi, ut scilicet virtute propriae naturae operaretur ad beatitudinem consequendam, unde Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., quod *menti mulieris inhaesit amor propriae potestatis*. Sed Diabolus peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad potestatem, unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod *magis voluit sua potentia frui quam Dei*. Veruntamen quantum ad aliquid uterque Deo aequiparari appetiit, inquantum scilicet uterque sibi inniti voluit, contempto divinae regulae ordine.

II-II q. 163 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de similitudine naturae, ex cuius appetitu homo non peccavit, ut dictum est.

II-II q. 163 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod appetere similitudinem Dei absolute quantum ad scientiam, non est peccatum. Sed appetere huiusmodi similitudinem inordinate, idest supra suam mensuram, peccatum est. Unde super illud Psalmi,

být pod ním, a jako člověk, jenž jako služebník nechtěl býti vázán přikázáním."

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o podobnosti rovnosti.

CLXIII.3. Zda hřích prvních rodičů byl nad ostatní těžší.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že hřích prvních rodičů byl nad ostatní těžší. Praví totiž Augustin, XIV. O Městě Božím: "Veliká byla nepravost ve hřešení, kde bylo tak snadno nezhřešiti." Ale prvním rodičům bylo velmi snadno nezhřešiti, protože nic neměli v sobě, co by je k hříchu nutkalo. Tedy hřích prvních rodičů byl nad ostatní těžší.

Mimo to trest je úměrný vině. Ale hřích prvních rodičů byl nejtížeji potrestán, protože skrze něj smrt přišla na tento svět, jak praví Apoštol, Řím. 5. Tedy onen hřích byl těžší nad ostatní hříchy.

Mimo to první v každém rodě zdá se největší, jak se praví ve II. Metafys. Ale hřích prvních rodičů byl první mezi jinými hříchy lidí. Tedy byl největší.

Avšak proti jest, co praví Origenes v I. Periarch: "Nemyslím, že někdo z těch, kteří stanuli na nejvyšším a dokonalém stupni, náhle pozbude a spadne, nýbrž musí upadati poznenáhlu a po částech." Ale první rodiče stanuli na nejvyšším a dokonalém stupni. Nebyl tedy jejich první hřích největší ze všech hříchů.

Odpovídám: Musí se říci, že ve hříchu lze pozorovati dvojí tíhu. Jednu totiž ze samého druhu hříchu, jako pravíme, že cizoložství je těžší hřích než jednoduché smilstvo. Jiná pak je tíha hříchu, která se bere podle nějaké okolnosti místa nebo osoby nebo času. První pak tíha je bytnostnější ve hříchu a hlavnější. Pročež spíše podle ní hřích sluje těžší než podle druhé.

Musí se tedy říci, že hřích prvního člověka nebyl těžší všech jiných hříchů lidských podle druhu hříchu. Ač totiž pýcha podle svého rodu nějak vyniká mezi jinými hříchy, přece větší je pýcha, kterou někdo Boha popírá, nebo se rouhá, než pýcha, kterou někdo nezřízeně žádá podobnost s Bohem; a taková byla pýcha prvních rodičů, jak bylo řečeno. Ale podle podmínek osob hřešících měl onen hřích největší tíži pro dokonalost jejich stavu. A proto se musí říci, že onen hřích byl sice z části nejtěžší, ne však jednoduše.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen, důvod platí o tíži hříchu z okolnosti hřešícího.

K druhému se musí říci, že velikost trestu, který zasáhl *Deus quis similis erit tibi*, dicit Augustinus, *qui per se vult esse Deus, perverse vult esse similis Deo, ut Diabolus, qui noluit sub eo esse; et homo, qui ut servus noluit tenere praecepta*.

II-II q. 163 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de similitudine aequiparantiae.

3. Utrum eius peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis.

II-II q. 163 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum primorum parentum fuerit ceteris gravius. Dicit enim Augustinus, XIV de Civ. Dei, *magna fuit in peccando iniquitas, ubi tanta fuit in non peccando facilitas*. Sed primi parentes maximam habuerunt facilitatem ad non peccandum, quia nihil habebant intrinsecus quod eos ad peccandum impelleret. Ergo peccatum primorum parentum fuit ceteris gravius.

II-II q. 163 a. 3 arg. 2

Praeterea, poena proportionatur culpae. Sed peccatum primorum parentum gravissime est punitum, quia ex ipso mors introivit in hunc mundum, ut apostolus dicit, Rom. V. Ergo peccatum illud fuit gravius aliis peccatis.

II-II q. 163 a. 3 arg. 3

Praeterea, primum in quolibet genere videtur esse maximum, ut dicitur in II Metaphys. Sed peccatum primorum parentum fuit primum inter alia peccata hominum. Ergo fuit maximum.

II-II q. 163 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Origenes dicit, *non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque constituerunt gradu, ad subitum evacuetur ac decidat, sed paulatim et per partes defluere eum necesse est*. Sed primi parentes in summo perfectoque gradu consistebant. Non ergo eorum primum peccatum fuit maximum omnium peccatorum.

II-II q. 163 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod duplex gravitas in peccato attendi potest. Una quidem, ex ipsa specie peccati, sicut dicimus adulterium esse gravius peccatum simplici fornicatione. Alia autem est gravitas peccati quae attenditur secundum aliquam circumstantiam loci, vel personae, aut temporis. Prima autem gravitas essentialior est peccato, et principalior. Unde secundum eam magis peccatum dicitur grave quam secundum aliam. Dicendum est igitur quod peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis secundum speciem peccati. Etsi enim superbia secundum suum genus habeat quandam excellentiam inter alia peccata, maior tamen est superbia qua quis Deum negat vel blasphemat, quam superbia qua quis inordinate divinam similitudinem appetit, qualis fuit superbia primorum parentum, ut dictum est. Sed secundum conditionem personarum peccantium, peccatum illud habuit maximam gravitatem, propter perfectionem status ipsorum. Et ideo dicendum est quod illud peccatum fuit quidem secundum quid gravissimum, sed non simpliciter.

II-II q. 163 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de gravitate peccati ex circumstantia peccantis.

II-II q. 163 a. 3 ad 2

onen první hřích, neodpovídá mu podle velikosti vlastního druhu, nýbrž pokud byl první; neboť tím byla přerušena nevinnost prvního stavu. Odnětí jí postihlo celou lidskou přirozenost.

K třetímu se musí říci, že v těch, která jsou o sobě souřadná, musí první býti největší. Takový řád se však nevidí ve hříších, nýbrž jeden sleduje druhý případkově. Proto nenásleduje, že první hřích je největší.

CLXIII.4. Zda hřích Adamův byl těžší než hřích Evin.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že hřích Adamův byl těžší než hřích Evin. Praví se totiž I. Tim 2, že "Adam nebyl sveden, žena však byla v přestoupení, byvši svedena." A tak se zdá, že hřích ženy byl z nevědomosti, kdežto hřích mužův z jistého vědění. Ale takový hřích je těžší, podle onoho Luk. 12: "Onen služebník, který poznal vůli pána, a neučinil podle jeho vůle, bude velmi bit; který však nepoznal, a učinil hodná ran, bude bit málo." Tedy Adam tíže zhřešil než Eva.

Mimo to Augustin praví v knize O deseti strunách: Je-li muž hlavou, lépe musí žíti a předcházeti ve všem dobrými činy, nejvíce své manželce, aby ona napodobovala muže." Ale hřeší-li ten, jenž má lépe jednati, hřeší tíže. Tedy Adam tíže zhřešil než Eva.

Mimo to hřích proti Duchu Svatému zdá se nejtěžší. Ale zdá se, že Adam zhřešil proti Duchu Svatému, protože zhřešil, mysle na Boží milosrdenství, což náleží k hříchu opovážlivosti. Tedy se zdá, že Adam tíže zhřešil než Eva.

Avšak proti jest, že trest odpovídá vině. Ale žena byla tíže potrestána než muž, jak je patrné z Gen. 3. tedy tíže hřešila než muž.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, tíha hříchu se bere hlavněji podle druhu hříchu než podle okolnosti hříchu. Musí se tedy říci, že, pozorujeme-li podmínky osob obou, totiž muže a ženy, hřích mužův je těžší, protože byl dokonalejší než žena.

Avšak co do rodu hříchu, hřích obou sluje stejný, protože hřích obou byla pýcha. Pročež praví Augustin, XI. Ke Gen. Slov., že "žena omlouvala svůj hřích nestejností pohlaví, ale stejně dopadla."

Avšak co do druhu pýchy tíže hřešila žena z trojího důvodu. A to, nejprve, že větší bylo vypínání ženino než mužovo. Žena totiž uvěřila, že je pravda, co namlouval had, totiž že Bůh zakázal jísti se stromu, aby nedosáhli jeho podoby. A tak, když jedením se stromu zapovězeného chtěla dosáhnouti podoby Boží, její pýcha se pozdvihla k tomu, že chtěla dosíci něčeho proti vůli Boží. Ale muž nevěřil, že je to pravda. Proto nechtěl dosáhnouti podoby Boží proti vůli Boží; ale zpychl v tom, že jí chtěl dosáhnouti ze sebe. - Za druhé, protože žena nejen sama

Ad secundum dicendum quod magnitudo poenae quae consecuta est ad illud primum peccatum, non correspondet ei secundum quantitatem propriae speciei, sed inquantum fuit primum, quia ex hoc interrupta est innocentia primi status, qua subtracta, deordinata est tota natura humana.

II-II q. 163 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod in his quae sunt per se ordinata, oportet id quod est primum esse maximum. Talis autem ordo non attenditur in peccatis, sed unum per accidens sequitur post aliud. Unde non sequitur quod primum peccatum sit maximum.

4. Quis plus peccaverit: utrum vir vel mulier.

II-II q. 163 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum Adae fuit gravius quam peccatum Evae. Dicitur enim I ad Tim. II, quod *Adam non est seductus, mulier autem seducta in praevaricatione fuit*, et sic videtur quod peccatum mulieris fuerit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certa scientia. Sed huiusmodi peccatum est gravius, secundum illud Luc. XII, *ille servus qui cognovit voluntatem domini sui et non fecit secundum voluntatem eius, vapulabit multis, qui autem non cognovit et fecit digna plagis, vapulabit paucis*. Ergo Adam gravius peccavit quam Eva.

II-II q. 163 a. 4 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de decem chordis, *si caput est vir, melius debet vivere, et praecedere in omnibus bonis factis uxorem suam, ut illa imitetur virum*. Sed ille qui melius debet facere, si peccet, gravius peccat. Ergo Adam gravius peccavit quam Eva.

II-II q. 163 a. 4 arg. 3

Praeterea, peccatum in spiritum sanctum videtur esse gravissimum. Sed Adam videtur in spiritum sanctum peccasse, quia peccavit cogitans de divina misericordia, quod pertinet ad peccatum praesumptionis. Ergo videtur quod Adam gravius peccavit quam Eva.

II-II q. 163 a. 4 s. c.

Sed contra est quod poena respondet culpae. Sed mulier gravius est punita quam vir, ut patet Gen. III. Ergo gravius peccavit quam vir.

II-II q. 163 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, gravitas peccati principalius attenditur secundum peccati speciem quam secundum personae circumstantiam. Dicendum est ergo quod, si consideremus conditionem personae utriusque, scilicet mulieris et viri, peccatum viri est gravius, quia erat perfectior muliere. Sed quantum ad ipsum genus peccati, utriusque peccatum aequale dicitur, quia utriusque peccatum fuit superbia. Unde Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., quod mulier excusavit peccatum suum *in impari sexu, sed pari fastu*. Sed quantum ad speciem superbiae, gravius peccavit mulier, triplici ratione. Primo quidem, quia maior elatio fuit mulieris quam viri. Mulier enim credidit verum esse quod serpens suasit, scilicet quod Deus prohibuit ligni esum ne ad eius similitudinem pervenirent, et ita, dum per esum ligni vetiti Dei similitudinem consequi voluit, superbia eius ad hoc se erexit quod contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere. Sed vir non credidit hoc esse verum. Unde non voluit consequi divinam similitudinem contra

zhřešila, nýbrž také muži vnukla hřích. Pročež zhřešila i proti Bohu, i proti bližnímu. - Za třetí v tom, že hřích muže byl zmenšen tím, že souhlasil s hříchem "z jakési přátelské blahovůle, kterou se leckdy stává, že je urážen Bůh, aby z přítele se nestal nepřítel; že pak to činiti neměl, ukázal spravedlivě následující Boží ortel", jak praví Augustin, XI. Ke Gen. Slov. A tak je patrné, že hřích ženin byl těžší než hřích mužův.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono svedení ženy následovalo bez předchozího vypínání A proto taková nevědomost neomlouvá hřích, nýbrž spíše přitěžuje, pokud totiž nevědomá vystoupila k většímu vypínání.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o okolnosti postavení osoby, ze kterého hřích muže byl z části těžší.

K třetímu se musí říci, že muž nemyslil na Boží milosrdenství až k pohrdání božskou spravedlností, což činí hřích proti Duchu Svatému, nýbrž protože, jak praví Augustin, XIV. O Městě Božím, "nezakusiv Boží přísnosti, věřil, že onen hřích je všední", to jest snadno odpustitelný.

CLXIV. O trestu za první hřích.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest uvažovati o trestu za první hřích. A ohledně toho jsou dvě otázky:

1. O smrti, která jest trest obecný.

2. O jiných zvláštních trestech, které jsou v Genesi označeny.

CLXIV.1.Zda smrt je trest za hřích prvních rodičů.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že smrt není trest za hřích prvních rodičů. Neboť to, co je člověku přirozené, nelze nazývati trestem za hřích, protože hřích nezdokonaluje přirozenost, nýbrž kazí. Smrt však je člověku přirozená, což je patrné z toho, že jeho tělo je složeno z protiv, a také z toho, že smrtelnost se klade do výměru člověka. Tedy smrt není trest za hřích prvních rodičů.

Mimo to smrt a jiné nedostatky tělesné podobně se nacházejí u člověka, jako též u jiných živočichů, podle onoho Eccle. 3: "Jeden je zánik člověka i zvířat a stejné obou postavení." Ale u pouhých živočichů smrt není trest za hřích. Tedy ani u člověka.

Mimo to hřích prvních rodičů byl zvláštních osob. Ale smrt doprovází celou lidskou přirozenost. Tedy se nezdá býti trest za hřích prvních rodičů.

164. De poena primi peccati.

Prooemium

II-II q. 164 pr.

Deinde considerandum est de poena primi peccati. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de morte, quae est poena communis. Secundo, de aliis particularibus poenis quae in Genesi assignantur.

1. Utrum mors fuerit poena peccati primorum parentum.

II-II q. 164 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mors non sit poena peccati primorum parentum. Illud enim quod est homini naturale, non potest dici poena peccati, quia peccatum non perficit naturam, sed vitiat. Mors autem est homini naturalis, quod patet ex hoc quod corpus eius ex contrariis componitur; et ex hoc etiam quod mortale ponitur in definitione hominis. Ergo mors non est poena peccati primorum parentum.

II-II q. 164 a. 1 arg. 2

Praeterea, mors et alii corporales defectus similiter inveniuntur in homine sicut et in aliis animalibus, secundum illud Eccle. III, *unus interitus est hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio*. Sed in animalibus brutis mors non est poena peccati. Ergo etiam neque in hominibus.

II-II q. 164 a. 1 arg. 3

Praeterea, peccatum primorum parentum fuit specialium personarum. Sed mors consequitur totam humanam naturam. Ergo non videtur esse poena peccati primorum

Dei voluntatem, sed in hoc superbivit, quod voluit eam consequi per seipsum. Secundo, quia mulier non solum ipsa peccavit, sed etiam viro peccatum suggessit. Unde peccavit et in Deum et in proximum. Tertio, in hoc quod peccatum viri diminutum est ex hoc quod in peccatum consensit *amicabili quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus ne homo ex amico fiat inimicus, quod eum facere non debuisse divinae sententiae exitus indicavit*, ut Augustinus dicit, XI Sup. Gen. ad litteram. Et sic patet quod peccatum mulieris fuit gravius quam peccatum viri.

II-II q. 163 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa seductio mulieris ex praecedenti elevatione subsecuta est. Et ideo talis ignorantia non excusat, sed aggravat peccatum, inquantum scilicet ignorando in maiorem elationem erecta est.

II-II q. 163 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex circumstantia conditionis personae, ex qua peccatum viri fuit gravius secundum quid.

II-II q. 163 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod vir non cogitavit de divina misericordia usque ad contemptum divinae iustitiae, quod facit peccatum in spiritum sanctum, sed quia, ut Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., *inexpertus divinae severitatis, credidit illud peccatum esse veniale*, id est de facili remissibile.

164. De poena primi peccati.

Prooemium

II-II q. 164 pr.

Deinde considerandum est de poena primi peccati. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de morte, quae est poena communis. Secundo, de aliis particularibus poenis quae in Genesi assignantur.

1. Utrum mors fuerit poena peccati primorum parentum.

II-II q. 164 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mors non sit poena peccati primorum parentum. Illud enim quod est homini naturale, non potest dici poena peccati, quia peccatum non perficit naturam, sed vitiat. Mors autem est homini naturalis, quod patet ex hoc quod corpus eius ex contrariis componitur; et ex hoc etiam quod mortale ponitur in definitione hominis. Ergo mors non est poena peccati primorum parentum.

II-II q. 164 a. 1 arg. 2

Praeterea, mors et alii corporales defectus similiter inveniuntur in homine sicut et in aliis animalibus, secundum illud Eccle. III, *unus interitus est hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio*. Sed in animalibus brutis mors non est poena peccati. Ergo etiam neque in hominibus.

II-II q. 164 a. 1 arg. 3

Praeterea, peccatum primorum parentum fuit specialium personarum. Sed mors consequitur totam humanam naturam. Ergo non videtur esse poena peccati primorum

Mimo to všichni stejně pocházejí od prvních rodičů. Kdyby tedy smrt byla trest za hřích prvních rodičů, následovalo by, že všichni lidé stejnou smrt utrpí, což je patrně nesprávné, protože někteří umírají dříve než jiní a tíženi. Tedy smrt není trest za první hřích.

Mimo to zlo trestu je od Boha, jak jsme měli shora. Ale smrt se nezdá býti od Boha. Praví se totiž Moudr. 1., že "Bůh smrt neučinil." Tedy smrt není trest za první hřích.

Mimo to tresty se nezdají záslužné, neboť zásluha je obsažena pod dobrem, trest však pod zlem. Ale smrt je mnohdy záslužná, jak je patrné u smrti mučedníků. Tedy se zdá, že smrt není trest.

Mimo to se zdá, že trest je bolestný. Ale smrt nemůže býti bolestná, jak se zdá, protože když je smrt, člověk ji necítí; když však není, nemůže býti cítěna. Tedy smrt není trest za hřích.

Mimo to, kdyby smrt byla trest za hřích, bývala by hned po hříchu. Ale to není pravda, neboť první rodiče po hříchu dlouho žili, jak je patrné. Gen. 4. Tedy se zdá, že smrt není trest za hřích.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 52: "Skrze jednoho člověka hřích na tento svět přišel a skrze hřích smrt."

Odpovídám: Musí se říci, že, je-li někdo pro svou vinu zbavován uděleného sobě dobrodiní, postrádání tohoto dobrodiní je trest za onu vinu. Jak pak bylo v První řečeno, člověku bylo hned při jeho stvoření uděleno od Boha toto dobrodiní, aby, dokud bude jeho mysl poddána Bohu, nižší síly duše byly podrobeny rozumové mysli a tělo podrobeno duši. Ale, poněvadž mysl člověka hříchem ustoupila od poddanosti Bohu, následovalo, že ani nižší síly nepodléhají zcela rozumu, pročež následoval takový odboj tělesné žádosti proti rozumu, že ani tělo nepodléhá zcela duši, odkud následuje smrt a ostatní tělesné nedostatky. Život totiž a neporušenost těla spočívá v tom, že podléhá duši, jako zdokonalované zdokonalujícímu. Proto s druhé strany smrt a nemoc a kterýkoli tělesný nedostatek naleží k nedostatku poddanosti těla duši. Z čehož je patrné, že odboj tělesné žádosti vůči duchu je trest za hřích prvních rodičů, a tak také smrt a všechny tělesné nedostatky.

K prvnímu se tedy musí říci, že přirozené sluje, čeho příčinou jsou přírodní prvky. Prvky pak přírodními o sobě jsou tvar a látka. Tvarem pak člověka je rozumová duše, která je o sobě nesmrtelná. A proto smrt není přirozená člověku se strany jeho tvaru. Látka však člověka je toto tělo, které. je složeno z protiv, z čehož nutně následuje porušnost. A vzhledem k tomu smrt je člověku přirozená. Tento však stav v přirozenosti lidského těla je nutný důsledek látky, protože lidské tělo musí býti orgánem

parentum.

II-II q. 164 a. 1 arg. 4

Praeterea, omnes aequaliter derivantur a primis parentibus. Si igitur mors esset poena peccati primorum parentum, sequeretur quod omnes homines aequaliter mortem paterentur. Quod patet esse falsum, quia quidam citius aliis, et gravius moriuntur. Ergo mors non est poena primi peccati.

II-II q. 164 a. 1 arg. 5

Praeterea, malum poenae est a Deo, ut supra habitum est. Sed mors non videtur esse a Deo, dicitur enim Sap. I, quod *Deus mortem non fecit*. Ergo mors non est poena primi peccati.

II-II q. 164 a. 1 arg. 6

Praeterea, poenae non videntur esse meritoriae, nam meritum continetur sub bono, poena autem sub malo. Sed mors quandoque est meritoria, sicut patet de morte martyrum. Ergo videtur quod mors non sit poena.

II-II q. 164 a. 1 arg. 7

Praeterea, poena videtur esse afflictiva. Sed mors non potest esse afflictiva, ut videtur, quia quando mors est, homo non sentit; quando autem non est, sentiri non potest. Ergo mors non est poena peccati.

II-II q. 164 a. 1 arg. 8

Praeterea, si mors esset poena peccati, statim fuisset ad peccatum consecuta. Sed hoc non est verum, nam primi parentes post peccatum diu vixerunt, ut patet Gen. IV. Ergo mors non videtur esse poena peccati.

II-II q. 164 a. 1 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. V, *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors*.

II-II q. 164 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, si aliquis propter culpam suam privetur aliquo beneficio sibi dato, carentia illius beneficii est poena culpae illius. Sicut autem in primo dictum est, homini in prima sui institutione hoc beneficium fuit collatum divinitus, ut quandiu mens eius esset Deo subiecta, inferiores vires animae subiicerentur rationali menti, et corpus animae subiiceretur. Sed quia mens hominis per peccatum a divina subiectione recessit, consecutum est ut nec inferiores vires totaliter rationi subiicerentur, unde tanta est rebellio carnalis appetitus ad rationem; nec etiam corpus totaliter subiiceretur animae, unde consequitur mors, et alii corporales defectus. Vita enim et incolumitas corporis consistit in hoc quod subiiciatur animae, sicut perfectibile suae perfectioni, unde, per oppositum, mors et aegritudo, et quilibet corporalis defectus, pertinet ad defectum subiectionis corporis ad animam. Unde patet quod, sicut rebellio carnalis appetitus ad spiritum est poena peccati primorum parentum, ita etiam et mors et omnes corporales defectus.

II-II q. 164 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod naturale dicitur quod ex principiis naturae causatur. Naturae autem per se principia sunt forma et materia. Forma autem hominis est anima rationalis, quae de se est immortalis. Et ideo mors non est naturalis homini ex parte suae formae. Materia autem hominis est corpus tale quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate

dotyku, a v důsledku prostředníkem s dotýkanými. A to nemohlo býti, kdyby nebylo složeno z protivných, jak je patrné z Filosofa, v II. O duši. Není však podmínkou, podle níž látka se přizpůsobuje tvaru, protože, kdyby to bylo možné, ježto tvar je neporušitelný, spíše by látka musila býti neporušitelná; jako, že pila je železná, náleží jejímu tvaru a činnosti, aby tvrdosti byla schopna řezati; ale že může rezavěti, následuje z nutnosti takové látky, nikoli z volby jednajícího. Neboť kdyby řemeslník mohl, učinil by ze železa pilu, která by nemohla rezavěti. Bůh však, jenž je tvůrcem člověka, je všemohoucí. Proto ve svém dobrodiní od člověka na počátku stvořeného odňal nutnost smrti, následující z takové látky. Toto dobrodiní však zaniklo hříchem prvních rodičů. A tak smrt jest i přirozená pro povahu látky, i je trest pro ztrátu Božího dobrodiní, uchovávajícího od smrti.

K druhému se musí říci, že ona podobnost člověka s jinými živočichy bere se co do látky, to jest vzhledem k tělu, složenému z protiv, nikoliv však vzhledem k tvaru; neboť duše člověka je nesmrtelná, kdežto duše pouhých živočichů jsou smrtelné.

K třetímu se musí říci, že první rodiče byli od Boha ustanoveni nejen jako nějaké jednotlivé osoby, nýbrž jako nějaké původy celé lidské přirozenosti, od nich plynoucí na potomky, zároveň s Božím dobrodiním, uchovávajícím je od smrti. A proto jejich hříchem celá přirozenost v potomcích, zbavena takového dobrodiní, upadá ve smrt.

Ke čtvrtému se musí říci, že nějaký nedostatek následuje z hříchu dvojmo: Jedním způsobem na způsob trestu, vymezeného soudcem. A takový nedostatek musí býti stejný u těch, kteří mají stejně hřích. - Jiný nedostatek pak je, který z takového trestu následuje případkově, jako když někdo z vlastní viny oslepený padne na cestě. A takový nedostatek není úměrný vině; ani není odvažován od lidského soudce, který nemůže napřed věděti náhodné případy. Tak tedy trestem, vymezeným za první hřích, poměrně mu odpovídajícím, bylo odnětí Božího dobrodiní, kterým byla zachovávána správnost a neporušenost lidské přirozenosti. Nedostatky pak, důsledky odnětí tohoto dobrodiní, jsou smrt a jiné trapnosti přítomného života. A proto nemusí takové tresty býti stejné u těch, kterým stejně náleží první hřích.

Poněvadž však Bůh předvídá všechny budoucí případy, z rozhodnutí Božího předvědění a předurčení takové tresty různě se nalézají u různých, ne sice pro nějaké zásluhy před tímto životem, jak tvrdil Origenes, II. kn. Periarch., neboť to je proti tomu, co se praví Řím.: "Když ještě nic dobrého nevykonali nebo špatného," a také je to proti tomu, co bylo v První dokázáno, že duše nebyla stvořena před tělem, nýbrž buď za trest otcovských hříchů, pokud syn je jakási věc otcova, pročež často jsou rodiče trestáni v potomstvu; nebo také jako prostředek toho, kdo podléhá takovým trapnostem, aby totiž tím byl odvrácen od hříchů,

corruptibilitas. Et quantum ad hoc, mors est homini naturalis. Haec tamen conditio in materia humani corporis est consequens ex necessitate materiae, quia oportebat corpus humanum esse organum tactus, et per consequens medium inter tangibilia; et hoc non poterat esse nisi esset ex contrariis compositum, ut patet per philosophum, in II de anima. Non autem est conditio secundum quam materia adaptetur formae, quia, si esset possibile, cum forma sit incorruptibilis, potius oporteret materiam incorruptibilem esse. Sicut quod serra sit ferrea, competit formae et actioni ipsius, ut per duritiem sit apta ad secandum, sed quod sit potens rubiginem contrahere, consequitur ex necessitate talis materiae, et non secundum electionem agentis; nam si artifex posset, faceret ex ferro serram quae rubiginem non posset contrahere. Deus autem, qui est conditor hominis, omnipotens est. Unde ademit suo beneficio ab homine primitus instituto necessitatem moriendi ex tali materia consequentem. Quod tamen beneficium subtractum est per peccatum primorum parentum. Et sic mors et est naturalis, propter conditionem materiae, et est poenalis, propter amissionem divini beneficii praeservantis a morte.

II-II q. 164 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod similitudo illa hominis ad alia animalia attenditur quantum ad conditionem materiae, idest quantum ad corpus ex contrariis compositum, non autem quantum ad formam. Nam anima hominis est immortalis, brutorum vero animalium animae sunt mortales.

II-II q. 164 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod primi parentes fuerunt instituti a Deo non solum sicut quaedam personae singulares, sed sicut quaedam principia totius humanae naturae ab eis in posteros derivandae simul cum beneficio divino praeservante a morte. Et ideo per eorum peccatum tota humana natura in posteris tali beneficio destituta, mortem incurrit.

II-II q. 164 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod aliquis defectus ex peccato consequitur dupliciter. Uno modo, per modum poenae taxatae a iudice. Et talis defectus aequalis debet esse in his ad quos aequaliter pertinet peccatum. Alius autem defectus est qui ex huiusmodi poena per accidens consequitur, sicut quod aliquis pro sua culpa excaecatus, cadat in via. Et talis defectus culpae non proportionatur, nec ab homine iudice pensatur, qui non potest fortuitos eventus praecognoscere. Sic igitur poena taxata pro primo peccato, proportionaliter ei respondens, fuit subtractio divini beneficii quo rectitudo et integritas humanae naturae conservabatur. Defectus autem consequentes subtractionem huius beneficii, sunt mors et aliae poenalitates praesentis vitae. Et ideo non oportet huiusmodi poenas aequales esse in his ad quos aequaliter pertinet primum peccatum. Verum quia Deus praescius est omnium futurorum eventuum, ex dispensatione divinae providentiae huiusmodi poenalitates diversimode in diversis inveniuntur, non quidem propter aliqua merita praecedentia hanc vitam, ut Origenes posuit (hoc enim est contra id quod dicitur Rom. IX, *cum nondum aliquid boni aut mali egissent*; est etiam contra hoc quod in primo ostensum est, quod anima non est creata ante corpus); sed vel in poenam paternorum peccatorum, inquantum filius est quaedam res patris, unde frequenter parentes

nebo také, aby se nepyšnil ctnostmi a za trpělivost byl korunován.

K pátému se musí říci, že smrt lze pozorovati dvojmo. Jedním způsobem, pokud je nějaké zlo lidské přirozenosti. A tak není od Boha, nýbrž je jistý nedostatek, přivozený z lidské viny. Jiným způsobem lze pozorovati, pokud má jakýsi ráz dobra, pokud totiž je nějaký spravedlivý trest. A tak jest od Boha. Pročež praví Augustin v I. Odvolání, že Bůh není původcem smrti, leč pokud je trestem.

K šestému se musí říci, že, jak praví Augustin ve XIII. O Městě Božím, jako zlí užívají špatně netoliko zla, nýbrž také dobra, tak spravedliví dobře nejen dobra, nýbrž také zla. Odtud nastává, že i zlí špatně užívají zákona, ač zákon je dobrý, i dobří dobře umírají, ač smrt je zlo. Pokud tudíž svatí dobře užívají smrti, stává se jim smrt záslužnou.

K sedmému se musí říci, že smrt lze bráti dvojmo. Jedním způsobem za samo pozbytí života. A tak nelze smrt cítiti, protože je zbavení cítění života. A tak není trestem smyslů, nýbrž trestem ztráty. - Jiným způsobem pokud značí samo porušení, které je zakončením řečeného pozbytí. O porušení pak, jako též o rození můžeme mluviti dvojmo. Jedním způsobem, pokud je zakončením jinačení, a tak říkáme, že je smrt v tom mžiku, ve kterém nejprve pozbývá života; a ani podle toho není smrt trest smyslu. Jiným způsobem lze bráti s předcházejícím jinačením, pokud někdo sluje mrtvý, když se pohybuje k smrti, jako něco sluje narozené, když se blíží k zrození; a tak může smrt býti bolestná.

K osmému se musí říci, že, jak praví Augustin, v II. Ke Gen. Slov., "tato smrt nastala toho dne, kdy se stalo, co Bůh zakázal, protože od té chvíle první rodiče nabyli chorobné a smrtonosné jakosti v těle smrtelném." Nebo, jak praví v I. kn. O zásluze a odpuštění hříchů: "Ač potom první rodiče žili mnoho let, začali umírati toho dne, kdy dostali zákon smrti, jímž ke starobě stárli."

CLXIV.2.Zda vhodně se vymezují zvláštní tresty za hřích prvních rodičů.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně vymezují zvláštní tresty prvních rodičů v Písmě svatém. Nesmí se totiž označovati jako trest to, co by bylo také bez hříchu. Ale bolest při porodu by byla také bez hříchu, jak se zdá, neboť to vyžaduje úprava ženského pohlaví, že potomek se nemůže narodit bez bolesti rodičky. Podobně také poddanost ženy muži sleduje dokonalost mužského rodu a nedokonalost ženská. Také plození trní o hloží náleží k přirozenosti země, takže by bylo i bez hříchu. Nejsou to tedy vhodné tresty za první hřích.

Mimo to, co náleží k hodnosti někoho, nezdá se náležeti k

puniuntur in prole; vel etiam propter remedium salutis eius qui huiusmodi poenalitatibus subditur, ut scilicet per hoc a peccatis arceatur, vel etiam de virtutibus non superbiat, et per patientiam coronetur.

II-II q. 164 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod mors dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod est quoddam malum humanae naturae. Et sic non est ex Deo, sed est defectus quidam incidens ex culpa humana. Alio modo potest considerari secundum quod habet quandam rationem boni, prout scilicet est quaedam iusta poena. Et sic est a Deo. Unde Augustinus dicit, in libro Retractat., quod Deus non est auctor mortis, nisi inquantum est poena.

II-II q. 164 a. 1 ad 6

Ad sextum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIII de Civ. Dei, *quemadmodum iniusti male utuntur non tantum malis, verum etiam bonis; ita iusti bene utuntur non tantum bonis, sed etiam malis. Hinc fit ut et mali male lege utantur, quamvis sit lex bonum, et boni bene moriantur, quamvis sit mors malum*. Inquantum igitur sancti bene morte utuntur, fit eis mors meritoria.

II-II q. 164 a. 1 ad 7

Ad septimum dicendum quod mors dupliciter accipi potest. Uno modo, pro ipsa privatione vitae. Et sic mors sentiri non potest, cum sit privatio sensus et vitae. Et sic non est poena sensus, sed poena damni. Alio modo, secundum quod nominat ipsam corruptionem quae terminatur ad privationem praedictam. De corruptione autem, sicut et de generatione, dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum quod est terminus alterationis. Et sic in ipso instanti in quo primo privatur vita, dicitur inesse mors. Et secundum hoc etiam, mors non est poena sensus. Alio modo corruptio potest accipi cum alteratione praecedente, prout dicitur aliquis mori dum movetur in mortem; sicut dicitur aliquid generari dum movetur in generatum esse. Et sic mors potest esse afflictiva.

II-II q. 164 a. 1 ad 8

Ad octavum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Gen. ad Litt., *quamvis annos multos primi parentes postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt*.

2. Utrum poenae particulares primorum parentum convenienter assignentur in Scriptura.

II-II q. 164 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter particulares poenae primorum parentum determinentur in Scriptura. Non enim debet assignari ut poena peccati id quod etiam sine peccato esset. Sed dolor in pariendo esset, ut videtur, etiam sine peccato, hoc enim requirit dispositio feminei sexus, ut proles nasci non possit sine dolore parientis. Similiter etiam subiectio mulieris ad virum consequitur perfectionem virilis sexus et imperfectionem muliebris. Germinatio etiam spinarum et tribulorum ad naturam terrae pertinet, quae fuisset etiam sine peccato. Non ergo huiusmodi sunt convenientes poenae primi peccati.

II-II q. 164 a. 2 arg. 2

jeho trestu. Ale množení početí náleží k hodnosti ženy. Tedy se nemá udávati za trest ženy.

Mimo to trest za hřích prvních rodičů přechází na všechny, jako bylo řečeno o smrti. Ale nemnoží se všem ženám početí, ani všichni mužové v potu tváře své nepožívají chleba. Nejsou to tedy vhodné tresty za první hřích.

Mimo to místo ráje bylo učiněno pro člověka. Ale nic nesmí býti nadarmo v řádu věcí. Tedy se zdá, že nebyl vhodný trest člověka, že byl vypuzen z ráje.

Mimo to ono místo pozemského ráje sluje o sobě nepřístupné. Nadarmo jsou tedy přidány překážky jiné, aby se tam člověk nevrátil, totiž Cherubín a meč plamenný a kmitavý.

Mimo to člověk po hříchu byl ihned vydán nutnosti smrtí a tak dobrodiním stromu života nemohl opět získati nesmrtelnost. Nadarmo se mu tedy zapovídá jísti se stromu života, když se praví Gen. 3.: "Hleď te, aby snad nevzal se stromu života a nežil na věky."

Mimo to vysmívati se ubožáku, zdá se odporovati milosrdenství a vlídnosti, která se v Písmě nejvíce Bohu přiděluje, podle onoho Žalmu 144: "Smilovávání jeho nad všechna jeho díla." Tedy nevhodně se udává, že Bůh se vysmíval prvním rodičům, přivedeným již skrze hřích do ubohosti, když se praví Gen. 3.: "Hle, Adam se stal jako jeden z nás, věda dobro a zlo."

Mimo to oděv náleží k nezbytnostem člověka jako pokrm, podle onoho I. Tim. posl.: "Majíce živobytí a čím bychom se odívali, tím buďme spokojeni." Tedy, jako pokrm prvním rodičům byl dán před hříchem, tak také jim musil býti dán oděv. Nevhodně se tedy po hříchu praví, že jim učinil Bůh kožené suknice.

Mimo to trest, kterým se nějaký hřích trestá, musí míti více zlého, než byla výhoda, které někdo dosáhl hříchem, jinak by se trestem nikdo neodstrašil od hříchu. Ale první rodiče hříchem dosáhli, že se jejich oči otevřely, jak se praví Gen. 3. To však převažuje dobrem všechna zla trapná, která se kladou vzniklá z hříchu. Nevhodně se tedy popisují tresty, sledující hřích prvních rodičů.

Naproti jest, že tyto tresty jsou vyměřeny Bohem, jenž všechno činí v počtu, váze a míře, jak se praví Moudr. 11.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, první rodiče pro svůj hřích byli zbaveni Božího dobrodiní, kterým se v nich uchovávala náplň lidské přirozenosti, jehož odnětím lidská přirozenost upadla v trestné nedostatky. A proto byli potrestáni dvojmo. A to, nejprve v tom, že jim bylo odňato

Praeterea, illud quod pertinet ad dignitatem alicuius, non videtur ad poenam eius pertinere. Sed multiplicatio conceptus pertinet ad dignitatem mulieris. Ergo non debet poni quasi mulieris poena.

II-II q. 164 a. 2 arg. 3

Praeterea, poena peccati primorum parentum ad omnes derivatur, sicut de morte dictum est. Sed non omnium mulierum multiplicantur conceptus, nec omnes viri in sudore vultus sui pane vescuntur. Non ergo ista sunt convenientes poenae primi peccati.

II-II q. 164 a. 2 arg. 4

Praeterea, locus Paradisi propter hominem factus erat. Sed nihil debet esse frustra in rerum ordine. Ergo videtur quod non fuerit conveniens hominis poena quod a Paradiso excluderetur.

II-II q. 164 a. 2 arg. 5

Praeterea, locus ille Paradisi terrestris de se dicitur esse inaccessibilis. Frustra ergo apposita sunt alia impedimenta, ne homo illuc reverteretur, scilicet Cherubin et gladius flammeus atque versatilis.

II-II q. 164 a. 2 arg. 6

Praeterea, homo post peccatum statim necessitati mortis fuit addictus, et ita beneficio ligni vitae non poterat ad immortalitatem reparari. Frustra ergo ei esus ligni vitae interdicitur. Cum dicitur Gen. III, *videte, ne forte sumat de ligno vitae, et vivat in aeternum*.

II-II q. 164 a. 2 arg. 7

Praeterea, insultare misero videtur misericordiae et clementiae repugnare, quae maxime in Scriptura Deo attribuitur, secundum illud Psalmi, *miserationes eius super omnia opera eius*. Ergo inconvenienter ponitur dominum insultasse primis parentibus per peccatum iam in miseriam deductis, ubi dicitur, *ecce, Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum.*

II-II q. 164 a. 2 arg. 8

Praeterea, vestitus ad necessitatem hominis pertinet, sicut et cibus, secundum illud I ad Tim. ult., *habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti sumus*. Ergo, sicut cibus primis parentibus fuit attributus ante peccatum, ita etiam et vestitus attribui debuit. Inconvenienter ergo post peccatum dicitur eis Deus tunicas pelliceas fecisse.

II-II q. 164 a. 2 arg. 9

Praeterea, poena quae peccato alicui adhibetur, debet plus habere in malo quam emolumentum quod quis ex peccato consequitur, alioquin, per poenam non deterreretur aliquis a peccato. Sed primi parentes ex peccato consecuti sunt quod eorum oculi aperirentur, ut dicitur Gen. III. Hoc autem praeponderat in bono omnibus malis poenalibus quae ponuntur ex peccato consecuta. Inconvenienter igitur describuntur poenae peccatum primorum parentum consequentes.

II-II q. 164 a. 2 s. c.

In contrarium est quod huiusmodi poenae sunt divinitus taxatae, qui omnia facit in numero, pondere et mensura, ut dicitur Sap. XI.

II-II q. 164 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, primi parentes propter suum peccatum privati sunt beneficio divino quo humanae naturae integritas in eis conservabatur, per cuius subtractionem humana natura in

to, co příslušelo stavu náplně, totiž místo pozemského ráje, což je naznačeno Gen. 3., když se praví: "A poslal je Bůh z ráje rozkoše." A poněvadž do onoho stavu prvotní nevinnosti sám od sebe se nemohl navrátiti, vhodně byly položeny překážky, aby se nevrátil k tomu, co prvotnímu stavu příslušelo, totiž před pokrm, aby nevzal se stromu života, a před místo; neboť postavil Bůh před ráj Cherubím a plamenný meč. --- Za druhé pak byli potrestáni vzhledem k tomu, že jim byla přidělena ta, která náležejí přirozenosti, zbavené onoho dobrodiní. A to jak vzhledem k tělu, tak vzhledem k duši.

A to, vzhledem k tělu, jemuž náleží odlišnost pohlaví, jiný trest byl přidělen ženě, jiný muži. Ženě totiž byl přidělen trest podle dvou, pro něž se spojuje s mužem, což je rození potomstva a společenství prací, náležejících k domácímu obcování. Vzhledem pak k rození potomstva byla potrestána dvojmo. A to, nejprve co do potíží, které snáší, nosíc početý plod, a to je naznačeno, když se praví Gen. 3.: "Rozmnožím soužení tvá a tvá početí." A vzhledem k bolesti, kterou trpí při porodu, praví se: "V bolesti budeš rodit." Vzhledem pak k domácímu obcování se praví, že bude poddána nadvládě mužově; když se praví: "Pod mocí mužovou budeš." - Jako však ženě náleží, aby byla poddána muži v těch, která náležejí k domácímu obcování, tak muži náleží, aby se staral o životní potřeby. A ohledně toho je trestán trojmo. A to nejprve neplodností země, když se praví: "Zlořečena země při tvé práci." Za druhé tísnivostí práce, bez níž plodů země nedosáhne, pročež se praví.: "V námaze budeš jísti z ní po všechny dny života svého." Za třetí vzhledem k překážkám, které přicházejí obdělávajícím zemi, pročež se praví: "Trní a hloží ti bude plodit."

Podobně také se strany duše se popisuje jejich trojí trest. A to, nejprve vzhledem k zahanbení, které utrpěli z odboje těla vůči duchu, pročež se praví: "Otevřely se oči obou a poznali, že jsou nazí." Za druhé vzhledem k pokárání viny, tím, že se praví: "Hle, Adam se stal jako jeden z nás." Za třetí vzhledem k připomínce budoucí smrti, jak mu bylo řečeno: "Prach jsi a v prach se navrátíš." K tomu také náleží, že jim Bůh učinil kožené suknice na znamení jejich smrtelnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že ve stavu nevinnosti by býval porod bez bolesti. Praví totiž Augustin ve XIV. O Městě Božím: "Jako k porodu by uvolnil nitro ženy ne bolestný nářek, nýbrž tlak dozrání, tak k oplodnění a početí spojovala obě přirozenosti nikoli žádost náruživosti, nýbrž vůle použiti." Zavedení pak poddanosti ženy musí jest rozuměti jako trest ženě, nikoli vzhledem k řízení, protože i před hříchem by býval muž hlavou ženy, a býval by jejím vládcem, nýbrž pokud žena proti vlastní vůli musí nyní vyhověti vůli mužově. Trní a hloží pak by země rodila, kdyby člověk nezhřešil, za potravu živočichům, nikoliv však jako trest člověka, protože totiž ze vzniku jich nenastalo by pracujícímu člověku žádné namáhání nebo trestání, jak praví Augustin, III. Ke Gen. Slov., ač Alkuin praví, že před hříchem země vůbec by nerodila trní a hloží. Ale první je lepší.

defectus poenales incidit. Et ideo dupliciter puniti fuerunt. Primo quidem, quantum ad hoc quod subtractum fuit eis id quod integritatis statui competebat, scilicet locus terrestris Paradisi, quod significatur Gen. III, cum dicitur, *et emisit eum Deus de Paradiso voluptatis*. Et quia ad illum statum primae innocentiae per seipsum redire non poterat, convenienter apposita sunt impedimenta ne rediret ad ea quae primo statui competebant, scilicet a cibo, ne sumeret de ligno vitae; et a loco, *collocavit Deus ante Paradisum Cherubin et flammeum gladium*. Secundo autem puniti fuerunt quantum ad hoc quod attributa sunt eis ea quae naturae conveniunt tali beneficio destitutae. Et hoc quidem et quantum ad corpus, et quantum ad animam. Quantum quidem ad corpus, ad quod pertinet differentia sexus, alia poena attributa est mulieri, alia viro. Mulieri quidem attributa est poena secundum duo propter quae viro coniungitur, quae sunt generatio prolis, et communicatio operum pertinentium ad domesticam conversationem. Quantum autem ad generationem prolis, punita fuit dupliciter. Primo quidem, quantum ad taedia quae sustinet portando prolem conceptam, et hoc significatur cum dicitur, *multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos*. Et quantum ad dolorem quem patitur in pariendo, et quantum ad hoc dicitur, *in dolore paries*. Quantum vero ad domesticam conversationem, punitur secundum hoc quod subiicitur dominationi viri, per hoc quod dicitur, *sub viri potestate eris*. Sicut autem ad mulierem pertinet ut subdatur viro in his quae ad domesticam conversationem pertinent, ita ad virum pertinet quod necessaria vitae procuret. Et circa hoc punitur tripliciter. Primo quidem, per terrae sterilitatem, cum dicitur, maledicta terra in opere tuo. Secundo, per laboris anxietatem, sine qua fructus terrae non percipit, unde dicitur, *in labore comedes de ea cunctis diebus vitae tuae*. Tertio, quantum ad impedimenta quae proveniunt terram colentibus, unde dicitur, *spinas et tribulos germinabit tibi*. Similiter etiam ex parte animae triplex eorum poena describitur. Primo quidem, quantum ad confusionem quam passi sunt de rebellione carnis ad spiritum, unde dicitur, *aperti sunt oculi amborum, et cognoverunt se esse nudos*. Secundo, quantum ad increpationem propriae culpae, per hoc quod dicitur, *ecce, Adam factus est quasi unus ex nobis*. Tertio, quantum ad commemorationem futurae mortis, secundum quod ei dictum est, *pulvis es, et in pulverem reverteris*. Ad quod etiam pertinet quod Deus fecit eis tunicas pelliceas, in signum mortalitatis eorum.

II-II q. 164 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in statu innocentiae fuisset partus absque dolore. Dicit enim Augustinus, XIV de Civ. Dei, *sic ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret, sicut ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque coniungeret*. Subiectio autem mulieris ad virum intelligenda est in poenam mulieris esse inducta, non quantum ad regimen, quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset et eius gubernator existeret, sed prout mulier, contra propriam voluntatem, necesse habet viri voluntati parere. Spinas autem et tribulos terra germinasset, si homo non peccasset, in cibum animalium, non autem in hominis poenam, quia scilicet per eorum exortum nullus labor aut punctio homini operanti in terra accideret, ut Augustinus dicit, super Gen. ad Litt. Quamvis Alcuinus dicat quod ante

peccatum terra omnino spinas et tribulos non germinasset. Sed primum melius est.

II-II q. 164 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod multitudo conceptuum inducitur in poenam mulieris, non propter ipsam procreationem prolis, quae etiam ante peccatum fuisset, sed propter multitudinem afflictionum, quae mulier patitur ex hoc quod portat fetum conceptum. Unde signanter coniungitur, *multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos*.

II-II q. 164 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod illae poenae aliqualiter ad omnes pertinent. Quaecumque enim mulier concipit, necesse est quod aerumnas patiatur et cum dolore pariat, praeter beatam virginem, quae sine corruptione concepit et sine dolore peperit, quia eius conceptio non fuit secundum legem naturae a primis parentibus derivata. Si autem aliqua non concipit neque parit, patitur sterilitatis defectum, qui praeponderat poenis praedictis. Similiter etiam oportet ut quicumque terram operatur, in sudore vultus comedat panem. Et qui ipsi per se agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur, homo enim nascitur ad laborem, ut dicitur Iob V, et sic panem ab aliis in sudore vultus elaboratum manducant.

II-II q. 164 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod locus ille Paradisi terrestris, quamvis non serviat homini ad usum, servit tamen ei ad documentum, dum cognoscit propter peccatum se tali loco fuisse privatum; et dum per ea quae corporaliter in illo Paradiso sunt, instruuntur de his quae pertinent ad Paradisum caelestem, quo aditus homini praeparatur per Christum.

II-II q. 164 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod, salvis spiritualis sensus mysteriis, locus ille praecipue videtur esse inaccessibilis propter vehementiam aestus in locis intermediis ex propinquitate solis. Et hoc significatur per flammeum gladium, qui versatilis dicitur, propter proprietatem motus circularis huiusmodi aestum causantis. Et quia motus corporalis creaturae disponitur ministerio Angelorum, ut patet per Augustinum, III de Trin.; convenienter etiam simul cum gladio versatili Cherubin adiungitur, ad custodiendam viam ligni vitae. Unde Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., *hoc per caelestes potestates etiam in Paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium esset illic quaedam ignea custodia*.

II-II q. 164 a. 2 ad 6

Ad sextum dicendum quod homo, si post peccatum de ligno vitae comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset, sed beneficio illius cibi potuisset vitam magis prolongare. Unde quod dicitur, et vivat in aeternum, sumitur ibi aeternum pro diuturno. Hoc autem non expediebat homini, ut in miseria huius vitae diutius permaneret.

II-II q. 164 a. 2 ad 7

Ad septimum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., *verba Dei non tam sunt primis parentibus insultantis, quam ceteros, ne ita superbiant, deterrentis, propter quos ista conscripta sunt, quia scilicet non solum Adam non fuit factus qualis fieri voluit,*

K druhému se musí říci, že množství početí se uvádí jako trest ženy ne pro samo plození potomstva, které by bylo i před hříchem, nýbrž pro množství trápení, která trpí žena z toho, že nosí početý plod. Pročež se význačně připojuje: "Rozmnožím tvá soužení a početí."

K třetímu se musí říci, že ony tresty nějak náležejí všem. Každá žena totiž, která počne, musí snášeti soužení a roditi s bolestí, mimo Blahoslavenou Pannu, která bez porušení počala, a bez bolesti porodila, protože její početí nepocházelo od prvních rodičů podle zákona přírody. Jestliže však některá nepočne a nerodí, trpí chybou neplodnosti, která převažuje řečené tresty. Podobně také; kdokoliv obdělává zemi, musí v potu tváře jísti chléb. A ti, kdo sami nevykonávají zemědělství, zaměstnávají se jinými pracemi. Člověk se totiž rodí k práci, jak se praví Job. 5. A tak jedí chléb, od jiných vydělaný, v potu tváře.

Ke čtvrtému se musí říci, že, ač ono místo pozemského ráje neslouží člověku k užívání, slouží mu přece za poučení, když poznává, že pro hřích byl zbaven takového místa, a když skrze ta, která jsou tělesně v onom ráji, poučuje se o těch, která náležejí k nebeskému ráji, do něhož se člověku přístup připravuje Kristem.

K pátému se musí říci, že, kromě tajemství duchovního smyslu ono místo hlavně se zdá býti nepřístupné pro prudkost žáru na místech před ním pro blízkost slunce. A to je naznačeno plamenným mečem, který sluje kmitavý pro vlastnost komihavého pohybu, působícího ten žár. A protože tělesný pohyb tvorů se upravuje službou andělů, jak je patrné z Augustina, III. O Trojici, vhodně také zároveň s kmitavým mečem spojuje Cherubim, jako stráž cesty ke stromu života. Pročež Augustin praví, v XI. Ke Gen. Slov.: "Třeba tedy věřiti, že také ve viditelném ráji se to stalo skrze nebeské mocnosti, že skrze andělskou službu tam byla nějaká ohnivá stráž."

K šestému se musí říci, že kdyby člověk býval po hříchu jedl se stromu života, nezískal by tím nazpět nesmrtelnost; ale dobrodiním onoho pokrmu býval by mohl život více prodloužiti. Pročež, co se praví: "A žil na věky," bere se tam věčné za dlouhé. To však neprospívalo člověku, aby v bídě tohoto života zůstával déle.

K sedmému se musí říci, že, jak praví Augustin, XI. Ke Gen. Slov., "tato slova Boží nejsou tak vysmívajícího se prvním rodičům, jako odstrašujícího ostatní, pro něž to bylo napsáno", aby tak nezpyšněli, protože totiž nejen Adam se nestal takovým, jakým se chtěl státi, nýbrž ani nezachoval to, s čím byl učiněn.

K osmému se musí říci, že oděv je nutný člověku podle stavu přítomné bídy pro dvojí. A to, nejprve pro ztráty od vnějších škůdců, třebas nepohody horka a mrazu. Za druhé na zakrytí hanby, aby se neukazovaly stydké údy, ve kterých hlavně se jeví odboj těla proti duchu. Tato však dvě v prvotním stavu nebyla, protože v onom stavu tělu člověka nemohlo býti něčím vnějším ublíženo, jak bylo v První řečeno. Nebylo také v onom stavu nějaké hanebnosti v těle člověka, která by vedla k zastydění, pročež se praví Gen. 2: "Byli oba nazí," Adam totiž a jeho žena, " a nerděli se." - Jiný však je důvod ohledně pokrmu, který je nutný k udržování přirozeného tepla a k růstu těla.

K devátému se musí říci, že, jak praví Augustin, XI. Ke Gen. Slov., nelze věřiti, že byli stvořeni první rodiče zavřených očí, zvláště když o ženě se praví, že viděla strom, že je krásný a dobrý na jídlo. Otevřely se tedy jejich oči ke zpozorování a myšlení něčeho, čeho si předtím nikdy nevšimli, totiž ke vzájemnému požádání sebe, což před tím nebylo.

CLXV. O pokušení prvních rodičů.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Pak jest uvažovati o pokušení prvních rodičů. A o tom jsou dvě otázky:

1. Zda bylo vhodné, aby byl člověk pokoušen ďáblem.

2. O způsobu a pořadí onoho pokušení.

CLXV.1. Zda bylo vhodné, aby byl člověk pokoušen ďáblem.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nebylo vhodné, aby člověk byl ďáblem pokoušen. Neboť týž konečný trest náleží hříchu anděla i hříchu člověka, podle onoho Mat. 25: "Jděte, zlořečení, do ohně věčného, který byl připraven ďáblu a jeho andělům." Ale první hřích anděla nebyl z nějakého vnějšího pokušení. Tedy ani první hřích člověka neměl býti z nějakého vnějšího pokušení.

Mimo to Bůh předvídající budoucí věděl, že člověk skrze pokušení démonem bude svržen do hříchu, a tak dobře věděl, že mu neprospívalo, aby byl pokoušen. Tedy se zdá, že nebylo ani vhodné, aby dopustil jej pokoušeti.

Mimo to se zdá náležeti k trestu, má-li někdo útočníka, jako též naopak se zdá, že náleží k odměně, když pokušení je odňato, podle onoho Přísl. 16: "Až se zalíbí Hospodinu cesty člověka, obrátí i jeho nepřátele k pokoji." Ale trest nemá předcházeti vině. Tedy bylo nevhodné, aby člověk před hříchem byl pokoušen.

Avšak proti jest, co se praví Eccli. 34: "Kdo nebyl pokoušen, co ví?"

sed nec illud quod factus fuerat, conservavit.

II-II q. 164 a. 2 ad 8

Ad octavum dicendum quod vestitus necessarius est homini secundum statum praesentis miseriae, propter duo, primo quidem, propter defectum ab extrioribus nocumentis, puta intemperie caloris et frigoris; secundo, ad tegumentum ignominiae, ne turpitudo membrorum appareat in quibus praecipue manifestatur rebellio carnis ad spiritum. Haec autem duo in primo statu non erant. Quia in statu illo corpus hominis non poterat per aliquid extrinsecum laedi, ut in primo dictum est. Nec etiam erat in statu illo aliqua turpitudo in corpore hominis quae confusionem induceret, unde dicitur Genesi, *erat autem uterque nudus*, Adam scilicet et uxor eius, et non erubescebant. Alia autem ratio est de cibo, qui est necessarius ad fomentum caloris naturalis et ad corporis augmentum.

II-II q. 164 a. 2 ad 9

Ad nonum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., non est credendum quod primi parentes essent producti clausis oculis, praecipue cum de muliere dicatur quod *vidit lignum, quod esset pulchrum et bonum ad vescendum. Aperti ergo sunt oculi amborum ad aliquid intuendum et cogitandum quod antea nunquam adverterant*, scilicet ad invicem concupiscendum, quod ante non fuerat.

165. De tentatione primorum parentum.

Prooemium

II-II q. 165 pr.

Deinde considerandum est de tentatione primorum parentum. Circa quam quaeruntur duo. Primo, utrum fuerit conveniens quod homo a Diabolo tentaretur. Secundo, de modo et ordine illius tentationis.

1. Utrum fuerit conveniens quod homo a diabolo tentaretur.

II-II q. 165 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens ut homo a Diabolo tentaretur. Eadem enim poena finalis debetur peccato Angeli et peccato hominis, secundum illud Matth. XXV, *ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo et Angelis eius*. Sed primum peccatum Angeli non fuit ex aliqua tentatione exteriori. Ergo nec primum peccatum hominis debuit esse ex aliqua tentatione exteriori.

II-II q. 165 a. 1 arg. 2

Praeterea, Deus, praescius futurorum, sciebat quod homo per tentationem Daemonis in peccatum deiiceretur, et sic bene sciebat quod non expediebat ei quod tentaretur. Ergo videtur quod non fuerit conveniens quod permitteret eum tentari.

II-II q. 165 a. 1 arg. 3

Praeterea, quod aliquis impugnatorem habeat, ad poenam pertinere videtur, sicut et e contrario ad praemium pertinere videtur quod impugnatio subtrahatur, secundum illud Prov. XVI, *cum placuerint domino viae hominis, inimicos quoque eius convertet ad pacem*. Sed poena non debet praecedere culpam. Ergo inconveniens fuit quod homo ante peccatum tentaretur.

II-II q. 165 a. 1 s. c.

K prvnímu se tedy musí říci, že nad přirozeností lidskou je nějaká přirozenost, ve které lze shledati zlo viny, nikoli však nad andělskou přirozeností. Pokoušeti však a uváděti ke zlému může jen, kdo byl již zkažen vinou. A proto bylo vhodné, aby člověk andělem zlým byl pokoušen k hříchu, jako také podle řádu přírody dobrým andělem byl podporován k dokonalosti. Anděl však od svého vyššího, totiž od Boha, mohl býti zdokonalován v dobrém, nikoli však naváděn ke hříchu, protože, jak se praví Jak. 1, "Bůh nepokouší ke zlému".

K druhému se musí říci, že jako věděl Bůh, že člověk z pokušení bude uvržen do hříchu, tak také věděl, že svobodným rozhodováním mohl odolati pokušiteli. To však vyžadoval stav jeho přirozenosti, aby byl ponechán vlastní vůli, podle onoho Eccli. 15: "Bůh ponechal člověka v ruce jeho rady." Pročež praví Augustin, XI. Ke Cen. Slov.: "Nezdá se mi, že by bylo k velké chvále člověka, kdyby dobře mohl žíti proto, že mu nikdo neradil žíti špatně, když měl i v přirozenosti možnost, i moc vůle nesouhlasiti s radícím."

K třetímu se musí říci, že napadení, kterému se odporuje s obtíží, je trestné. Ale člověk ve stavu nevinnosti mohl bez veškeré obtíže odporovati pokušení a proto napadení pokušitelem mu nebylo trestné.

CLXV.2. Zda byl vhodný způsob a pořad prvního pokušení.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nebyl vhodný způsob a pořad prvního pokušení. Jako totiž řádem přirozenosti anděl byl výše než člověk, tak i muž byl dokonalejší než žena. Ale hřích přišel od anděla na člověka. Tedy z téhož důvodu měl přijíti z muže na ženu, aby totiž žena byla pokoušena mužem a nikoliv naopak.

Mimo to pokušení prvních rodičů bylo skrze ponoukání. Může však ďábel ponoukati člověka také bez nějakého vnějšího smyslového tvora. Ježto tedy byli první rodiče obdařeni duchovou myslí, lnouce méně k smyslovým než k rozumovým, bývalo by vhodnější, aby byl člověk

Sed contra est quod dicitur Eccli. XXXIV, *qui non est tentatus, qualia scit?*

II-II q. 165 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod divina sapientia disponit omnia suaviter, ut dicitur Sap. VIII, inquantum scilicet sua providentia singulis attribuit quae eis competunt secundum suam naturam; quia, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *providentiae non est naturam corrumpere, sed salvare*. Hoc autem pertinet ad conditionem humanae naturae, ut ab aliis creaturis iuvari vel impediri possit. Unde conveniens fuit ut Deus hominem in statu innocentiae et tentari permitteret per malos Angelos, et iuvari eum faceret per bonos. Ex speciali autem beneficio gratiae hoc erat ei collatum, ut nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi Daemonis resistere poterat.

II-II q. 165 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod supra naturam humanam est aliqua natura in qua potest malum culpae inveniri, non autem supra naturam angelicam. Tentare autem inducendo ad malum, non est nisi iam depravati per culpam. Et ideo conveniens fuit ut homo per Angelum malum tentaretur ad peccandum, sicut etiam, secundum naturae ordinem, per Angelum bonum promovetur ad perfectionem. Angelus autem a suo superiori, scilicet a Deo, in bono perfici potuit, non autem ad peccandum induci, quia, sicut dicitur Iac. I, *Deus intentator malorum est*.

II-II q. 165 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Deus sciebat quod homo per tentationem in peccatum esset deiiciendus, ita etiam sciebat quod per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturae ipsius, ut propriae voluntati relinqueretur, secundum illud Eccli. XV, *Deus reliquit hominem in manu consilii sui*. Unde Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., *non mihi videtur magnae laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset bene vivere quia nemo male vivere suaderet, cum et in natura posse, et in potestate haberet velle non consentire suadenti*.

II-II q. 165 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod impugnatio cui cum difficultate resistitur, poenalis est. Sed homo in statu innocentiae poterat absque omni difficultate tentationi resistere. Et ideo impugnatio tentatoris poenalis ei non fuit.

2. Utrum modus et ordo primae tentationis fuerit conveniens.

II-II q. 165 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens modus et ordo primae tentationis. Sicut enim ordine naturae Angelus erat superior homine, ita et vir erat perfectior muliere. Sed peccatum pervenit ab Angelo ad hominem. Ergo, pari ratione, debuit pervenire a viro in mulierem, ut scilicet mulier per virum tentaretur, et non e converso.

II-II q. 165 a. 2 arg. 2

Praeterea, tentatio primorum parentum fuit per suggestionem. Potest autem Diabolus suggerere homini etiam absque aliqua exteriori sensibili creatura. Cum ergo primi parentes essent spirituali mente praediti, minus pokoušen pouze duchovým pokušením než vnějším.

Mimo to nikdo nemůže vhodně ponoukati k nějakému zlu, leč skrze nějaké zdánlivé dobro. Ale mnoho jiných živočichů má větší zdání dobra než had. Nebyl tedy vhodně pokoušen člověk od ďábla skrze hada.

Mimo to had je živočich nerozumový. Ale nerozumovému živočichu nepřísluší moudrost, ani řeč, ani trest. Tedy nevhodně se uvádí Gen. 4, že had je chytřejší než každý živočich, nebo "nejopatrnější ze všech zvířat", podle jiného překladu. Nevhodně se také uvádí, že mluvil k ženě a byl Bohem potrestán.

Avšak proti jest, že to, co je první v nějakém rodu, musí býti úměrné těm, která v onom rodě následují. Ale v každém rodu hříchu se nalézá řád prvního pokušení, pokud totiž ve smyslnosti, která je naznačena hadem, předchází dychtivost hříchu; v nižším rozumu, který ze naznačen ženou, potěšení; v rozumu vyšším, který je naznačen mužem, souhlas s hříchem, jak praví Augustin, XII. O Troj. Tedy byl příhodný pořad prvního pokušení.

Odpovídám: Musí se říci, že člověk je složen z dvojí přirozenosti, rozumové totiž a smyslové. A proto ďábel při pokušení člověka užil podněcování ke hříchu dvojmo: jedním způsobem se strany rozumu, pokud sliboval podobnost s Bohem dosažením vědění, po kterém člověk přirozeně touží. Jiným způsobem se strany smyslu, a tak užil těch smyslových věcí, které jsou člověku nejpřibuznější, a to, z části v témž druhu, pokouševe muže skrze ženu, z části pak z rodu blízkého předkládaje jablko zakázaného stromu k jídlu.

K prvnímu se tedy musí říci, že v úkonu pokušení ďábel byl jako hlavní činitel, kdežto žena se vzala jako nástroj pokušení na stržení muže, jednak proto, že žena byla slabší než muž, takže bylo snazší ji svésti, jednak také, že pro její spojení s mužem nejspíše skrze ni mohl ďábel svésti muže. Není však týž pojem činitele hlavního a nástrojového, neboť hlavní činitel musí býti více, což se nevyžaduje u činitele nástrojového.

K druhému se musí říci, že ponoukání, kterým ďábel duchovně člověku něco vnuká, ukazuje, že ďábel má více moci na člověka, než má ponoukání vnější, neboť vnitřním ponoukáním je změněna od ďábla aspoň obraznost člověka, kdežto vnějším ponoukáním je změněn pouze vnější tvor. Ďábel pak měl pramalou moc na člověka před hříchem a proto nemohl jej pokoušeti vnitřním ponoukáním, nýbrž pouze vnějším.

sensibilibus quam intelligibilibus inhaerentes, convenientius fuisset quod solum spirituali tentatione homo tentaretur quam exteriori.

II-II q. 165 a. 2 arg. 3

Praeterea, non potest convenienter aliquis malum suggerere nisi per aliquid quod appareat bonum. Sed multa alia animalia habent maiorem apparentiam boni quam serpens. Non ergo convenienter tentatus fuit homo a Diabolo per serpentem.

II-II q. 165 a. 2 arg. 4

Praeterea, serpens est animal irrationale. Sed animali irrationali non competit sapientia nec locutio, nec poena. Ergo inconvenienter inducitur serpens esse callidior cunctis animalibus, vel, prudentissimus omnium bestiarum, secundum aliam translationem. Inconvenienter etiam inducitur fuisse mulieri locutus, et a Deo punitus.

II-II q. 165 a. 2 s. c.

Sed contra est quod id quod est primum in aliquo genere, debet esse proportionatum his quae in eodem genere consequuntur. Sed in quolibet peccato invenitur ordo primae tentationis, inquantum videlicet praecedit in sensualitate, quae per serpentem significatur, peccati concupiscentia; in ratione inferiori, quae significatur per mulierem, delectatio; in ratione superiori, quae significatur per virum, consensus peccati; ut Augustinus dicit, XII de Trin. Ergo congruus fuit ordo primae tentationis.

II-II q. 165 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod homo compositus est ex duplici natura, intellectiva scilicet et sensitiva. Et ideo Diabolus in tentatione hominis usus est incitamento ad peccandum dupliciter. Uno quidem modo, ex parte intellectus, inquantum promisit divinitatis similitudinem per scientiae adeptionem, quam homo naturaliter desiderat. Alio modo, ex parte sensus. Et sic usus est his sensibilibus rebus quae maximam habent affinitatem ad hominem, partim quidem in eadem specie, tentans virum per mulierem; partim vero in eodem genere, tentans mulierem per serpentem; partim vero ex genere propinquo, proponens pomum ligni vetiti ad edendum.

II-II q. 165 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in actu tentationis Diabolus erat sicut principale agens, sed mulier assumebatur quasi instrumentum tentationis ad deiiciendum virum. Tum quia mulier erat infirmior viro, unde magis seduci poterat. Tum etiam, propter coniunctionem eius ad virum, maxime per eam Diabolus poterat virum seducere. Non autem est eadem ratio principalis agentis et instrumenti. Nam principale agens oportet esse potius, quod non requiritur in agente instrumentali.

II-II q. 165 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod suggestio qua spiritualiter Diabolus aliquid homini suggerit, ostendit Diabolus plus habere potestatis in homine quam suggestio exterior, quia per suggestionem interiorem immutatur a Diabolo saltem hominis phantasia, sed per suggestionem exteriorem immutatur sola exterior creatura. Diabolus autem minimum potestatis habebat in homine ante peccatum et ideo non potuit eum interiori suggestione, sed solum exteriori tentare.

K třetímu se musí říci, jak praví Augustin, XI. Ke Gen. Slov., "nesmíme se domnívati, že si ďábel vyvolil hada, aby skrze něj pokoušel, nýbrž, když v něm byla žádost oklamati, jen skrze onoho živočicha mohl, skrze kterého mu byla dopuštěna možnost."

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví Augustin tamtéž, had byl nazván nejopatrnějším nebo nejchytřejším pro zchytralost ďábla, který v něm vykonával lest; jako se říká moudrý nebo zchytralý jazyk, kterým opatrný nebo zchytralý hýbá, aby něco opatrně nebo zchytrale namluvil. Také ani nerozuměl zvukům slov, které z něho vycházely k ženě, ani nelze mysliti, že se jeho duše přeměnila v rozumovou přirozenost, poněvadž ani sami lidé, kteří mají rozumovou přirozenost, nevědí, co mluví, když z nich mluví ďábel. Tak tedy mluvil had k člověku, jako mluvila k člověku oslice, na níž seděl Balaam, leda že ono bylo dílo ďábelské, toto andělské. A hl. XXXVL: "Proto had nebyl tázán, proč to učinil, protože to neučinil ze své přirozenosti, nýbrž v něm ďábel, jenž již za svůj hřích byl poután věčným ohněm. Co se pak praví hadovi, odnáší se k tomu, jenž působil skrze hada." A jak opět praví Augustin, v II. Ke Gen. Proti Manichejským: "Nyní však se vyslovuje trest jeho, pokud je nám výstrahou, nikoliv ten, který je vyhrazen poslednímu soudu. Tím totiž, že se mu praví: "Zlořečený jsi mezi všemi živočichy a zvířaty země," dává se přednost dobytku před ním, nikoliv v moci, nýbrž v zachování jejich přirozenosti, protože dobytek neztratil nějakou blaženost nebeskou, kterou nikdy neměl, nýbrž tráví život ve své přirozenosti, kterou přijali. Praví se mu také: "Po hrudi a po břiše polezeš" (podle jiného písma); kdež jménem hrud naznačuje se pýcha, protože tam vládne nápor duše; jménem břicho se pak naznačuje tělesná touha, protože tato část se cítí nejměkčeji na těle. Těmi věcmi se pak plazí k těm, které chce oklamati. Co se pak praví: "Zemi budeš pojídati po všechny dny svého života," lze rozuměti dvěma způsoby. Buď: tobě budou náležeti, které oklameš zemskou chtivostí, to jest hříšníci, kteří jsou naznačeni jménem země, nebo jsou tato slova obrazem třetího druhu pokušení, jež je všetečnost; kdo totiž pojídá zemi, vniká do hlubiny a temnoty. - Tím pak, že se klade nepřátelství mezi ním a ženou, ukazuje se, že nemůžeme býti ďáblem pokoušeni, než skrze onu živočišnou stránku, která je v člověku jakoby obrazem ženy. - Sémě pak ďáblovo je zvrácené ponoukání; sémě ženy plody dobrých skutků, kterými se zvrácenému ponoukání odolává. A proto had číhá na patu ženy, aby ji schválilo potěšení, kdyby někdy klesla do nedovolených. A ona pozoruje jeho hlavu, aby jej odrazila hned v samém počátku zlého ponoukání.

CLXVI. O snaživosti.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Pak jest uvažovati o snaživosti a zvědavosti, která je jí protilehlá.

Ohledně snaživosti pak jsou dvě otázky:

1. Jaká je látka snaživosti.

II-II q. 165 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., *non debemus opinari quod serpentem sibi, per quem tentaret, Diabolus eligeret. Sed, cum esset in illo decipiendi cupiditas, non nisi per illud animal potuit per quod posse permissus est*.

II-II q. 165 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., *serpens dictus est astutus, vel callidus, sive prudens, propter astutiam Diaboli, quae in illo agebat dolum, sicut dicitur prudens vel astuta lingua quam prudens vel astutus movet ad aliquid prudenter vel astute suadendum. Neque etiam serpens verborum sonos intelligebat qui ex illo fiebant ad mulierem, neque enim conversa credenda est anima eius in naturam rationalem. Quandoquidem nec ipsi homines, quorum rationalis natura est, cum Daemon in eis loquitur, sciunt quid loquantur. Sic ergo locutus est serpens homini sicut asina in qua sedebat Balaam, locuta est homini, nisi quod illud fuit opus diabolicum, hoc angelicum. Unde serpens non est interrogatus cur hoc fecerit, quia non in sua natura ipse id fecerat, sed Diabolus in illo, qui iam ex peccato suo igni destinatus fuerat sempiterno. Quod autem serpenti dicitur, ad eum qui per serpentem operatus est, refertur*. Et sicut Augustinus dicit, in libro super Gen. contra Manichaeos, *nunc quidem eius poena, idest Diaboli, dicitur qua nobis cavendus est, non ea quae ultimo iudicio reservatur*. Per hoc enim quod ei dicitur, *maledictus es inter omnia animantia et bestias terrae, pecora illi praeponuntur, non in potestate, sed in conservatione naturae suae, quia pecora non amiserunt beatitudinem aliquam caelestem, quam nunquam habuerunt, sed in sua natura quam acceperunt, peragunt vitam*. Dicitur etiam ei, pectore et ventre repes, secundum aliam litteram. Ubi *nomine pectoris significatur superbia, quia ibi dominatur impetus animae, nomine autem ventris significatur carnale desiderium, quia haec pars mollior sentitur in corpore. His autem rebus serpit ad eos quos vult decipere*. Quod autem dicitur, *terram comedes cunctis diebus vitae tuae, duobus modis intelligi potest. Vel, ad te pertinebunt quos terrena cupiditate deceperis, idest peccatores, qui terrae nomine significantur. Vel tertium genus tentationis his verbis figuratur, quod est curiositas, terram enim qui manducat, profunda et tenebrosa penetrat*. Per hoc autem quod inimicitiae ponuntur inter ipsum et mulierem, *ostenditur non posse nos a Diabolo tentari nisi per illam animalem partem quae quasi mulieris imaginem in homine ostendit. Semen autem Diaboli est perversa suggestio, semen mulieris, fructus boni operis, quod perversae suggestioni resistit. Et ideo observat serpens plantam mulieris, ut, si quando in illicita illabitur, delectatio illam capiat, et illa observat caput eius, ut eum in ipso initio malae suasionis excludat*.

166. De studiositate quae est pars temperantiae.

Prooemium

II-II q. 166 pr.

Deinde considerandum est de studiositate, et curiositate sibi opposita. Circa studiositatem autem quaeruntur duo. Primo, quae sit materia studiositatis. Secundo, utrum sit pars temperantiae.

2. Zda je část mírnosti.

CLXVI.1.Zda látka snaživosti je vlastně poznání.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že látka snaživosti není vlastně poznání. Snaživý totiž sluje někdo z toho, že vynakládá snahu na některé věci. Ale v kterékoli látce musí člověk vynakládati snahu, aby správně vykonal, co jest vykonati. Tedy se zdá, že poznání není zvláštní látka snaživosti.

Mimo to snaživost je protilehlá zvědavosti. Ale zvědavost, která znamená zvídání zvláštností, může býti i ohledně úpravy šatu a ohledně jiných takových, která náležejí tělu, takže praví Apoštol, Řím. 13: "Nemějte péče o tělo v touhách." Tedy snaživost není pouze ohledně poznání.

Mimo to Jerem. 4 se praví: "Od nejmenšího až po největšího všichni se snaží lakomě." Ale lakomství není vlastně ohledně poznání, nýbrž spíše ohledně držení majetku, jak bylo shora řečeno. Tedy snaživost, která sluje od snahy, není vlastně ohledně poznání.

Avšak proti jest, co se praví Přísl. 27: "Snaž se o moudrost, synu můj, a obvesel mé srdce, abys mohl odpověděti vytýkajícím." Ale táž je snaživost, která se chválí jako ctnost, a ke které nabádá zákon. Tedy snaživost je ohledně poznání.

Odpovídám: Musí se říci, že snaha vlastně obnáší silné upoutání mysli k něčemu. Mysl se však neupoutává k něčemu, leč poznáním. Proto nejprve se mysl upoutává poznáním, druhotně pak upoutává se k těm, ve kterých je člověk řízen poznáním. A proto snaha nejprve se týká poznání a potom kterýchkoliv jiných, k jichž vykonání potřebujeme řízení poznáním. - Ctnosti však si přivlastňují onu látku, ohledně které nejprve a hlavně jsou, jako statečnost nebezpečí smrti, a mírnost potěšení dotyku. A proto snaživost vlastně se říká v poznávání.

K prvnímu se tedy musí říci, že v jiných látkách se nemůže nic správně díti, leč pokud je napřed zařízeno poznávajícím rozumem. A proto nejprve se týká snaživost poznání, ať se vynakládá snaha na kteroukoli látku.

K druhému se musí říci, že od citu člověka je tažena jeho mysl, aby usilovala o ta, pro která cítí, podle onoho Mat. 6: "Kde je poklad tvůj, tam je i srdce tvé." A poněvadž člověk nejvíce cítí pro ta, kterými se hoví tělu, důsledek je, že poznávání člověka se točí okolo těch, kterými se hoví tělu, že totiž člověk hledá, jak by nejlépe mohl svému tělu přispěti. A podle toho zvědavost se stanoví ohledně těch, která náležejí k tělu, následkem těch, která náležejí k poznání.

1. Quae sit materia studiositatis.

II-II q. 166 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod materia studiositatis non sit propria cognitio. Studiosus enim dicitur aliquis ex eo quod adhibet studium aliquibus rebus. Sed in qualibet materia debet homo studium adhibere, ad hoc quod recte faciat quod est faciendum. Ergo videtur quod non sit specialis materia studiositatis cognitio.

II-II q. 166 a. 1 arg. 2

Praeterea, studiositas curiositati opponitur. Sed curiositas, quae a cura dicitur, potest esse etiam circa ornatum vestium, et circa alia huiusmodi quae pertinent ad corpus, unde apostolus dicit, Rom. XIII, *carnis curam ne feceritis in desideriis*. Ergo studiositas non est solum circa cognitionem.

II-II q. 166 a. 1 arg. 3

Praeterea, Ierem. VI dicitur, *a minori usque ad maiorem, omnes avaritiae student*. Sed avaritia non est proprie circa cognitionem, sed magis circa possessionem divitiarum, ut supra habitum est. Ergo studiositas, quae a studio dicitur, non est proprie circa cognitionem.

II-II q. 166 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Prov. XXVII, *stude sapientiae, fili mi, et laetifica cor meum, ut possis respondere sermonem*. Sed eadem studiositas est quae laudatur ut virtus, et ad quam lex invitat. Ergo studiositas proprie est circa cognitionem.

II-II q. 166 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod studium praecipue importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid nisi cognoscendo illud. Unde per prius mens applicatur ad cognitionem, secundario autem applicatur ad ea in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideo studium per prius respicit cognitionem, et per posterius quaecumque alia ad quae operanda directione cognitionis indigemus. Virtutes autem proprie sibi attribuunt illam materiam circa quam primo et principaliter sunt, sicut fortitudo pericula mortis, et temperantia delectationem tactus. Et ideo studiositas proprie dicitur circa cognitionem.

II-II q. 166 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod circa alias materias non potest aliquid recte fieri, nisi secundum quod est praeordinatum per rationem cognoscentem. Et ideo per prius studiositas cognitionem respicit, cuicumque materiae studium adhibeatur.

II-II q. 166 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex affectu hominis trahitur mens eius ad intendendum his ad quae afficitur, secundum illud Matth. VI, *ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum*. Et quia ad ea quibus caro fovetur, maxime homo afficitur, consequens est quod cogitatio hominis versetur praecipue circa ea quibus caro fovetur, ut scilicet homo inquirat qualiter homo optime possit carni suae subvenire. Et secundum hoc, curiositas ponitur circa ea quae ad carnem pertinent, ratione eorum quae ad cognitionem pertinent.

K třetímu se musí říci, že lakomství dychtí sháněti zisky, k čemuž je nejvíce potřebná jistá obeznalost v pozemských věcech. A podle toho snaha se připisuje těm, která se týkají lakomství.

CLXVI.2.Zda snaživost je část mírnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že snaživost není část mírnosti. Snaživým totiž sluje někdo podle snahy. Ale všeobecně každý ctnostný sluje snaživý, jak je patrné z Filosofa, který často tak užívá jména snaživého. Tedy snaživost je všeobecná ctnost a není část mírnosti.

Mimo to snaživost, jak bylo řečeno, náleží k poznání. Ale poznání nenáleží k mravním ctnostem, které jsou v žádostivé části duše, nýbrž spíše k rozumovým, které jsou v části poznávací. Pročež i pečlivost jest úkon opatrnosti, jak jsme měli shora. Tedy snaživost není část mírnosti.

Mimo to ctnost, která se stanoví za část nějaké hlavní ctnosti, připodobňuje se ji co do způsobu. Ale snaživost se nepřipodobňuje mírnosti co do způsobu, protože jméno mírnosti se bere od určitého brzdění, takže je spíše protilehlá nařesti, která je v přebytku, kdežto jméno snaživosti se bere naopak z činnosti duše v něčem, takže se zdá, že více je protilehlá nařesti, která je v nedostatku, totiž nedbalosti snahy, než nařesti, která je v přebytku, totiž zvědavosti. Proto pro jejich podobnost praví Isidor, v X. Etymol., že snaživý se nazývá jakoby snahou zvědavý. Tedy snaživost není část mírnosti.

Avšak proti jest, co praví Augustin v XXI. O mravech Církve: "Nesmíme býti zvědavi, což je veliký úkol mírnosti." Ale zvědavosti se zabrání řízenou snaživostí. Tedy snaživost je část mírnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, mírnosti náleží říditi hnutí žádosti, aby zbytečně netíhla k tomu, po čem přirozeně dychtí. Jako však přirozeně podle tělesné přirozenosti člověk dychtí po potěšení pokrmů a pohlavních, tak podle duše přirozeně dychtí poznati něco. Pročež i Filosof praví na poč. Metafysic., že "všichni lidé přirozeně touží věděti." - Řízení však takové žádosti náleží ctnosti snaživosti. Z čehož je důsledek, že snaživost je působnostní část mírnosti, jakožto ctnost druhotně ji přidružená jako hlavní ctnosti. A je obsažena pod skromností z důvodu shora řečeného.

K prvnímu se tedy musí říci, že opatrnost doplňuje všechny mravní ctnosti, jak se praví ve II. Ethic. Pokud tedy poznání opatrnosti náleží ke všem ctnostem, potud jméno snaživosti, která je vlastně ohledně poznání, plyne na všechny ctnosti.

II-II q. 166 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod avaritia inhiat ad lucra conquirenda, ad quod maxime necessaria est quaedam peritia terrenarum rerum. Et secundum hoc, studium attribuitur his quae ad avaritiam spectant.

2. Utrum studiositas sit pars temperantiae.

II-II q. 166 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod studiositas non sit temperantiae pars. Studiosus enim dicitur aliquis secundum studiositatem. Sed universaliter omnis virtuosus vocatur studiosus, ut patet per philosophum, qui frequenter sic utitur nomine studiosi. Ergo studiositas est generalis virtus, et non est pars temperantiae.

II-II q. 166 a. 2 arg. 2

Praeterea, studiositas, sicut dictum est, ad cognitionem pertinet. Sed cognitio non pertinet ad virtutes morales, quae sunt in appetitiva animae parte, sed magis ad intellectuales, quae sunt in parte cognoscitiva, unde et sollicitudo est actus prudentiae, ut supra habitum est. Ergo studiositas non est pars temperantiae.

II-II q. 166 a. 2 arg. 3

Praeterea, virtus quae ponitur pars alicuius principalis virtutis, assimilatur ei quantum ad modum. Sed studiositas non assimilatur temperantiae quantum ad modum. Quia temperantiae nomen sumitur ex quadam refrenatione, unde magis opponitur vitio quod est in excessu. Nomen autem studiositatis sumitur e contrario ex applicatione animae ad aliquid, unde magis videtur opponi vitio quod est in defectu, scilicet negligentiae studendi, quam vitio quod est in excessu, scilicet curiositati. Unde, propter horum similitudinem, dicit Isidorus, in libro Etymol., quod studiosus dicitur quasi studiis curiosus. Ergo studiositas non est pars temperantiae.

II-II q. 166 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., *curiosi esse prohibemur, quod magnae temperantiae munus est*. Sed curiositas prohibetur per studiositatem moderatam. Ergo studiositas est pars temperantiae.

II-II q. 166 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad temperantiam pertinet moderari motum appetitus, ne superflue tendat in id quod naturaliter concupiscitur. Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum et venereorum secundum naturam corporalem, ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid, unde et philosophus dicit, in I Metaphys., quod *omnes homines naturaliter scire desiderant*. Moderatio autem huius appetitus pertinet ad virtutem studiositatis. Unde consequens est quod studiositas sit pars potentialis temperantiae, sicut virtus secundaria ei adiuncta ut principali virtuti. Et comprehenditur sub modestia, ratione superius dicta.

II-II q. 166 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod prudentia est completiva omnium virtutum moralium, ut dicitur in VI Ethic. Inquantum igitur cognitio prudentiae ad omnes virtutes pertinet, intantum nomen studiositatis, quae proprie circa cognitionem est, ad omnes virtutes derivatur.

K druhému se musí říci, že úkon poznávací ctnosti přikazuje síla žádostivá, která hýbe všechny síly, jak bylo shora řečeno. A proto v poznání lze viděti dvojí dobro. A to, jedno v samém úkonu poznání; a takové dobro náleží ke ctnostem rozumovým, aby totiž člověk ohledně jednotlivých vystihl pravdu. - Jiné pak dobro je, které náleží k úkonu žádostivé síly, aby totiž člověk měl správnou žádost užívati síly poznávací tak nebo onak, na to nebo na ono. A to náleží k ctnosti snaživosti. Proto se počítá mezi ctnosti mravní.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Filosof ve II. Ethic., k tomu, aby se stal člověk ctnostným, je třeba, aby se chránil těch, k nimž nejvíce naklání přirozenost. A odtud jest, protože přirozenost hlavně naklání k bázni nebezpečí smrti a k sledování potěšení těla, že chvála ctnosti statečnosti spočívá hlavně v nějaké pevnosti vytrvati proti takovým nebezpečím, a chvála ctnosti mírnosti v nějakém brzdění tělesných potěšení. Ale co do poznávání je v člověku opačný sklon, protože se strany duše se kloní člověk k tomu, aby toužil poznati věci, a tak chvalně člověk musí takovou žádost brzditi, aby neusiloval poznávati věci nezřízené. Se strany pak přirozenosti tělesné se kloní člověk k tomu, aby uhýbal námaze hledání vědění. Vzhledem k prvnímu tedy spočívá snaživost v brzdění, a podle toho se stanoví za část mírnosti.

Ale vzhledem k druhému chvála této ctnosti spočívá v jakési prudkosti úsilí získati poznání věcí, a odtud má jméno. První je však této ctnosti bytnostnější než druhé, neboť žádost poznání o sobě se týká poznání, ke kterému je zařízena snaživost, kdežto námaha učení jest jistá překážka poznání. Proto tato ctnost, přihlíží k ní případkově, jakožto odstraňující překážku.

CLXVII.O zvědavosti.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest uvažovati o zvědavosti. A o tom jsou dvě otázky.

1. Zda neřest zvědavosti může býti v rozumovém poznání.
2. Zda je v poznání smyslovém.

CLXVII.1. Zda ohledně poznání rozumového může býti zvědavost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že ohledně rozumového poznání nemůže býti zvědavost. Neboť podle Filosofa ve II. Ethic, v těch, která jsou o sobě dobrá ,nebo zlá, nelze bráti střed a krajnosti. Ale rozumové poznání jest o sobě dobré; neboť v tom zdá se spočívati dokonalost člověka, že jeho rozum je uváděn z možnosti do uskutečnění, což se děje poznáním pravdy. Praví totiž Diviš, IV. hl. O Bož. Jménech, že dobro lidské duše je býti podle rozumu, jehož dokonalost spočívá v poznání pravdy. Tedy při rozumovém poznávání nemůže býti neřest zvědavosti.

II-II q. 166 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod actus cognoscitivae virtutis imperatur a vi appetitiva, quae est motiva omnium virium, ut supra habitum est. Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Unum quidem, quantum ad ipsum actum cognitionis. Et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, ut scilicet homo circa singula aestimet verum. Aliud autem est bonum quod pertinet ad actum appetitivae virtutis, ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic vel aliter, ad hoc vel ad illud. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis. Unde computatur inter virtutes morales.

II-II q. 166 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in II Ethic., ad hoc quod homo fiat virtuosus, oportet quod servet se ab his ad quae maxime inclinat natura. Et inde est quod, quia natura praecipue inclinat ad timendum mortis pericula et ad sectandum delectabilia carnis, quod laus virtutis fortitudinis praecipue consistit in quadam firmitate persistendi contra huiusmodi pericula, et laus virtutis temperantiae in quadam refrenatione a delectabilibus carnis. Sed quantum ad cognitionem, est in homine contraria inclinatio. Quia ex parte animae, inclinatur homo ad hoc quod cognitionem rerum desideret, et sic oportet ut homo laudabiliter huiusmodi appetitum refrenet, ne immoderate rerum cognitioni intendat. Ex parte vero naturae corporalis, homo inclinatur ad hoc ut laborem inquirendi scientiam vitet. Quantum igitur ad primum, studiositas in refrenatione consistit, et secundum hoc ponitur pars temperantiae. Sed quantum ad secundum laus huius virtutis consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam, et ex hoc nominatur. Primum autem est essentialius huic virtuti quam secundum. Nam appetitus cognoscendi per se respicit cognitionem, ad quam ordinatur studiositas. Sed labor addiscendi est impedimentum quoddam cognitionis, unde respicitur ab hac virtute per accidens, quasi removendo prohibens.

167. De curiositate quae opponitur studiositati.

Prooemium

II-II q. 167 pr.

Deinde considerandum est de curiositate. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiva. Secundo, utrum sit in cognitione sensitiva.

1. Utrum vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiva.

II-II q. 167 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod circa cognitionem intellectivam non possit esse curiositas. Quia secundum philosophum, in II Ethic., in his quae secundum se sunt bona vel mala, non possunt accipi medium et extrema. Sed cognitio intellectiva secundum se est bona, in hoc enim perfectio hominis videtur consistere, ut intellectus eius de potentia reducatur in actum, quod fit per cognitionem veritatis. Dionysius etiam dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *bonum animae humanae est secundum rationem esse*, cuius perfectio in cognitione veritatis consistit. Ergo circa cognitionem

Mimo to, čím se člověk připodobňuje Bohu, a čeho od Boha dosahuje, nemůže býti zlo. Ale jakákoli hojnost poznání jest od Boha, podle onoho Eccli 1: "Veškerá moudrost jest od Hospodina Boha." A Moudr. 8 se praví: "On mi dal pravé poznání toho, co jest, abych znal uspořádání okrsku zemského a síly živlů," atd. Tím se také připodobňuje člověk Bohu, že poznává pravdu, protože "všechno je holé a otevřené jeho očím", jak máme Žid. 4. Proto I. Král 2 se praví, že "Bůh je pánem vědění". Tedy jakkoli oplývá poznání pravdy, není zlo, nýbrž dobro, Žádost dobra však není neřestná. Tedy ohledně rozumového poznání pravdy nemůže býti neřest zvědavosti.

Mimo to, kdyby v nějakém rozumovém poznávání mohla býti neřest zvědavosti, byla by hlavně při filosofických naukách. Ale zabývati se jimi nezdá se neřestné. Praví totiž Jeronym, K Dan. 1.: "Kteří se stolu a vína králova nechtěli požívati, aby se neposkvrnili, kdyby věděli, že učení babylonské je hříchy, nikdy by nesvolili učiti se, co nebylo dovoleno." A Augustin praví ve II. O Křesť. nauce, že "řekli-li filosofové něco pravdivého, je to od nich požadovati v náš užitek, jako od nespravedlivých držitelů". Nemůže tedy býti ohledně rozumového poznání zvědavost.

Avšak proti jest, co praví Jeronym, k onomu Efes. 4, ‚Nechoďte v marnosti': "Zda se vám nezdají choditi v marnosti smyslu a zatemnění mysli, kdo ve dne i v noci se trápí uměním dialektickým, kdo jako fysik badatel vyvrací oči po obloze?" Ale marnost smyslu a zatemnění mysli jsou neřestná. Tedy ohledně rozumových věd může býti neřestná zvědavost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, zvědavost není přímo ohledně samého poznání, nýbrž ohledně žádosti a snahy získati poznání. Jinak je však souditi o samém poznávání pravdy, a jinak o žádosti a snaze poznati pravdu. Samo poznání pravdy, o sobě řečeno, je dobro; může však býti případkově zlo, totiž pro nějaký důsledek, nebo pokud někdo zpyšní z poznání pravdy, podle onoho I. Kor. 8: "Vědění nadýmá," nebo pokud člověk užívá poznání pravdy ke hříchu.

Ale sama žádost nebo snaha poznati pravdu může býti správná nebo zvrácená. A to, jedním způsobem pokud někdo směřuje svou snahou k poznání pravdy, pokud případkově je s ní spojeno zlo; jako ti, kdo se snaží věděti pravdu, aby se tím pyšnili. Pročež praví Augustin v XXI. O mravech Církve: "Jsou, kteří opustivše ctnosti, a nevědouce, co je Bůh, a jaká velebnost stále tý~mž způsobem zůstávající přírody, myslí, že konají něco velikého, když veškeru tuto obrovskou hmotu, kterou nazýváme světem, přezvědavě a přepilně zkoumají. Odtud také se rodí tak veliká pýcha, že se jim samým zdá, že přebývali v onom nebi, o kterém často pojednávají." - Podobně také ti, kdo se snaží naučit se něčemu, aby hřešili, mají neřestnou snahu, podle onoho Jerem. 9: "Naučili svůj jazyk mluviti lež, namáhali se, aby konali nepravost."

Jiným způsobem může býti neřest ze samé nezřízenosti žádosti a snahy naučiti se pravdě. A to čtvermo. Jedním

intellectivam non potest esse vitium curiositatis.

II-II q. 167 a. 1 arg. 2

Praeterea, illud per quod homo similatur Deo, et quod a Deo consequitur, non potest esse malum. Sed quaecumque abundantia cognitionis a Deo est, secundum illud Eccli. I, *omnis sapientia a domino Deo est*. Et Sap. VII dicitur, *ipse dedit mihi horum quae sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum*, et cetera. Per hoc etiam homo Deo assimilatur, quod veritatem cognoscit, quia omnia nuda et aperta sunt oculis eius, ut habetur ad Heb. IV. Unde et I Reg. II dicitur quod *Deus scientiarum dominus est*, ergo, quantumcumque abundet cognitio veritatis, non est mala, sed bona. Appetitus autem boni non est vitiosus. Ergo circa intellectivam cognitionem veritatis non potest esse vitium curiositatis.

II-II q. 167 a. 1 arg. 3

Praeterea, si circa aliquam intellectivam cognitionem posset esse curiositatis vitium, praecipue esset circa philosophicas scientias. Sed eis intendere non videtur esse vitiosum, dicit enim Hieronymus, super Danielem, *qui de mensa et vino regis noluerunt comedere ne polluantur, si sapientiam atque doctrinam Babyloniorum scirent esse peccatum, nunquam acquiescerent discere quod non licebat*. Et Augustinus dicit, in II de Doctr. Christ., quod, *si qua vera philosophi dixerunt, ab eis sunt, tanquam ab iniustis possessoribus, in usum nostrum vindicanda*. Non ergo circa cognitionem intellectivam potest esse curiositas vitiosa.

II-II q. 167 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Hieronymus dicit, *nonne vobis videtur in vanitate sensus et obscuritate mentis ingredi qui diebus ac noctibus in dialectica arte torquetur, qui physicus perscrutator oculos trans caelum levat?* Sed vanitas sensus et obscuritas mentis est vitiosa. Ergo circa intellectivas scientias potest esse curiositas vitiosa.

II-II q. 167 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, studiositas non est directe circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum et studium cognitionis acquirendae. Aliter autem est iudicandum de ipsa cognitione veritatis, et aliter de appetitu et studio veritatis cognoscendae. Ipsa enim veritatis cognitio, per se loquendo, bona est. Potest autem per accidens esse mala, ratione scilicet alicuius consequentis, vel inquantum scilicet aliquis de cognitione veritatis superbit, secundum illud I ad Cor. VIII, scientia inflat; vel inquantum homo utitur cognitione veritatis ad peccandum. Sed ipse appetitus vel studium cognoscendae veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem. Uno quidem modo, prout aliquis tendit suo studio in cognitionem veritatis prout per accidens coniungitur ei malum, sicut illi qui student ad scientiam veritatis ut exinde superbiant. Unde Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., *sunt qui, desertis virtutibus, et nescientes quid sit Deus et quanta sit maiestas semper eodem modo manentis naturae, magnum aliquid se agere putant si universam istam corporis molem quam mundum nuncupamus, curiosissime intentissimeque perquirant. Unde etiam tanta superbia gignitur ut in ipso caelo, de quo saepe disputant, sibimet habitare videantur*. Similiter etiam illi qui student addiscere aliquid ad peccandum, vitiosum studium habent, secundum illud Ierem. IX,

způsobem, pokud snahou méně užitečnou jsou odváděni od snahy, která jest jim nezbytnou povinností. Pročež praví Jeronym, List 146: "Vidíme kněze, opustivší evangelia a proroky, čísti komedie a zpívati milostná slova bukolických veršů." - Jiným způsobem, pokud se někdo snaží naučiti od toho, od koho není dovoleno; jak je patrné u těch, kteří vyhledávají nějaká budoucí u démonů, což je zvědavost pověrčivá. Pročež praví Augustin, v knize O pravém náboženství: "Nevím, zda filosofům nezabraňuje věřiti neřest zvědavosti, vyzvídající na ďáblech." - Za třetí, když člověk

žádá poznati pravdu o tvorech bez vztahu k náležitému cíli, totiž k poznání Boha. Pročež praví Augustin v knize O pravém náboženství, že při pozorování tvorů se nemá vykonávati planá a škodlivá zvědavost, nýbrž má býti stupněm k nesmrtelným a vždy zůstávajícím." - Čtvrtým způsobem, pokud se někdo snaží poznati pravdu nad možnost svého nadání, protože tím lidé snadno upadají do bludů. Pročež se praví Eccli. 3: "Vyšší sebe nehledej, a silnější sebe ~nezkoumej, a v množství jeho děl ~nebuď zvědavý." A pak se připojuje: "Mnohé totiž porazila domýšlivost jejich a marností zaujala jejich smysl."

K prvnímu se tedy musí říci, že dobro člověka spočívá v poznání pravdy. Nejvyšší dobro člověka však nespočívá v poznání jakékoli pravdy, nýbrž v dokonalém poznání nejvyšší pravdy, jak je patrné z Filosofa, v X. Ethic. A proto může býti neřest v poznávání nějakých pravdivých, pokud taková žádost není náležitým způsobem zařízena k poznání nejvyšší pravdy, v níž spočívá nejvyšší štěstí.

K druhému se musí říci, že, ač onen důvod ukazuje, že poznání pravdy je o sobě dobré, přece se tím nevylučuje, že by někdo mohl zneužívati poznání pravdy ke zlu nebo také žádati nezřízeně poznání pravdy, protože i žádost dobra musí býti náležitým způsobem upravena.

K třetímu se musí říci, že pěstovati filosofii jest o sobě dovolené a chvalitebné, pro pravdu, kterou filosofové postřehli z Božího zjevení, jak se praví Řím 1. Ale poněvadž někteří filosofie zneužívají k napadání víry, proto praví Apoštol, Kolos 2: "Hleďte, aby vás nikdo nepodvedl filosofií a planou klamavostí podle podání lidí a nikoli podle Krista." A Diviš praví v listě Polykarpovi o kterýchsi filosofech, že "božských nesvatě užívají proti božským, snažíce se moudrostí vypuditi uctívání Boha".

CLXVII.2. Zda neřest zvědavosti jest ohledně smyslového poznání.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že neřest zvědavosti není ohledně smyslového poznání. Jako totiž některá se poznávají smyslem zraku, tak se také některá poznávají smyslem hmatu a chuti. Ale ohledně hmatových a chuťových neklade se neřest zvědavosti, nýbrž spíše neřest

docuerunt linguam suam loqui mendacium, ut inique agerent, laboraverunt. Alio autem modo potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitus et studii addiscendi veritatem. Et hoc quadrupliciter. Uno modo, inquantum per studium minus utile retrahuntur a studio quod eis ex necessitate incumbit. Unde Hieronymus dicit, *sacerdotes, dimissis Evangeliis et prophetiis, videmus comoedias legere, et amatoria bucolicorum versuum verba cantare*. Alio modo, inquantum studet aliquis addiscere ab eo a quo non licet, sicut patet de his qui aliqua futura a Daemonibus perquirunt, quae est superstitiosa curiositas. De quo Augustinus dicit, in libro de vera Relig., *nescio an philosophi impedirentur a fide vitio curiositatis in percunctandis Daemonibus*. Tertio, quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei. Unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod *in consideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus*. Quarto modo, inquantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem, quia per hoc homines de facili in errores labuntur. Unde dicitur Eccli. III, *altiora te ne quaesieris, et fortiora ne scrutatus fueris, et in pluribus operibus eius ne fueris curiosus*; et postea sequitur, *multos enim supplantavit suspicio eorum, et in vanitate detinuit sensus eorum*.

II-II q. 167 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod bonum hominis consistit in cognitione veri, non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cuiuslibet veri, sed in perfecta cognitione summae veritatis, ut patet per philosophum, in X Ethic. Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundum quod tali appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summae veritatis, in qua consistit summa felicitas.

II-II q. 167 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa ostendit quod cognitio veritatis secundum se sit bona, non tamen per hoc excluditur quin possit aliquis cognitione veritatis abuti ad malum, vel etiam inordinate cognitionem veritatis appetere; quia etiam oportet appetitum boni debito modo regulatum esse.

II-II q. 167 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod studium philosophiae secundum se est licitum et laudabile, propter veritatem quam philosophi perceperunt, Deo illis revelante, ut dicitur Rom. I. Sed quia quidam philosophi abutuntur ad fidei impugnationem, ideo apostolus dicit, ad Coloss. II, *videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem scientiam, secundum traditionem hominum, et non secundum Christum*. Et Dionysius dicit, in epistola ad Polycarpum, de quibusdam philosophis, quod *divinis non sancte contra divina utuntur, per sapientiam Dei tentantes expellere divinam venerationem*.

2. Utrum sit in cognitione sensitiva.

II-II q. 167 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vitium curiositatis non sit circa sensitivam cognitionem. Sicut enim aliqua cognoscuntur per sensum visus, ita etiam aliqua cognoscuntur per sensum tactus et gustus. Sed

nečistoty a obžerství. Tedy se zdá, že není neřest zvědavosti ani ohledně těch, která se poznávají zrakem.

Mimo to zvědavost zdá se býti v přihlížení hrám, takže

Augustin praví ve Vyzn. VI., že "v kterémsi případě boje, když nesmírný hluk veškerého lidu prudce dorážel ~na Alipia, přemožen zvědavostí otevřel oči." Ale přihlížeti hrám nezdá se býti nepřestné, protože takové přihlížení se stává potěšením pro obrazy, které člověka přirozeně těší, jak praví Filosof ve své Poetice. Není tedy ohledně smyslového poznání neřest zvědavosti.

Mimo to se zdá ke zvědavosti náležeti zkoumání skutků bližních, jak praví Beda, k onomu I. Jan. 2, ‚Žádost těla', atd. Ale zkoumati skutky jiných nezdá se býti nepřestné, protože jak se praví Eccli, 17: "Každému přikázal Bůh o jeho bližním." Tedy nepřest zvědavosti není v poznávání takových jednotlivostí smyslových.

Avšak proti jest, co praví Augustin v XXXVIII. O pravém ~nábož., že žádost očí činí lidi zvědavými. Jak však praví Beda, žádost očí není jen v naučení magickému umění, nýbrž také. v přihlížení divadlům a ve vyhledávání a cuchání neřestí bližních, což jsou nějaké smyslové jednotlivosti. Poněvadž tedy žádost očí je nějaká nepřest, jako také pýcha života a žádost těla, od nichž se odděluje, zdá se, že nepřest zvědavosti je ohledně poznání smyslového.

Odpovídám: Musí se říci, že smyslové poznání je zařízeno k dvěma: jedním způsobem totiž jak u lidí, tak u jiných živočichů je zařízeno k udržování těla, protože takovým poznáním lidé a jiní živočichové se vyhýbají škodlivým a sbírají ta, která jsou nutná k vydržování těla. Jiným způsobem zvláště u člověka je zařízeno k poznání rozumovému buď badavému nebo činorodému.

Vynaložití tedy snahu na poznání smyslových může býti dvojmo ‚nepřestné. Jedním způsobem, pokud smyslové poznání není zařízeno k něčemu užitečnému, nýbrž spíše odvrací člověka od nějakého užitečného pozorování; pročež Augustin praví v V. kn. Vyzn.: "Nepohlížím již na psa, běžícího za zajícem, když je v cirku. Ale jdu-li náhodou polem, onen lov odvrátí mne snad od nějaké velké myšlenky a obrátí mě k sobě, a jestliže mě ihned nenapomeneš, poukazuje na mou slabost, buď že z toho pohledu nějaká úvaha v tobě povstává, nebo abych celý pohrdl a přešel, stojím naprázdno."

Jiným způsobem, pokud poznání smyslové je zařízeno k něčemu škodlivému, jako hledětí na ženu je zařízeno k dychtivosti a slídivé zkoumání těch, která se dějí od jiných, je zařízeno k nactiutrhání. - Jestliže však někdo usiluje o smyslové poznání spořádaně pro nutnost udržování přirozenosti nebo pro snahu pochopiti pravdu, je snaživost ctnostná ohledně poznání smyslových.

K prvnímu se tedy musí říci, že nečistota a obžerství jsou ohledně potěšení, která jsou v užívání věcí hmatových, kdežto ohledně potěšení poznávání všech smyslů je circa tangibilia et gustabilia non ponitur vitium curiositatis, sed magis vitium luxuriae aut gulae. Ergo videtur quod nec circa ea quae cognoscuntur per visum, sit vitium curiositatis.

II-II q. 167 a. 2 arg. 2

Praeterea, curiositas esse videtur in inspectione ludorum, unde Augustinus dicit, in VI Confess., quod, *quodam pugnae casu, cum clamor ingens totius populi vehementer Alypium pulsasset, curiositate victus, aperuit oculos*. Sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa, quia huiusmodi inspectio delectabilis redditur propter repraesentationem, in qua homo naturaliter delectatur, ut philosophus dicit, in sua poetria. Non ergo circa sensibilium cognitionem est vitium curiositatis.

II-II q. 167 a. 2 arg. 3

Praeterea, ad curiositatem pertinere videtur actus proximorum perquirere, ut dicit Beda. Sed perquirere facta aliorum non videtur esse vitiosum, quia sicut dicitur Eccli. XVII, *unicuique mandavit Deus de proximo suo*. Ergo vitium curiositatis non est in huiusmodi particularibus sensibilibus cognoscendis.

II-II q. 167 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod *concupiscentia oculorum reddit homines curiosos*. Ut autem dicit Beda, concupiscentia oculorum est non solum in discendis magicis artibus, sed etiam in contemplandis spectaculis, et in dignoscendis et carpendis vitiis proximorum, quae sunt quaedam particularia sensibilia. Cum ergo concupiscentia oculorum sit quoddam vitium, sicut etiam superbia vitae et concupiscentia carnis, contra quae dividitur, I Ioan. II; videtur quod vitium curiositatis sit circa sensibilium cognitionem.

II-II q. 167 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod cognitio sensitiva ordinatur ad duo. Uno enim modo, tam in hominibus quam in aliis animalibus, ordinatur ad corporis sustentationem, quia per huiusmodi cognitionem homines et alia animalia vitant nociva, et conquirunt ea quae sunt necessaria ad corporis sustentationem. Alio modo, specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam, vel speculativam vel practicam. Apponere ergo studium circa sensibilia cognoscenda, dupliciter potest esse vitiosum. Uno modo, inquantum cognitio sensitiva non ordinatur in aliquid utile, sed potius avertit hominem ab aliqua utili consideratione. Unde Augustinus dicit, in X Confess., *canem currentem post leporem iam non specto cum in circo fit. At vero in agro, si casu transeam, avertit me fortassis ab aliqua magna cogitatione, atque ad se convertit illa venatio, et nisi iam mihi demonstrata infirmitate mea, cito admoneas, vanus hebesco*. Alio modo, inquantum cognitio sensitiva ordinatur ad aliquod noxium, sicut inspectio mulieris ordinatur ad concupiscendum; et diligens inquisitio eorum quae ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum. Si quis autem cognitioni sensibilium intendit ordinate, propter necessitatem sustentandae naturae, vel propter studium intelligendae veritatis, est virtuosa studiositas circa sensibilem cognitionem.

II-II q. 167 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod luxuria et gula sunt circa delectationes quae sunt in usu rerum tangibilium. Sed

zvědavost. A sluje žádost očí, protože oči jsou v poznání mezi smysly hlavní, pročež každé smysly pojaté sluje viděně, jak praví Augustin, v X. Vyzn. A jak Augustin dodává, "z toho se nejzřejměji rozpoznává, co ve smyslech koná rozkoš, co zvědavost: že rozkoš sleduje krásná, jemná, zvučná, chutná a měkká, zvědavost však také těmto opačná, aby zkoumala, nikoli aby podstoupila obtíže, nýbrž z náruživosti zkoumati a poznati.

K druhému se musí říci, že přihlížeti hrám stává se nepřestným, pokud se tím člověk stává náchylným k nepřestem buď nevázanosti nebo krutosti skrze to, co se tam představuje. Pročež praví Zlatoústý, VI. hom. k Mat., že "cizoložníky a nestydaté dělají takové podívané".

K třetímu se musí říci, že prohlížeti nebo zkoumati skutky jiných s dobrým úmyslem, buď k užitku vlastnímu. aby totiž člověk z dobrých skutků bližního byl povzbuzen k lepšímu, nebo také k užitku jeho, aby totiž byl napraven, jestliže koná něco nepřestně, podle pravidla lásky a povinnosti úřadu, je chvalitebné podle onoho Žid. 10: "Pozorujte se navzájem pro povzbuzení lásky a dobrých skutků." Ale je nepřestné, dbá-li někdo pozorování skutků bližního, aby pohrdal nebo nactiutrhal nebo alespoň neužitečně slídil. Proto se praví Přísl. 2: "Nečiň úklady a nehledej bezbožnost v domě spravedlivého a nepustoš jeho pokoj."

CLXVIII. O skromnosti pokud spočívá ve vnějších pohybech těla.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o skromnosti, pokud spočívá ve vnějších pohybech těla.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda ve vnějších pohybech těla, které se konají vážně, může býti i ctnost i nepřest.

2. Zda může být nějaká ctnost ohledně úkonů hry.

3. O hříchu, který se děje v nadbytku hry.

4. O hříchu z nedostatku hry.

CLXVIII.1. Zda ve vnějších pohybech těla je nějaká ctnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že ve vnějších pohybech těla není žádná ctnost. Každá ctnost totiž náleží k duchovní výzdobě duše, podle onoho Žalm. 44: "Veškera sláva její, královské dcery, je uvnitř." Glossa: "to jest ve svědomí", Ale tělesné pohyby nejsou uvnitř, nýbrž zevně, Tedy ohledně takových pohybů nemůže býti ctnost.

Mimo to ctnosti v nás nejsou od přirozenosti, jak je patrné z Filosofa, ve II. Ethic. Ale vnější tělesné pohyby jsou v člověku od přirozenosti, podle níž mají někteří rychlý pohyb, a někteří pohyb pomalý; a totéž je v jiných odlišnostech vnějších pohybů. Tedy ohledně takových pohybů nebere se nějaká ctnost.

circa delectationem cognitionis omnium sensuum est curiositas. *Et vocatur concupiscentia oculorum, quia oculi sunt ad cognoscendum in sensibus principales, unde omnia sensibilia videri dicuntur*, ut Augustinus dicit, in X Confess. Et sicut Augustinus ibidem subdit, *ex hoc evidentius discernitur quid voluptatis, quid curiositatis agatur per sensus, quod voluptas pulchra, suavia, canora, sapida, lenia sectatur; curiositas autem etiam his contraria, tentandi causa, non ad subeundam molestiam, sed experiendi noscendique libidinem*.

II-II q. 167 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod inspectio spectaculorum vitiosa redditur inquantum per hoc homo fit pronus ad vitia vel lasciviae vel crudelitatis, per ea quae ibi repraesentantur. Unde Chrysostomus dicit quod *adulteros et inverecundos constituunt tales inspectiones*.

II-II q. 167 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod prospicere facta aliorum bono animo, vel ad utilitatem propriam, ut scilicet homo ex bonis operibus proximi provocetur ad melius, vel etiam ad utilitatem illius, ut scilicet corrigatur si quid ab eo agitur vitiose, secundum regulam caritatis et debitum officii, est laudabile, secundum illud Heb. X, *considerate vos invicem in provocationem caritatis et bonorum operum*. Sed quod aliquis intendit ad consideranda vitia proximorum ad despiciendum vel detrahendum, vel saltem inutiliter inquietandum, est vitiosum. Unde dicitur Prov. XXIV, *ne insidieris et quaeras iniquitatem in domo iusti, neque vastes requiem eius*.

168. De modestia quae consistit in exterioribus motibus corporis.

Prooemium

II-II q. 168 pr.

Deinde considerandum est de modestia secundum quod consistit in exterioribus motibus corporis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum in exterioribus motibus corporis qui serio aguntur, possit esse virtus et vitium. Secundo, utrum possit esse aliqua virtus circa actiones ludi. Tertio, de peccato quod fit ex excessu ludi. Quarto, de peccato ex defectu ludi.

1. Utrum in exterioribus motibus corporis qui serio aguntur possit esse virtus et vitium.

II-II q. 168 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in exterioribus motibus corporis non sit aliqua virtus. Omnis enim virtus pertinet ad spiritualem animae decorem, secundum illud Psalmi, *omnis gloria eius filiae regis ab intus*, Glossa, idest, in conscientia. Sed motus corporales non sunt ab intus, sed exterius. Ergo circa huiusmodi motus non potest esse virtus.

II-II q. 168 a. 1 arg. 2

Praeterea, virtutes non sunt nobis a natura, ut patet per philosophum, in II Ethic. Sed motus corporales exteriores sunt hominibus a natura, secundum quam quidam sunt velocis motus et quidam tardi motus, et idem est de aliis differentiis exteriorum motuum. Ergo circa tales motus

Mimo to každá mravní ctnost je o skutcích, které jsou k druhému, jako spravedlnost; nebo ohledně vášní, jako mírnost a statečnost. Ale vnější tělesné pohyby nejsou k druhému ani také nejsou vášně. Tedy o nich není žádná ctnost.

Mimo to v každém úkonu ctnosti jest vynaložiti snahu, jak bylo shora řečeno. Ale vynakládati snahu v upravování pohybů vnějších je hanlivé. Praví totiž Ambrož, v I. O povinnostech: "Krok je chvalný, v němž je krása ovládání a důraz vážnosti, stopa klidu, ale tak, že není snažení a umělost, nýbrž pohyb je čistý a jednoduchý." Tedy se zdá, že v soustavě vnějších pohybů nespočívá ctnost.

Avšak proti jest, že krása počestnosti náleží ke ctnosti. Ale soustava vnějších pohybů náleží ke kráse počestnosti. Praví totiž Ambrož v XIX. O povinnostech: "Jako neschvaluji změkčilý a uhlazený zvuk hlasu nebo pohyb těla, tak ani hrubý nebo neotesaný. Napodobujme přírodu; její tvářnost je výraz ukázněnosti, vzor počestnosti." Tedy v soustavě vnějších pohybů je ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že mravní ctnost spočívá v tom, že ta, která koná člověk, jsou pořádána rozumem. Je však jasné, že vnější pohyby člověka lze rozumem pořádati, neboť na rozkaz rozumu se vnější údy hýbají. Z čehož jest jasné, že v uspořádání těchto pohybů spočívá mravní ctnost. Uspořádání těchto pohybů se však bere ve dvojím: A to, jedním způsobem podle vhodnosti osobě, jiným způsobem podle vhodnosti vnějším osobám, záležitostem nebo místům. Proto praví Ambrož v I. O povin.: "To jest držeti krásu žití: dávati vhodné každému pohlaví a osobě." A to náleží k prvnímu. - Ohledně pak druhého dodává: "Toť řád pohybů nejlepší, toť nejlepší ozdoba, přizpůsobená každému skutku." - A proto ohledně takových vnějších pohybů stanoví Andronikos dvojí: totiž ozdobu, která se týká vhodnosti osobě, takže praví, že je "znalost slušného v pohybu a v chování, a dobré uspořádání", které se týká vhodnosti různým záležitostem a těm, která k nim náležejí. Proto praví, že je to "zkušenost oddělování, to jest rozlišování skutků".

K prvnímu se tedy musí říci, že vnější pohyby jsou jistá znamení vnitřního uzpůsobení, podle onoho Eccli. 19: "Oděv těla a smích zubů a chůze člověka zvěstují, co je." A Ambrož praví, že "povaha mysli se vidí v postavení těla", a že "hlas jest jakýsi pohyb duše a těla".

K druhému se musí říci, že, ač z přirozeného uzpůsobení má člověk schopnost k tomu nebo onomu uspořádání vnějších pohybů, přece co chybí přírodě, lze doplniti pílí rozumu. Pročež praví Ambrož, v I. O povin.: "Pohyb utvářej přirozenost; je-li však v přirozenosti něco nesprávného, naprav píle."

non attenditur aliqua virtus.

II-II q. 168 a. 1 arg. 3

Praeterea, omnis virtus moralis est circa actiones quae sunt ad alterum, sicut iustitia, vel circa passiones, sicut temperantia et fortitudo. Sed exteriores motus corporales non sunt ad alterum usum, neque etiam sunt passiones. Ergo circa eos non est aliqua virtus.

II-II q. 168 a. 1 arg. 4

Praeterea, in omni opere virtutis est studium adhibendum, ut supra dictum est. Sed adhibere studium in dispositione exteriorum motuum est vituperabile, dicit enim Ambrosius, in I de Offic., *est gressus probabilis in quo sit species auctoritatis, gravitatisque pondus, tranquillitatis vestigium, ita tamen si studium desit atque affectatio, sed motus sit purus ac simplex*. Ergo videtur quod circa compositionem exteriorum motuum non consistat virtus.

II-II q. 168 a. 1 s. c.

Sed contra est quod decor honestatis pertinet ad virtutem. Sed compositio exteriorum motuum pertinet ad decorem honestatis, dicit enim Ambrosius, in I de Offic., *sicut molliculum et infractum aut vocis sonum aut gestum corporis non probo, ita neque agrestem aut rusticum. Naturam imitemur, effigies eius formula disciplinae, forma honestatis est*. Ergo circa compositionem exteriorum motuum est virtus.

II-II q. 168 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod virtus moralis consistit in hoc quod ea quae sunt hominis per rationem ordinantur. Manifestum est autem quod exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles, quia ad imperium rationis exteriora membra moventur. Unde manifestum est quod circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistit ordinatio autem horum motuum attenditur quantum ad duo, uno quidem modo, secundum convenientiam personae; alio modo, secundum convenientiam ad exteriores personas, negotia seu loca. Unde dicit Ambrosius, in I de Offic., *hoc est pulchritudinem vivendi tenere, convenientia cuique sexui et personae reddere*, et hoc pertinet ad primum. Quantum autem ad secundum, subditur, *hic ordo gestorum optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodus*. Et ideo circa huiusmodi exteriores motus ponit Andronicus duo. Scilicet ornatum, qui respicit convenientiam personae, unde dicit quod est scientia circa decens in motu et habitudine. Et bonam ordinationem, quae respicit convenientiam ad diversa negotia et ea quae circumstant, unde dicit quod est experientia separationis, idest distinctionis, actionum.

II-II q. 168 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod motus exteriores sunt quaedam signa interioris dispositionis, secundum illud Eccli. XIX, *amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis, enuntiant de illo*. Et Ambrosius dicit, in I de Offic., quod *habitus mentis in corporis statu cernitur, et quod vox quaedam animi est corporis motus*.

II-II q. 168 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quamvis ex naturali dispositione habeat homo aptitudinem ad hanc vel illam dispositionem exteriorum motuum, tamen quod deest naturae, potest suppleri ex industria rationis. Unde Ambrosius dicit, in I de Offic., *motum natura informat, si*

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, vnější pohyby jsou jakási znamení vnitřního uzpůsobení, které se bere hlavně podle vášní duše: A proto řízení vnějších pohybů vyžaduje řízení vnitřních vášní. Proto praví Ambrož, v I. O povin., že odtud, totiž z vnějších pohybů, "člověk našeho srdce skrytý je oceňován buď jako lehký nebo vychloubavý nebo hanebný nebo naopak vážný a stálý a čistý a zralý". Z vnějších pohybů také jiní lidé pojímají o nás úsudek, podle onoho Eccli. 19: "Z pohledu se poznává muž a z výrazu tváře se poznává rozumný." A proto řízení vnějších pohybů je zařízeno jaksi k jiným, podle toho, co praví Augustin v Řeholi: "Ve všech vašich pohybech nic nebuďte, co by uráželo něčí pohled, nýbrž co sluší vaší svatosti." A proto řízení vnějších pohybů lze uvésti na dvě ctnosti, kterých se dotýká Filosof ve IV. Ethic. Pokud totiž skrze vnější pohyby jsme zařízeni k jiným, náleží řízení vnějších pohybů k přátelství nebo k přívětivosti, která se týká potěšení a zármutků, které jsou ve slovech a skutcích vzhledem k druhým, s nimiž člověk žije. Pokud však vnější pohyby jsou znamení vnitřního uzpůsobení, je řídit náleží ctnosti pravdivosti, podle níž někdo se projevuje takovým ve slovech a skutcích, jaký je uvnitř.

Ke čtvrtému se musí říci, že v soustavě vnějších pohybů se kárá snaha, kterou někdo užívá ve vnějších pohybech nějakého klamu, takže se neshodují s uzpůsobením vnitřním. Musí se však takové snahy užívati, kdyby v nich bylo něco neuspořádaného, aby se napravilo. Pročež praví Ambrož, v I. O povin.: "Chybějí umělost, nechybějí opravování."

CLXVIII.2. Zda ve hrách může býti nějaká ctnost.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že ve hrách nemůže býti nějaká ctnost. Praví totiž Ambrož v I. O povin.: "Pán praví: Běda vám, kteří se smějete, neboť budete plakati. Považuji tedy za nepřípustné nejen nevázané, nýbrž také všechny žerty." Ale to, co lze konati ctnostně, není zcela nepřípustné. Nemůže tedy býti na hry ctnost.

Mimo to ctnost je, kterou Bůh v nás bez nás působí, jak jsme měli shora. Ale Zlatoústý praví v 6. hom. k Mat.: "Nedává Bůh hry, nýbrž ďábel. Poslyš, co kdysi hrající utrpěli. Sedl lid, aby jedl a pil, a vstali ke hrám." Tedy na hry nemůže být ctnost.

Mimo to Filosof praví ve II. Ethic., že úkony hry nejsou zařízeny k něčemu jinému. Ale ke ctnosti se vyžaduje, aby volící jednal pro jiné, jak je patrné z Filosofa, v II. Ethic. Tedy na hry nemůže býti ctnost.

Avšak proti jest, co praví Augustin, ve II. O hudbě: "Chci, aby ses konečně šetřil, neboť sluší moudrému, aby občas *quid sane in natura vitii est, industria emendet.*

II-II q. 168 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, exteriores motus sunt quaedam signa interioris dispositionis, quae praecipue attenditur secundum animae passiones. Et ideo moderatio exteriorum motuum requirit moderationem interiorum passionum. Unde Ambrosius dicit, in I de Offic., quod hinc, scilicet ex motibus exterioribus, *homo cordis nostri absconditus aut levior aut iactanctior aut turbidior, aut gravior et constantior et purior et maturior aestimatur*. Per motus etiam exteriores alii homines de nobis iudicium capiunt, secundum illud Eccli. XIX, *ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus*. Et ideo moderatio exteriorum motuum quodammodo ad alios ordinatur, secundum illud quod Augustinus dicit, in regula, *in omnibus motibus vestris nihil fiat quod cuiusquam offendat aspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem*. Et ideo moderatio exteriorum motuum potest reduci ad duas virtutes quas philosophus tangit in IV Ethic. Inquantum enim per exteriores motus ordinamur ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad amicitiam vel affabilitatem, quae attenditur circa delectationes et tristitias quae sunt in verbis et factis in ordine ad alios quibus homo convivit. Inquantum vero exteriores motus sunt signa interioris dispositionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem veritatis, secundum quam aliquis talem se exhibet in verbis et factis qualis est interius.

II-II q. 168 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod in compositione exteriorum motuum studium vituperatur per quod aliquis fictione quadam in exterioribus motibus utitur, ita quod interiori dispositioni non conveniant. Debet tamen tale studium adhiberi ut, si quid in eis inordinatum est, corrigatur. Unde Ambrosius dicit, in I de Offic., *ars desit, non desit correctio*.

2. Utrum circa actiones ludi possit esse aliqua virtus.

II-II q. 168 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in ludis non possit esse aliqua virtus. Dicit enim Ambrosius, in I de Offic., *dominus ait, vae, vobis qui ridetis, quia flebitis. Non solum ergo profusos, sed etiam omnes iocos declinandos arbitror*. Sed illud quod potest virtuose fieri, non est totaliter declinandum. Non ergo circa ludos potest esse virtus.

II-II q. 168 a. 2 arg. 2

Praeterea, virtus est quam Deus in nobis sine nobis operatur, ut supra habitum est. Sed Chrysostomus dicit, *non dat Deus ludere, sed Diabolus. Audi quid ludentes passi sunt, sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt ludere*. Ergo circa ludos non potest esse virtus.

II-II q. 168 a. 2 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in X Ethic., quod *operationes ludi non ordinantur in aliquid aliud*. Sed ad virtutem requiritur ut propter aliquid eligens operetur, sicut patet per philosophum, in II Ethic. Ergo circa ludos non potest esse aliqua virtus.

II-II q. 168 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II musicae, *volo*

zmírnil ostrost napětí v konání věcí." Ale toto uvolnění ducha v konání věcí se děje hravými slovy a skutky. Tedy užívati jich občas náleží moudrému a ctnostnému. Filosof také, ve IV. Ethic., stanoví na hry ctnost eutrapelie, kterou my můžeme nazvat příjemnost, či dobré obracení, což níže.

Odpovídám: Musí se říci, že, jako člověk potřebuje tělesného klidu na občerstvení těla, neboť nemůže nepřetržitě pracovati, protože má omezenou sílu, která jest úměrná určitým pracím, tak také je se strany duše, jejíž síla je také omezená a úměrná určitým skutkům. A proto, když nad svou míru se napíná k nějakým skutkům, namáhá se a tím se unaví, zvláště proto, že při činnosti duše zároveň i tělo pracuje, pokud totiž rozumová duše užívá sil, působících prostřednictvím tělesných ústrojí. Smyslová dobra pak jsou sourodá člověku, a proto, když duše vystupuje nad smyslová, dbajíc výkonů rozumu, vzniká odtud nějaká únava duševní, ať se zabývá člověk výkony rozumu činorodého nebo badavého. Nejvíce pak, dbá-li výkonů života nazíravého, protože tak více vystupuje nad smyslová, ač snad v některých vnějších výkonech činorodého rozumu spočívá větší námaha tělesná. V obojím pak tím se více unavuje jeden než druhý, čím prudčeji se oddává výkonům rozumu. Jako však tělesná únava pomine tělesným odpočinkem, tak také musí únava duševní pomíjeti odpočinkem duše.

Odpočinkem pak duše je potěšení, jak jsme měli shora, když se jednalo o vášních. A proto je třeba poskytnouti léku proti duševní únavě skrze nějaké potěšení přerušením napětí usilovné snahy rozumu, jak čteme v Rozpravách Otců, že blahoslavený Jan Evangelista, když některé pohoršovalo, když jej nalezli ve hře s jeho žáky, rozkázal prý jednomu z nich, který držel luk, aby vystřelil šíp. Když to vícekráte učinil, tázal se, zda by to mohl činiti nepřetržitě. On odpověděl, že kdyby to neustále činil, luk by praskl. Z toho blažený Jan dovodil, že podobně by se zlomil duch člověka, kdyby nikdy -nepovolilo jeho napětí. Taková pak slova nebo jednání, ve kterých se nehledá než potěšení duševní, slují hravá nebo žertovná. A proto je nutné takových občas užívati, jakožto nějakého odpočinutí duše. A totéž praví Filosof ve IV. Ethic., že "v obcování tohoto života jest ve hře nějaké odpočinutí". A proto je třeba občas něčeho takového užíti. - Při tom však se zdá třeba, vystříhati se hlavně trojího: Z nichž první a hlavní jest, aby se řečené potěšení nehledalo v nějakých skutcích nebo slovech hanebných nebo škodlivých. Proto praví Tullius, v I. O povin., že "jeden rod žertování je neušlechtilý, rozpustilý, nečestný, nestoudný", Jiného pak je dbáti, aby se zcela nerozplynula vážnost duše. Proto praví Ambrož, v I. O povin.: "Střežme se, chtějíce uvolniti ducha, zrušiti celou harmonii, jako nějaký souzvuk dobrých skutků." A Tullius praví, v I. O povin., že "jako dětem nedáváme volnost hráti všechno, nýbrž to, co neodporuje počestnému jednání, tak také sviť v samém žertu nějaké světlo šlechetného ducha". - Za třetí pak je třeba dbáti, jako ve všech lidských skutcích, aby bylo příhodné osobě, času a místu, a podle jiných okolností náležitě bylo uspořádáno, aby totiž byla "hodna času a osoby", jak praví Tullius tamtéž. Taková pak se pořádají podle pravidla rozumu. Zběhlost však, jednající podle rozumu, je mravní ctnost. A proto na hry může býti nějaká ctnost, kterou nazývá Filosof eutrapelii. A nazývá se někdo eutrapelos podle dobrého obracení, protože totiž dobře obrací nějaké výroky nebo skutky k potěše; a pokud tato *tandem tibi parcas, nam sapientem decet interdum remittere aciem rebus agendis intentam*. Sed ista remissio animi a rebus agendis fit per ludicra verba et facta. Ergo his uti interdum ad sapientem et virtuosum pertinet. Philosophus etiam ponit virtutem eutrapeliae circa ludos, quam nos possumus dicere iucunditatem.

II-II q. 168 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quod non potest continue laborare, propter hoc quod habet finitam virtutem, quae determinatis laboribus proportionatur; ita etiam est ex parte animae, cuius etiam est virtus finita ad determinatas operationes proportionata, et ideo, quando ultra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, et ex hoc fatigatur, praesertim quia in operationibus animae simul etiam laborat corpus, inquantum scilicet anima, etiam intellectiva, utitur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini. Et ideo, quando anima supra sensibilia elevatur operibus rationis intenta, nascitur exinde quaedam fatigatio animalis, sive homo intendat operibus rationis practicae, sive speculativae. Magis tamen si operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis a sensibilibus elevatur, quamvis forte in aliquibus operibus exterioribus rationis practicae maior labor corporis consistat. In utrisque tamen tanto aliquis magis animaliter fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intendat. Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per corporis quietem, ita etiam oportet quod fatigatio animalis solvatur per animae quietem. Quies autem animae est delectatio, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo oportet remedium contra fatigationem animalem adhibere per aliquam delectationem, intermissa intentione ad insistendum studio rationis. Sicut in collationibus patrum legitur quod beatus Evangelista Ioannes, cum quidam scandalizarentur quod eum cum suis discipulis ludentem invenerunt, dicitur mandasse uni eorum, qui arcum gerebat, ut sagittam traheret. Quod cum pluries fecisset, quaesivit utrum hoc continue faceret posset. Qui respondit quod, si hoc continue faceret, arcus frangeretur. Unde beatus Ioannes subintulit quod similiter animus hominis frangeretur, si nunquam a sua intentione relaxaretur. Huiusmodi autem dicta vel facta, in quibus non quaeritur nisi delectatio animalis, vocantur ludica vel iocosa. Et ideo necesse est talibus interdum uti, quasi ad quandam animae quietem. Et hoc est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod *in huius vitae conversatione quaedam requies cum ludo habetur*, et ideo oportet interdum aliquibus talibus uti. Circa quae tamen tria videntur praecipue esse cavenda. Quorum primum et principale est quod praedicta delectatio non quaeratur in aliquibus operationibus vel verbis turpibus vel nocivis. Unde Tullius dicit, in I de Offic., quod *unum genus iocandi est illiberale, petulans, flagitiosum, obscenum*. Aliud autem attendendum est, ne totaliter gravitas animae resolvatur. Unde Ambrosius dicit, in I de Offic., *caveamus ne, dum relaxare animum volumus, solvamus omnem harmoniam, quasi concentum quendam bonorum operum*. Et Tullius dicit, in I de Offic., quod *sicut pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam quae ab honestatis actionibus non sit aliena; sic in ipso ioco aliquod probi ingenii lumen eluceat*. Tertio autem est attendendum, sicut et in omnibus aliis humanis actibus, ut congruat personae et tempori et loco, et secundum alias

ctnost člověka zdržuje od nezřízeného hraní, je obsažena pod skromností.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo řečeno, žertovná musejí býti vhodná záležitostem a osobám; proto též Tullius praví, v I. Rhetor., že, "když posluchači jsou unaveni, není neužitečné, začne- li řečník nějakou věc novou nebo směšnou, jestliže ovšem hodnota věci neodnímá možnost žertování". Posvátná nauka však obírá se největšími věcmi, podle onoho Přísl. 8: "Poslouchejte, neboť o největších věcech budu mluviti." Proto Ambrož nevylučuje úplně žert z lidského obcování, nýbrž z posvátné nauky; pročež předesílá: "Ač mnohdy jsou žerty počestné a milé, přece se nehodí do církevního řádu; protože, jak bychom mohli užívati toho, co nenalézáme ve svatých Písmech?"

K druhému se musí říci, že ono slovo Zlatoústého jest rozuměti o těch, kteří nezřízeně užívají her, a zvláště o těch, kteří kladou cíl v potěšení hrou, jako se praví o některých Moudr. 15: "Domnívali se, že náš život je hra", proti nimž praví Tullius, v I. O povin.: "Nejsme od přírody tak zrozeni, abychom se zdáli učinění k žertu a hře, nýbrž spíše k přísnosti a k jistým snahám těžším a větším."

K třetímu se musí říci, že samy úkony hry podle svého druhu nejsou zařízeny k nějakému cíli, ale potěšení, které je v takových úkonech, je zařízeno k nějakému občerstvení a odpočinku duše. A podle toho, děje-li se mírně, je dovoleno užívati hry. Proto praví Tullius, v I. O povin.: "Užívati žertu a hry je sice dovoleno, ale jako spánku a ostatních odpočinků, tehdy, když jsme vykonali těžké a vážné věci."

CLXVIII.3. Zda v nadbytku hry může býti hřích.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že v nadbytku hry nemůže býti hřích. To totiž, co omlouvá z hříchu, nesejde hřích. Ale hra někdy omlouvá od hříchu: mnohá totiž, kdyby se dála vážně, byla by těžkými hříchy, která vykonána žertem, jsou buď všední, nebo nejsou hříchy. Tady se zdá, že přebytečná hra není hřích.

Mimo to všechny ostatní neřesti se uvedou na sedm hlavních neřestí, jak praví Řehoř v XXXI. Moral. Ale nadbytek ve hrách nezdá se možné uvésti na některou hlavní neřest. Tedy se zdá, že není hřích.

Mimo to hlavně herci se zdají výstřední ve hře, kteří celý svůj život zařídili na hraní. Kdyby tedy nadbytek hry byl hřích, pak všichni herci by byli ve stavu hříchu; hřešili by

circumstantias debite ordinetur, ut scilicet sit et tempore et homine dignus, ut Tullius dicit, ibidem. Huiusmodi autem secundum regulam rationis ordinantur. Habitus autem secundum rationem operans est virtus moralis. Et ideo circa ludos potest esse aliqua virtus, quam philosophus eutrapeliam nominat. Et dicitur aliquis eutrapelus a bona versione, quia scilicet bene convertit aliqua dicta vel facta in solatium. Et inquantum per hanc virtutem homo refrenatur ab immoderantia ludorum, sub modestia continetur.

II-II q. 168 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, iocosa debent congruere negotiis et personis. Unde et Tullius dicit, in I Rhet., quod quando auditores sunt defatigati, *non est inutile ab aliqua re nova aut ridicula oratorem incipere, si tamen rei dignitas non adimit iocandi facultatem*. Doctrina autem sacra maximis rebus intendit, secundum illud Prov. VIII, *audite, quoniam de rebus magnis locutura sum*. Unde Ambrosius non excludit universaliter iocum a conversatione humana, sed a doctrina sacra. Unde praemittit, *licet interdum honesta ioca ac suavia sint, tamen ab ecclesiastica abhorrent regula, quoniam quae in Scripturis sanctis non reperimus, ea quem ad modum usurpare possumus?*

II-II q. 168 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod verbum illud Chrysostomi est intelligendum de illis qui inordinate ludis utuntur, et praecipue eorum qui finem in delectatione ludi constituunt, sicut de quibusdam dicitur Sap. XV, *aestimaverunt esse ludum vitam nostram*. Contra quod dicit Tullius, in I de Offic., *non ita generati a natura sumus ut ad ludum et iocum facti esse videamur, sed ad severitatem potius, et ad quaedam studia graviora atque maiora*.

II-II q. 168 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ipsae operationes ludi, secundum suam speciem, non ordinantur ad aliquem finem. Sed delectatio quae in talibus actibus habetur, ordinatur ad quandam animae recreationem et quietem. Et secundum hoc, si moderate fiat, licet uti ludo. Unde Tullius dicit, in I de Offic., *ludo et ioco uti quidem licet, sed, sicut somno et quietibus ceteris, tunc cum gravibus seriisque rebus satisfecerimus*.

3. Utrum in superfluitate ludi possit esse aliquo vitium.

II-II q. 168 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in superfluitate ludi non possit esse peccatum. Illud enim quod excusat a peccato, non videtur esse peccatum. Sed ludus quandoque excusat a peccato, multa enim, si serio fierent, gravia peccata essent, quae quidem, ioco facta, vel nulla vel levia sunt. Ergo videtur quod in superabundantia ludi non sit peccatum.

II-II q. 168 a. 3 arg. 2

Praeterea, omnia alia vitia reducuntur ad septem vitia capitalia, ut Gregorius dicit, XXXI Moral. Sed superabundantia in lucis non videtur reduci ad aliquod capitalium vitiorum. Ergo videtur quod non sit peccatum.

II-II q. 168 a. 3 arg. 3

Praeterea, maxime histriones in ludo videntur superabundare, qui totam vitam suam ordinant ad

také všichni, kdo by užívali jejich služby, nebo kdo by jim něco uštědřili jakožto příznivci hříchu, co se zdá nesprávné. Čteme totiž v Životech Otců, že blaženému Pafnuciovi bylo zjeveno, že kterýsi šprýmař bude jeho společníkem v budoucím životě.

Avšak proti jest, že k onomu Přísl. 14: "Smích se smísí s bolestí a konec radosti zaujme nářek", praví Glosa: "zármutek věčný". Ale v nadbytku hry je nezřízený smích a nezřízená radost. Tedy je tam smrtelný hřích, neboť pouze jemu náleží věčný zármutek.

Odpovídám: Musí se říci, že ve všem, co lze říditi podle rozumu, sluje nadbytečným, co přesahuje pravidlo rozumu; zmenšené pak sluje něco, pokud nedosahuje pravidla rozumu. Bylo však řečeno, že hravá či žertovná slova nebo skutky lze říditi podle rozumu. A proto za nadbytek hry se bere, co přesahuje pravidlo rozumu; to pak může býti dvojmo. Jedním způsobem ze samého druhu skutků, které se berou ke hře; a ten způsob žertování sluje podle Tullia "neušlechtilý, rozpustilý, neřestný, nestoudný", když totiž někdo užívá ke hře hanebných slov nebo skutků, nebo také těch, která se obracejí ke škodě bližnímu, což jsou o sobě smrtelné hříchy. A tak je patrné, že nadbytek ve hře je hříchem smrtelným. Jiným způsobem může býti nadbytek ve hře z nedostatku náležitých okolností, třebas, když někteří užívají her buď v čase nebo na místě nenáležitém, nebo také nevhodně záležitosti nebo osobě. A to pak může býti někdy hřích smrtelný pro prudké přilnutí ke hře, jejímuž potěšení dává někdo přednost před milováním Boha, takže proti přikázáním Božím nebo církevním neváhá užívati takových her. Někdy však je hřích všední, třebas, když někdo nepřilne tak ke hře, že by chtěl proto něco spáchati proti Bohu.

K prvnímu se tedy musí říci, že něco je hříchem pro pouhý úmysl, protože totiž se ději někomu na bezpráví jeho; kterýžto úmysl vylučuje hra, jejíž úmysl se nese k potěšení, nikoliv k bezpráví někoho. A v takových omlouvá hra od hříchu nebo zmenšuje hřích. Některá však jsou, která jsou podle svého druhu hříchy, jako vražda, smilstvo a podobná; a taková nejsou omlouvána hrou, ba jimi stává se hra neřestnou a nestydatou.

K druhému se musí říci, že nadbytek ve hře náleží k nejapné veselosti, o které praví Řehoř, že je dcerou obžerství. Pročež Exod. 32 se praví: "Seděl lid, aby jedl a pil, a povstal ke hře."

K třetímu se musí říci, že, jako bylo řečeno, hra je nutná pro lidské žití. Ke všem však, která jsou užitečná lidskému žití, lze ustanoviti nějaké dovolené služby. A proto i služba herců, která je zařízena k poskytování útěchy lidem, není nedovolená, Ani nejsou ve stavu hříchu, jen když užívají hry mírně, to jest, neužívajíce žádných nedovolených slov nebo úkonů ke hře, a neužívajíce hry při záležitostech a dobách nenáležitých. A třebaže v lidských věcech nemají ludendum. Si ergo superabundantia ludi esset peccatum, tunc omnes histriones essent in statu peccati. Peccarent etiam omnes qui eorum ministerio uterentur, vel qui eis aliqua largirentur, tanquam peccati fautores. Quod videtur esse falsum. Legitur enim in vitis patrum, quod beato Paphnutio revelatum est quod quidam ioculator futurus erat sibi consors in vita futura.

II-II q. 168 a. 3 s. c.

Sed contra est quod, super illud Prov. XIV, *risus dolori miscebitur et extrema gaudii luctus occupat*, dicit Glossa, luctus perpetuus. Sed in superfluitate ludi est inordinatus risus et inordinatum gaudium. Ergo est ibi peccatum mortale, cui soli debetur luctus perpetuus.

II-II q. 168 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod in omni eo quod est dirigibile secundum rationem, superfluum dicitur quod regulam rationis excedit, diminutum autem dicitur aliquid secundum quod deficit a regula rationis. Dictum est autem quod ludicra sive iocosa verba vel facta sunt dirigibilia secundum rationem. Et ideo superfluum in ludo accipitur quod excedit regulam rationis. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ex ipsa specie actionum quae assumuntur in ludum, quod quidem iocandi genus secundum Tullium dicitur esse illiberale, petulans, flagitiosum, obscenum, quando scilicet utitur aliquis, causa ludi, turpibus verbis vel factis, vel etiam his quae vergunt in proximi nocumentum, quae de se sunt peccata mortalia. Et sic, patet quod excessus in ludo est peccatum mortale. Alio autem modo potest esse excessus in ludo secundum defectum debitarum circumstantiarum, puta cum aliqui utuntur ludo vel temporibus vel locis indebitis, aut etiam praeter convenientiam negotii seu personae. Et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale, propter vehementiam affectus ad ludum, cuius delectationem praeponit aliquis dilectioni Dei, ita quod contra praeceptum Dei vel Ecclesiae talibus ludis uti non refugiat. Quandoque autem est peccatum veniale, puta cum aliquis non tantum afficitur ad ludum quod propter hoc vellet aliquid contra Deum committere.

II-II q. 168 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliqua sunt peccata propter solam intentionem, quia scilicet in iniuriam alicuius fiunt, quam quidem intentionem excludit ludus, cuius intentio ad delectationem fertur, non ad iniuriam alicuius. Et in talibus ludus excusat a peccato, vel peccatum diminuit. Quaedam vero sunt quae secundum suam speciem sunt peccata, sicut homicidium, fornicatio et similia. Et talia non excusantur per ludum, quinimmo ex his ludus redditur flagitiosus et obscenus.

II-II q. 168 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod superfluitas in ludo pertinet ad ineptam laetitiam, quam Gregorius dicit esse filiam gulae. Unde Exod. XXXII dicitur, *sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt ludere*.

II-II q. 168 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, ludus est necessarius ad conversationem humanae vitae. Ad omnia autem quae sunt utilia conversationi humanae, deputari possunt aliqua officia licita. Et ideo etiam officium histrionum, quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum, non est secundum se illicitum, nec sunt in statu peccati, dummodo moderate ludo utantur, idest, non

jiného zaměstnání ve srovnání s jinými lidmi, přece ve srovnání se sebou a s Bohem mají jiné vážné a ctnostné skutky, třebas, když se modlí a pořádají své vášně a skutky a někdy také chudým dávají almužny. Pročež ti, kteří jim mírně přispívají, nehřeší, nýbrž jednají spravedlivě tím, že jim udělují mzdu za jejich službu.

Jestliže však někteří zbytečně svůj majetek na ně promarní, nebo také podporují takové herce, kteří užívají nedovolených her, hřeší jakožto příznivci jejich hříchu. Pročež praví Augustin, k Jan., že "darovati své věci hercům je nesmírná nešest, nikoliv ctnost". Leda by snad nějaký herec byl v krajní nouzi. a v té by se mu musilo pomoci. Praví totiž Ambrož, v knize O povin.: "Syť umírajícího hladem: kdokoliv totiž můžeš nasycením člověka zachrániti, zabils, nenasytil-lis."

CLXVIII.4. Zda v nedostatku hry spočívá nějaký hřích.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že v nedostatku hry nespočívá nějaký hřích. Žádný hřích se totiž nepřikazuje kajícníku. Ale Augustin praví v XV. O pravém a nepravém pokání, mluvě o kajícníku: "Zdržuj se her a divadel světa, kdo chce dosíci dokonalé milosti odpuštění." Tedy v nedostatku hry není nějaký hřích.

Mimo to žádný hřích není schvalován u svatých. Ale u některých se schvaluje, že se zdržovali hry. Praví se totiž Jerem. 15: "Neseděl jsem ve shromáždění hráčů." A Tob. 3 se praví: "Nikdy jsem se nemísil s hrajícími, ani jsem neměl podíl s těmi, kteří chodí v lehkomyslnosti." Tedy v nedostatku hry nemůže býti hřích.

Mimo to Andronikos praví, že drsnost, kterou počítá mezi ctnosti, je zběhlost, podle níž někteří ani nepřinášejí jiným potěšení rozmluvami, ani od nich je nedostávají. Ale to náleží k nedostatku hry. Tedy nedostatek hry spíše náleží ke ctnosti než k nešesti.

Avšak proti jest, co praví Filosof, ve II. Ethic., že nedostatek hry je nešest.

Odpovídám: Musí se říci, že všechno, co je v lidských věcech proti rozumu, je nešestné. Je však proti rozumu, aby se někdo stával druhým obtížným, třebas, když neposkytuje potěšení, a také potěšení druhých kazí. Proto praví Seneka, O čtyřech ctnostech: "Tak se chovej moudře, aby tě nikdo nepokládal za drsného, ani tebou nepohrdal jako méněcenným." Ti však, kteří nedbají hry, ani sami neřeknou nic směšného, a říkajícím jsou obtížní, protože totiž nepřijímají umírněné hry druhých. A proto takoví jsou nešestní a slují tvrdí a hrubí, jak praví Filosof, ve IV. Ethic.

Ale poněvadž hra je užitečná pro odpočinek a potěšení, potěšení však a odpočinek se nehledají pro sebe v lidském životě, nýbrž pro činnost, jak se praví v X. Ethic., proto nedostatek hry je méně nešestný než nadbytek hry. Pročež praví Filosof v IX. Ethic., že "máme míti málo přátel pro potěšení, protože málo potěšení stačí pro život jako koření, utendo aliquibus illicitis verbis vel factis ad ludum, et non adhibendo ludum negotiis et temporibus indebitis. Et quamvis in rebus humanis non utantur alio officio per comparationem ad alios homines, tamen per comparationem ad seipsos et ad Deum, alias habent seriosas et virtuosas operationes, puta dum orant, et suas passiones et operationes componunt, et quandoque etiam pauperibus eleemosynas largiuntur. Unde illi qui moderate eis subveniunt, non peccant, sed iusta faciunt, mercedem ministerii eorum eis attribuendo. Si qui autem superflue sua in tales consumunt, vel etiam sustentant illos histriones qui illicitis ludis utuntur, peccant, quasi eos in peccato foventes. Unde Augustinus dicit, super Ioan., quod *donare res suas histrionibus vitium est immane*. Nisi forte aliquis histrio esset in extrema necessitate, in qua esset ei subveniendum. Dicit enim Ambrosius, in libro de Offic., *pasce fame morientem. Quisquis enim pascendo hominem servare poteris, si non paveris, occidisti*.

4. Utrum in defectu ludi possit esse aliquod vitium.

II-II q. 168 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in defectu ludi non consistat aliquod peccatum. Nullum enim peccatum indicitur poenitenti. Sed Augustinus dicit, de poenitente loquens, *cohibeat se a ludis, a spectaculis saeculi, qui perfectam vult consequi remissionis gratiam*. Ergo in defectu ludi non est aliquod peccatum.

II-II q. 168 a. 4 arg. 2

Praeterea, nullum peccatum ponitur in commendatione sanctorum. Sed in commendatione quorundam ponitur quod a ludo abstinuerunt, dicitur enim Ierem. XV, non sedi in Concilio ludentium; et Tobiae III dicitur, *nunquam cum ludentibus miscui me, neque cum his qui in levitate ambulant, participem me praebui*. Ergo in defectu ludi non potest esse peccatum.

II-II q. 168 a. 4 arg. 3

Praeterea, Andronicus ponit austeritatem, quam inter virtutes numerat, esse *habitum secundum quem aliqui neque afferunt aliis delectationes collocutionum, neque ab aliis recipiunt*. Sed hoc pertinet ad defectum ludi. Ergo defectus ludi magis pertinet ad virtutem quam ad vitium.

II-II q. 168 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in II et IV Ethic., ponit defectum in ludo esse vitiosum.

II-II q. 168 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est. Est autem contra rationem ut aliquis se aliis onerosum exhibeat, puta dum nihil delectabile exhibet, et etiam delectationes aliorum impedit. Unde Seneca dicit, *sic te geras sapienter ut nullus te habeat tanquam asperum, nec contemnat quasi vilem*. Illi autem qui in ludo deficiunt, neque ipsi dicunt aliquod ridiculum; et dicentibus molesti sunt, quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt. Et ideo tales vitiosi sunt, et dicuntur duri et agrestes, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Sed quia ludus est utilis propter delectationem et quietem; delectatio autem et quies non propter se quaeruntur in humana vita, sed propter operationem, ut dicitur in X Ethic., defectus ludi minus est vitiosus quam ludi superexcessus. Unde philosophus jako v pokrmu dostačí málo soli".

K prvnímu se tedy musí říci, že kajícníkům se nařizuje lkáti nad hříchy, a proto se jim zakazuje hra. A nenáleží to k nešestnému nedostatku, protože to samo je podle rozumu, že se jim hru omezuje.

K druhému se musí říci, že Jeremiáš tam mluví podle vhodnosti doby, jejíž stav vyžadoval, spíše lkání. Proto dodává: "Sám jsem seděl, protože naplnils mně hořkostí." Co se pak praví Tob. 3, náleží ke hře zbytečné, což je patrné z toho, co následuje: "Ani jsem neměl podíl s těmi, kteří chodí v lehkomyslnosti."

K třetímu se musí říci, že drsnost, pokud je ctnost, nevylučuje všechna potěšení, nýbrž jen zbytečná a nezřízená. Pročež zdá se náležeti k přívětivosti, kterou nazývá Filosof přátelstvím, nebo k eutrapelii nebo příjemnosti. A přece ji tak jmenuje a vymezuje podle shodnosti s mírností, která má potlačovati potěšení.

CLXIX. O skromnosti ve vnější výpravě.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest uvažovati o skromnosti, pokud spočívá ve vnější výpravě.

A o tom jsou dvě otázky.

1. Zda ohledně vnější výpravy může býti ctnost nebo nešest.

2. Zda ženy hřeší smrtelně nadbytečnou úpravností.

CLXIX.1.Zda ohledně vnější výpravnosti může býti ctnost nebo nešest.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že ohledně vnější úpravnosti nemůže býti ctnost nebo nešest. Vnější úpravnost totiž není v nás od přirozenosti, a proto také se mění podle různosti dob a míst. Pročež Augustin praví ve III. O křest'. nábož., že "u starých Římanů bylo hanebné míti tuniky rukávcové po kotníky, nyní však jich nemíti je hanebné počestně narozeným". Ale, jak praví Filosof ve II. Ethic, od přírody máme způsobilost ke ctnostem. Tedy ohledně takových není ctnost nebo nešest.

Mimo to, kdyby ohledně vnějšího pěstění byla ctnost a nešest, bylo by třeba, aby nadbytek v takových byl nešestný a také nedostatek nešestný. Ale nadbytek ve vnějším pěstění nezdá se býti nešestný, neboť i kněží a služebníci oltáře při posvátných úkonech užívají drahocenných obleků. Podobně také nedostatek v takových nezdá se býti nešestný, protože ke chvále kterýchsi se praví Žid. 11: "Chodili ve skopovicích a v kožích kozích." Nezdá se tedy, že by v takových byla ctnost nebo nešest.

dicit, in IX Ethic., quod *pauci amici propter delectationem sunt habendi*, quia parum de delectatione sufficit ad vitam, quasi pro condimento; sicut parum de sale sufficit in cibo.

II-II q. 168 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quia poenitentibus luctus indicitur pro peccatis, ideo interdicitur eis ludus. Nec hoc pertinet ad vitium defectus, quia hoc ipsum est secundum rationem quod in eis ludus diminuatur.

II-II q. 168 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod Ieremias ibi loquitur secundum congruentiam temporis cuius status magis luctum requirebat. Unde subdit, *solus sedebam, quoniam amaritudine replevisti me*. Quod autem dicitur Tobiae III, pertinet ad ludum superfluum. Quod patet ex eo quod sequitur, *neque cum his qui in levitate ambulant participem me praebui*.

II-II q. 168 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod austeritas, secundum quod est virtus, non excludit omnes delectationes, sed superfluas et inordinatas. Unde videtur pertinere ad affabilitatem, quam philosophus amicitiam nominat, vel ad eutrapeliam, sive iucunditatem. Et tamen nominat et definit eam sic secundum convenientiam ad temperantiam, cuius est delectationes reprimere.

169. De modestia secundum quod consistit in exteriori apparatu.

Prooemium

II-II q. 169 pr.

Deinde considerandum est de modestia secundum quod consistit in exteriori apparatu. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum circa exteriorem apparatum possit esse virtus et vitium. Secundo, utrum mulieres mortaliter peccent in superfluo ornatu.

1. Utrum circa exteriorem apparatum possit esse virtus et vitium.

II-II q. 169 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod circa exteriorem ornatum non possit esse virtus et vitium. Exterior enim ornatus non est in nobis a natura, unde et secundum diversitatem temporum et locorum variantur. Unde Augustinus dicit, in III de Doct. Christ., quod *talares et manicatas tunicas habere apud veteres Romanos flagitium erat, nunc autem honesto loco natis non eas habere flagitium est*. Sed sicut philosophus dicit, in II Ethic., *naturalis inest nobis aptitudo ad virtutes*. Ergo circa huiusmodi non est virtus et vitium.

II-II q. 169 a. 1 arg. 2

Praeterea, si circa exteriorem cultum esset virtus et vitium, oporteret quod superfluitas in talibus esset vitiosa, et etiam defectus vitiosus. Sed superfluitas in cultu exteriori non videtur esse vitiosa, quia etiam sacerdotes et ministri altaris in sacro ministerio pretiosissimis vestibus utuntur. Similiter etiam defectus in talibus non videtur esse vitiosus, quia in laudem quorundam dicitur, Heb. XI, *circuierunt in melotis et in pellibus caprinis*. Non ergo videtur quod in talibus possit esse virtus et vitium.

Mimo to každá ctnost je božská nebo mravní nebo rozumová. Ale ohledně těchto není ctnost rozumová, která se dokonává v nějakém poznání pravdy. Podobně také tam není ctnost božská, která má za předmět Boha. A není tam ani některá z ctností mravních, kterých se dotýká Filosof ve II. Ethic. Tedy se zdá, že ohledně takového pěstění nemůže býti ctnost a neřest.

Avšak proti, počestnost náleží ke ctnosti. Ale ve vnějším pěstění se pozoruje nějaká počestnost. Praví totiž Ambrož v I. O povin.: "Upravenost těla nebudiž umělkovaná, nýbrž přirozená, jednoduchá, spíše zanedbaná než vybraná, ne pomocí vzácného a zářivého oděvu, nýbrž obyčejného, aby počestnosti nebo nutnosti nic nechybělo, nic nepřidávalo lesku." Tedy ve vnějším pěstění může býti ctnost a neřest.

Odpovídám: Musí se říci, že v samých věcech vnějších, kterých člověk užívá, není nějaká neřest, nýbrž se strany člověka, který jich neumírněně užívá. A tato neumírněnost může býti dvojmo. A to; jedním způsobem ve srovnání se zvyklostí lidí, se kterými někdo žije. Pročež praví Augustin ve III. Vyzn.: "Hanebnosti, které jsou proti mravům lidí, jest se vystříhati podle různosti mravů, aby vnitřní dohoda obce nebo národa, zvykem nebo zákonem utvrzená, nebyla porušena choutkou žádného občana nebo cizince. Hanebná je totiž každá část, nepřizpůsobená svému celku." - Jiným způsobem může býti neumírněnost v užívání takových věcí z nezřízeného citu užívajícího, z něhož se někdy přihází, že člověk příliš náruživě takových užívá, but podle zvyku těch, s nimiž žije, nebo mimo jejich zvyk. Pročež praví Augustin ve III. O křesť. nauce: "V užívání věcí nesmí býti náruživost, která nejen nepravostně zneužívá samého zvyku těch, s nimiž žije, nýbrž také často překročivši jeho hranice, hanebným propuknutím zjevuje svou ošklivost, která se skrývala za závorami veřejných mravů."

Přihází se pak tento nezřízený cit trojmo vzhledem k nadbytku. Jedním způsobem tím, že někdo nadbytečným pěstěním šatu hledá slávu lidskou, pokud totiž šat a jiná taková náležejí k úpravnosti. Proto praví Řehoř v kterési homilii: "Jsou mnozí, kteří pěstění jemných a drahých šatů nemají za hřích. Kdyby to však nebyla vina, řeč Boží by tak bděle nevyjadřovala, že boháč, který byl trápen v pekle, byl oděn v jemné plátno a purpur. Nikdo totiž drahý šat, totiž přesahující vlastní postavení, nehledá než z marnivosti. - Jiným způsobem, pokud člověk zbytečným pěstěním šatů hledá požitek, pokud šat je zařízen k hovění tělu. - Za třetí, pokud věnuje přílišnou péči vnějšímu pěstění šatů, i když není nějaká nezřízenost se strany cíle. A podle toho stanoví Andronikos tři ctnosti ohledně vnějšího pěstování, totiž pokoru, která vylučuje úmysl slávy; a proto praví, že pokora je zbělhost, nekonající zbytečná vydání a přípravy; a spokojenost, která vylučuje úmysl požitků. A proto praví, že spokojenost je zbělhost, ustávající na potřebném a určující ta, která jsou vhodná životu, podle onoho Apoštolova, I. Tim. posl.: "Majíce co jísti a čím se odívati, jsme tím spokojeni." A jednoduchost, která vylučuje nadbytečnou pečlivost o taková. Proto praví, že jednoduchost je zbělhost, spokojená tím, co přijde. Se strany pak nedostatku podobně může býti dvojí nezřízenost z citu. A to, jedním způsobem z nedbalosti člověka, který nevynakládá snahu nebo práci na to, aby užíval vnějšího pěstění jak je třeba. Proto praví Filosof v VII. Ethic., že

II-II q. 169 a. 1 arg. 3

Praeterea, omnis virtus aut est theologica, aut moralis, aut intellectualis. Sed circa huiusmodi non consistit virtus intellectualis, quae perficit in aliqua cognitione veritatis. Similiter etiam nec est ibi virtus theologica, quae habet Deum pro obiecto. Nec etiam est ibi aliqua virtutum moralium quas philosophus tangit. Ergo videtur quod circa huiusmodi cultum non possit esse virtus et vitium.

II-II q. 169 a. 1 s. c.

Sed contra, honestas ad virtutem pertinet. Sed in exteriori cultu consideratur quaedam honestas, dicit enim Ambrosius, in I de Offic., *decor corporis non sit affectatus, sed naturalis; simplex, neglectus magis quam expeditus; non pretiosis et albentibus adiutus vestimentis, sed communibus, ut honestati vel necessitati nihil desit, nihil accedat nitori*. Ergo in exteriori cultu potest esse virtus et vitium.

II-II q. 169 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod in ipsis rebus exterioribus quibus homo utitur, non est aliquod vitium, sed ex parte hominis qui immoderate utitur eis. Quae quidem immoderantia potest esse dupliciter. Uno quidem modo, per comparationem ad consuetudinem hominum cum quibus aliquis vivit. Unde dicit Augustinus, in III Confess., *quae contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt, ut pactum inter se civitatis et gentis consuetudine vel lege firmatum, nulla civis aut peregrini libidine violetur. Turpis enim est omnis pars universo suo non congruens*. Alio modo potest esse immoderatio in usu talium rerum ex inordinato affectu utentis, ex quo quandoque contingit quod homo nimis libidinose talibus utatur, sive secundum consuetudinem eorum cum quibus vivit, sive etiam praeter eorum consuetudinem. Unde Augustinus dicit, in III de Doct. Christ., *in usu rerum abesse oportet libidinem, quae non solum ipsa eorum inter quos vivit consuetudine nequiter abutitur; sed etiam saepe fines eius egressa, foeditatem suam, quae inter claustra morum solemnium latitabat, flagitiosissima eruptione manifestat*. Contingit autem ista inordinatio affectus tripliciter, quantum ad superabundantiam. Uno modo, per hoc quod aliquis ex superfluo cultu vestium hominum gloriam quaerit, prout scilicet vestes et alia huiusmodi pertinent ad quendam ornatum. Unde Gregorius dicit, in quadam homilia, *sunt nonnulli qui cultum subtilium pretiosarumque vestium non putant esse peccatum. Quod videlicet si culpa non esset nequaquam sermo Dei tam vigilanter exprimeret quod dives qui torquebatur apud Inferos, bysso et purpura indutus fuisset. Nemo quippe vestimenta pretiosa*, scilicet excedentia proprium statum, nisi ad inanem gloriam quaerit. Alio modo, secundum quod homo per superfluum cultum vestium quaerit delicias, secundum quod vestis ordinatur ad corporis fomentum. Tertio modo, secundum quod nimiam sollicitudinem apponit ad exteriorem vestium cultum, etiam si non sit aliqua inordinatio ex parte finis. Et secundum hoc, Andronicus ponit tres virtutes circa exteriorem cultum. Scilicet, humilitatem, quae excludit intentionem gloriae. Unde dicit quod humilitas est habitus non superabundans in sumptibus et praeparationibus. Et per se sufficientiam, quae excludit intentionem deliciarum. Unde dicit quod per se sufficientia est habitus contentus quibus oportet, et determinativa eorum quae ad vivere convenit (secundum

náleží k změkčilosti, že někdo vleče šat po zemi, aby neměl námah se zdviháním. - Jiným způsobem z toho, že sám nedostatek vnějšího pěstění zařizuje ke slávě. Proto praví Augustin, ve II. O řeči Páně na hoře, že "ne pouze v lesku a nádheře věcí tělesných, nýbrž také v samé žalostné špině může býti vychloubavost, a to tím nebezpečnější, že pod jménem služby Boží klame". A Filosof praví, ve IV. Ethic., že nadbytek a nezřízený nedostatek náleží k vychloubavosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač samo vnější pěstění není od přirozenosti, přece náleží k přirozenému rozumu, aby vnější pěstění řídil. A podle toho je nám vrozeno přijmouti tuto ctnost, která vnější pěstění řídí.

K druhému se musí říci, že ti, kteří jsou postaveni v hodnostech, nebo také služebníci oltáře, vzácnějšími šaty než ostatní se odívají nikoliv pro svou slávu, nýbrž k naznačení vznešenosti své služby nebo pocty Boží, a proto u nich to není neřestné. Pročež Augustin praví, ve III. O křesť. nauce: "Kdokoli tak užívá vnějších věcí, že překročí meze obyčeje dobrých, mezi nimiž bije, buď něco naznačuje, nebo je hříšný, poněvadž totiž pro požitek nebo okázalost takových užívá." Podobně také se strany nedostatku se přihází hřích. Nehřeší však vždy, kdo užívá oděvu levnějšího než druzí. Neboť, činí-li to z chlubivosti nebo pýchy, aby vynikal nad jiné, je to neřest pověrčivosti. Jestliže to však činí pro tryznění těla nebo pokořování ducha, náleží to k ctnosti mírnosti. Proto praví Augustin, ve III. kn. O křesť. nauce: "Kdo skrovněji užívá pomíjejících věcí než jak mají mravy těch, s nimiž žije, buď je mírný nebo pověrčivý." Zvláště pak náleží užívati laciných šatů těm, kteří jiné povzbuzují slovem a příkladem k pokání, jak učinili proroci, o nichž zde mluví Apoštol. Proto kterási Glossa praví k Mat. 3: "Kdo káže pokání, obléká šat pokání."

K třetímu se musí říci, že takové vnější pěstění jest jakési znamení lidského postavení. A proto nadbytek a nedostatek a střed v takových lze uvésti na ctnost pravdivosti, kterou Filosof stanoví pro skutky a slova, kterými se něco naznačuje ohledně stavu člověka.

CLXIX.2.Zda úpravnost žen je bez smrtelného hříchu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že úpravnost žen není bez smrtelného hříchu. Všechno totiž, co je proti příkazu Božího zákona, je smrtelný hřích. Ale úpravnost žen je proti příkazu Božího zákona. Praví se totiž I. Petr. 3:

illud apostoli, I ad Tim. ult., *habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus*). Et simplicitatem, quae excludit superfluam sollicitudinem talium. Unde dicit quod simplicitas est habitus contentus his quae contingunt. Ex parte autem defectus similiter potest esse duplex inordinatio secundum affectum. Uno quidem modo, ex negligentia hominis qui non adhibet studium vel laborem ad hoc quod exteriori cultu utatur secundum quod oportet. Unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod ad mollitiem pertinet quod aliquis *trahat vestimentum per terram, ut non laboret elevando ipsum*. Alio modo, ex eo quod ipsum defectum exterioris cultus ad gloriam ordinant. Unde dicit Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, *non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus et luctuosis esse posse iactantiam, et eo periculosiorem quo sub nomine servitutis Dei decipit*. Et philosophus dicit, in IV Ethic., quod *superabundantia et inordinatus defectus ad iactantiam pertinet*.

II-II q. 169 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis ipse cultus exterior non sit a natura, tamen ad naturalem rationem pertinet ut exteriorem cultum moderetur. Et secundum hoc, innati sumus hanc virtutem suscipere, quae exteriorem cultum moderatur.

II-II q. 169 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod illi qui in dignitatibus constituuntur, vel etiam ministri altaris, pretiosioribus vestibus quam ceteri induuntur, non propter sui gloriam, sed ad significandam excellentiam sui ministerii vel cultus divini. Et ideo in eis non est vitiosum. Unde Augustinus dicit, in III de Doct. Christ., *quisquis sic utitur exterioribus rebus ut metas consuetudinis bonorum inter quos versatur excedat, aut aliquid significat, aut flagitiosus est*, dum scilicet propter delicias vel ostentationem talibus utitur. Similiter etiam ex parte defectus contingit esse peccatum, non tamen semper qui vilioribus quam ceteri vestibus utitur, peccat. Si enim hoc faciat propter iactantiam vel superbiam, ut se ceteris praeferat, vitium superstitionis est. Si autem hoc faciat propter macerationem carnis vel humiliationem spiritus, ad virtutem temperantiae pertinet. Unde Augustinus dicit, in III de Doct. Christ., *quisquis restrictius rebus utitur quam se habeant mores eorum cum quibus vivit, aut temperans aut superstitiosus est*. Praecipue autem competit vilibus vestimentis uti his qui alios verbo et exemplo ad poenitentiam hortantur, sicut fuerunt prophetae, de quibus apostolus ibi loquitur. Unde quaedam Glossa dicit, Matth. III, *qui poenitentiam praedicat, habitum poenitentiae praetendit*.

II-II q. 169 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod huiusmodi exterior cultus indicium quoddam est conditionis humanae. Et ideo excessus et defectus et medium in talibus possunt reduci ad virtutem veritatis, quam philosophus ponit circa facta et dicta quibus aliquid de statu hominis significatur.

2. Utrum mulieres mortaliter peccent in superfluo ornatu.

II-II q. 169 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ornatus mulierum non sit sine peccato mortali. Omne enim quod est contra praeceptum divinae legis, est peccatum

"Jejich," totiž žen, "nebudiž vnější učesávání a obkládání zlatem nebo pěstování oblékaných šatů;" pročež praví Glossa Cyprianova: "Hedvábím a purpurem oděné nemohou upřímně obléci Krista; zlatem a perlami a šperky ozdobené ztratily výzdobu mysli i těla." Ale to se neděje než smrtelným hříchem, Tedy úpravnost žen nemůže býti bez smrtelného hříchu.

Mimo to Cyprian praví v knize O šatu panen: "Myslím, že třeba napomenouti nejen panny nebo vdovy, nýbrž i vdané a vůbec všechny ženy, že nesmějí žádným způsobem dílo Boží a stvoření a štípení jeho kaziti používáním žluté barvy nebo černého prášku nebo červeně nebo jakéhokoliv přípravku, porušujícího vrozené tahy." A pak dodává: "Vkládají ruce na Boha, když to, co on utvořil, zamýšlejí přetvořiti. Je to napadání Božího díla, je kažení pravdy. Nebudeš moci vidět

Boha, jestliže nemáš oči, které Bůh udělal, nýbrž které ďábel předělal, učesána od svého nepřítele s ním budeš stejně hořeli." Ale to náleží jen smrtelnému hříchu. Tedy úpravnost žen není bez smrtelného hříchu.

Mimo to, jako nepřísluší ženě, aby užívala mužského oděvu, tak také jí nepřísluší, aby užívala nezřízené úpravnosti. Ale první je hřích; praví se totiž Deut. 22: "Neodívej se žena šatem mužským, ani muž šatem ženským." Tedy se také zdá, že zbytečná úpravnost žen je smrtelný hřích.

Avšak proti jest, že podle toho by se zdáli smrtelně hřešiti umělci, připravující takové úpravnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že ohledně úpravnosti žen je třeba dbáti některých, která byla obecně řečena shora ohledně vnějšího pěstování, a ještě něčeho jiného zvláštního, že totiž ženské pěstění podnečuje k nevázanosti, podle onoho Přísl. 7: "Hle, nadbíhá mu žena v oděvu nevěstím, připravená klamati duše." Může však žena dovoleně usilovati o to, aby se líbila muži, aby pohrdnuv jí neupadl v cizoložství. Proto se praví I. Kor. 7, že "žena, která je vdaná, přemýšlí o tom, co je světské, jak by se líbila muži". A proto upravuje-li se vdaná žena proto, aby se líbila svému muži, může to činiti bez hříchu. Ony ženy však, které nemají muže, a nechtějí míti, nebo jsou ve stavu nedovolujícím míti, nemohou bez hříchu žádati, líbiti se žádostivým pohledům mužů, protože to jest dávati jim podnět hříchu. A jestliže z toho úmyslu se upravují, aby jiné podněcovaly k dychtivosti, hřeší smrtelně; jestli však z jakési lehkomyslnosti nebo také z jakési marnivosti pro jakousi vychloubavost, není to vždy smrtelný hřích, nýbrž někdy všední. A týž způsob je v tom u mužů. Pročež praví Augustin v listě Possidiovi: "Nechci, abys ukvapeně odsuzoval při zdobení zlatem nebo šatem, leč u těch, kteří ani nejsou sezdáni, ani nechtějí sňatek, a proto mají mysliti, jak se zalíbí Bohu. Oni však myslí, co je světa, jak se zalíbí buď muži ženám nebo ženy mužům, leč že odkrývati vlasy nesluší se ani ženám vdaným, jimž i Apoštol přikazuje zahalovati hlavu." V tom případě však by mohly býti některé omluveny od hříchu, když by se to nedělo z nějaké marnivosti, nýbrž pro opačný zvyk, ačkoli takový zvyk

mortale. Sed ornatus mulierum est contra praeceptum divinae legis, dicitur enim I Pet. III, *quarum, scilicet mulierum sit non extrinsecus capillatura, aut circumdatio auri, aut indumenti vestimentorum cultus*. Ubi dicit Glossa Cypriani, *serico et purpura indutae Christum sincere induere non possunt, auro et margaritis adornatae et monilibus, ornamenta mentis et corporis perdiderunt*. Sed hoc non fit nisi per peccatum mortale. Ergo ornatus mulierum non potest esse sine peccato mortali.

II-II q. 169 a. 2 arg. 2

Praeterea, Cyprianus dicit, in libro de habitu Virgin., *non virgines tantum aut viduas, sed et nuptas puto et omnes omnino feminas admonendas, quod opus Dei et facturam eius et plasma adulterare nullo modo debeant, adhibito flavo colore vel nigro pulvere vel rubore, aut quolibet lineamenta nativa corrumpente medicamine*. Et postea subdit, *manus Deo inferunt, quando illud quod ille formavit, reformare contendunt. Impugnatio ista est divini operis, praevaricatio est veritatis. Deum videre non poteris, quando oculi tibi non sunt quos Deus fecit, sed quos Diabolus infecit, de inimico tuo compta, cum illo pariter arsura*. Sed hoc non debetur nisi peccato mortali. Ergo ornatus mulieris non est sine peccato mortali.

II-II q. 169 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut non congruit mulieri quod veste virili utatur, ita etiam ei non competit quod inordinato ornatu utatur. Sed primum est peccatum, dicitur enim Deut. XXII, *non induatur mulier veste virili, nec vir veste muliebri*. Ergo videtur quod etiam superfluus ornatus mulierum sit peccatum mortale.

II-II q. 169 a. 2 s. c.

Sed contra est quia secundum hoc videretur quod artifices huiusmodi ornamenta praeparantes mortaliter peccarent.

II-II q. 169 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod circa ornatum mulierum sunt eadem attendenda quae supra communiter dicta sunt circa exteriorem cultum, et insuper quiddam aliud speciale, quod scilicet muliebris cultus viros ad lasciviam provocat, secundum illud Prov. VII, *ecce, mulier occurrit illi ornatu meretricio praeparata ad decipiendas animas*. Potest tamen mulier licite operam dare ad hoc quod viro suo placeat, ne per eius contemptum in adulterium labatur. Unde dicitur I ad Cor. VII, quod *mulier quae nupta est cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat viro*. Et ideo si mulier coniugata ad hoc se ornet ut viro suo placeat, potest hoc facere absque peccato. Illae autem mulieres quae viros non habent, nec volunt habere, et sunt in statu non habendi, non possunt absque peccato appetere placere virorum aspectibus ad concupiscendum, quia hoc est dare eis incentivum peccandi. Et si quidem hac intentione se ornent ut alios provocent, ad concupiscentiam, mortaliter peccant. Si autem ex quadam levitate, vel etiam ex vanitate propter quandam iactantiam, non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale. Et eadem ratio, quantum ad hoc, est de viris. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Possidium, *nolo ut de ornamentis auri vel vestis praeproperam habeas in prohibendo sententiam, nisi in eos qui neque coniugati sunt, neque coniugari cupientes, cogitare debent quomodo placeant Deo. Illi autem cogitant quae sunt mundi, quomodo placeant vel viri uxoribus, vel*

není chvalný.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak tamtéž praví Glossa: "ženy těch, kteří byli v soužení, pohrdaly muži, a aby se jiným líbily, krásně se upravovaly", což zakazuje Apoštol. O tom případu též mluví Cyprian. Nezakazuje však vdaným ženám úpravnost, aby se líbily mužům, aby se jim nedávala příležitost hřešiti s jinými. Pročež praví Apoštol, I. Tim. 2: "Ženy v šatě úpravném, zdobice se stydlivostí a střízlivostí, nikoli pletenci vlasů nebo zlatem nebo perlami nebo rouchem drahým;" čímž se dává rozuměti, že střízlivé a umírněné zdobení se nezakazuje ženám, nýbrž zbytečné, neslušné a necudné.

K druhému se musí říci, že líčení žen, o kterém mluví Cyprian, je jakýsi druh předstírání, které nemůže býti bez hříchu. Pročež praví Augustin, v listě Possidiovi: "Líčiti se barvičkami, aby se jevila ruměnější nebo bělejší, je cizoložný klam, a nepochybuji, že ani sami manželé jim nechtějí býti klamáni, jimž jedině (totiž manželům) smějí se ženy zdobiti, ač se jim to nepříkazuje." Není však vždy takové líčení hříchsmrtelný, nýbrž pouze když se děje pro nevázanost nebo na pohrdání Bohem, o kterýchžto případech mluví Cyprian. Jest však věděti, že jiné je předstírati krásu, kterou kdo nemá, a jiné zakrývati ošklivost, pocházející z nějaké příčiny, třebas z nemoci nebo něčeho takového. To je totiž dovoleno, protože podle Apoštola, I. Kor. 12: "Ty údy našeho těla, které máme za méně čestné; přiodíváme čestněji."

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, vnější pěstění musí odpovídati postavení osoby podle obecné zvyklosti. A proto samo sebou je nečestné, když žena užívá šatu mužského, nebo naopak. A zvláště proto, že to může býti příčinou nevázanosti; a zvláště se zakazuje v zákoně proto, že pohané takové záměny šatu užívali k modlosužebné pověře. Může však někdy býti bez hříchu pro nějakou nutnost, nebo jako ukrytí před nepřítelem, nebo pro nedostatek jiného šatu, nebo pro něco jiného takového.

Ke čtvrtému se musí říci, že, je-li nějaké umění na tvoření nějakých děl, kterých nemohou užívati lidé bez hříchu, v důsledku by hřešili umělci, tvoříce takové věci, jakožto poskytujíce přímo jiným příležitost hříchu, třebas, kdyby někdo vyráběl modly, nebo, co náleží k uctívání modlosužebnému. Jestliže však je nějaké umění, jehož děl mohou lidé užívati dobře nebo špatně, jako jsou meče, šípy a jiná taková, vykonávání takových umění není hřích. A jedině ta mohou slouti umění. Proto praví Zlatoústý, v L. hom. k Mat.: "Pouze ta lze nazývati umění, jež poskytují a sestrojují nezbytná a příhodná našemu životu." Jestliže však děl nějakého umění častěji někteří zneužívají, ač ze sebe nejsou nedovolená, mají býti přesto úřadem vládce v obci vyhubena, podle učení Platonova. Poněvadž tedy ženy *mulieres maritis, nisi quod capillos nudare feminas, quas etiam caput velare apostolus iubet, nec maritatas decet*. In quo tamen possent aliquae a peccato excusari, quando hoc non fieret ex aliqua vanitate, sed propter contrariam consuetudinem, quamvis talis consuetudo non sit laudabilis.

II-II q. 169 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem dicit, *mulieres eorum qui in tribulatione erant, contemnebant viros, et ut aliis placerent, se pulchre ornabant, quod fieri apostolus prohibet*. In quo etiam casu loquitur Cyprianus, non autem prohibet mulieribus coniugatis ornari ut placeant viris, ne detur eis occasio peccandi cum aliis. Unde I ad Tim. dicit apostolus, *mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se, non in tortis crinibus, aut auro aut margaritis aut veste pretiosa*, per quod datur intelligi quod sobrius et moderatus ornatus non prohibetur mulieribus, sed superfluus et inverecundus et impudicus.

II-II q. 169 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod mulierum fucatio, de qua Cyprianus loquitur, est quaedam species fictionis, quae non potest esse sine peccato. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Possidium, *fucari figmentis, quo rubicundior vel candidior appareat, adulterina fallacia est, qua non dubito etiam ipsos maritos se nolle decipi, quibus solis permittendae sunt feminae ornari, secundum veniam, non secundum imperium*. Non tamen semper talis fucatio est cum peccato mortali, sed solum quando fit propter lasciviam, vel in Dei contemptum, in quibus casibus loquitur Cyprianus. Sciendum tamen quod aliud est fingere pulchritudinem non habitam, et aliud est occultare turpitudinem ex aliqua causa provenientem, puta aegritudine vel aliquo huiusmodi. Hoc enim est licitum, quia secundum apostolum, I ad Cor., *quae putamus ignobiliora esse membra corporis, his honorem abundantiorem circundamus*.

II-II q. 169 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, cultus exterior debet competere conditioni personae secundum communem consuetudinem. Et ideo de se vitiosum est quod mulier utatur veste virili aut e converso, et praecipue quia hoc potest esse causa lasciviae. Et specialiter prohibetur in lege, quia gentiles tali mutatione habitus utebantur ad idololatriae superstitionem. Potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem, vel causa occultandi ab hostibus, vel propter defectum alterius vestimenti, vel propter aliquid aliud huiusmodi.

II-II q. 169 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod, si qua ars est ad faciendum aliqua opera quibus homines uti non possunt absque peccato, per consequens artifices talia faciendo peccarent, utpote praebentes directe aliis occasionem peccandi, puta si quis fabricaret idola, vel aliqua ad cultum idololatriae pertinentia. Si qua vero ars sit cuius operibus homines possunt bene et male uti, sicut gladii, sagittae et alia huiusmodi, usus talium artium non est peccatum, et eae solae artes sunt dicendae. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., *eas solas oportet artes vocare quae necessariorum, et eorum quae continent vitam nostram, sunt tributivae et constructivae*. Si tamen operibus

se mohou dovoleně zdobiti, buď aby zachovaly slušnost svého stavu, nebo také něco přidati, aby se líbily mužům, důsledek je, že výrobci takovýchto ozdob nehřeší užíváním takového umění, leda snad vynalézáním nějakých zbytečností a zvláštností. Proto praví Zlatoústý, že i v řemesle obuvnickém a tkalcovském je třeba mnohé vymýtiti, neboť řemeslo přivedli k prostopášnosti, porušujíce jeho potřebnost, zaměňujíce umění za umění špatnosti."

CLXX. O přikázáních mírnosti.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest uvažovati o přikázáních mírnosti. A nejprve o přikázáních samé mírnosti; za druhé o přikázáních jejích částí.

CLXX.1. Zda přikázání mírnosti se v Božím zákoně vhodně podávají.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že přikázání mírnosti se nevhodně v božském zákoně podávají. Statečnost je totiž více ctností než mírnost, jak bylo shora řečeno. Ale žádné přikázání statečnosti se neklade mezi přikázání Desatera, která jsou hlavní přikázání zákona. Tedy nevhodně mezi přikázání Desatera se klade zákaz cizoložství, které je protivou mírnosti, jak je patrné z řečeného shora.

Mimo to mírnost není pouze ohledně pohlavních, nýbrž také ohledně potěšení pokrmů a nápojů. Ale mezi přikázáními Desatera se nezakazuje nějaká nešest, náležející k potěšení pokrmů a nápojů, ani také náležející k nějakému jinému druhu nečistoty. Tedy také se nemá klásti nějaké přikázání, zakazující cizoložství, což náleží k potěšení pohlavních.

Mimo to hlavnější v úmyslu zákonodárcově je naváděti ke ctnostem, než zakazovati nešesti; proto jsou totiž zakazovány nešesti, aby zanikly překážky ctností. Ale přikázání Desatera jsou hlavní v zákoně Božím. Tedy mezi přikázání Desatera spíše se mělo dáti nějaké přikázání kladné, přímo navádějící ke ctnosti mírnosti, než přikázání záporné, zakazující cizoložství, které jest přímo protilehlé.

Proti tomu jest autorita Písma v Desateru.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Apoštol, I. Tim. 1, "cílem přikázání je láska", ke které jsme naváděni dvěma přikázáními, náležejícími k milování Boha a bližního. A proto ona přikázání se kladou do Desatera, která jsou přiměji zařízena k milování Boha a bližního. Mezi nešestmi však, protilehlými mírnosti, nejvíce zdá se proti milování bližního cizoložství, kterým někdo uchvátí věc cizí, zneužívaje totiž manželky bližního. A proto mezi přikázáními Desatera se hlavně zakazuje cizoložství, nejen pokud se skutkem vykoná, nýbrž i pokud se srdcem žádá.

alicuius artis ut pluries aliqui male uterentur, quamvis de se non sint illicitae, sunt tamen per officium principis a civitate extirpandae, secundum documenta Platonis. Quia ergo mulieres licite se possunt ornare, vel ut conservent decentiam sui status, vel etiam aliquid superaddere ut placeant viris; consequens est quod artifices talium ornamentorum non peccant in usu talis artis, nisi forte inveniendo aliqua superflua et curiosa. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., quod *etiam ab arte calceorum et textorum multa abscidere oportet. Etenim ad luxuriam deduxerunt necessitatem eius corrumpentes, artem male arti commiscentes*.

170. De praeceptis temperantiae.

Prooemium

II-II q. 170 pr.

Deinde considerandum est de praeceptis temperantiae. Et primo, de praeceptis ipsius temperantiae. Secundo, de praeceptis partium eius.

1. Utrum praecepta temperantiae convenienter in lege divina tradantur.

II-II q. 170 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod praecepta temperantiae inconvenienter in lege divina tradantur. Fortitudo enim est potior virtus quam temperantia, ut supra dictum est. Sed nullum praeceptum fortitudinis ponitur inter praecepta Decalogi, quae sunt potiora legis praecepta. Ergo inconvenienter inter praecepta Decalogi ponitur prohibitio adulterii, quod contrariatur temperantiae, ut ex supra dictis patet.

II-II q. 170 a. 1 arg. 2

Praeterea, temperantia non solum est circa venerea, sed etiam circa delectationem ciborum et potuum. Sed inter praecepta Decalogi non prohibetur aliquod vitium pertinens ad delectationem ciborum et potuum, neque etiam pertinens ad aliquam aliam speciem luxuriae. Ergo neque etiam debet poni aliquod praeceptum prohibens adulterium, quod pertinet ad delectationem venereorum.

II-II q. 170 a. 1 arg. 3

Praeterea, principalius est in intentione legislatoris inducere ad virtutes quam vitia prohibere, ad hoc enim vitia prohibentur, ut virtutum impedimenta tollantur. Sed praecepta Decalogi sunt principalia in lege divina. Ergo inter praecepta Decalogi magis debuit poni praeceptum aliquod affirmativum directe inducens ad virtutem temperantiae, quam praeceptum negativum prohibens adulterium, quod ei directe opponitur.

II-II q. 170 a. 1 s. c.

In contrarium est auctoritas Scripturae.

II-II q. 170 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, I ad Tim. I, finis praecepti caritas est, ad quam duobus praeceptis inducimur pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi. Et ideo illa praecepta in Decalogo ponuntur quae directius ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter vitia autem temperantiae opposita, maxime dilectioni proximi videtur opponi adulterium, per quod aliquis usurpat sibi rem alienam, abutendo scilicet uxore proximi. Et ideo inter praecepta Decalogi praecipue prohibetur adulterium, non solum secundum quod opere exercetur,

K prvnímu se tedy musí říci, že mezi druhy nešestí, které jsou protilehlé statečnosti, není žádná, která by tak přímo odporovala milování bližního jako cizoložství, jež je druh nečistoty, která odporuje mírnosti. A přece nešest odvážnosti, která je protilehlá statečnosti, někdy bývá příčinou vraždy, která se mezi přikázáními Desatera zakazuje. Praví se totiž Eccli. 8: "S odvážlivcem nechoď cestou, aby snad na tobě nezatížil své špatnosti."

K druhému se musí říci, že obžerství neodporuje přímo milování bližního jako cizoložství, ani také některý jiný druh nečistoty. Neděje se totiž takové bezpráví otci zprzněním panny, která není určena jeho manželství, jako se děje bezpráví manželu cizoložstvím ženy, na jejíž tělo má moc on, nikoli manželka.

K třetímu se musí říci, že přikázání Desatera, jak bylo shora řečeno, jsou nějaké všeobecné zásady Božího zákona, pročež musí býti obecné. Nemohla však býti dána nějaká obecná přikázání kladná o mírnosti, protože užívání jí se mění podle různých dob, jak praví Augustin v knize O dobru manželství, a podle různých zákonů a zvyků lidí.

CLXX.2. Zda se vhodně podávají v zákoně Božím přikázání o ctnostech připojených mírnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně podávají v zákoně Božím přikázání o ctnostech, připojených mírnosti. Neboť přikázání Desatera, jak bylo řečeno, jsou jisté všeobecné zásady celého zákona Božího. Ale "pýcha je počátek každého hříchu", jak se praví Eccli. I0. Tedy do přikázání Desatera měl býti vložen nějaký zákaz pýchy.

Mimo to ona přikázání se mají hlavně dáti do Desatera, kterými lidé. nejvíce se kloní k plnění zákona, protože ta se zdají býti hlavní. Ale pokorou, kterou se člověk podrobuje Bohu, zdá se člověk nejlépe připraven k zachování Božího zákona. Proto se poslušnost počítá mezi stupni pokory, jak jsme měli shora, a totéž zdá se třeba říci o tichosti, kterou se stává, že člověk neodporuje božskému Písmu, jak praví Augustin v Řeholi. Tedy se zdá, že o pokoře a tichosti měla býti dána v Desateru nějaká přikázání.

Mimo to bylo řečeno, že cizoložství se v Desateru zakazuje, protože odporuje milování bližního. Ale také nezřízenost vnějších pohybů, která je protilehlá skromnosti, je protilehlá milování bližního. Proto praví Augustin v Řeholi: "V žádném vašem pohybu nebudiž nic, co by uráželo čímkoliv pohled." Tedy se zdá, že i taková nezřízenost měla býti zakázána nějakým přikázáním Desatera.

Proti tomu dostačí autorita Písma.

sed etiam secundum quod corde concupiscitur.

II-II q. 170 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod inter species vitiorum quae opponuntur fortitudini, nulla est quae ita directe contrarietur dilectioni proximi sicut adulterium, quod est species luxuriae, quae temperantiae contrariatur. Et tamen vitium audaciae, quod opponitur fortitudini, quandoque solet esse causa homicidii, quod inter praecepta Decalogi prohibetur, dicitur enim Eccli. VIII, *cum audace non eas in via, ne forte gravet mala sua in te*.

II-II q. 170 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod gula directe non opponitur dilectioni proximi, sicut adulterium, neque etiam aliqua alia species luxuriae. Non enim tanta fit iniuria patri per stuprum virginis, quae non est eius connubio deputata, quanta fit iniuria viro per adulterium, cuius corporis potestatem ipse habet, non uxor.

II-II q. 170 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod praecepta Decalogi, ut supra dictum est, sunt quaedam universalia divinae legis principia, unde oportet ea esse communia. Non potuerunt autem aliqua praecepta communia affirmativa de temperantia dari, quia usus eius variatur secundum diversa tempora, sicut Augustinus dicit, in libro de bono Coniug., et secundum diversas hominum leges et consuetudines.

2. Utrum praecepta de virtutibus annexis temperantiae convenienter in Scriptura tradantur.

II-II q. 170 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter tradantur in divina lege praecepta de virtutibus annexis temperantiae. Praecepta enim Decalogi, ut dictum est, sunt quaedam universalia principia totius legis divinae. Sed superbia est initium omnis peccati, ut dicitur Eccli. X. Ergo inter praecepta Decalogi debuit aliquod poni prohibitivum superbiae.

II-II q. 170 a. 2 arg. 2

Praeterea, illa praecepta maxime debent in Decalogo poni per quae homines maxime inclinantur ad legis impletionem, quia ista videntur esse principalia. Sed per humilitatem, per quam homo Deo subiicitur, maxime videtur homo disponi ad observantiam divinae legis, unde obedientia inter gradus humilitatis computatur, ut supra habitum est. Et idem etiam videtur esse dicendum de mansuetudine, per quam fit ut homo divinae Scripturae non contradicat, ut Augustinus dicit, in II de Doct. Christ. Ergo videtur quod de humilitate et mansuetudine aliqua praecepta in Decalogo poni debuerunt.

II-II q. 170 a. 2 arg. 3

Praeterea, dictum est quod adulterium in Decalogo prohibetur quia contrariatur dilectioni proximi. Sed etiam inordinatio exteriorum motuum, quae contrariatur modestiae, dilectioni proximi opponitur, unde Augustinus dicit, in regula, *in omnibus motibus vestris nihil fiat quod cuiusquam offendat aspectum*. Ergo videtur quod etiam huiusmodi inordinatio debuit prohiberi per aliquod praeceptum Decalogi.

II-II q. 170 a. 2 s. c.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturae.

Odpovídám: Musí se říci, že ctnosti, připojené mírnosti, lze pozorovati dvojmo: jedním způsobem o sobě, druhým způsobem podle svých účinků. O sobě pak nemají přímého vztahu k milování Boha nebo bližního, nýbrž spíše si všímají jakéhosi umiřování těch, která náležejí člověku samému. - Avšak ve svých účincích mohou přihlížeti k milování Boha nebo bližního. A podle toho jsou v Desateru nějaká přikázání, náležející k zákazu účinků neřestí protilehlých částem mírnosti, jako z hněvu, který je protilehlý tichosti, postoupí leckdy někdo k vraždě, která je v Desateru zakázána; nebo k odnětí povinné úcty rodičům, což může také pocházeti z pýchy, ze které také mnozí přestupují přikázání první desky.

K prvnímu se tedy musí říci, že pýcha je počátek hříchu, ale skrytý v srdci, a její nezřízenost také nepovází všichni. Proto zákaz jí nemusil býti dán mezi přikázání Desatera, která jsou první zásady, o sobě známé.

K druhému se musí říci, že přikázání, která o sobě navádějí k zachování zákona, již předpokládají zákon. Proto nemohou býti prvními přikázáními zákona, aby se vložila do Desatera.

K třetímu se musí říci, že nezřízenost vnějších pohybů nenáleží k urážení bližního ze samého druhu skutku, jako vražda, cizoložství a krádež, která jsou v Desateru zakázána, nýbrž pouze, pokud jsou známkami vnitřní nezřízenosti, jak bylo shora řečeno.

CLXXI. O proroctví.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Když bylo řečeno o jednotlivých ctnostech a nešestech, které patří k podmínkám a stavům všech lidí, nyní se má uvážiti o těch, která vlastně patří některým lidem. Rozdíl pak mezi lidmi se shledává podle těch, která patří k pohotovostem a úkonům, trojím způsobem: jedním způsobem podle milostí zdarma daných; poněvadž, jak se praví I. Kor. 12: "Jsou rozdělení milostí: a jednomu se dává skrze Ducha řeč moudrosti, jinému řeč vědění", atd. Jiný pak rozdíl jest podle různých životů, totiž činného a nazíravého, které se berou podle různých snah prací; proto také se tam praví, že "jsou rozdělení prací". Neboť jiná je snaha práce u Marty, "která byla pečlivá a namáhala se pozornou obsluhou", což patří k činnému životu; jiná však jest u Marie, která "sedíc u nohou Páně, poslouchala jeho slovo", což patří k nazíravému, jak máme Luk. 10. Třetím způsobem podle rozdílu úřadů a stavů., jak se praví Efes. 4, 11: "A on pak dal některé za apoštoly, jiné zase za proroky, jiné opět za evangelisty, a jiné za pastýře a učitele", což patří k různým úřadům, o nichž se praví I. Kor. 12, 5: "Jsou rozdělení úřadů." Jest však považíti ohledně milostí zdarma daných, o nichž se naskytuje první úvaha, že některé z nich patří k poznání, některé zase k mluvení, některé opět k

II-II q. 170 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod virtutes temperantiae annexae dupliciter considerari possunt, uno modo, secundum se; alio modo, secundum suos effectus. Secundum se quidem, non habent directam habitudinem ad dilectionem Dei vel proximi, sed magis respiciunt quandam moderationem eorum quae ad ipsum hominem pertinent. Quantum autem ad effectus suos, possunt respicere dilectionem Dei vel proximi. Et secundum hoc, aliqua praecepta in Decalogo ponuntur pertinentia ad prohibendum effectus vitiorum oppositorum temperantiae partibus, sicut ex ira, quae opponitur mansuetudini, procedit interdum aliquis ad homicidium, quod in Decalogo prohibetur, vel ad subtrahendum debitum honorem parentibus. Quod etiam potest ex superbia provenire, ex qua etiam multi transgrediuntur praecepta primae tabulae.

II-II q. 170 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod superbia est initium peccati, sed latens in corde, cuius etiam inordinatio non perpenditur communiter ab omnibus. Unde eius prohibitio non debuit poni inter praecepta Decalogi, quae sunt sicut prima principia per se nota.

II-II q. 170 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod praecepta quae inducunt ad observantiam legis, praesupponunt iam legem. Unde non possunt esse prima legis praecepta, ut in Decalogo ponantur.

II-II q. 170 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod inordinatio exteriorum motuum non pertinet ad offensam proximi secundum ipsam speciem actus, sicut homicidium, adulterium et furtum, quae in Decalogo prohibentur, sed solum secundum quod sunt signa interioris inordinationis, ut supra dictum est.

171. De prophetia quantum ad eius essentiam.

Prooemium

II-II q. 171 pr.

Postquam dictum est de singulis virtutibus et vitiis quae pertinent ad omnium hominum conditiones et status, nunc considerandum est de his quae specialiter ad aliquos homines pertinent. Invenitur autem differentia inter homines, secundum ea quae ad habitus et actus animae rationalis pertinent, tripliciter. Uno quidem modo, secundum diversas gratias gratis datas, quia, ut dicitur I ad Cor. XII, *divisiones gratiarum sunt, et alii datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae,* et cetera. Alia vero differentia est secundum diversas vitas, activam scilicet et contemplativam, quae accipitur secundum diversa operationum studia. Unde et ibidem dicitur quod divisiones operationum sunt. Aliud enim est studium operationis in Martha, quae *sollicita erat et laborabat circa frequens ministerium*, quod pertinet ad vitam activam, aliud autem in Maria, *quae, sedens secus pedes domini, audiebat verbum illius*, quod pertinet ad contemplativam, ut habetur Luc. X. Tertio modo, secundum diversitatem officiorum et statuum, prout dicitur Ephes. IV, *et ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores*. Quod činnosti. Všechna pak, která patří k poznání, jsou obsažena v proroctví. Neboť prorocké zjevení se vztahuje nejen k budoucím výkonům lidí, nýbrž také k božským věcem, jak vzhledem k těm, která se všem předkládají k věření, jež patří k víře, tak vzhledem k vyšším tajemstvím, jež patří dokonalým, a která náležejí k moudrosti. Také je prorocké zjevení o těch, která patří k duchovým podstatám, od nichž jsme naváděni jak k dobrému, tak ke zlému, což patří k rozlišování duchů. Vztahuje se také k řízení lidských úkonů, což patří k vědění, jak bude níže patrné. A proto nejprve přichází úvaha o proroctví a o vytržení, které je nějaký stupeň proroctví.

O proroctví se naskytuje čtverá úvaha, z nichž první jest o jeho podstatě; druhá o jeho příčině; třetí o způsobu prorockého poznání; čtvrtá o rozdělení proroctví.

O prvním je šest otázek.

1. Zda proroctví patří k poznání.
2. Zda jest pohotovost.
3. Zda se týká pouze budoucích náhodných.
4. Zda prorok poznává všechna prorokovatelná.
5. Zda prorok rozeznává ta, která božsky postřehuje, od těch, která vidí vlastním duchem.
6. Zda v proroctví může býti nepravda.

CLXXI.1.Zda proroctví náleží k poznání.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že proroctví nenáleží k poznání. Neboť se praví, Eccli 48, že "mrtvé tělo Eliseovo prorokovalo"; a níže hl. 49 se praví o Josefovi, že "jeho kosti byly navštíveny a po smrti prorokovaly". Ale v těle nebo v kostech po smrti nezůstává žádné poznání. Tedy proroctví nenáleží k poznání.

Mimo to I. Kor. 14 se praví: "Kdo prorokuje, lidem mluví ku vzdělání." Avšak mluvení jest účinek poznání, není však samo poznání. Tedy se zdá, že proroctví nenáleží k poznání.

Mimo to každá poznávací dokonalost vylučuje pošetilost a nerozum. Ale tato mohou býti zároveň s proroctvím; neboť se praví, Ose. 9: "Znejte, Israeli, proroka pošetilého a bez rozumu." Tedy proroctví není poznávací dokonalost.

Mimo to, jako zjevení náleží k rozumu, tak se zdá vnuknutí náležeti k citu, protože znamená jakési hnutí. Ale proroctví sluje vnuknutí nebo zjevení, podle Kassiodora, v Předmluvě k žalt. Tedy se zdá, že proroctví nenáleží více k rozumu než k citu.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 9: "Neboť kdo dnes sluje prorok, kdysi slul Vidoucí." Ale vidění naleží k poznání. Tedy proroctví náleží k poznání.

Odpovídám: Musí se říci, že proroctví nejprve a hlavně záleží v poznání, protože totiž proroci poznávají ta, která pertinet ad diversa ministeria, de quibus dicitur, I ad Cor. XII, divisiones ministrationum sunt. Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio prima, quod quaedam eorum pertinent ad cognitionem; quaedam vero ad locutionem; quaedam vero ad operationem. Omnia vero quae ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendi possunt. Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quae proponuntur omnibus credenda, quae pertinent ad fidem, et quantum ad altiora mysteria, quae sunt perfectorum, quae pertinent ad sapientiam; est etiam prophetica revelatio de his quae pertinent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur, quod pertinet ad discretionem spirituum; extendit etiam se ad directionem humanorum actuum, quod pertinet ad scientiam; ut infra patebit. Et ideo primo occurrit considerandum de prophetia; et de raptu, qui est quidam prophetiae gradus. De prophetia autem quadruplex consideratio occurrit, quarum prima est de essentia eius; secunda, de causa ipsius; tertia, de modo propheticae cognitionis; quarta, de divisione prophetiae. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum prophetia pertineat ad cognitionem. Secundo, utrum sit habitus. Tertio, utrum sit solum futurorum contingentium. Quarto, utrum propheta cognoscat omnia prophetabilia. Quinto, utrum propheta discernat ea quae divinitus percipit, ab his quae proprio spiritu videt. Sexto, utrum prophetiae possit subesse falsum.

1. Utrum pertineat ad cognitionem.

II-II q. 171 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod prophetia non pertineat ad cognitionem. Dicitur enim Eccli. XLVIII, quod *corpus Elisei mortuum prophetavit*, et infra, XLIX, dicitur de Ioseph quod *ossa ipsius visitata, sunt, et post mortem prophetavit*. Sed in corpore vel ossibus post mortem non remanet aliqua cognitio. Ergo prophetia non pertinet ad cognitionem.

II-II q. 171 a. 1 arg. 2

Praeterea, I ad Cor. XIV dicitur, *qui prophetat, hominibus loquitur ad aedificationem*. Sed locutio est effectus cognitionis, non autem est ipsa cognitio. Ergo videtur quod prophetia non pertinet ad cognitionem.

II-II q. 171 a. 1 arg. 3

Praeterea, omnis cognoscitiva perfectio excludit stultitiam et insaniam. Sed haec simul possunt esse cum prophetia, dicitur enim Osee IX, *scitote, Israel, stultum prophetam, insanum*. Ergo prophetia non est cognoscitiva perfectio.

II-II q. 171 a. 1 arg. 4

Praeterea, sicut revelatio pertinet ad intellectum, ita inspiratio videtur pertinere ad affectum, eo quod importat motionem quandam. Sed prophetia dicitur esse inspiratio vel revelatio, secundum Cassiodorum. Ergo videtur quod prophetia non magis pertineat ad intellectum quam ad affectum.

II-II q. 171 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Reg. IX, *qui enim propheta dicitur hodie, vocabatur olim videns*. Sed visio pertinet ad cognitionem. Ergo prophetia ad cognitionem pertinet.

II-II q. 171 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod prophetia primo et

jsou daleko a vzdálena od poznání lidí. Odtud lze nazývati proroky (propheta) od pro, předem, což jest zdaleka, a fanos, což je zjevení, protože totiž jim se zjevuje něco, co je daleko. A proto, jak Isidor praví v VII. Etym.: " Ve Starém zákoně sluli Vidoucí, poněvadž viděli to, co ostatní neviděli, a prohlédali to, co bylo skryto v tajemství." Pročež i pohané je nazývali Věštci, od vědění mysli, jak tamtéž předesílá.

Ale poněvadž, jak se praví I. Kor. 12: "Každému dává se projevování ducha k užitku", a níže, hl. 14, se praví: "K vzdělání Církve snažte se oplývati", je z toho patrné, že proroctví druhotně záleží v mluvení, pokud proroci to, co od Boha poučení poznávají, ku vzdělání jiných zvěstují, podle onoho Isai. 21: "Co jsem slyšel od Pána zástupů, Boha Izraelova, zvěstuji vám." A podle toho, jak Isidor praví, Etymol. 7, "mohou slouti Proroci co Předpovídači, neboť předem mluví", to jest zdaleka mluví a o budoucích pravdu předpovídají. Ta pak, která nad poznání lidské Bůh zjevuje, nemohou býti potvrzována rozumem lidským, který přesahují pro činnost síly Boží, podle onoho Mark. posl.: "Kázali všude a Pán spolupůsobil a potvrzoval řeč následováním divů." Proto za třetí k proroctví náleží konání zázraků, jako nějaké potvrzení prorocké výpovědi. Proto se praví Deut. posl.: "Nepovstal dále prorok v Izraeli, jako Mojžíš, kterého zná Pán tváří v tvář ve všech divech a zázracích."

K prvnímu se tedy musí říci, že ony výroky mluví o proroctví co do tohoto třetího, jež se bere jako důkaz proroctví.

K druhému se musí říci, že Apoštol tam mluví o výpovědi prorocké.

K třetímu se musí říci, že ti, kteří slují proroci pošetilí a bez rozumu, nejsou praví proroci, nýbrž nepraví; a o nich je řečeno Jerem. 23: "Nenaslouchejte slovům proroků, kteří vám prorokují a klamou vás: vidění svého srdce říkají, ne z úst Páně"; a Ezech. 13: "Toto praví Pán: "Běda prorokům nemoudrým, kteří sledují ducha svého a nic nevidí."

Ke čtvrtému se musí říci, že v proroctví se vyžaduje, aby pozornost mysli byla pozvednuta k vnímání božských. Proto se praví Ezech. 2: "Synu člověka, stůj na svých nohou a budu mluviti s tebou." Toto pak pozvednutí pozornosti nastává hýbáním Duchem Svatým. Pročež se tamtéž dodává: "I vstoupil do mne duch a postavil mně na mé nohy." Když však pozornost mysli jest pozvednuta do výsostí, vnímá božská; proto se tamtéž dodává: "I slyšel jsem mluvícího ke mně." Tak tedy k proroctví se vyžaduje vnuknutí co do pozvednutí mysli, podle onoho Job. 32: "Vnuknutí všemohoucího dává rozumění"; zjevení pak, co do samého. vnímání božských; v čemž se dokonává proroctví, a skrze ně se odstraňuje závoj temnosti a nevědomosti, podle onoho Job. 12: "Který odhaluje hloubky z temnot."

principaliter consistit in cognitione, quia videlicet cognoscunt quaedam quae sunt procul remota ab hominum cognitione. Unde possunt dici prophetae a phanos, quod est apparitio, quia scilicet eis aliqua quae sunt procul, apparent. Et propter hoc, ut Isidorus dicit, in libro Etymol., *in veteri testamento appellabantur videntes, quia videbant ea quae ceteri non videbant, et prospiciebant quae in mysterio abscondita erant*. Unde et gentilitas eos appellabat vates, a vi mentis. Sed quia, ut dicitur I ad Cor. XII, unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem; et infra, XIV, dicitur, *ad aedificationem Ecclesiae quaerite ut abundetis*, inde est quod prophetia secundario consistit in locutione, prout prophetae ea quae divinitus edocti cognoscunt, ad aedificationem aliorum annuntiant, secundum illud Isaiae XXI, *quae audivi a domino exercituum, Deo Israel, annuntiavi vobis*. Et secundum hoc, ut Isidorus dicit, in libro Etymol., possunt dici prophetae quasi praefatores, eo quod porro fantur, idest, a remotis fantur, et de futuris vera praedicunt. Ea autem quae supra humanam cognitionem divinitus revelantur, non possunt confirmari ratione humana, quam excedunt, sed operatione virtutis divinae, secundum illud Marci ult., *praedicaverunt ubique, domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis*. Unde tertio ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quaedam propheticae Annuntiationis. Unde dicitur Deut. ult., *non surrexit propheta ultra in Israel sicut Moyses, quem nosset dominus facie ad faciem, in omnibus signis atque portentis*.

II-II q. 171 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illae loquuntur de prophetia quantum ad hoc tertium, quod assumitur ut prophetiae argumentum.

II-II q. 171 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod apostolus ibi loquitur quantum ad propheticam enuntiationem.

II-II q. 171 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod illi qui dicuntur prophetae insani et stulti, non sunt veri prophetae, sed falsi, de quibus dicitur Ierem. XXIII, *nolite audire verba prophetarum qui prophetant vobis et decipiunt vos, visionem cordis sui loquuntur, non de ore domini*; et Ezech. XIII, *haec dicit dominus, vae prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, et nihil vident*.

II-II q. 171 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod in prophetia requiritur quod intentio mentis elevetur ad percipienda divina, unde dicitur Ezech. II, *fili hominis, sta super pedes tuos, et loquar tecum*. Haec autem elevatio intentionis fit spiritu sancto movente, unde ibi subditur, *et ingressus est in me spiritus, et statuit me super pedes meos*. Postquam autem intentio mentis elevata est ad superna, percipit divina, unde subditur, *et audivi loquentem ad me*. Sic igitur ad prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis elevationem, secundum illud Iob XXXII, *inspiratio omnipotentis dat intelligentiam*, revelatio autem, quantum ad ipsam perceptionem divinorum, in quo perficitur prophetia; per ipsam removetur obscuritatis et ignorantiae velamen, secundum illud Iob XII, qui revelat profunda de tenebris.

CLXXI.2.Zda proroctví je pohotovost.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že proroctví je pohotovost, poněvadž, jak praví II. Ethic.: "Trojí je v duši, možnost, vášeň a pohotovost." Ale proroctví není možnost, poněvadž by bylo ve všech lidech, jimž mohoucnosti duše jsou společné; podobně také není vášeň, poněvadž vášně náležejí k síle žádostivé, jak shora bylo řečeno, kdežto proroctví náleží hlavně k poznání, jak bylo řečeno. Tedy proroctví je pohotovost.

Mimo to každá dokonalost duše, která není vždycky v uskutečnění, je pohotovost. Ale proroctví je nějaká dokonalost duše: není však vždycky v uskutečnění, jinak by se neříkalo spící prorok. Tedy se zdá, že proroctví je pohotovost.

Mimo to proroctví se počítá mezi milosti zdarma dané. Ale milost je něco pohotovostního v duši, jak jsme měli shora. Tedy proroctví jest pohotovost.

Avšak proti, "pohotovost jest, jíž kdo jedná, kdykoli chce", jak praví Vykladač, III. O duši. Ale nikdo nemůže užívati proroctví, kdykoli chce, jak je patrné IV. Král. 3 o Eliseovi; "toho když se Josafat tázal na budoucí, a duch proroctví mu chyběl, rozkázal přivésti hudce, aby naň duch proroctví chválou zpěvu sestoupil a jeho ducha budoucností naplnil", jak praví Řehoř, K Ezech. Tedy proroctví není pohotovost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Apoštol, Efes. 9: "Všechno, co je zjevováno, je světlo"; poněvadž totiž jako zjevení tělesným viděním je skrze světlo tělesné; tak také zjevení viděním rozumovým je skrze světlo rozumové. Musí tedy zjevení býti přiměřeno světlu, skrze které nastává, jako účinek je přiměřený své příčině. Ježto tedy proroctví náleží k poznání, které jest nad přirozený rozum, jak bylo řečeno, důsledek jest, že k proroctví se vyžaduje nějaké světlo rozumové, přesahující světlo přirozeného rozumu. Pročež Mich. 7: "Když budu seděti ve tmách, Pán jest mé světlo." Světlo pak může někdo míti dvojmo. Jedním způsobem na způsob trvalého tvaru, jako světlo tělesné je ve slunci a v ohni; jiným způsobem na způsob jakési přechodné trpnosti či vtisknutí, jako je světlo ve vzduchu. Avšak světlo prorocké není v rozumu prorokově na způsob tvaru trvalého, jinak by bylo nutné, aby vždy prorok měl schopnost prorokovati, což je zřejmě nesprávné, praví totiž Řehoř, v Hom. k Ezechielovi: "Někdy prorocký duch chybí prorokům, a vždycky není pohotově jejich myslím, aby, ježto jej nemají, poznali, že jej mají darmo, až jej budou míti." Proto Eliseus řekl o ženě Sunamitce, IV. Král. 4: "Její duše je v hořkosti, a Pán mi zatajil a neoznámil mi." A důvod toho. je, že rozumové světlo, jež je v někom na způsob trvalého tvaru a dokonalého, zdokonaluje rozum hlavně k poznání původů těch, která v tom světle se zjevují. Jako světlem činného rozumu rozum zvláště poznává první původy všech těch, jež jsou přirozeně poznávána. Původ však těch, jež se vztahují k nadpřirozenému poznání, jež jsou zjevována proroctvím, je sám Bůh, který v bytnosti není viděn od proroků, je však viděn od blažených ve vlasti, v nichž toto světlo je na způsob jakéhosi tvaru trvalého a dokonalého, podle onoho Žalm. 35: "Ve tvém světle uvidíme světlo."

2. Utrum sit habitus.

II-II q. 171 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod prophetia sit habitus. Quia ut dicitur in II Ethic., *tria sunt in anima, potentia, passio et habitus*. Sed prophetia non est potentia, quia sic inesset omnibus hominibus, quibus potentiae animae sunt communes. Similiter etiam non est passio, quia passiones pertinent ad vim appetitivam, ut supra habitum est; prophetia autem pertinet principaliter ad cognitionem, ut dictum est. Ergo prophetia est habitus.

II-II q. 171 a. 2 arg. 2

Praeterea, omnis perfectio animae quae non semper est in actu, est habitus. Sed prophetia est quaedam animae perfectio, non autem semper est in actu, alioquin non diceretur dormiens propheta. Ergo videtur quod prophetia sit habitus.

II-II q. 171 a. 2 arg. 3

Praeterea, prophetia computatur inter gratias gratis datas. Sed gratia est habituale quiddam in anima, ut supra habitum est. Ergo prophetia est habitus.

II-II q. 171 a. 2 s. c.

Sed contra, habitus est quo quis agit cum voluerit, ut dicit Commentator, in III de anima. Sed aliquis non potest uti prophetia cum voluerit, sicut patet IV Reg. III, de Eliseo, *quem cum Iosaphat de futuris requireret, et prophetiae spiritus ei deesset, psaltem fecit applicari, ut prophetiae ad hunc spiritus per laudem psalmodiae descenderet, atque eius animum de venturis repleret*, ut Gregorius dicit, super Ezech. Ergo prophetia non est habitus.

II-II q. 171 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Ephes. V, *omne quod manifestatur, lumen est*, quia videlicet, sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale, ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet ergo ut manifestatio proportionetur lumini per quod fit, sicut effectus proportionatur suae causae. Cum ergo prophetia pertineat ad cognitionem quae supra naturalem rationem existit, ut dictum est; consequens est quod ad prophetiam requiratur quoddam lumen intelligibile excedens lumen naturalis rationis, unde dicitur Mich. VII, *cum sedero in tenebris, dominus lux mea est*. Lumen autem dupliciter alicui inesse potest, uno modo, per modum formae permanentis, sicut lumen corporale est in sole et in igne; alio modo, per modum cuiusdam passionis sive impressionis transeuntis, sicut lumen est in aere. Lumen autem propheticum non inest intellectui prophetae per modum formae permanentis, alias oporteret quod semper prophetae adesset facultas prophetandi, quod patet esse falsum, dicit enim Gregorius, super Ezech., *aliquando prophetiae spiritus deest prophetis, nec semper eorum mentibus praesto est, quatenus, cum hunc non habent, se hunc agnoscant ex dono habere cum habent*. Unde Eliseus dixit de muliere Sunamite, IV Reg., *anima eius in amaritudine est, et dominus celavit a me et non indicavit mihi*. Et huius ratio est quia lumen intellectuale in aliquo existens per modum formae permanentis et perfectae, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium eorum quae per illud lumen manifestantur, sicut per lumen intellectus agentis praecipue intellectus cognoscit prima principia omnium eorum quae naturaliter cognoscuntur. Principium autem eorum quae ad

Zbývá tedy, že prorocké světlo je v duši prorokově na způsob jakési trpnosti či přechodného vtisknutí; a to je naznačeno Exod. 33: "Když pak bude přecházeti velebnost má, postavím tě do skalní sluje", atd.; a III. Král. 19 se praví Eliášovi: "Vyjdi a postav se na hoře proti Pánu, a hle, Pán přechází", atd. A odtud je, že, jako vzduch potřebuje stále nového osvětlování, tak také mysl prorokova stále potřebuje nového zjevování, jako žák, který ještě si neosvojil zásady umění, potřebuje, aby o jednotlivých byl poučován. Proto též Isai. 50 se praví: "Zrána budí mi ucho, abych mu naslouchal jako učiteli." A to také naznačuje sám způsob vyslovování proroctví, podle něhož se praví, že mluvil Pán k tomu neb onomu prorokovi; nebo že stalo se slovo Páně; nebo ruka Páně nad ním. Pohotovost však je tvar trvalý. Z čehož jest jasné, že proroctví, vlastně řečeno, není pohotovost.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono dělení Filosofovo neobsahuje naprosto všechna, jež jsou v duši, nýbrž ta, jež mohou býti původy mravních činů; a ty někdy vznikají z trpnosti, někdy pak z pohotovosti, někdy však z holé možnosti, jak je patrné u těch, kteří něco dělají z úsudku rozumu, dříve než mají pohotovost. Lze však proroctví převésti na trpnost, ale, bere-li se jméno trpnosti za každé přijímání, jak praví Filosof v III. O duši, že "rozumění je jakési trpění". Neboť, jako v přirozeném poznání trpný rozum trpí od světla činného rozumu, tak také v prorockém poznání lidský rozum trpí od osvícení božským světlem.

K druhému se musí říci, že, jako v tělesných věcech, když odejde trpnost, zůstává jakási způsobilost k tomu, aby opět trpěly, jako dřevo, jež už jednou plálo, snáze zase vzplane, tak také v prorokově rozumu, když přestane skutečné osvícení, zůstane jakási způsobilost k tomu, že snáze je znova osvícen; jako také mysl jednou roznícená ke zbožnosti snáze potom je přivolána k bývalé zbožnosti. Proto Augustin, v knize O modlitbě k Bohu, praví, že jsou nutné časté modlitby, "aby pojatá zbožnost úplně nevyhasla". Lze však říci, že někdo sluje prorok, i když přestane skutkové prorocké osvícení, pro božské poslání, podle onoho Jerem. 1: "A za proroka národům jsem tě dal."

K třetímu se musí říci, že každý dar milosti člověka pozvedá k něčemu, co je nad lidskou přirozenost. A to může býti dvojmo: jedním způsobem co do podstaty skutku, jako konati zázraky, a poznávati neznámou a skrytou Boží moudrost; a k těmto skutkům se nedává člověku pohotovostní dar milosti; jiným způsobem jest něco nad lidskou přirozenost co do způsobu skutku, ne však co do jeho podstaty; jako milovati Boha a poznávati ho v zrcadle tvorů; a k tomu se dává pohotovostní dar milosti.

supernaturalem cognitionem pertinent, quae per prophetiam manifestantur, est ipse Deus, qui per essentiam a prophetis non videtur. Videtur autem a beatis in patria, in quibus huiusmodi lumen inest per modum cuiusdam formae permanentis et perfectae, secundum illud Psalmi, *in lumine tuo videbimus lumen*. Relinquitur ergo quod lumen propheticum insit animae prophetae per modum cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis. Et hoc significatur Exod. XXXIII, *cumque transibit gloria mea, ponam te in foramine petrae,* et cetera. Et III Reg. XIX, dicitur ad Eliam, *egredere, et sta in monte coram domino, et ecce, dominus transit,* et cetera. Et inde est quod, sicut aer semper indiget nova illuminatione, ita etiam mens prophetae semper indiget nova revelatione, sicut discipulus qui nondum est adeptus principia artis, indiget ut de singulis instruatur. Unde et Isaiae I dicitur, *mane erigit mihi aurem, et audiam quasi magistrum*. Et hoc etiam ipse modus loquendi prophetiam designat, secundum quod dicitur quod locutus est dominus ad talem vel talem prophetam, aut quod factum est verbum domini, sive manus domini super eum. Habitus autem est forma permanens. Unde manifestum est quod prophetia, proprie loquendo, non est habitus.

II-II q. 171 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa divisio philosophi non comprehendit absolute omnia quae sunt in anima, sed ea quae possunt esse principia moralium actuum, qui quandoque fiunt ex passione, quandoque autem ex habitu, quandoque autem ex potentia nuda, ut patet in his qui ex iudicio rationis aliquid operantur antequam habeant habitum. Potest tamen prophetia ad passionem reduci, si tamen nomen passionis pro qualibet receptione accipiatur; prout philosophus dicit, in III de anima, quod *intelligere pati quoddam est*. Sicut enim in cognitione naturali intellectus possibilis patitur ex lumine intellectus agentis, ita etiam in cognitione prophetica intellectus humanus patitur ex illustratione divini luminis.

II-II q. 171 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut in rebus corporalibus, abeunte passione, remanet quaedam habilitas ad hoc quod iterum patiatur, sicut lignum semel inflammatum facilius iterum inflammatur; ita etiam in intellectu prophetae, cessante actuali illustratione, remanet quaedam habilitas ad hoc quod facilius iterato illustretur. Sicut etiam mens semel ad devotionem excitata, facilius postmodum ad devotionem pristinam revocatur, propter quod Augustinus, in libro de orando Deum, dicit esse necessarias crebras orationes, ne concepta devotio totaliter exstinguatur. Potest tamen dici quod aliquis dicitur propheta etiam cessante actuali prophetica illustratione, ex deputatione divina, secundum illud Ierem. I, *et prophetam in gentibus dedi te*.

II-II q. 171 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod omne donum gratiae hominem elevat ad aliquid quod est supra naturam humanam. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, quantum ad substantiam actus, sicut miracula facere, et cognoscere incerta et occulta divinae sapientiae. Et ad hos actus non datur homini donum gratiae habituale. Alio modo est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius, sicut diligere Deum, et cognoscere eum in speculo creaturarum. Et ad hoc datur donum gratiae habituale.

CLXXI.3.Zda proroctví je pouze o budoucích náhodných.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že proroctví je pouze o budoucích náhodných. Neboť praví Kassiodorus, že "proroctví je vnuknutí nebo zjevení božské, oznamující výsledky věcí neochvějně pravdivě". Ale výsledky patří k náhodným budoucím. Tedy pouze o náhodných budoucích je prorocké zjevení.

Mimo to milost proroctví odděluje se od moudrosti a víry, které jsou o božských; a od rozlišování duchů, které jest o duších stvořených; a od vědy, která jest o věcech lidských, jak je patrné I. Kor. 12. Zběhlosti však a úkony odlišují se podle svých předmětů, jak je zřejmé. z dříve řečeného. Tedy se zdá, že proroctví není o ničem k nim patřícím. Zbývá tedy, že je pouze o náhodných budoucích.

Mimo to rozličnost předmětu působí rozličnost druhu, jak je patrné ze shora řečeného. Je-li tedy nějaké proroctví o budoucích náhodných, některé však o nějakých jiných věcech, zdá se následovati, že není týž druh proroctví.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, K Ezech., že "některé proroctví je o budoucím, jako to, co se praví Isai. 7: "Ejhle, panna počne a porodí syna"; některé o minulém, jako to, co se praví Gen. 1: "Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi"; některé o přítomném, jako to, co se praví I. Kor. 14: "Kdyby všichni prorokovali, vstoupil pak někdo nevěřící, tajnosti srdce jeho se zjeví." Není tedy proroctví pouze o náhodných budoucích.

Odpovídám: Musí se říci, že zjevení, které se děje skrze nějaké světlo, na vše to se může vztahovati, co světlu tomu podléhá; jako vidění tělesné se vztahuje na všechny barvy, a přirozené poznání duše se vztahuje na všechno to, co podléhá světlu činného rozumu. Poznání prorocké pak je skrze světlo božské, v němž lze poznati všechny věci božské i lidské, jak duchovní, tak tělesné: a proto prorocké zjevení se na vše to vztahuje; jako na to, co patří k vznešenosti Boha a andělů, prorocké zjevení, službou duchů učiněné Isaiášovi, hl. 6., kde se praví: " Viděl jsem Pána seděti na trůnu vysoko vyzdviženém." Jeho proroctví obsahuje i to, co patří tělesům přírodním, podle onoho Isai. 40: "Kdo hrstí změřil vody?" atd. Obsahuje také věci, jež ,patří k mravům lidským, podle onoho Isai. 58: "Lámej lačnému chléb svůj", atd. Obsahuje i to, co patří do budoucích příhod, podle onoho Isai. 47: "Přijde ti náhle dvojí jednoho dne, neplodnost a ovdovění."

Je však uvážiti, že, protože proroctví jest o těch, která jsou daleko od našeho poznávání, tím s.píše ta proroctví patří, čím jsou dále od lidského poznání. Ta pak mají tři stupně. Prvním z nich jest těch, jež jsou daleko od tohoto člověka, ať podle smyslu nebo podle rozumu, ne však od poznání všech lidí; jako smyslem poznává nějaký člověk věci, jež jsou mu přítomny místně; jiný však je svým smyslem nepoznává, ježto nejsou přítomna. A tak Elisej prorocky poznal, co jeho žák Giezi dělal, jsa nepřítomen, jak máme ve IV. Král. 5. Podobně myšlenky srdce druhého bývají

3. Utrum sit solum futurorum contingentium.

II-II q. 171 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod prophetia sit solum futurorum contingentium. Dicit enim Cassiodorus quod *prophetia est inspiratio vel revelatio divina rerum eventus immobili veritate denuntians*. Sed eventus pertinet ad contingentia futura. Ergo de solis contingentibus futuris fit revelatio prophetica.

II-II q. 171 a. 3 arg. 2

Praeterea, gratia prophetiae dividitur contra sapientiam et fidem quae sunt de divinis; et discretionem spirituum, quae est de spiritibus creatis; et scientiam, quae est de rebus humanis; ut patet I ad Cor. XII. Habitus autem et actus distinguuntur secundum obiecta, ut patet per ea quae supra dicta sunt. Ergo videtur quod de nullo pertinente ad aliquod horum sit prophetia. Relinquitur ergo quod sit solum de futuris contingentibus.

II-II q. 171 a. 3 arg. 3

Praeterea, diversitas obiecti causat diversitatem speciei, ut ex supra dictis patet. Si ergo prophetia quaedam sit de futuris contingentibus, quaedam autem de quibusdam aliis rebus, videtur sequi quod non sit eadem species prophetiae.

II-II q. 171 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, super Ezech., quod prophetia quaedam est de futuro, sicut id quod dicitur Isaiae VII, *ecce, virgo concipiet et pariet filium*; quaedam de praeterito, sicut id quod dicitur Gen. I, *in principio creavit Deus caelum et terram*; quaedam de praesenti, sicut id quod dicitur I ad Cor. XIV, *si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, occulta cordis eius manifesta fiunt*. Non ergo est prophetia solum de contingentibus futuris.

II-II q. 171 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod manifestatio quae fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest quae illi lumini subiiciuntur, sicut visio corporalis se extendit ad omnes colores, et cognitio naturalis animae se extendit ad omnia illa quae subduntur lumini intellectus agentis. Cognitio autem prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci, tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia. Et ideo revelatio prophetica ad omnia huiusmodi se extendit. Sicut de his quae pertinent ad Dei excellentiam et Angelorum, spirituum ministerio revelatio prophetica facta est, ut Isaiae VI, ubi dicitur, *vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum*. Eius etiam prophetia continet ea quae pertinent ad corpora naturalia, secundum illud Isaiae XL, quis mensus est pugillo aquas, et cetera? Continet etiam ea quae ad mores hominum pertinent, secundum illud Isaiae LVIII, frange esurienti panem tuum, et cetera. Continet etiam ea quae pertinent ad futuros eventus, secundum illud Isaiae XLVII, *venient tibi subito haec duo in die una, sterilitas et viduitas*. Considerandum tamen quod, quia prophetia est de his quae procul a nostra cognitione sunt, tanto aliqua magis proprie ad prophetiam pertinent, quanto longius a cognitione humana existunt. Horum autem est triplex gradus. Quorum unus est eorum quae sunt procul a cognitione huius hominis, sive secundum sensum sive secundum intellectum, non autem a

prorocky někomu zjeveny, jak se praví I. Kor.14, a tím způsobem také ta, jež někdo ví dokázaně, druhému mohou býti prorocky zjevena. Druhý pak stupeň je těch, jež přesahují všeobecné poznání všech lidí, ne že nejsou o sobě poznatelná, nýbrž pro nedostatečnost lidského poznání; jako tajemství Trojice, jež bylo zjeveno skrze Serafíny, zpívající: Svatý, Svatý. Svatý, atd., jak máme Isai. 6. Poslední pak stupeň je těch, která jsou daleko od poznávání všech lidí, protože v sobě nejsou poznatelná; jako náhodná budoucí, jejichž pravda není určitá. A proto'že co je všeobecně a o sobě, je více než co je částečně a skrze jiné, proto k proroctví patří nejvlastněji zjevení příhod budoucích, odkud se zdá vzato, též jméno proroctví. Pročež praví Řehoř, K Ezech.: "A protože proroctvím bylo nazváno, že budoucí předpovídá, když mluví o minulém nebo přítomném, obsah jména ztrácí."

K prvnímu se tedy musí říci, že proroctví se tam vymezuje podle toho, co vlastně jméno proroctví znamená. A tím způsobem se proroctví také odděluje od jiných milostí zdarma daných.

Z čehož je patrná; odpověď *k druhému*. Ačkoli by se mohlo říci, že všechna, jež spadají pod proroctví, shodují se v tom pojmu, že nejsou člověku poznatelna bez Božího zjevení; ta však, která patří k moudrosti a vědě a vykládání řečí, mohou býti od člověka přirozeným rozumem poznána, ale vyšším způsobem se to zjevuje skrze osvícení'Božím světlem. Ačkoli pak víra jest neviditelných člověku, přece k ní nepatří poznání těch, která se věří, nýbrž že člověk s jistotou přisvědčuje k těm, která jsou od jiných poznávána.

K třetímu se musí říci, že v prorockém poznání tvarové je světlo Boží, od jehož jednoty má proroctví jednotu druhu, ačkoliv jsou různá, která se skrze Boží světlo prorocky zjevují.

CLXXI.4.Zda prorok poznává božským zjevením vše, co může býti prorocky poznáno.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že prorok poznává božským zjevením vše, co může býti prorocky poznáno. Praví se totiž, Amos 3: "Pán Bůh neučiní slovo, nezjeví-li své tajemství svým služebníkům prorokům." Ale všechna, jež se prorocky zjevují, jsou od Boha. Tedy není v nich nic, co by nebylo zjeveno prorokovi.

Mimo to Boží díla jsou dokonalá, jak se praví Deut. 32. Ale proroctví je božské zjevení, jak bylo řečeno. Tedy je dokonalé; což by nebylo, kdyby nebylo dokonale zjeveno prorocky vše prorokovatelné, neboť "dokonalé je, čemu nic

cognitione omnium hominum. Sicut sensu cognoscit aliquis homo quae sunt sibi praesentia secundum locum, quae tamen alius humano sensu, utpote sibi absentia, non cognoscit, et sic Eliseus prophetice cognovit quae Giezi, discipulus eius, in absentia fecerat, ut habetur IV Reg. V. Et similiter cogitationes cordis unius alteri prophetice manifestantur, ut dicitur I ad Cor. XIV. Et per hunc modum etiam ea quae unus scit demonstrative, alii possunt prophetice revelari. Secundus autem gradus est eorum quae excedunt universaliter cognitionem omnium hominum, non quia secundum se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanae, sicut mysterium Trinitatis. Quod revelatum est per Seraphim dicentia, sanctus, sanctus, sanctus, etc., ut habetur Isaiae VI. Ultimus autem gradus est eorum quae sunt procul ab omnium hominum cognitione quia in seipsis non sunt cognoscibilia, ut contingentia futura, quorum veritas non est determinata. Et quia quod est universaliter et secundum se, potius est eo quod est particulariter et per aliud; ideo ad prophetiam propriissime pertinet revelatio eventuum futurorum, unde et nomen prophetiae sumi videtur. Unde Gregorius dicit, super Ezech., quod, *cum ideo prophetia dicta sit quod futura praedicat, quando de praeterito vel praesenti loquitur, rationem sui nominis amittit*.

II-II q. 171 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod prophetia ibi definitur secundum id quod proprie significatur nomine prophetiae. Et per hunc etiam modum prophetia dividitur contra alias gratias gratis datas.

II-II q. 171 a. 3 ad 2

Unde patet responsio ad secundum. Quamvis possit dici quod omnia quae sub prophetia cadunt, conveniunt in hac ratione quod non sunt ab homine cognoscibilia nisi per revelationem divinam. Ea vero quae pertinent ad sapientiam et scientiam et interpretationem sermonum, possunt naturali ratione ab homine cognosci, sed altiori modo manifestantur per illustrationem divini luminis. Fides autem etsi sit de invisibilibus homini, tamen ad ipsam non pertinet eorum cognitio quae creduntur, sed quod homo per certitudinem assentiat his quae sunt ab aliis cognita.

II-II q. 171 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod formale in cognitione prophetica est lumen divinum, a cuius unitate prophetia habet unitatem speciei, licet sint diversa quae per lumen divinum prophetice manifestantur.

4. Utrum propheta cognoscat omnia prophetabilia.

II-II q. 171 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod propheta per divinam inspirationem cognoscat omnia quae possunt prophetice cognosci. Dicitur enim Amos III, *non faciet dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas*. Sed omnia quae prophetice revelantur, sunt verba divinitus facta. Nihil ergo eorum est quod non reveletur prophetae.

II-II q. 171 a. 4 arg. 2

Praeterea, Dei perfecta sunt opera, ut dicitur Deut. XXXII. Sed prophetia est divina revelatio, ut dictum est. Ergo est perfecta. Quod non esset nisi omnia nechybí", jak se praví III. Fysic. Tedy prorokovi jsou zjevována všechna prorokovatelná.

Mimo to božské světlo, které působí proroctví, je mocnější, než světlo přirozeného rozumu, od něhož pochází lidské vědění. Ale člověk, který má nějaké vědění, poznává vše, co k tomu vědění patří. Jako gramatik poznává všechna gramatická. Tedy se zdá, že prorok poznává vše prorokovatelné.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, Hom. K Ezech., že "někdy se prorocký duch duše prorokujícího dotkne přítomností, a budoucností se nedotkne; někdy však přítomností se nedotkne, a budoucností se dotkne". Nepoznává tedy prorok vše prorokovatelné.

Odpovídám: Musí se říci, že není nutné, aby různá byla zároveň, leč pro nějaké jedno; v němž jsou spjata, a na němž závisí; jako bylo řečeno shora, že nutně jsou všechny ctnosti spolu v opatrnosti nebo lásce. Avšak všechna, jež se poznávají skrze nějaký původ, jsou spjata v onom původu a na něm závisí. A proto, kdo poznává dokonale původ v cele jeho síle, poznává zároveň všechna, jež se poznávají skrze ten původ. Není však žádná nutnost znáti všechna zároveň při neznalosti nebo povšechné znalosti původu, nýbrž každé z nich o sobě musí býti zjeveno; a v důsledku některá z nich mohou býti známa a jiná neznáma. Původ pak těch, jež se zjevují prorocky božským světlem, je sama první pravda, kterou samu nevidí proroci. A proto nemohou znáti všechna prorokovatelná, nýbrž každý z nich poznává z nich některá podle zvláštního zjevení té neb oné věci.

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán zjevuje prorokům vše, co je nutné k poučení věřícího lidu, ale ne všechno všem, nýbrž něco jednomu, něco jinému.

K druhému se musí říci, že proroctví jest jako cosi nedokonalého v rodu božského zjevení; pročež se praví I. Kor. 13, že "proroctví zanikne", a že "z části prorokujeme", to jest nedokonale. Avšak dokonalost božského zjevení bude ve vlasti; proto se dodává: "Když přijde, co. je dokonalé, zanikne, co je z části." Pročež není třeba, aby prorockému zjevení nic nechybělo, nýbrž aby nechybělo nic z těch, k nimž je proroctví zařízeno.

K třetímu se musí říci, že ten, kdo má nějakou vědu, poznává původy té vědy, na nichž závisí všechna, jež má ona věda. A proto; kdo dokonale má zběhlost nějaké vědy, ví vše, co k oné vědě patří. Ale skrze proroctví se nepoznává sám v sobě původ všech prorockých poznání, jímž je Bůh. Pročež není podobného důvodu.

prophetabilia prophetae revelarentur, quia perfectum est cui nihil deest, ut dicitur in III Physic. Ergo prophetae omnia prophetabilia revelantur.

II-II q. 171 a. 4 arg. 3

Praeterea, lumen divinum, quod causat prophetiam, est potentius quam lumen naturalis rationis, ex quo causatur humana scientia. Sed homo qui habet aliquam scientiam, cognoscit omnia quae ad illam scientiam pertinent, sicut grammaticus cognoscit omnia grammaticalia. Ergo videtur quod propheta cognoscat omnia prophetabilia.

II-II q. 171 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, super Ezech., quod *aliquando spiritus prophetiae ex praesenti tangit animum prophetantis, et ex futuro nequaquam tangit, aliquando autem ex praesenti non tangit, et ex futuro tangit*. Non ergo propheta cognoscit omnia prophetabilia.

II-II q. 171 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod diversa non est necesse esse simul nisi propter aliquid unum in quo connectuntur et a quo dependent, sicut supra habitum est quod virtutes omnes necesse est esse simul propter prudentiam vel caritatem. Omnia autem quae per aliquod principium cognoscuntur, connectuntur in illo principio et ab eo dependent. Et ideo qui cognoscit perfecte principium secundum totam eius virtutem, simul cognoscit omnia quae per illud principium cognoscuntur. Ignorato autem communi principio vel communiter apprehenso, nulla necessitas est simul omnia cognoscendi, sed unumquodque eorum per se oportet manifestari, et per consequens aliqua eorum possunt cognosci, et alia non cognosci. Principium autem eorum quae divino lumine prophetice manifestantur, est ipsa veritas prima, quam prophetae in seipsa non vident. Et ideo non oportet quod omnia prophetabilia cognoscant, sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua, secundum specialem revelationem huius vel illius rei.

II-II q. 171 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dominus omnia quae sunt necessaria ad instructionem fidelis populi, revelat prophetis, non tamen omnia omnibus, sed quaedam uni, quaedam alii.

II-II q. 171 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod prophetia est sicut quiddam imperfectum in genere divinae revelationis, unde dicitur I ad Cor. XIII, quod prophetiae evacuabuntur, et quod ex parte prophetamus, idest imperfecte. Perfectio autem divinae revelationis erit in patria, unde subditur, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Unde non oportet quod propheticae revelationi nihil desit, sed quod nihil desit eorum ad quae prophetia ordinatur.

II-II q. 171 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui habet aliquam scientiam, cognoscit principia illius scientiae, ex quibus omnia quae sunt illius scientiae dependent. Et ideo qui perfecte habet habitum alicuius scientiae, scit omnia quae ad illam scientiam pertinent. Sed per prophetiam non cognoscitur in seipso principium propheticalium cognitionum quod est Deus. Unde non est similis ratio.

CLXXI.5.Zda prorok vždy rozlišuje, co mluví z ducha vlastního a co z ducha prorockého.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že prorok vždy rozlišuje, co mluví z ducha vlastního a co z ducha prorockého. Neboť praví Augustin, v VI. Vyzn., že "jeho matka říkala, že rozlišuje, nevím jakou chutí, kterou nedovedla vyjádřiti slovy, jaký je rozdíl mezi zjevujícím Bohem a sněním její duše". Ale proroctví je božské zjevení, jak bylo řečeno. Tedy prorok vždy rozlišuje, co mluví z ducha prorockého, od toho, co mluví z ducha vlastního.

Mimo to "Bůh neporoučí něco nemožného", jak praví Jeronym. Poroučí se však prorokům, Jerem. 23: "Prorok, který má sen, vypravuj sen; a kdo má mou řeč, mluv mou řeč pravdivě." Tedy prorok může rozlišovati, co má z ducha prorockého, od toho; co vidí jinak.

Mimo to větší jest jistota, jež je z božského světla, než ta, jež je ze světla přirozeného rozumu. Ale ten, kdo má vědění, ze světla přirozeného rozumu jistě ví, že má. Tedy ten, kdo má proroctví z božského světla, je mnohem více jist, že má.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, Hom. K Ezech.: "Jest věděti, že někdy svatí proroci při radění z velikého cviku prorockého řeknou něco ze svého ducha a domnívají se, že to řekli z ducha prorockého."

Odpovídám: Musí se říci, že mysl prorokova je poučována od Boha dvojmo. Jedním způsobem výslovným zjevením; jiným způsobem nějakým přetajným vnukáním, "které nevědomky lidské mysli trpí", jak praví Augustin, Ke Gen, Slov. Tedy o těch, která prorok poznává výrazně skrze ducha prorockého, má největší jistotu, a má za jisté, že tato jsou mu Bohem zjevena. Pročež se praví Jer. 26: "V pravdě mne poslal Bůh k vám, abych do vašich uší mluvil všechna tato slova"; jinak, kdyby o tom sám neměl jistotu, víra, která se opírá o výroky proroků, nebyla by jistá. A známku prorocké jistoty můžeme vzíti z toho, že Abraham, napomenut v prorockém vidění, připravoval se na obětování jednorozeného syna; což by nikterak nebýval činil, kdyby nebyl o božském zjevení naprosto jist.

Ale k těm, jež poznává z vnukání, někdy se má tak, že nemůže úplně rozlišiti, zda myslil z nějakého božského vnuknutí nebo duchem vlastním. Neboť ne všechno, co poznáváme z božského vnukání, zjevuje se nám pod prorockou jistotou; neboť takové vnukání je cosi nedokonalého v rodu proroctví. A takovým způsobem jest rozuměti slovo Řehořovo. Aby se však z toho nemohl přihoditi omyl, "Duchem Svatým hned opravení, od něho slyší ta, jež jsou pravdivá; a sami sebe usvědčí, že mluvili nepravdivá", jak tamtéž dodává Řehoř.

První pak důvody platí o těch, jež jsou zjevována prorockým duchem. A tak je patrná odpověď ke všem námitkám.

5. Utrum propheta discernat ea quae divinitus percipit ab his quae proprio spiritu videt.

II-II q. 171 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiae. Dicit enim Augustinus, in VI Confess., quod mater sua *dicebat discernere se, nescio quo sapore, quem verbis explicare non poterat, quid interesset inter Deum revelantem et inter animam suam somniantem*. Sed prophetia est revelatio divina, ut dictum est. Ergo propheta semper discernit id quod dicit per spiritum prophetiae, ab eo quod loquitur spiritu proprio.

II-II q. 171 a. 5 arg. 2

Praeterea, Deus non praecipit aliquid impossibile, sicut Hieronymus dicit. Praecipitur autem prophetis, Ierem. XXIII, *propheta qui habet somnium, narret somnium, et qui habet sermonem meum, loquatur sermonem meum vere*. Ergo propheta potest discernere quid habeat per spiritum prophetiae, ab eo quod aliter videt.

II-II q. 171 a. 5 arg. 3

Praeterea, maior est certitudo quae est per divinum lumen quam quae est per lumen rationis naturalis. Sed per lumen rationis naturalis ille qui habet scientiam, pro certo scit se habere. Ergo ille qui habet prophetiam per lumen divinum, multo magis certus est se habere.

II-II q. 171 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, super Ezech., *sciendum est quod aliquando prophetae sancti, dum consuluntur, ex magno usu prophetandi quaedam ex suo spiritu proferunt, et se haec ex prophetiae spiritu dicere suspicantur*.

II-II q. 171 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod mens prophetae dupliciter a Deo instruitur, uno modo, per expressam revelationem; alio modo, *per quendam instinctum, quem interdum etiam nescientes humanae mentes patiuntur*, ut Augustinus dicit, II super Gen. ad Litt. De his ergo quae expresse per spiritum prophetiae propheta, cognoscit, maximam certitudinem habet, et pro certo habet quod haec sibi sunt divinitus revelata. Unde dicitur Ierem. XXVI, *in veritate misit me dominus ad vos, ut loquerer in aures vestras omnia verba haec*. Alioquin, si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides, quae dictis prophetarum innititur, certa non esset. Et signum propheticae certitudinis accipere possumus ex hoc quod Abraham, admonitus in prophetica visione, se praeparavit ad filium unigenitum immolandum, quod nullatenus fecisset nisi de divina revelatione fuisset certissimus. Sed ad ea quae cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet ut non plene discernere possit utrum hoc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium. Non autem omnia quae cognoscimus divino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur, talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiae. Et hoc modo intelligendum est verbum Gregorii. Ne tamen ex hoc error possit accidere *per spiritum sanctum citius correcti, ab eo quae vera sunt audiunt, et semetipsos, quia falsa dixerint, reprehendunt*, ut ibidem Gregorius subdit.

II-II q. 171 a. 5 ad arg.

Primae autem rationes procedunt quantum ad ea quae prophetico spiritu revelantur. Unde patet responsio ad

CLXXI.6.Zda ta, jež prorocky jsou posuzována nebo zvěstována, mohou býti nepravdivá.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že ta, jež prorocky jsou poznávána nebo zvěstována, mohou býti nepravdivá. Proroctví je totiž o budoucích náhodných, jak bylo řečeno. Ale budoucí náhodná mohou nenastati, jinak by z nutnosti nastávala. Tedy v proroctví může býti nepravda.

Mimo to Isaiáš prorocky předpověděl Ezechiášovi, řka: "Obstarej svůj dům, neboť ty zemřeš a nebudeš žíti", a přece bylo přidáno potom jeho životu patnáct let, jak máme IV. Král. 20, a Isai. 38. Podobně též Jerem. 18 Pán praví: "Náhle promluvím proti lidu a království, že je vykořením, zničím a rozptýlím. Bude-li však onen lid litovati svého zla, které jsem mluvil proti němu, bude i mně líto zla, které jsem myslil, že mu učiním." A to je zjevné na příkladu Ninivských, podle onoho Jon. 3: "Smiloval se Pán nad zlem, které řekl, že jim učiní, a neučinil." Tedy v proroctví může býti nepravda.

Mimo to každá podmíněná, jejíž předvětí je nutné naprostě, má důsledek nutný naprostě; protože tak se má důsledek v podmíněné k předvětí, jako závěr k návěštím v sylogismu. Z nutných však nikdy nenastane sylogisováním než nutné. Ale jestliže v proroctví nemůže býti nepravda, musí býti pravdivá tato podmíněná: Bylo-li něco prorokováno, bude. Této však podmíněné předvětí jest nutné naprostě, poněvadž je o minulosti. Tedy i důsledek bude nutný naprostě: což je nevhodné, protože tak proroctví by nebylo o náhodných. Nesprávně je tedy, že v proroctví nemůže býti nepravda.

Avšak proti jest, co praví Kassiodor v Prol. Žalt., že "proroctví je vnuknutí nebo zjevení Boží, ohlašující výsledky věcí nepohnutelnou pravdou." Nebyla by však pravda proroctví nepohnutelná, kdyby v něm mohla býti nepravda. Tedy nemůže v něm býti nepravda.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je z řečených patrné, proroctví je nějaké poznání, rozumu prorokovu vtisknuté ze zjevení božského na způsob nějaké nauky. Pravda poznání však je táž v žáku i v učícím, protože poznání přiučivšího se jest podobou poznání učícího; jako také ve věcech přírodních tvar zplozeného je jakási podoba tvaru zplodivšího. A na ten způsob také Jeronym praví, k onomu Dan. 2, že "proroctví je nějaké znamení božského předvědění". Musí tedy býti táž pravda prorockého poznání i vyřčení, která je poznání Božího, v němž nemůže býti nepravda, jak bylo řečeno. Pročež v proroctví nemůže býti nepravda.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo řečeno, jistota omnia obiecta.

6. Utrum prophetiae possit subesse falsum.

II-II q. 171 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ea quae prophetice cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa. Prophetia enim est de futuris contingentibus, ut dictum est, sed futura contingentia possunt non evenire, alioquin ex necessitate contingerent. Ergo prophetiae potest subesse falsum.

II-II q. 171 a. 6 arg. 2

Praeterea, Isaias prophetice praenuntiavit Ezechiae dicens, *dispone domui tuae, quia morieris tu, et non vives*, et tamen additi sunt vitae eius postea quindecim anni, ut habetur IV Reg. XX, et Isaiae XXXVIII. Similiter etiam Ierem. XVIII, dominus dicit, *repente loquar adversum gentem et adversum regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud. Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo quod locutus sum adversus eam, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei*. Et hoc apparet per exemplum Ninivitarum, secundum illud Ionae III, *misertus est dominus super malitiam quam dixit ut faceret eis, et non fecit*. Ergo prophetiae potest subesse falsum.

II-II q. 171 a. 6 arg. 3

Praeterea, omnis conditionalis cuius antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute, quia ita se habet consequens in conditionali ad antecedens, sicut conclusio ad praemissas in syllogismo; ex necessariis autem nunquam contingit syllogizare nisi necessarium, ut probatur in I posteriorum. Sed si prophetiae non potest subesse falsum, oportet hanc conditionalem esse veram, si aliquid est prophetatum, erit. Huius autem conditionalis antecedens est necessarium absolute, cum sit de praeterito. Ergo et consequens erit necessarium absolute. Quod est inconveniens, quia sic prophetia non esset contingentium. Falsum est ergo quod prophetiae non possit subesse falsum.

II-II q. 171 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Cassiodorus dicit, quod *prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians*. Non autem esset immobilis veritas prophetiae si posset ei falsum subesse. Ergo non potest ei subesse falsum.

II-II q. 171 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, prophetia est quaedam cognitio intellectui prophetae impressa ex revelatione divina per modum cuiusdam doctrinae. Veritas autem eadem est cognitionis in discipulo et in docente, quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis; sicut et in rebus naturalibus forma generati est similitudo quaedam formae generantis. Et per hunc etiam modum Hieronymus dicit quod prophetia est quoddam signum divinae praescientiae. Oportet igitur eandem esse veritatem propheticae cognitionis et enuntiationis quae est cognitionis divinae, cui impossibile est subesse falsum, ut in primo habitum est. Unde prophetiae non potest subesse falsum.

II-II q. 171 a. 6 ad 1

Božího předvědění nevylučuje náhodnost jednotlivých budoucích, poněvadž směřuje k nim, pokud jsou přítomná a již určená k jednomu. A proto také proroctví, jež je vtisknutá podoba nebo znamení Božího předvědění, svou nepohnutelnou pravdou náhodnost budoucích nevylučuje.

K druhému se musí říci, že Boží předvědění přihlíží k budoucím podle dvojího: totiž pokud jsou sama v sobě, pokud totiž na ně přítomná hledí; a pokud jsou ve svých příčinách, pokud totiž vidí zařízení příčin k výsledkům. A ačkoliv budoucí náhodná, pokud jsou sama v sobě, jsou určená k jednomu, přece, pokud jsou ve svých příčinách, nejsou určená, takže by se nemohla jinak přihoditi. A ačkoliv ono dvojí poznání vždy v rozumu Božím je spojeno, nespojuje se vždy v prorockém zjevení; protože vliv činitelův se vždy nerovná jeho síle. Proto někdy zjevení prorocké je jakási vtisknutá podoba Božího předvědění, pokud se vztahuje na budoucí náhodná v nich samých; a taková tak se přihodí, jak jsou prorokována; jako ono Isai 7: "Hle, panna počne." Někdy však prorocké zjevení je vtisknutá podoba Božího předvědění, pokud totiž poznává řád příčin k účinkům: a tehdy někdy jinak se přihodí, než je prorokováno; a přece v proroctví není nepravda, neboť smysl proroctví je, že povaha jak přírodních nižších příčin, tak lidských skutků to má, aby takový výsledek nastal. A podle toho se rozumí slovo Isaiáše, 38, řkoucího: "Zemřeš a nebudeš žíti," to jest, povaha tvého těla je zařízena k smrti; a co se praví Jon. 3: "Ještě čtyřicet dní a Ninive bude podvráceno." Že pak Bůh lituje, to se praví metaforicky, pokud jedná na způsob litujícího; že totiž změní ohlášené, ač nezmění úradek.

K třetímu se musí říci, že, ježto jest táž pravda proroctví a Božího předvědění, jak bylo řečeno, tím způsobem je pravdivá tato podmíněná: "Bylo-li něco předpověděno, bude," jako ta: "Bylo-li něco předvěděno, bude;" v obojí totiž je nemožné, aby předvětí nebylo. Proto i důsledek je nutný, ne pokud je budoucí vzhledem k nám, nýbrž pokud se uvažuje ve své přítomnosti, pokud podléhá předvědění Božímu, jak bylo řečeno.

CLXXII.O příčině proroctví.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o příčině proroctví. A o tom je šest otázek:

1. Zda proroctví je přirozené.
2. Zda je od Boha prostřednictvím andělů.
3. Zda k proroctví je třeba přirozené vlohy.
4. Zda se vyžaduje dobrota mravů.
5. Zda je některé proroctví od démonů.
6. Zda proroci démonů praví někdy pravdu.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut in primo dictum est, certitudo divinae praescientiae non excludit contingentiam singularium futurorum, quia fertur in ea secundum quod sunt praesentia et iam determinata ad unum. Et ideo etiam prophetia, quae est divinae praescientiae similitudo impressa vel signum, sua immobili veritate futurorum contingentiam non excludit.

II-II q. 171 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod divina praescientia respicit futura secundum duo, scilicet secundum quod sunt in seipsis, inquantum scilicet ipsa praesentialiter intuetur; et secundum quod sunt in suis causis, inquantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus. Et quamvis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint determinata ad unum; tamen prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter evenire. Et quamvis ista duplex cognitio semper in intellectu divino coniungatur, non tamen semper coniungitur in revelatione prophetica, quia impressio agentis non semper adaequat eius virtutem. Unde quandoque revelatio prophetica est impressa quaedam similitudo divinae praescientiae prout inspicit ipsa futura contingentia in seipsis. Et talia sic eveniunt sicut prophetantur, sicut illud Isaiae VII, *ecce, virgo concipiet*. Quandoque vero prophetica revelatio est impressa similitudo divinae praescientiae prout cognoscit ordinem causarum ad effectus. Et tunc quandoque aliter evenit quam prophetetur. Nec tamen prophetiae subest falsum, nam sensus prophetiae est quod inferiorum causarum dispositio, sive naturalium sive humanorum actuum, hoc habet ut talis effectus eveniat. Et secundum hoc intelligitur verbum Isaiae dicentis, *morieris, et non vives*, idest, dispositio corporis tui ad mortem ordinatur; et quod dicitur Ionae III, *adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur*, idest, hoc merita eius exigunt, ut subvertatur. Dicitur autem Deus poenitere metaphorice, inquantum ad modum poenitentis se habet, prout scilicet mutat sententiam, etsi non mutet consilium.

II-II q. 171 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quia eadem est veritas prophetiae et divinae praescientiae, ut dictum est, hoc modo ista conditionalis est vera, si aliquid est prophetatum, erit, sicut ista, si aliquid est praescitum, erit. In utraque enim antecedens est impossibile non esse. Unde et consequens est necessarium, non secundum quod est futurum respectu nostri, sed ut consideratur in suo praesenti, prout subiicitur praescientiae divinae, ut in primo dictum est.

172. De causa prophetiae.

Prooemium

II-II q. 172 pr.

Deinde considerandum est de causa prophetiae. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum prophetia sit naturalis. Secundo, utrum sit a Deo mediantibus Angelis. Tertio, utrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. Quarto, utrum requiratur bonitas morum. Quinto, utrum sit aliqua prophetia a Daemonibus. Sexto, utrum prophetae Daemonum aliquando dicant verum.

CLXXII.1. Zda proroctví může býti přirozené.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že proroctví může býti přirozené. Neboť Řehoř praví, ve IV. Rozml., že "někdy sama síla duši svou jemností něco předvídá". A Augustin praví, XII. Ke Gen. Slov., že "lidské duši, pokud je zbavena smyslů těla, přísluší budoucí předvídati". To však patří k proroctví. Tedy duše může přirozeně dosáhnouti proroctví.

Mimo to poznávání lidské duše je větší ve bdění než ve spaní. Ale někteří ve spaní přirozeně předvídají některá budoucí, jak je patrné z Filosofa, v knize O spánku a bdění. Tedy tím spíše může člověk přirozeně předvídati budoucí.

Mimo to člověk podle své přirozenosti je dokonalejší než pouzí živočichové. Ale někteří pouzí živočichové předvídají budoucí, jich se týkající, jako mravenci předvídají budoucí deště, což je patrné z toho, že před deštěm začínají do díry skládati zrnka; a podobně ryby předvídají budoucí bouře, jak se usuzuje z jejich pohybu, když se vyhýbají místům bouře. Tedy tím spíše lidé mohou předvídati budoucí jich se týkající, o nichž je proroctví. Tedy proroctví je od přirozenosti.

Mimo to Přísl. 29 se praví: "Až přestane proroctví, bude rozptýlen národ"; a tak je patrné, že proroctví je nutné k zachování lidí. Než přirozenost neselhává v nutných. Tedy se zdá, že proroctví je od přirozenosti.

Avšak proti jest, co se praví II. Petr. 1: "Neboť nebylo kdysi z vůle lidské uvedeno proroctví, nýbrž z vdechnutí Ducha Svatého mluvili svatí lidé Boží."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, prorocké předvědění ohledně budoucích může býti dvojmo. Jedním způsobem, pokud jsou sama v sobě, druhým způsobem pokud jsou ve svých příčinách. Avšak předvídati budoucí, pokud jsou sama v sobě, jest vlastní Božímu rozumu, jehož věčnosti jsou všechna přítomna, jak bylo řečeno v Prvním. A proto takové předvědění budoucích nemůže býti od přirozenosti, nýbrž pouze z božského zjevení. Budoucí však ve svých příčinách mohou býti předvídána přirozeným poznáním také od člověka; jako lékař budoucí zdraví nebo smrt předvídá v některých příčinách, jejichž postup k takovým účinkům zkušeností předem poznal.

A jsoucnost takového poznání od přirozenosti v člověku Ize rozuměti dvojmo. Jedním způsobem tak, že duše hned z toho, co má v sobě, může předvídati budoucí; a tak, jak praví Augustin, "někteří chtěli, že lidská duše má v sobě nějakou sílu věšteckou." A to zdá se býti podle mínění Platona, který tvrdil, že duše mají poznání všech věcí, pro podíl idejí; avšak ono poznání je v nich zamžené pro připojení těla; a to v některých více, v jiných zase méně podle různé čistoty těla. A podle toho by se mohlo říci, že

1. Utrum prophetia sit naturalis.

II-II q. 172 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod prophetia possit esse naturalis. Dicit enim Gregorius in IV Dialog., quod *ipsa aliquando animarum vis sua subtilitate aliquid praevidet*. Et Augustinus dicit, in XII super Gen. ad Litt., quod animae humanae, secundum quod a sensibus corporis abstrahitur competit futura praevidere. Hoc autem pertinet ad prophetiam. Ergo anima naturaliter potest assequi prophetiam.

II-II q. 172 a. 1 arg. 2

Praeterea, cognitio animae humanae magis viget in vigilando quam in dormiendo. Sed in dormiendo quidam naturaliter praevident quaedam futura, ut patet per philosophum, in libro de somno et Vigil. Ergo multo magis potest homo naturaliter futura praecognoscere.

II-II q. 172 a. 1 arg. 3

Praeterea, homo secundum suam naturam est perfectior animalibus brutis. Sed quaedam animalia bruta habent praecognitionem futurorum ad se pertinentium, sicut formicae praecognoscunt pluvias futuras, quod patet ex hoc quod ante pluviam incipiunt grana in foramen reponere; et similiter etiam pisces praecognoscunt tempestates futuras, ut perpenditur ex eorum motu, dum loca tempestuosa declinant. Ergo multo magis homines naturaliter praecognoscere possunt futura ad se pertinentia, de quibus est prophetia. Est ergo prophetia a natura.

II-II q. 172 a. 1 arg. 4

Praeterea, Prov. XXIX dicitur, *cum prophetia defecerit, dissipabitur populus*, et sic patet quod prophetia necessaria est ad hominum conservationem. Sed natura non deficit in necessariis. Ergo videtur quod prophetia sit a natura.

II-II q. 172 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur II Pet. I, *non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed spiritu sancto inspirante, locuti sunt sancti Dei homines*. Ergo prophetia non est a natura, sed ex dono spiritus sancti.

II-II q. 172 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, prophetica praecognitio potest esse de futuris dupliciter, uno modo, secundum quod sunt in seipsis; alio modo, secundum quod sunt in suis causis. Praecognoscere autem futura secundum quod sunt in seipsis, est proprium divini intellectus, cuius aeternitati sunt omnia praesentia, ut in primo dictum est. Et ideo talis praecognitio futurorum non potest esse a natura, sed solum ex revelatione divina. Futura vero in suis causis possunt praecognosci naturali cognitione etiam ab homine, sicut medicus praecognoscit sanitatem vel mortem futuram in aliquibus causis, quarum ordinem ad tales effectus experimento praecognoverunt. Et talis praecognitio futurorum potest intelligi esse in homine a natura duplicitер. Uno modo, sic quod statim anima, ex eo quod in seipsa habet, possit futura praecognoscere. Et sic sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *quidam voluerunt animam humanam habere quandam vim divinationis in seipsa*. Et hoc videtur esse secundum opinionem Platonis, qui posuit quod animae habent omnium rerum cognitionem per participationem idearum, sed ista cognitio obnubilatur in

lidé, mající duše ne mnoho zatemněné ze spojení s těly, mohou taková budoucí předvídati podle vlastního vědění. Proti tomu však namítá Augustin: "Proč duše nemůže míti stále sílu věšteckou, když vždy chce?"

Avšak, poněvadž se zdá pravděpodobnější, že duše získává poznání ze smyslových, podle mínění Aristotelova, jak bylo řečeno, proto se lépe řekne jiným způsobem, že lidé nemají předvědění takových budoucích, ale mohou je získati cestou zkušenosti, v níž jim pomáhá přirozená vloha, jaká se v člověku nachází dokonalost moci obrazivé a jasnost poznání. A přece toto předvědění liší se dvojím způsobem od prvního, které je z božského zjevení. A to, nejprve poněvadž první může býti o kterýchkoliv výsledcích a neomylně; toto však předvědění, které možno míti přirozeně, jest některých účinků, které může zasáhnouti lidská zkušenost. Za druhé, protože první proroctví je podle nehybné pravdy, ne však druhé, ve kterém může býti nepravda. První pak předvídání patří k proroctví vlastně, poněvadž, jak bylo shora řečeno, prorocké poznání jest těch, která přirozeně převyšují lidské poznání. A proto třeba říci, že proroctví jednoduše řečené nemůže býti od přirozenosti, nýbrž pouze z božského zjevení.

K prvnímu se tedy musí říci, že duše, když je zbavena tělesných, stává se schopnější přijímati vliv duchových podstat, a také vnímati vyšší hnutí, která zůstávají v lidské obraznosti z vtisknutí přirozených příčin. a které postřehnouti duši překáželo, že byla zaujata smyslovými. A proto Řehoř praví, že "duše, když se blíží smrti, předvídá některá budoucí jemnosti své přirozenosti", pokud totiž postřehuje také slabé vlivy; nebo také poznává budoucí z andělského zjevení, ne však vlastní silou, poněvadž, jak praví Augustin, "kdyby to bylo, tu měla by ve své moci předvídati budoucí, kdykoliv by chtěla", což není správné.

K druhému se musí říci, že poznání budoucích, které nastává ve snech, pochází buď ze zjevení duchových podstat, nebo z příčiny tělesné, jak bylo řečeno, když se jednalo o věštění. Avšak obojí může lépe býti ve spících než ve bdících, poněvadž duše bdícího je zabavena vnějšími smyslovými. Proto může méně postřehnouti jemné vlivy jak duchových podstat, tak přirozených příčin. Avšak co do dokonalosti soudu rozum je silnější ve bdění než ve spaní.

K třetímu se musí říci, že ani pouzí živočichové nemají předvědění budoucích událostí, leč pokud jsou předvídány ze svých příčin, od nichž jejich obraznost je více hýbána než u lidské, poněvadž obraznosti lidí, zvláště ve bdění, jsou více upravovány podle rozumu než podle vlivu přirozených příčin. Avšak rozum působí v člověku mnohem hojněji to, co ve zvířatech působí vliv přirozených eis per coniunctionem corporis, in quibusdam tamen plus, in quibusdam vero minus, secundum corporis puritatem diversam. Et secundum hoc, posset dici quod homines habentes animas non multum obtenebratas ex corporum unione, possunt talia futura praecognoscere secundum propriam scientiam. Contra hoc autem obiicit Augustinus, cur non semper potest, scilicet vim divinationis habere anima, cum semper velit? Sed quia verius esse videtur quod anima ex sensibilibus cognitionem acquirat, secundum sententiam Aristotelis, ut in primo dictum est; ideo melius est dicendum alio modo, quod praecognitionem talium futurorum homines non habent sed, acquirere possunt per viam experimentalem; in qua iuvantur per naturalem dispositionem secundum quam in homine invenitur perfectio virtutis imaginativae et claritas intelligentiae. Et tamen haec praecognitio futurorum differt a prima, quae habetur ex revelatione divina, dupliciter. Primo quidem, quia prima potest esse quorumcumque eventuum, et infallibiliter. Haec autem praecognitio quae naturaliter haberi potest, est circa quosdam effectus ad quos se potest extendere experientia humana. Secundo, quia prima prophetia est secundum immobilem veritatem, non autem secunda, sed potest ei subesse falsum. Prima autem praecognitio proprie pertinet ad prophetiam, non secunda, quia, sicut supra dictum est, prophetica cognitio est eorum quae excedunt universaliter humanam cognitionem. Et ideo dicendum est quod prophetia simpliciter dicta non potest esse a natura, sed solum ex revelatione divina.

II-II q. 172 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod anima, quando abstrahitur a corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum, et etiam ad percipiendum subtiles motus qui ex impressionibus causarum naturalium in imaginatione humana relinquuntur, a quibus percipiendis anima impeditur cum fuerit circa sensibilia occupata. Et ideo Gregorius dicit quod anima quando appropinquat ad mortem, praecognoscit quaedam futura subtilitate suae naturae, prout scilicet percipit etiam modicas impressiones. Aut etiam cognoscit futura revelatione angelica. Non autem propria virtute. Quia, ut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., si hoc esset, tunc haberet quandocumque vellet, in sua potestate futura praecognoscere, quod patet esse falsum.

II-II q. 172 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod praecognitio futurorum quae fit in somnis, est aut ex revelatione substantiarum spiritualium, aut ex causa corporali, ut dictum est cum de divinationibus ageretur. Utrumque autem melius potest fieri in dormientibus quam in vigilantibus, quia anima vigilantis est occupata circa exteriora sensibilia, unde minus potest percipere subtiles impressiones vel spiritualium substantiarum vel etiam causarum naturalium. Quantum tamen ad perfectionem iudicii, plus viget ratio in vigilando quam in dormiendo.

II-II q. 172 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod bruta etiam animalia non habent praecognitionem futurorum effectuum nisi secundum quod ex suis causis praecognoscuntur, ex quibus eorum phantasiae moventur. Et magis quam hominum, quia phantasiae hominum, maxime in vigilando, disponuntur magis secundum rationem quam

příčin; a ještě více pomáhá člověku Boží milost, vnukající proroctví.

Ke čtvrtému se musí říci, že prorocké světlo se vztahuje také k řízení lidských úkonů. A podle toho proroctví je nutné k řízení národa a hlavně vzhledem k uctívání Boha, na něž přirozenost nestačí, nýbrž vyžaduje se milost.

CLXXII.2. Zda se prorocké zjevení děje skrze anděly.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že prorocké zjevení se neděje skrze anděly. Praví se totiž Moudr. 7, že "moudrost Boží přenáší se do duší svatých a přátele Boží a proroky ustavuje". Ale přátele Boží ustavuje bezprostředně. Tedy také proroky ustavuje bezprostředně, ne prostřednictvím andělů.

Mimo to proroctví se počítá mezi milosti zdarma dané. Ale milosti zdarma dané jsou od Ducha Svatého, podle onoho I. Kor. 12: "Rozdílné jsou milosti, ale týž Duch." Prorocké zjevení tedy se neděje prostřednictvím andělovým.

Mimo to Kassiodor praví, že "proroctví jest božské zjevení". Kdyby se však dělo prostřednictvím andělů, slulo by andělské zjevení. Proroctví tedy se neděje skrze anděly.

Avšak proti jest, co praví Diviš, IV. hl. Nebes. Hier.: "Božských vidění dosáhli naši slavní otcové prostřednictvím nebeských mocností." Mluví se pak na tom místě o viděních prorockých. Tedy prorocké zjevení se děje prostřednictvím andělů.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak Apoštol praví, Řím. 13: "Která jsou od Boha, jsou uspořádána." To pak má řád Boží, že nejnižší zařizuje skrze prostřední, jak praví Diviš tamt. Andělé však jsou prostřední mezi Bohem a lidmi, pokud mají větší podíl dokonalosti Boží dobroty, než lidé. Tak tedy osvícení a zjevení božská jsou od Boha k lidem přinášena prostřednictvím andělů. Poznání prorocké však se děje osvěcováním a zjevováním božským. Je tedy zjevné, že se děje skrze anděly.

K prvnímu se tedy musí říci, že láska, skrze kterou se člověk stává přítelem Boha, je zdokonalením vůle, do které může vtisknouti pouze Bůh; ale proroctví je zdokonalením rozumu, do něhož může vtisknouti také anděl, jak bylo řečeno v Prvním. Není tedy podobný důvod u obojího.

K druhému se musí říci, že milosti zdarma dané jsou přidělovány Duchu Svatému jako prvnímu původu; on však takovou milost působí v lidech prostřednictvím služby andělů.

K třetímu se musí říci, že činnost nástroje se přiděluje hlavnímu činiteli, jehož silou nástroj působí. A poněvadž secundum impressionem naturalium causarum. Ratio autem facit in homine multo abundantius id quod in brutis facit impressio causarum naturalium. Et adhuc magis adiuvat hominem divina gratia prophetas inspirans.

II-II q. 172 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod lumen propheticum se extendit etiam ad directiones humanorum actuum. Et secundum hoc, prophetia necessaria est ad populi gubernationem. Et praecipue in ordine ad cultum divinum, ad quem natura non sufficit, sed requiritur gratia.

2. Utrum sit a Deo mediantibus angelis.

II-II q. 172 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod prophetica revelatio non fiat per Angelos. Dicitur enim Sap. VII, quod *sapientia Dei in animas sanctas se transfert, et amicos Dei et prophetas constituit*. Sed amicos Dei constituit immediate. Ergo etiam prophetas facit immediate, non mediantibus Angelis.

II-II q. 172 a. 2 arg. 2

Praeterea, prophetia ponitur inter gratias gratis datas. Sed gratiae gratis datae sunt a spiritu sancto, secundum illud, *divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus*. Non ergo prophetica revelatio fit Angelo mediante.

II-II q. 172 a. 2 arg. 3

Praeterea, Cassiodorus dicit quod prophetia est divina revelatio. Si autem fieret per Angelos, diceretur angelica revelatio. Non ergo prophetia fit per Angelos.

II-II q. 172 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. Cael. Hier., *divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias caelestes virtutes*. Loquitur autem ibi de visionibus propheticis. Ergo revelatio prophetica fit Angelis mediantibus.

II-II q. 172 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. XIII, quae a Deo sunt, ordinata sunt. Habet autem hoc divinitatis ordo, sicut Dionysius dicit, ut infima per media disponat. Angeli autem medii sunt inter Deum et homines, utpote plus participantes de perfectione divinae bonitatis quam homines. Et ideo illuminationes et revelationes divinae a Deo ad homines per Angelos deferuntur. Prophetica autem cognitio fit secundum illuminationem et revelationem divinam. Unde manifestum est quod fiat per Angelos.

II-II q. 172 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caritas, secundum quam fit homo amicus Dei, est perfectio voluntatis, in quam solus Deus imprimere potest. Sed prophetia est perfectio intellectus, in quem etiam Angelus potest imprimere, ut in primo dictum est. Et ideo non est similis ratio de utroque.

II-II q. 172 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod gratiae gratis datae attribuuntur spiritui sancto sicut primo principio, qui tamen operatur huiusmodi gratias in hominibus mediante ministerio Angelorum.

II-II q. 172 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod operatio instrumenti

přísluhující je jako nástroj, proto prorocké zjevení, jež se děje službou andělů, sluje božské.

CLXXII.3. Zda je ku proroctví třeba přirozené vlohy.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že ku proroctví je třeba přirozené vlohy. Proroctví je totiž v prorokovi přijímáno podle vlohy přijímajícího, neboť k Amos. 1, "Hospodin se Sionu řváti bude", praví glossa Jeronymova: "Je přirozené, že všichni, kdo věc s věcí srovnávati chtějí, přirovnání svá berou z těch věcí, které zkusili a v nichž žili: třebas plavci přirovnávají své nepřátele k větrům, škodu pak ke ztroskotání. Podobně Amos, jenž byl pastýřem dobytka, s řevem lva srovnává bázeň Boha." Co však se přijímá v někom podle způsobu přijímajícího, vyžaduje přirozenou vlohu. Tedy proroctví vyžaduje přirozenou vlohu.

Mimo to patření prorocké je vyšší, než patření vědy získané. Ale přirozené neuzpůsobení brání patření získané vědy; mnozí totiž nemohou z přirozeného neuzpůsobení dospěti k chápání věd badavých. Mnohem více se tedy vyžadují vlohy pro nazírání prorocké.

Mimo to více překáží něčemu přirozené neuzpůsobení, než případková překážka. Ale něco případkově přistoupivší brání prorockému patření. Praví totiž Jeronym K Mat., že "v té době, kdy se konají manželské úkony, nebude dána přítomnost Ducha Svatého, ačkoli se zdá prorokem, kdo vykonává službu plození". Tedy mnohem více přirozená neuzpůsobenost brání proroctví: a tak se zdá, že dobré přirozené vlohy vyžadují se k proroctví.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, v Hom. Svatodušní: "Duch Svatý naplní hocha citerníka a činí jej žalmistou; naplní pastýře skotu, okusujícího sykomory, a prorokem jej činí." Nevyžaduje se tedy ku proroctví nějaká předchozí vloha, nýbrž závisí jedině na vůli Ducha Svatého, o němž se praví I. Kor. 12: "To vše koná jeden a týž Duch, rozděluje každému, jak chce."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, proroctví vpravdě a jednoduše řečené je z božského vnuknutí; které však je z příčiny přirozené, nesluje proroctví, leč z části. Jest pak uvážiti, že jako Bůh, jenž je všeobecná příčina v jednání, nevyžaduje hmotu, ani nějaké hmotné uzpůsobení na hmotné účinky, nýbrž může zároveň uvésti i hmotu, i její uzpůsobení, i tvar, tak také v duchovní činnosti nevyžaduje nějakou vlohu, nýbrž může zároveň s duchovním účinkem uvésti vhodné uzpůsobení, jaké se vyžaduje podle řádu přirozenosti. A dále by mohl také zároveň stvořiti sám podmět, že by totiž i duši při stvoření jí uzpůsobil k proroctví a dal jí milost prorockou.

attributur principali agenti, in cuius virtute instrumentum agit. Et quia minister est sicut instrumentum, idcirco prophetica revelatio, quae fit ministerio Angelorum, dicitur esse divina.

3. Utrum ad prophetiam requiratur naturalis dispositio.

II-II q. 172 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. Prophetia enim recipitur in propheta secundum dispositionem recipientis. Quia super illud Amos I, dominus de Sion rugiet, dicit Glossa Hieronymi, *naturale est ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus sumant comparationes quas sunt experti et in quibus sunt nutriti, verbi gratia, nautae suos inimicos ventis, damnum naufragio comparant. Sic et Amos, qui fuit pastor pecorum timorem Dei rugitui leonis assimilat*. Sed quod recipitur in aliquo secundum modum recipientis, requirit naturalem dispositionem. Ergo prophetia requirit naturalem dispositionem.

II-II q. 172 a. 3 arg. 2

Praeterea, speculatio prophetiae est altior quam scientiae acquisitae. Sed indispositio naturalis impedit speculationem scientiae acquisitae, multi enim, ex indispositione naturali pertingere non possunt ad scientiarum speculamina capienda. Multo ergo magis requiritur ad contemplationem propheticam.

II-II q. 172 a. 3 arg. 3

Praeterea, indispositio naturalis magis impedit aliquem quam impedimentum accidentale. Sed per aliquid accidentale superveniens impeditur speculatio prophetiae, dicit enim Hieronymus, super Matth., quod *tempore illo quo coniugales actus geruntur, praesentia spiritus sancti non dabitur, etiam si propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur*. Ergo multo magis indispositio naturalis impedit prophetiam. Et sic videtur quod bona dispositio naturalis ad prophetiam requiratur.

II-II q. 172 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, *implet* scilicet spiritus sanctus, *citharaedum puerum, et Psalmistam facit, pastorem armentorum sycomoros vellicantem, et prophetam facit*. Non ergo requiritur aliqua praecedens dispositio ad prophetiam, sed dependet ex sola voluntate spiritus sancti, de quo dicitur, I ad Cor. XII, *haec omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult*.

II-II q. 172 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, prophetia vere et simpliciter dicta est ex inspiratione divina, quae autem est ex causa naturali, non dicitur prophetia nisi secundum quid. Est autem considerandum quod, sicut Deus, quia est causa universalis in agendo, non praeexigit materiam, nec aliquam materiae dispositionem, in corporalibus effectibus, sed simul potest et materiam et dispositionem et formam inducere; ita etiam in effectibus spiritualibus non praeexigit aliquam dispositionem, sed potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem convenientem, qualis requireretur secundum ordinem naturae. Et ulterius posset etiam simul per creationem producere ipsum subiectum, ut scilicet animam in ipsa sui creatione disponeret ad prophetiam, et daret ei gratiam prophetalem.

K prvnímu se tedy musí říci, že nezáleží u proroctví, jakými podobenstvími se prorokovaná věc vyjádří. A proto z působení Božího se člověk nemění vůči proroctví. Boží mocí se však odstraňuje, jestliže proroctví něco překáží.

K druhému se musí říci, že patření vědy je z příčiny přirozené; přirozenost však nemůže jednati, nepředchází-li ve hmotě uzpůsobení; což nelze říci o Bohu, který je příčinou proroctví.

K třetímu se musí říci, že nějaká přirozená neuzpůsobenost, neodstraní-li se, mohla by zabránit prorockému zjevení, třebas, kdyby někdo byl zcela zbaven přirozeného smyslu; jako také někomu v prorockém činu překáží silná vášeň hněvu, nebo dychtivosti, jaká je při souloži, nebo jakákoliv jiná vášeň. Ale takové neuzpůsobení odstraní božská síla, která je příčinou proroctví.

CLXXII.4. Zda dobrota mravů se vyžaduje k proroctví.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že dobrota mravů se vyžaduje k proroctví. Neboť se praví Moudr. 7, že "moudrost Boží v národech přenáší se do duší svatých a přátele Boží a proroky ustanovuje". Ale svatost nemůže být bez dobroty mravů a bez milosti milým činící. Tedy proroctví nemůže být bez dobroty mravů a milosti milým činící.

Mimo to tajemství se nesdělují než přátelům, podle onoho Jan. 15: "Vás jsem však nazval přáteli, poněvadž vše, co jsem slyšel od svého Otce, oznámil jsem vám." Avšak prorokům Bůh sděluje svá tajemství, jak se praví Amos. 3. Tedy zdá se, že proroci jsou přátelé Boží, což nemůže být bez lásky. Tedy se zdá, že proroctví nemůže být bez lásky, která není bez milosti milým činící.

Mimo to Mat. 7 se praví: "Mějte se na pozoru před nepravými proroky, kteří k vám přicházejí v rouše beránčím, uvnitř však jsou draví vlci." Avšak kdokoliv jsou bez milosti, uvnitř zdají se býti dravými vlky. Tedy jsou všichni nepravými proroky. Tedy není pravého proroka, není-li dobrý skrze milost.

Mimo to Filosof praví v knize O snu a bdění, že, "jestliže věštecké sny jsou od Boha, nevhodné jest sesílati je kterýmkoliv, a ne nejlepším mužům". Avšak je jisté, že dar proroctví jest od Boha. Tedy dar proroctví se nedává než nejlepším mužům.

Avšak proti jest, že těm, kteří pravili: "Pane, zda jsme ve tvém jméně neprorokovali?" se odpovídá: "Nikdy jsem vás neznal." Avšak "Pán zná ty, kteří jsou jeho", jak se praví II. Tim. 2. Tedy proroctví může býti v těch, kteří nejsou Boží skrze milost.

II-II q. 172 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod indifferens est ad prophetiam quibuscumque similitudinibus res prophetica exprimatur. Et ideo hoc ex operatione divina non immutatur circa prophetam. Removetur autem divina virtute; si quid prophetiae repugnat.

II-II q. 172 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod speculatio scientiae fit ex causa naturali. Natura autem non potest operari nisi dispositione praecedente in materia. Quod non est dicendum de Deo, qui est prophetiae causa.

II-II q. 172 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod aliqua naturalis indispositio, si non removeretur, impedire posset prophetalem revelationem, puta si aliquis esset totaliter sensu naturali destitutus. Sicut etiam impeditur aliquis ab actu prophetandi per aliquam vehementem passionem vel irae vel concupiscentiae, qualis est in coitu vel per quamcumque aliam passionem. Sed talem indispositionem naturalem removet virtus divina, quae est prophetiae causa.

4. Utrum requiratur bonitas morum.

II-II q. 172 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod bonitas morum requiratur ad prophetiam. Dicitur enim Sap. VII, quod *sapientia Dei per nationes in animas sanctas se transfert, et amicos Dei et prophetas constituit*. Sed sanctitas non potest esse sine bonitate morum et sine gratia gratum faciente. Ergo prophetia non potest esse sine bonitate morum et gratia gratum faciente.

II-II q. 172 a. 4 arg. 2

Praeterea, secreta non revelantur nisi amicis, secundum illud Ioan. XV, *vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis*. Sed prophetis Deus sua secreta revelat, ut dicitur Amos III. Ergo videtur quod prophetae sint Dei amici. Quod non potest esse sine caritate. Ergo videtur quod prophetia non possit esse sine caritate, quae non est sine gratia gratum faciente.

II-II q. 172 a. 4 arg. 3

Praeterea, Matth. VII dicitur, *attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces*. Sed quicumque sunt sine gratia interius, videntur esse lupi rapaces. Ergo omnes sunt falsi prophetae. Nullus est ergo verus propheta nisi bonus per gratiam.

II-II q. 172 a. 4 arg. 4

Praeterea, philosophus dicit, in libro de Somn. et Vigil., quod *si divinatio somniorum est a Deo, inconveniens est eam immittere quibuslibet, et non optimis viris*. Sed constat donum prophetiae esse a Deo. Ergo donum prophetiae non datur nisi optimis viris.

II-II q. 172 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Matth. VII, his qui dixerant *domine nonne in nomine suo prophetavimus?* Respondetur, nunquam novi vos. Novit autem dominus eos qui sunt eius, ut dicitur II ad Tim. II. Ergo prophetia potest esse in his qui non sunt Dei per gratiam.

Odpovídám: Musí se říci, že dobrotu mravů lze pozorovati podle dvojího. A to jedním způsobem podle jejího vnitřního kořene, jenž je milost milým činící. Jiným pak způsobem vzhledem k vnitřním vášním duše a vnějším činnostem. Avšak milost milým činící je dávána hlavně na to, aby se duše člověka láskou spojila s Bohem. Proto Augustin praví v XV. O Troj.: "Neuděl-li se každému Duch Svatý, aby ho učinil milovníkem Boha a bližního, onen není převeden od levice na pravici." Pročež cokoli může býti bez lásky, může býti bez milosti milým činící, a v důsledku bez dobroty mravů. Proroctví však může býti bez lásky, což je patrné ze dvojího. A to, nejprve z úkonu obou; neboť proroctví patří k rozumu, jehož úkon předchází úkonu vůle, již zdokonaluje láska. Pročež i Apoštol počítá proroctví k jiným, patřícím k rozumu, která lze míti bez lásky. Za druhé z cíle obou, neboť proroctví je dáváno k užitku Církve, jako jiné milosti zdarma dané, podle onoho Apoštolova, I. Kor. 12: "Každému se dává zjevování ducha pro užitek." Není však přímo zařízeno k tomu, aby cit samého proroka byl spojen s Bohem, k čemuž zařizuje láska. A proto proroctví může býti bez dobroty mravů co do vlastního kořene této dobroty.

Pozoruje-li se však dobrota mravů podle vášní duše a vnějších činností, tak někomu brání v proroctví špatnost mravů. Neboť k proroctví se vyžaduje největší povznesení mysli k nazírání duchovních; tomu však překáží prudkost vášní a nezřízená zaujatost vnějšími věcmi. Proto též o synech proroků se čte, že "zároveň bydleli s Eliseem", jakožto vedouce poustevnický život, aby světská zaujetí jim nebránila v daru proroctví.

K prvnímu se tedy musí říci, že dar proroctví se někdy dává člověku jak pro užitek jiných, tak pro osvícení vlastní mysli; a ti jsou, do jejichž duší božská moudrost skrze milost milým činící se přenáší, a přáteli Božími a proroky je ustanovuje. Někteří však dosahují daru proroctví pouze k užitku jiných, a ti jsou jako nástroje Božího působení. Proto Jeroným praví, K Mat. hl. 7., k onomu: 'Zda jsme ve tvém jméně neprorokovali.?': "Prorokovati a konati zázraky a vyháněti démony někdy nebývá zásluhou toho, kdo vykonává, nýbrž koná to buď vzýváním jména Kristova, nebo je dáváno na odsouzení těch, kteří vzývají, a k užitku těch, kteří vidí a slyší."

K druhému se musí říci, že Řehoř, vykládaje to, praví: "Když milujeme slyšená shůry nebes, milovaná již známe, poněvadž milování samo je znalost. Oznámil jim tedy všechno, poněvadž, změnění vůči pozemským žádostem, hořeli plameny nejvyšší lásky." A tímto způsobem nejsou vždy prorokům zjevována božská tajemství.

K třetímu se musí říci, že ne všichni zlí jsou draví vlci, nýbrž pouze ti, kteří zamýšlejí jiným škoditi. Neboť Zlatoústý praví, K Mat., že "katoličtí učenci, ač byli hříšní, slují sice služebníci těla, ne však draví vlci, poněvadž nemají v úmyslu ničiti křesťany". A poněvadž proroctví je zařízeno k užitku jiných, jest zjevné, že takoví jsou nepraví

II-II q. 172 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod bonitas morum potest attendi secundum duo, uno quidem modo, secundum interiorem eius radicem, quae est gratia gratum faciens; alio autem modo, quantum ad interiores animae passiones et exteriores actiones. Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur ut anima hominis Deo per caritatem coniungatur, unde Augustinus dicit, in XV de Trin., *nisi impertiatur cuique spiritus sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, ille a sinistra non transfertur ad dexteram*. Unde quidquid potest esse sine caritate, potest esse sine gratia gratum faciente et per consequens sine bonitate morum. Prophetia autem potest esse sine caritate. Quod apparet ex duobus. Primo quidem, ex actu utriusque, nam prophetia pertinet ad intellectum cuius actus praecedit actum voluntatis, quam perficit caritas. Unde apostolus, I ad Cor. XIII, prophetiam connumerat aliis ad intellectum pertinentibus quae possunt sine caritate haberi. Secundo, ex fine utriusque, datur enim prophetia ad utilitatem Ecclesiae, sicut et aliae gratiae gratis datae secundum illud apostoli, I ad Cor. XII, *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*; non autem ordinatur directe ad hoc quod affectus ipsius prophetae coniungatur Deo, ad quod ordinatur caritas. Et ideo prophetia potest esse sine bonitate morum, quantum ad primam radicem huius bonitatis. Si vero consideremus bonitatem morum secundum passiones animae et actiones exteriores, secundum hoc impeditur aliquis a prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem, quae quidem impeditur per vehementiam passionum, et per inordinatam occupationem rerum exteriorum. Unde et de filiis prophetarum legitur IV Reg. IV, quod simul habitabant cum Eliseo, quasi solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur a dono prophetiae.

II-II q. 172 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod donum prophetiae aliquando datur homini et propter utilitatem aliorum, et propter propriae mentis illustrationem. Et hi sunt in quorum animas sapientia divina per gratiam gratum facientem se transferens, amicos Dei et prophetas eos constituit. Quidam vero consequuntur donum prophetiae solum ad utilitatem aliorum. Qui sunt quasi instrumenta divinae operationis. Unde Hieronymus dicit, super Matth., *prophetare, vel virtutes facere et Daemonia eiicere, interdum non est eius meriti qui operatur, sed vel invocatio nominis Christi hoc agit; vel ob condemnationem eorum qui invocant, vel utilitatem eorum qui vident et audiunt, conceditur*.

II-II q. 172 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod Gregorius, exponens illud, dicit *dum audita superna caelestia amamus, amata iam novimus, quia amor ipse notitia est. Omnia ergo eis nota fecerat, quia, a terrenis desideriis immutati, amoris summi facibus ardebant*. Et hoc modo non revelantur semper secreta divina prophetis.

II-II q. 172 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod non omnes mali sunt lupi rapaces, sed solum illi qui intendunt aliis nocere, dicit enim Chrysostomus, super Matth., quod *Catholici doctores, etsi fuerint peccatores, servi quidem carnis dicuntur, non tamen lupi rapaces, quia non habent*

proroci, poněvadž k tomu nejsou posíláni Bohem.

Ke čtvrtému se musí říci, že božská dobra nejsou vždy dávána jednoduše nejlepším, nýbrž mnohdy těm, kteří jsou nejlepší pro přijetí takového daru. A tak Bůh dává dar proroctví těm, jimž dáti považuje za nejlepší.

CLXXII.5. Zda některé proroctví jest od démonů.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že žádné proroctví není od démonů. Neboť "proroctví je božské zjevení", jak praví Kassiodor. Avšak to, co se děje od démona, není božské. Tedy žádné proroctví nemůže býti od démonů.

Mimo to k prorockému poznání se vyžaduje nějaké osvícení, jak bylo řečeno shora. Avšak démoni neosvěcují lidský rozum, jak bylo shora řečeno v Prvním. Tedy žádné proroctví nemůže býti od démonů.

Mimo to není účinným znamením, co se má také k protivným. Ale proroctví je znamení potvrzení víry. Proto k onomu Řím 12, 'Ať proroctví jako důkaz víry', praví Glossa: "Znamenej, že ve vypočítávání milostí začíná od proroctví, které je první důkaz, že naše víra je rozumná, poněvadž věřící, přijavše Ducha, prorokovali." Tedy proroctví nemůže býti dáno od démonů.

Avšak proti jest, co se praví III. Král. 18: "Shromáždí ke mně veškerý Izrael na hoře Karmelu a čtyřistapadesát proroků Baalových a čtyři sta proroků míst, kteří jedí se stolu Jezabely." Ale to byli ctitelé démonů. Tedy se zdá, že také od démonů je nějaké proroctví.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, proroctví obnáší nějaké poznání, daleko jsoucí od lidského poznání. Avšak je zjevné, že rozum vyššího řádu může některá poznati, která jsou vzdálena poznání nižšího rozumu. Avšak nad lidským rozumem je podle řádu přirozenosti netoliko božský rozum, nýbrž také rozum andělů dobrých i zlých. A proto démoni také svým přirozeným poznáním poznávají některá, která jsou vzdálena poznání lidí, a která mohou lidem zjeviti. Avšak jednoduše a nejvíce jsou vzdálena, která poznává jediný Bůh. A proto proroctví jednoduše a vlastně řečené jest jedině z božského zjevení; ale samo, zjevení učiněné démony lze nazvati proroctvím z části. Pročež ti, jimž je něco zjevováno démony, neslují v Písmech jednoduše prorocí, nýbrž s nějakým přídavkem, totiž nepravé prorocí, nebo prorocí model. Proto Augustin praví: "Když zlý duch strhne člověka k těmto," totiž k viděným, "činí buď posedlé, nebo potrhlé nebo nepravé proroky".

K prvnímu se tedy musí říci; že Kassiodor tam vymezuje proroctví řečené vlastně a jednoduše.

propositum perdere Christianos. Et quia prophetia ordinatur ad utilitatem aliorum, manifestum est tales esse falsos prophetas, quia ad hoc non mittuntur a Deo.

II-II q. 172 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod dona divina non semper dantur optimis simpliciter, sed quandoque illis qui sunt optimi quantum ad talis doni perceptionem. Et sic Deus donum prophetiae illis dat quibus optimum iudicat dare.

5. Utrum sit aliqua prophetia a daemonibus.

II-II q. 172 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod nulla prophetia sit a Daemonibus. Prophetia enim est divina revelatio, ut Cassiodorus dicit. Sed illud quod fit a Daemone, non est divinum. Ergo nulla prophetia potest esse a Daemone.

II-II q. 172 a. 5 arg. 2

Praeterea, ad propheticam cognitionem requiritur aliqua illuminatio, ut supra dictum est. Sed Daemones non illuminant intellectum humanum, ut supra dictum est in primo. Ergo nulla prophetia potest esse a Daemonibus.

II-II q. 172 a. 5 arg. 3

Praeterea, non est efficax signum quod etiam ad contraria se habet. Sed prophetia est signum confirmationis fidei, unde super illud Rom. XII, sive prophetiam secundum rationem fidei, dicit Glossa, *nota quod in numeratione gratiarum a prophetia incipit, quae est prima probatio quod fides nostra sit rationabilis, quia credentes, accepto spiritu, prophetabant*. Non ergo prophetia a Daemonibus dari potest.

II-II q. 172 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur III Reg. XVIII, *congrega ad me universum Israel in monte Carmeli, et prophetas Baal trecentos quinquaginta, prophetasque lucorum quadringentos, qui comedunt de mensa Iezabel*. Sed tales erant Daemonum cultores. Ergo videtur quod etiam a Daemonibus sit aliqua prophetia.

II-II q. 172 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, prophetia importat cognitionem quandam procul existentem a cognitione humana. Manifestum est autem quod intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest quae sunt remota a cognitione intellectus inferioris. Supra intellectum autem humanum est non solum intellectus divinus, sed etiam intellectus Angelorum bonorum et malorum, secundum naturae ordinem. Et ideo quaedam cognoscunt Daemones, etiam sua naturali cognitione, quae sunt remota ab hominum cognitione, quae possunt hominibus revelare. Simpliciter autem et maxime remota sunt quae solus Deus cognoscit. Et ideo prophetia proprie et simpliciter dicta fit solum per revelationem divinam. Sed et ipsa revelatio facta per Daemones, potest secundum quid dici prophetia. Unde illi quibus aliquid per Daemones revelatur, non dicuntur in Scripturis prophetae simpliciter, sed cum aliqua additione, puta, prophetae falsi, vel, prophetae idolorum. Unde Augustinus, XII super Gen. ad Litt., *cum malus spiritus arripit hominem in haec*, scilicet visa *aut daemoniacos facit, aut arreptitios, aut falsos prophetas*.

II-II q. 172 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Cassiodorus ibi definit

K druhému se musí říci, že démoni ta, která vědí, zjevují lidem, ne sice osvícením rozumu, nýbrž nějakým obrazným viděním, nebo také slyšitelně mluvíce; a v tom to proroctví nedosahuje pravého.

K třetímu se musí říci, že proroctví démonů lze rozeznati od proroctví božského některými vnějšími známkami. Pročež Zlatoústý praví, K Mat., že "někteří prorokují v duchu ďáblově, jako jsou hadači; avšak takto se rozeznávají: že ďábel mnohdy říká nepravdu, Duch Svatý nikdy". Proto se praví Deut. 18: "Jestliže tichou myšlenkou odpovíš: Kterak mohu poznati slovo, které nemluvil Pán? toto budeš míti za znamení: Co předpověděl onen prorok ve jménu Páně a nestalo se, to nemluvil Pán."

CLXXII.6. Zda proroci démonů někdy předpovídají pravdu.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že proroci démonů nikdy nepředpovídají pravdu. Neboť Ambrož praví k onomu I. Kor. 12, 'Nikdo nemůže říci pravdivé', že "každé pravdivé, ať je řečeno od kohokoliv, jest od Ducha Svatého". Avšak proroci démonů nemluví z Ducha Svatého, poněvadž "není společenství Krista s Belialem", jak se praví II. Kor. 6. Tedy se zdá, že takoví nikdy nepředpovídají pravdivá.

Mimo to jako vnuknutí pravých proroků jsou od ducha pravdy, tak vnuknutí proroků démonů jsou od ducha lži, podle onoho III. Král. posl.: "Vyjdu a budu lživým duchem v ústech všech proroků jeho." Ale proroci z vnuknuti Ducha Svatého nikdy nemluví nepravdivá, jak jsme měli shora. Tedy proroci démonů nikdy nemluví pravdivá.

Mimo to Jan 8 praví se o ďáblu, že "když mluví lež, z vlastního mluví, poněvadž ďábel je lhář a otec její", to jest lži. Ale ďábel vnukaje svým prorokům nemluví než z vlastních, neboť není ustanoven za služebníka Božího, aby zvěstoval pravdu, poněvadž "není společenství světla s tmou", jak se praví II. Kor. 6. Tedy proroci démonů nikdy nepředpovídají pravdivá.

Avšak proti jest, co Num. 22 praví jedna glossa, že "Balaam byl božský, totiž službou démonů a magickým uměním předvídaje někdy budoucí." Avšak on předpověděl mnohá pravdivá, jako je to, co máme Num. 24: "Vzejde hvězda z Jakoba a vyrazí prut z Israele." Tedy také proroci démonů předpovídají pravdivá.

Odpovídám: Musí se říci, že jako se má dobro ve věcech, tak se má pravdivo v poznání. Je však nemožné ve věcech shledati něco, co by zcela postrádalo zla. Tedy je také nemožné, aby bylo některé poznání, které by bylo zcela nesprávné, bez příměšku nějaké pravdy. Pročež Beda též praví, že "není nesprávné nauky, která by někdy s prophetiam proprie et simpliciter dictam.

II-II q. 172 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod Daemones ea quae sciunt hominibus manifestant, non quidem per illuminationem intellectus, sed per aliquam imaginariam visionem, aut etiam sensibiliter colloquendo. Et in hoc deficit haec prophetia a vera.

II-II q. 172 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod aliquibus signis, etiam exterioribus, discerni potest prophetia Daemonum a prophetia divina. Unde dicit Chrysostomus, super Matth., quod *quidam prophetant in spiritu Diaboli, quales sunt divinatores, sed sic discernuntur, quoniam Diabolus interdum falsa dicit, spiritus sanctus nunquam*. Unde dicitur Deut. XVIII, *si tacita cogitatione responderis, quomodo possum intelligere verbum quod non est locutus dominus? Hoc habebis signum, quod in nomine domini propheta ille praedixerit, et non evenerit, hoc dominus non est locutus*.

6. Utrum prophetae daemonum aliquando dicant verum.

II-II q. 172 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod prophetae Daemonum nunquam vera praedicant. Dicit enim Ambrosius quod *omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est*. Sed prophetae Daemonum non loquuntur a spiritu sancto, quia non est conventio Christi ad Belial, ut dicitur II ad Cor. VI. Ergo videtur quod tales nunquam vera praenuntiant.

II-II q. 172 a. 6 arg. 2

Praeterea, sicut veri prophetae inspirantur a spiritu veritatis, ita prophetae Daemonum inspirantur a spiritu mendacii, secundum illud III Reg. ult., *egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius*. Sed prophetae inspirati a spiritu sancto nunquam loquuntur falsum, ut supra habitum est. Ergo prophetae Daemonum nunquam loquuntur verum.

II-II q. 172 a. 6 arg. 3

Praeterea, Ioan. VIII dicitur de Diabolo quod, *cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia Diabolus est mendax, et pater eius*, idest mendacii. Sed inspirando prophetas suos Diabolus non loquitur nisi ex propriis, non enim instituitur minister Dei ad veritatem enuntiandam, quia non est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II ad Cor. VI. Ergo prophetae Daemonum nunquam vera praedicunt.

II-II q. 172 a. 6 s. c.

Sed contra est quod, Num. XXII, dicit quaedam Glossa quod *Balaam divinus erat, Daemonum scilicet ministerio, et arte magica, nonnunquam futura praenoscebat*. Sed ipse multa praenuntiavit vera, sicut est id quod habetur Num. XXIV, *orietur stella ex Iacob, et consurget virga de Israel*. Ergo etiam prophetae Daemonum praenuntiant vera.

II-II q. 172 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod sicut se habet bonum in rebus, ita verum in cognitione. Impossibile est autem inveniri aliquid in rebus quod totaliter bono privetur. Unde etiam impossibile est esse aliquam cognitionem quae totaliter sit falsa, absque admixtione alicuius veritatis. Unde et Beda

nesprávnostmi nesměšovala některá pravdivá". Pročež i sama nauka démonů, kterou poučují své proroky, obsahuje některá pravdivá, aby se jimi stala přijatelnou. Neboť takto je rozum zdáním pravdy zaváděn k nepravdě, jako vůle zdáním dobra ke zlému. Proto i Zlatoústý praví, K Mat.: "Ďáblu se dopouští někdy mluviti pravdivá, aby svou lež doporučil řídkou pravdou."

K prvnímu se tedy musí říci, že proroci démonů nemluví vždycky ze zjevení démonů, nýbrž někdy z vnuknutí božského, jak čteme zjevně o Balaamovi, o němž se praví, Num. 22, že k němu mluvil Pán, ačkoli byl prorokem démonů, poněvadž Bůh užívá také zlých ku prospěchu dobrých. Proto též předpovídá některá pravdivá skrze proroky démonů, jak proto, aby se pravda stala uvěřitelnější, když má svědectví také od protivníků, tak také, poněvadž, když lidé taková uvěří, jejich výroky jsou spíše přivádění k pravdě. Pročež také Sibylly předpověděly mnoho pravdivého o Kristu. Avšak i tehdy, když jsou proroci démonů poučováni od démonů, předpovídají některá pravdivá; a to někdy silou vlastní přirozeností, jíž původcem je Duch Svatý, někdy také zjevením dobrých duchů, jak je patrné z Augustina. A tak i ono pravdivé, které démoni zvěstují, jest od Ducha Svatého.

K druhému se musí říci, že pravému proroku vždy vnuká Duch pravdy, v němž není nic nepravdivého, a proto nikdy neřekne nepravdu. Avšak prorok nepravdy není vždy poučován duchem nepravdy, nýbrž někdy také vnukáním ducha pravdy. Také sám duch nepravdy někdy zvěstuje pravdivá, někdy nepravdivá, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že vlastní démonům slují ta, která mají ze sebe, totiž lži a hříchy; co však patří k jejich přirozenosti, nemají ze sebe, nýbrž od Boha. Avšak ze síly vlastní přirozenosti předpovídají někdy pravdivá, jak bylo řečeno. Bůh jich také užívá ke zjevení pravdy, jež má nastati skrze ně, když jsou jim zjevována božská tajemství skrze anděly, jak bylo řečeno.

CLXXIII. O způsobu prorockého poznání.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o způsobu prorockého poznání. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda proroci vidí samu podstatu Boží.

2. Zda prorocké zjevení se děje vlitím některých podob, nebo pouhým přílivem světla.

3. Zda prorocké zjevení je vždy spojeno se zbavením smyslů.

4. Zda proroctví je vždy spojeno s poznáním těch, která jsou prorokována.

CLXXIII.1. Zda proroci vidí samu podstatu Boží.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že proroci vidí samu podstatu Boží. Poněvadž k onomu Isai. 38, 'Obstarej svůj dicit quod *nulla falsa est doctrina quae non aliquando aliqua vera falsis intermisceat*. Unde et ipsa doctrina Daemonum, qua suos prophetas instruunt, aliqua vera continet, per quae receptibilis redditur, sic enim intellectus ad falsum deducitur per apparentiam veritatis, sicut voluntas ad malum per apparentiam bonitatis. Unde et Chrysostomus dicit, super Matth., *concessum est Diabolo interdum vera dicere, ut mendacium suum rara veritate commendet*.

II-II q. 172 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod prophetae Daemonum non semper loquuntur ex Daemonum revelatione, sed interdum ex inspiratione divina, sicut manifeste legitur de Balaam, cui dicitur dominus esse locutus, Num. XXII, licet esset propheta Daemonum. Quia Deus utitur etiam malis ad utilitatem bonorum. Unde et per prophetas Daemonum aliqua vera praenuntiat, tum ut credibilior fiat veritas, quae etiam ex adversariis testimonium habet; tum etiam quia, dum homines talibus credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur. Unde etiam Sibyllae multa vera praedixerunt de Christo. Sed et quando prophetae Daemonum a Daemonibus instruuntur, aliqua vera praedicunt, quandoque quidem virtute propriae naturae, cuius auctor est spiritus sanctus; quandoque etiam revelatione bonorum spirituum, ut patet per Augustinum, XII super Gen. ad Litt. Et sic etiam illud verum quod Daemones enuntiant, a spiritu sancto est.

II-II q. 172 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod verus propheta semper inspiratur a spiritu veritatis, in quo nihil est falsitatis, et ideo nunquam dicit falsum. Propheta autem falsitatis non semper instruitur a spiritu falsitatis, sed quandoque etiam inspiratur a spiritu veritatis. Ipse etiam spiritus falsitatis quandoque enuntiat vera, quandoque falsa, ut dictum est.

II-II q. 172 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod propria Daemonum esse dicuntur illa quae habent a seipsis, scilicet mendacia et peccata. Quae autem pertinent ad propriam naturam, non habent a seipsis, sed a Deo. Per virtutem autem propriae naturae quandoque vera praenuntiant, ut dictum est. Utitur etiam eis Deus ad veritatis manifestationem per ipsos fiendam, dum divina mysteria eis per Angelos revelantur, ut dictum est.

173. De modo cognitionis propheticae.

Prooemium

II-II q. 173 pr.

Deinde considerandum est de modo cognitionis propheticae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum prophetae videant ipsam Dei essentiam. Secundo, utrum revelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum, vel per solam influentiam luminis. Tertio, utrum prophetica revelatio semper sit cum alienatione a sensibus. Quarto, utrum prophetia semper sit cum cognitione eorum quae prophetantur.

1. Utrum prophetae videant ipsam Dei essentiam.

II-II q. 173 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod prophetae ipsam

dům' atd., praví Glossa: "Proroci mohou čísti v samé knize předvědění Božího, v níž je vše napsáno." Ale předvědění Boží jest sama jeho podstata. Tedy proroci vidí samu podstatu Boží.

Mimo to Augustin praví, v I. O Troj., že "v oné věčné pravdě, v níž bylo učiněno vše časné, zrakem mysli zříme tvar, podle něhož jsme a podle něhož jednáme". Ale proroci mají ze všech lidí nejvyšší poznaní božských. Tedy oni nejspíše vidí Boží podstatu.

Mimo to proroci předvídají budoucí náhodná jako nezměnitelnou pravdu. Ale tak nejsou než v Bohu. Tedy proroci vidí samého Boha.

Avšak proti jest, že vidění božské podstaty nepřestane ve vlasti. Ale proroctví přestane, jak máme I. Kor. 13. Tedy proroctví nenastává skrze vidění Boží podstaty.

Odpovídám: Musí se říci, že proroctví obnáší božské poznání, jako jsoucí zdaleka. Pročež o prorocích se praví Žid 11, že "patřili zdaleka". Avšak ti, kteří jsou ve vlasti, jsouce ve stavu blaženosti, nevidí jako zdaleka, nýbrž spíše jako z blízka, podle onoho Žalm. 139: "Spravedliví budou přebývati před tváří tvou." Z čehož je zjevné, že prorocké poznání je jiné než poznání dokonalé, které bude ve vlasti; pročež se také od něho liší jako nedokonalé od dokonalého, a příchodem jeho přestává, jak je patrné z Apoštola, I. Kor. 13. Byli však někteří, kteří, chtějíce odlišovati prorocké poznání od poznaní blažených, řekli, že proroci vidí samu Boží podstatu, kterou nazývají zrcadlo věčnosti, ne však pokud je předmětem blažených, nýbrž pokud v ní jsou pojmy budoucích příhod. To však je vůbec nemožné. Neboť Bůh je předmětem blaženosti podle své vlastní podstaty, podle onoho, co praví Augustin v V. Vyzn.: "Blažený jest, kdo tebe zná, i když nezná ony", totiž tvory. Není však možné, aby někdo viděl pojmy tvorů v samé božské podstatě tak, že ji by neviděl. Jednak proto, že sama božská podstata je pojem všech těch, která nastávají; pojem však podobový nepřidává k božské podstatě než vztah ke tvoru. Jednak také proto, že dříve se pozná něco v sobě, co jest poznati Boha, pokud je předmětem blaženosti, než se pozná ve srovnání s jiným, což jest poznati Boha podle pojmů věcí, jsou cích v něm. A proto nemůže býti, aby proroci viděli Boha podle pojmů tvorů. a ne pokud je předmětem blaženosti. A proto se musí říci, že prorocké vidění není vidění samé božské podstaty. ani nevidí v samé božské podstatě to, co vidí, nýbrž v nějakých podobenstvích podle osvícení božským světlem. Pročež Diviš, mluvě o prorockých viděních, ve IV. hl. Nebes. Hier., praví, že "moudrý theolog řekne, že ono vidění je božské, které nastává skrze podobenství věcí, postrádajících tělesného tvaru, vidoucími uvedených na božská". A takové podobnosti. ozářeny božským světlem, mají spíše ráz zrcadla než Boží podstaty, neboť v zrcadle se odrážejí podoby od jiných věcí, což nelze říci o Bohu. Ale takové osvícení prorocké mysli může slouti zrcadlo, pokud se tam odráží podobenství pravdy Božího předvědění; a proto sluje zrcadlo věčnosti, jakožto znázorňující předvědění Boha, který ve své věčnosti vidí Dei essentiam videant. Quia super illud Isaiae XXXVIII, dispone domui tuae etc., dicit Glossa, *prophetae in ipso libro praescientiae Dei, in quo omnia scripta sunt, legere possunt*. Sed praescientia Dei est ipsa eius essentia. Ergo prophetae vident ipsam Dei essentiam.

II-II q. 173 a. 1 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in IX de Trin., quod *in illa aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam operamur, visu mentis aspicimus*. Sed prophetae altissimam inter omnes homines habent divinorum cognitionem. Ergo ipsi maxime divinam essentiam vident.

II-II q. 173 a. 1 arg. 3

Praeterea, futura contingentia praecognoscuntur a prophetis secundum immobilem veritatem. Sic autem non sunt nisi in ipso Deo. Ergo prophetae ipsum Deum vident.

II-II q. 173 a. 1 s. c.

Sed contra est quod visio divinae essentiae non evacuatur in patria. Prophetia autem evacuatur, ut habetur I ad Cor. XIII. Ergo prophetia non fit per visionem divinae essentiae.

II-II q. 173 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod prophetia importat cognitionem divinam ut procul existentem, unde et de prophetis dicitur, Heb. XI, quod erant a longe aspicientes. Illi autem qui sunt in patria, in statu beatitudinis existentes, non vident ut a remotis, sed quasi ex propinquo, secundum illud Psalmi, *habitabunt recti cum vultu tuo*. Unde manifestum est quod cognitio prophetica alia est a cognitione perfecta, quae erit in patria. Unde et distinguitur ab ea sicut imperfectum a perfecto, et ea adveniente evacuatur, ut patet per apostolum, I ad Cor. XIII. Fuerunt autem quidam qui, cognitionem propheticam a cognitione beatorum distinguere volentes, dixerunt quod prophetae viderunt ipsam divinam essentiam, quam vocant speculum aeternitatis, non tamen secundum quod est obiectum beatorum, sed secundum quod sunt in ea rationes futurorum eventuum. Quod quidem est omnino impossibile. Deus enim est obiectum beatitudinis secundum ipsam sui essentiam, secundum id quod Augustinus dicit, in V Confess., beatus est qui te scit, etiam si illa, idest creaturas, nesciat. Non est autem possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat. Tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium quae fiunt, ratio autem idealis non addit super divinam essentiam nisi respectum ad creaturam. Tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum ut est obiectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes. Et ideo non potest esse quod prophetae videant Deum secundum rationes creaturarum, et non prout est obiectum beatitudinis. Et ideo dicendum est quod visio prophetica non est visio ipsius divinae essentiae, nec in ipsa divina essentia videnta ea quae vident, sed in quibusdam similitudinibus, secundum illustrationem divini luminis. Unde Dionysius dicit, IV cap. Cael. Hier., de visionibus propheticis loquens, quod *sapiens theologus visionem illam dicit esse divinam quae fit per similitudinem rerum forma corporali carentium, ex reductione videntium in divina*. Et huiusmodi

všecko přítomno, jak bylo řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že se mluví o náhledu proroků do knihy předvědění Božího, pokud z předvědění Božího přechází pravda do mysli prorokovy.

K druhému se musí říci, že říká, že člověk vidí v první pravdě vlastní tvar, jímž jest, pokud lidská mysl jest odlesk podobnosti s první pravdou, odkud lidská duše má, že poznává sama sebe.

K třetímu se musí říci, že z toho, že budoucí náhodná jsou v Bohu jako nepohnutelná pravda, může vtisknouti prorokově mysli podobné poznání, aniž by proroci viděli Boha v bytnosti.

CLXXIII.2. Zda v prorockém zjevení vtiskne Bůh mysli prorokově podoby věcí, nebo jen nové světlo.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že při prorockém zjevení Bůh nevtiskuje mysli prorokově nové podoby, nýbrž pouze nové světlo, poněvadž, jak praví Jeronymova Glossa: "Proroci užívají podob věcí, s nimiž se stýkali." Ale, kdyby prorocké vidění nastávalo nějakými podobami nově vtisknutými, nic by tam nepůsobil dřívější styk. Tedy do prorokovy duše nejsou nově vtiskovány nějaké podoby, nýbrž pouze prorocké světlo.

Mimo to, jak praví Augustin, ve XII. ke Gen. Slov. "vidění obrazné nečiní proroka, nýbrž jen vidění rozumové". Proto také, Daniel 10, se praví, že "ve vidění je třeba rozumění". Ale rozumové vidění, jak se praví v téže knize, nenastává skrze nějaké podobnosti, nýbrž skrze samu pravdu věcí. Tedy se zdá, že prorocké zjevení nenastává vtisknutím nějakých podob.

Mimo to skrze proroctví dává Duch Svatý člověku to, co je nad schopnost lidské přirozenosti. Ale člověk může z přirozené schopnosti utvořiti jakékoli podoby věcí. Tedy se zdá, že v prorockém vidění nevlévá se nějaká podoba věcí, nýbrž pouze rozumové světlo.

Avšak proti jest, co se. praví Ose. 12: "Já rozmnožil jejich vidění, a v rukách proroků vypodobněn jsem." Ale rozmnožení vidění nenastává z poznávacího světla, jež je společné všem prorockým viděním. nýbrž pouze z různosti podob, podle nichž je také vypodobnění. Tedy zdá se, že v prorockém vidění jsou vtiskovány nové podoby věcí, a ne pouze rozumové světlo.

similitudines divino lumine illustratae magis habent rationem speculi quam Dei essentia. Nam in speculo resultant species ab aliis rebus, quod non potest dici de Deo. Sed huiusmodi illustratio mentis prophetice potest dici speculum, inquantum resultat ibi similitudo veritatis divinae praescientiae et propter hoc dicitur speculum aeternitatis, quasi repraesentans Dei praescientiam, qui in sua aeternitate omnia praesentialiter videt, ut dictum est.

II-II q. 173 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod prophetae dicuntur inspicere in libro praescientiae Dei, inquantum ex ipsa Dei praescientia resultat veritas in mentem prophetae.

II-II q. 173 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod in prima veritate dicitur homo videre propriam formam, qua existit, inquantum primae veritatis similitudo refulget in mente humana, ex quo anima habet quod seipsam cognoscat.

II-II q. 173 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ex hoc ipso quod in Deo futura contingentia sunt secundum immobilem veritatem, potest imprimere menti prophetae similem cognitionem, absque eo quod prophetae Deum per essentiam videant.

2. Utrum ipsa revelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum vel per solam influentiam luminis.

II-II q. 173 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in prophetica revelatione non imprimantur divinitus menti prophetae novae rerum species, sed solum novum lumen. Quia sicut dicit Glossa Hieronymi, Amos I, prophetae utuntur similitudinibus rerum in quibus conversati sunt. Sed si visio prophetica fieret per aliquas species de novo impressas, nihil operaretur ibi praecedens conversatio. Ergo non imprimuntur aliquae species de novo in animam prophetae, sed solum propheticum lumen.

II-II q. 173 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., visio imaginaria non facit prophetam, sed solum visio intellectualis, unde etiam Dan. X dicitur quod intelligentia opus est in visione. Sed visio intellectualis, sicut in eodem libro dicitur, non fit per aliquas similitudines, sed per ipsam rerum veritatem. Ergo videtur quod prophetica revelatio non fiat per impressionem aliquarum specierum.

II-II q. 173 a. 2 arg. 3

Praeterea, per donum prophetiae spiritus sanctus exhibet homini id quod est supra facultatem naturae. Sed formare quascumque rerum species potest homo ex facultate naturali. Ergo videtur quod in prophetica revelatione non infundantur aliquae species rerum, sed solum intelligibile lumen.

II-II q. 173 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Osee XII, *ego visiones multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum*. Sed multiplicatio visionum non fit secundum lumen intelligibile, quod est commune in omni prophetica visione, sed solum secundum diversitatem specierum, secundum quas etiam est assimilatio. Ergo videtur quod in prophetica revelatione imprimuntur novae species rerum, et non solum intelligibile lumen.

Odpovídám: Musí se říci, jak praví Augustin, "prorocké poznání patří nejvíce mysli". Avšak ohledně poznání lidské mysli třeba uvážiti dvojí: totiž přijímání nebo znázorňování věcí, a soud o znázorněných věcech. Když však jsou lidské mysli znázorňovány některé věci v nějakých podobách a podle pořadu přirozenosti, nejprve musí podoby býti znázorněny smyslu, za druhé obraznosti, za třetí rozumu trpnému, který je měněn od podob představ podle osvícení rozumem činným. V obraznosti však jsou nejen tvary smyslových věcí, pokud je dostává od smyslů, nýbrž jsou různě přeměňovány buď pro nějakou tělesnou přeměnu, jako se přihází u spících a zuřících, nebo také z rozkazu rozumu jsou obrazy upravovány vzhledem k tomu, co se má rozumětí. Jako totiž z různého uspořádání týchž písmen berou se různé významy, tak také podle různého upravení představ vznikají v rozumu různé rozumové podoby. Soud však lidské mysli je podle síly rozumového světla.

Avšak darem proroctví sděluje se lidské mysli něco, co patří k přirozené schopnosti co do obojího, totiž jak vzhledem k soudu skrze rozumové světlo, tak vzhledem k přijímání či znázorňování věcí, které je skrze nějaké podoby. A podle toho druhého lze lidské učení připodobniti prorockému zjevení, ne však podle prvního. Neboť člověk znázorňuje svému žáku nějaké věci skrze znamení mluvy, nemůže však vnitřně osvítiti, jako činí Bůh. Avšak z těchto dvou je v proroctví hlavnější první, poněvadž soud dokonává poznání. A proto, znázorní-li Bůh někomu nějaké věci podobami obrazivosti, jako Faraonovi a Nabuchodonosorovi, nebo také skrze tělesné podoby, jako Balthasarovi, takového nelze pokládati za proroka, není-li jeho mysl osvícena k posouzení; ale takové zjevení je cosi nedokonalého v rodu proroctví. Proto někteří je nazývají vytržením prorockým nebo též věštecké snění. Bude však prorokem. je-li osvícen pouze jeho rozum k posouzení i těch, která jiní obrazivostí viděli, jak je patrné o Josefovi, který vyložil sen Faraonův. Ale, jak praví Augustin: "Nejvíce je prorokem. kdo vyniká v obojím. že totiž v duchu vidí významná podobenství tělesných věcí a živosti mysli jim rozumí."

Bohem pak jsou představovány mysli prorokově někdy zevně nějaké smyslové tvary prostřednictvím vnějšího smyslu, jako Daniel viděl písmo na stěně, jak čteme Dan. 5. Jindy však skrze tvary obrazivosti buď samým Bohem vtisknuté, ne přijaté od smyslu, třebas kdyby rozenému slepci byly do obraznosti vtisknuty podoby barev; nebo také Bohem uspořádané z těch, které byly přijaty od smyslů, jako Jeremiáš "viděl vařící kotel, přicházející od severu", jak máme Jer. 1; nebo také vtiskováním rozumových podob, do mysli samé, jak je patrné o těch, kteří přijímají vědění nebo moudrost vlitou jako Šalomoun a Apoštolé. Avšak rozumové světlo je někdy Bohem vtisknuto lidské mysli, aby, posoudila ta, která jiní viděli, jak bylo řečeno o Josefovi, a jak je patrné o Apoštolech, jimž "Pán otevřel smysl, aby rozuměli Písmu", jak se praví Luk. 24, a k tomu patří vykládání řečí; nebo také k souzení podle božské pravdy o těch, která člověk postřehuje přirozeným průběhem; nebo také k souzení pravdivé a účinně o těch, která se mají konati, podle onoho Isai. 63: "Duch Páně byl jeho vůdcem." Tak tudíž je patrné, že prorocké zjevení se někdy děje pouhým vlitím světla, někdy zase také skrze podoby, nově vtisknuté nebo jinak uspořádané.

II-II q. 173 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *cognitio prophetica maxime ad mentem pertinet*. Circa cognitionem autem humanae mentis duo oportet considerare, scilicet acceptionem, sive repraesentationem rerum; et iudicium de rebus praesentatis. Repraesentantur autem menti humanae res aliquae secundum aliquas species, et secundum naturae ordinem, primo oportet quod species praesententur sensui; secundo, imaginationi; tertio, intellectui possibili, qui immutatur a speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis. In imaginatione autem non solum sunt formae rerum sensibilium secundum quod accipiuntur a sensu, sed transmutatur diversimode, vel propter aliquam transmutationem corporalem, sicut accidit in dormientibus et furiosis; vel etiam secundum imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod est intelligendum. Sicut enim ex diversa ordinatione earundem litterarum accipiuntur diversi intellectus, ita etiam secundum diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversae species intelligibiles. Iudicium autem humanae mentis fit secundum vim intellectualis luminis. Per donum autem prophetiae confertur aliquid humanae menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque, scilicet et quantum ad iudicium, per influxum intellectualis luminis; et quantum ad acceptionem seu repraesentationem rerum, quae fit per aliquas species. Et quantum ad hoc secundum, potest assimilari doctrina humana revelationi propheticae, non autem quantum ad primum, homo enim suo discipulo repraesentat aliquas res per signa locutionum, non autem potest interius illuminare, sicut facit Deus. Horum autem duorum primum principalius est in prophetia, quia iudicium est completivum cognitionis. Et ideo, si cui fiat divinitus repraesentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias, ut Pharaoni et Nabuchodonosor; aut etiam per similitudines corporales, sicut Baltassar, non est talis censendus propheta, nisi illuminetur eius mens ad iudicandum; sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiae, unde a quibusdam vocatur casus prophetiae, sicut et divinatio somniorum. Erit autem propheta si solummodo intellectus eius illuminetur ad diiudicandum etiam ea quae ab aliis imaginarie visa sunt, ut patet de Ioseph, qui exposuit somnium Pharaonis. Sed sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *maxime propheta est qui utroque praecellit, ut videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines; et eas vivacitate mentis intelligat*. Repraesentantur autem divinitus menti prophetae quandoque quidem mediante sensu exterius, quaedam formae sensibiles, sicut Daniel vidit Scripturam parietis, ut legitur Dan. V. Quandoque autem per formas imaginarias, sive omnino divinitus impressas, non per sensum acceptas, puta si alicui caeco nato imprimerentur in imaginatione colorum similitudines; vel etiam divinitus ordinatas ex his quae a sensibus sunt acceptae, sicut Ieremias vidit ollam succensam a facie Aquilonis, ut habetur Ierem. I. Sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti, sicut patet de his qui accipiunt scientiam vel sapientiam infusam, sicut Salomon et apostoli. Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimitur menti humanae divinitus ad diiudicandum ea quae ab aliis visa sunt, sicut dictum est de Ioseph; et sicut patet de apostolis, quibus dominus aperuit sensum ut intelligerent Scripturas, ut dicitur Luc. XXIV; et ad hoc pertinet interpretatio sermonum. Sive etiam ad diiudicandum secundum divinam veritatem ea quae cursu naturali homo apprehendit. Sive etiam ad diiudicandum veraciter et efficaciter ea quae agenda sunt, secundum illud Isaiae LXIII, spiritus domini ductor eius fuit. Sic igitur patet quod prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam, quandoque autem per species de novo impressas, vel aliter ordinatas.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo řečeno. v prorockém zjevení jsou někdy Bohem pořádány podoby obrazivosti, přijaté od smyslu, podle příhodnosti ke zjevované pravdě; a tehdy předchozí styk něco působí k samým podobnostem, ne však, když jsou zcela vtisknuty z venku.

K druhému se musí říci, že vidění rozumové nenastává z nějakých tělesných a ojedinělých podobností, nýbrž nastává z nějaké podobnosti rozumové. Proto Augustin praví v IX. O Troj., že "duch má nejednu podobnost známé věci", kterážto rozumová podobnost ve zjevení prorockém je někdy bezprostředně od Boha vtisknuta, jindy vychází z tvarů obraznosti za pomoci prorockého světla, takže z týchž tvarů obrazivosti spatří se hlubší pravda podle osvícení vyšším světlem.

K třetímu se musí říci, že člověk přirozenou schopností může utvořiti jakékoliv tvary obrazivosti berou-li se tyto tvary odděleně; ne však, aby byly zařízeny ke znázornění rozumových pravd, které přesahují lidský rozum; k tomu totiž je nutná pomoc nadpřirozeného světla.

CLXXIII.3. Zda prorocké vidění je vždycky se zbavením smyslů.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že proroctví je vždy se zbavením smyslů. Neboť se praví Num. 12: "Bude-li mezi vámi prorok Páně, ukáži se mu ve vidění nebo skrze sen budu k němu mluviti." Avšak, jak praví Glossa na začátku Žaltáře, že "vidění, které je skrze sny a vidění, jest skrze ta, která se zdají mluvena nebo konána". Když však některá se zdají mluvena nebo konána, ačkoli se nemluví, ani nekonají, je to zbavení smyslů. Tedy proroctví je vždycky se zbavením smyslů.

Mimo to, když jedna síla je příliš napjata ve své činnosti, jiná mohutnost jest odvrácena od svého úkonu, jako ti, kteří prudce usilují, aby něco slyšeli, nepostřehují zrakem to; co je před nimi. Ale v prorockém vidění je rozum nejvíce povznesen a napjat ve svém úkonu. Tedy se zdá, že je vždy se zbavením smyslů.

Mimo to je nemožné obrácení téhož zároveň k protilehlým stranám. Ale v prorockém vidění mysl je obrácena k přijímání od vyššího. Tedy nemůže zároveň býti obrácena k smyslovým. Zdá se tedy nutné, aby zjevení prorocké vždy bylo se zbavením smyslů.

3. Utrum prophetica revelatio semper sit cum alienatione a sensibus.

II-II q. 173 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus. Dicitur enim Num. XII, *si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum*. Sed sicut Glossa dicit, in principio Psalterii, *visio quae est per somnia et visiones, est per ea quae videntur dici vel fieri*. Cum autem aliqua videntur dici vel fieri quae non dicuntur vel fiunt, est alienatio a sensibus. Ergo prophetia semper fit cum alienatione a sensibus.

II-II q. 173 a. 3 arg. 2

Praeterea, quando una virtus multum intenditur in sua operatione, alia potentia abstrahitur a suo actu, sicut illi qui vehementer intendunt ad aliquid audiendum, non percipiunt visu ea quae coram ipsis fiunt. Sed in visione prophetica maxime intellectus elevatur et intenditur in suo actu. Ergo videtur quod semper fiat cum abstractione a sensibus.

II-II q. 173 a. 3 arg. 3

Praeterea, impossibile est idem simul ad oppositas partes converti. Sed in visione prophetica mens convertitur ad accipiendum a superiori. Ergo non potest simul converti ad sensibilia. Necessarium ergo videtur quod revelatio

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 14: "Duše proroků jsou poddány prorokům." Ale to by nemohlo býti, kdyby nebyl prorok mocen sebe, jsa zbaven smyslů. Tedy zdá se, že prorocké vidění není se zbavením smyslů.

Odpovídám: Musí se říci; že, jak bylo řečeno; prorocké zjevení nastává ze čtverého, totiž z vliti rozumového světla, z vložení rozumových podob, z vtisknutí nebo pořádání tvarů obrazivosti a z vytvoření smyslových tvarů. Je však zjevné, že není odvrácení od smyslů; když se něco znázorňuje mysli prorokově skrze smyslové podoby, buď na to Bohem zvláště utvořené, jako keř ukázaný Mojžíšovi, a písmo ukázané Danielovi; nebo také způsobené od jiných příčin; ale tak, že božskou Prozřetelností je zařízeno k prorockému naznačování něčeho: jako archou Noemovou byla naznačena Církev.

Podobně také není nutné, aby bylo zbavení smyslů z toho, že mysl prorokova je osvěcována světlem rozumovým nebo se utváří rozumovými podobami, poněvadž dokonalý úsudek je v nás z obrácení ke smyslovým, která jsou první původy našeho poznání, jak jsme měli v Prvním.

Ale když je prorocké zjevení z tvarů obrazivosti, nutně nastane odvracení od smyslů, aby takové objevení představ nevztahovalo se k těm, která se zvenku pociťují.

Ale odvrácení od smyslů nastane někdy dokonale, že totiž člověk nic smysly nevnímá; někdy pak nedokonale, že totiž někdo smysly vnímá, ale, co zvenku smysly vnímá, nerozeznává úplně od toho, co vidí obrazností. Proto Augustin praví: "Obrazy těles, které jsou v duchu, tak se vidí, jako tělesa tělem, takže zároveň se vnímá očima přítomný nějaký člověk, a duchem jako očima jiný nepřítomný." Avšak takové zbavení smyslů nenastává v prorocích s nějakou poruchou přirozenosti, jako v potrhlých a šílících, nýbrž z nějaké spořádané příčiny buď přirozené, jako ve snu; nebo duchovní, jako z prudkosti nazírání, jak se čte o Petrovi, Skut. 10, že za modlitby v jídelně octl se ve vytržení mysli; nebo uchvacující mocí Boží, podle onoho Ezech. 1: "Octla se na něm ruka Páně."

K prvnímu se tedy musí říci, že onen výrok mluví o prorocích, jimž byly vtiskovány nebo byly pořádány tvary obrazivosti buď ve spaní, což se naznačuje snem, nebo v bdění, což se naznačuje viděním.

K druhému se musí říci, že když mysl je napjata ve svém úkonu ohledně nepřítomných, která jsou vzdálena od smyslů, tu pro prudkost napětí následuje zbavení smyslů. Avšak když mysl je napjata ve svém úkonu ohledně uzpůsobení nebo posuzování smyslových, nemusí býti od smyslů odvracena.

K třetímu se musí říci, že pohyb prorocké mysli není podle vlastní moci., nýbrž podle moci vyššího vlivu. A tedy když

prophetica semper fit cum abstractione a sensibus.

II-II q. 173 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur I ad Cor. XIV, *spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt*. Sed hoc esse non posset, si propheta non esset sui compos, a sensibus alienatus existens. Ergo videtur quod prophetica visio non fiat cum alienatione a sensibus.

II-II q. 173 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, prophetica revelatio fit secundum quatuor, scilicet secundum influxum intelligibilis luminis, secundum immissionem intelligibilium specierum, secundum impressionem vel ordinationem imaginabilium formarum, et secundum expressionem formarum sensibilium. Manifestum est autem quod non fit abstractio a sensibus quando aliquid repraesentatur menti prophetae per species sensibiles, sive ad hoc specialiter formatas divinitus, sicut rubus ostensus Moysi, et Scriptura ostensa Danieli; sive etiam per alias causas productas, ita tamen quod secundum divinam providentiam ad aliquid prophetice significandum ordinetur, sicut per arcam Noe significabatur Ecclesia. Similiter etiam non est necesse ut fiat alienatio ab exterioribus sensibus per hoc quod mens prophetae illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus, quia in nobis perfectum iudicium intellectus habetur per conversionem ad sensibilia, quae sunt prima nostrae cognitionis principia, ut in primo habitum est. Sed quando fit revelatio prophetica secundum formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem a sensibus, ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quae exterius sentiuntur. Sed abstractio a sensibus quandoque fit perfecte, ut scilicet nihil homo sensibus percipiat. Quandoque autem imperfecte, ut scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plene discernat ea quae exterius percipit ab his quae imaginabiliter videt, unde Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *sic videntur quae in spiritu fiunt imagines corporum, quemadmodum corpora per corpus, ita ut simul cernatur et homo aliquis praesens, et absens alius spiritu, tanquam oculis*. Talis tamen alienatio a sensibus non fit in prophetis cum aliqua inordinatione naturae, sicut in arreptitiis vel furiosis, sed per aliquam causam ordinatam, vel naturalem, sicut per somnum; vel animalem, sicut per vehementiam contemplationis, sicut de Petro legitur, Act. X, quod, cum oraret in caenaculo, factus est in excessu mentis; vel virtute divina rapiente, secundum illud Ezech. I, *facta est super eum manus domini*.

II-II q. 173 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de prophetis quibus imprimebantur vel ordinabantur imaginariae formae, vel in dormiendo, quod significatur per somnium; vel in vigilando, quod significatur per visionem.

II-II q. 173 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod quando mens intenditur in suo actu circa absentia, quae sunt a sensibus remota, tunc propter vehementiam intentionis sequitur alienatio a sensibus. Sed quando mens intenditur in suo actu circa dispositionem vel iudicium sensibilium, non oportet quod a sensibus abstrahatur.

II-II q. 173 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod motus mentis prophetice non

z vyššího vlivu mysl prorokova je přikloněna k souzení nebo uzpůsobení něčeho ohledně smyslových, nenastává zbavení smyslů, nýbrž pouze tehdy, když mysl se povznáší k nazírání nějakých vyšších.

Ke čtvrtému se musí říci, že duše proroků slují poddané prorokům ohledně prorockého zvěstování, o němž tam Apoštol mluví, poněvadž totiž z vlastního smyslu mluví o těch, která viděli, ne pobouřenou myslí jako potrhlí (jak říkali Priscilla a Montanus); ale v samém prorockém zjevení spíše sami jsou poddáni prorockému duchu, to jest, prorockému daru.

CLXXIII.4. Zda proroci vždy poznávají ta, která prorokují.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že proroci vždy poznávají ta, která prorokují. Poněvadž, jak praví Augustin, "kterým byla v duchu ukazována znamení některými podobenstvími tělesných věcí, nepřistoupila-li služba mysli, aby jim také rozuměli, ještě nebylo proroctví." Ale ta, jimž se rozumí, nemohou býti neznáma. Tedy proroku nejsou neznáma ta, která prorokuje.

Mimo to větší je světlo proroctví než světlo přirozeného rozumu. Ale kdokoli má vědění přirozeným světlem, není neznalý těch, která ví. Tedy kdokoli něco zvěstuje prorockým světlem, nemůže je neznati.

Mimo to proroctví je zařízeno k osvícení lidí. Pročež se praví II. Petr. 1: "Máme prorockou řeč, a dobře činíte, sledujíce ji, jako svítilnu, svítící v mlhavém místě". Ale nic nemůže jiné osvěcovati, není-li samo osvíceno. Tedy se zdá, že prorok je nejprve osvícen k poznání těch, která jiným zvěstuje.

Avšak proti jest, co se praví Jan. 11: "To však neřekl (Kaifáš) ze sebe, nýbrž, ježto byl velekněžem onoho roku, prorokoval, že Ježíš zemře za národ," atd. Ale Kaifáš to nepoznal. Tedy ne každý, kdo prorokuje, poznává ta, která prorokuje.

Odpovídám: Musí se říci., že v prorockém vidění je mysl prorokova hýbána Duchem Svatým jako slabší nástroj vůči hlavnímu činiteli. Mysl pak prorokova je hýbána nejen, aby něco postřehl, nýbrž také aby mluvil nebo něco konal; a to někdy ke všem třem zároveň, někdy pak ke dvěma z :nich, někdy zase toliko k jednomu. A každé z nich bývá s nějakým nedostatkem poznání. Neboť když mysl prorokova je hýbána ke zhodnocení nebo postřehnutí něčeho, je někdy přivedena k tomu, aby onu věc pouze postřehla, někdy pak dále k tomu, aby poznala, že jí to bylo Bohem zjeveno.

Podobně také. někdy je hýbána mysl prorokova k tomu, aby něco mluvil, takže rozumí, co Duch Svatý těmito slovy míní, jako David, který pravil, II. Král. 23: "Duch Páně mluvil skrze mně." Někdy však ten, jehož mysl je hýbána k vyjádření některých slov, nerozumí, co Duch Svatý míní est secundum virtutem propriam, sed secundum virtutem superioris influxus. Et ideo, quando ex superiori influxu mens prophetae inclinatur ad iudicandum vel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio a sensibus, sed solum quando elevatur mens ad contemplandum aliqua sublimiora.

II-II q. 173 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod spiritus prophetarum dicuntur esse subiecti prophetis, quantum ad propheticam enuntiationem, de qua ibi apostolus loquitur; quia scilicet ex proprio sensu loquuntur ea quae viderunt, non mente perturbata, sicut arreptitii, ut dixerunt Priscilla, et Montanus. Sed in ipsa prophetica revelatione potius ipsi subiiciuntur spiritui prophetiae, idest dono prophetico.

4. Utrum prophetia semper sit cum cognitione eorum quae prophetantur.

II-II q. 173 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod prophetae semper cognoscant ea quae prophetant. Quia, ut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium ut etiam intelligerentur, nondum erat prophetia*. Sed ea quae intelliguntur, non possunt esse incognita. Ergo propheta non ignorat ea quae prophetat.

II-II q. 173 a. 4 arg. 2

Praeterea, lumen prophetiae est excellentius quam lumen rationis naturalis. Sed quicumque lumine naturali habet scientiam, non ignorat ea quae scit. Ergo quicumque lumine prophetico aliqua enuntiat, non potest ea ignorare.

II-II q. 173 a. 4 arg. 3

Praeterea, prophetia ordinatur ad hominum illuminationem, unde dicitur II Pet. I. *Habetis propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco*. Sed nihil potest alios illuminare nisi in se sit illuminatum. Ergo videtur quod propheta prius illuminatur ad cognoscendum ea quae aliis enuntiat.

II-II q. 173 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. XI. *Hoc autem a semetipso Caiphas non dixit, sed, cum esset pontifex anni illius, prophetavit quia Iesus moriturus erat pro gente,* et cetera. Sed hoc Caiphas non cognovit. Ergo non omnis qui prophetat cognoscit ea quae prophetat.

II-II q. 173 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod in revelatione prophetica movetur mens prophetae a spiritu sancto sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis. Movetur autem mens prophetae non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum vel ad aliquid faciendum, et quandoque quidem ad omnia tria simul, quandoque autem ad duo horum, quandoque vero ad unum tantum. Et quodlibet horum contingit esse cum aliquo cognitionis defectu. Nam cum mens prophetae movetur ad aliquid aestimandum vel apprehendendum, quandoque quidem inducitur ad hoc quod solum apprehendat rem illam, quandoque autem ulterius ad hoc quod cognoscat haec sibi esse divinitus revelata. Similiter etiam quandoque movetur mens prophetae ad aliquid loquendum, ita quod intelligat id quod per haec verba spiritus sanctus intendit, sicut David, qui dicebat, II Reg.

těmi slovy, jak je patrné o Kaifášovi, Jan. 10.

Podobně také když Duch Svatý hýbe něčí mysl, aby vykonal něco, někdy sice rozumí, co to znamená, jak je patrné o Jeremiášovi, který skryl pás v Eufratě, jak máme Jerem. 13; někdy však !nerozumí, jako vojáci, rozdělující šaty Kristovy, nerozuměli, co to znamená. Když tedy někdo poznává, že je hýbán Duchem Svatým, aby něco zhodnotil nebo naznačil slovem nebo skutkem, to patří k proroctví vlastně; když však je hýbán, avšak nepoznává, není to dokonalé proroctví, nýbrž jakési prorocké vnuknutí. Jest však věděti, že, poněvadž mysl prorokova je slabší nástroj, jak bylo řečeno, také praví proroci nepoznávají vše, co Duch Svatý míní ve viděném nebo mluveném nebo také konaném jimi.

A z toho je patrná odpověď k námitkám. Neboť první důvody mluví o pravých prorocích, jejichž mysl je Bohem dokonale osvícena.

CLXXIV. O rozdělení proroctví.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o rozdělení proroctví. A o tom je šest otázek.

1. O rozdělení proroctví na jeho druhy.

2. Zda proroctví bez obrazného vidění je vyšší.

3. O různosti stupňů proroctví.

4. Zda Mojžíš byl nejvznešenější z proroků.

5. Zda některý blažený může býti prorokem.

6. Zda proroctví vzrůstalo během času.

CLXXIV.1. Zda se vhodně dělí proroctví na proroctví předurčení Božího, předvědění a hrozby.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně se dělí proroctví v Glosse k Mat. 1: "Hle, panna bude míti v lůně," kde se praví, že "jiné proroctví je z předurčení Božího, které se musí uskutečniti ve všech způsobech, takže se vyplní bez našeho rozhodování, jako toto, o němž se zde jedná; jiné je z předvědění Božího, s nímž se míší naše rozhodování: jiné jest, které sluje hrozba, které se děje na znamení Božího trestu." Neboť to, co sleduje každé proroctví, nemá se stanoviti jako člen rozdělení proroctví. Ale každé proroctví je z Božího předvědění, poněvadž "proroci čtou v knize předvědění", jak praví Glossa k Isai. 38. Tedy se zdá, že se nemá udávati jeden druh proroctví, který je z předvědění.

Mimo to, jako je něco prorokováno na hrozbu, tak také na zaslíbení a obojí se střídá. Praví se totiž Jerem. 18: "Náhle promluvím proti národu a proti království, že je vyvrátím a zničím a rozptýlím. Bude- li onen národ litovati své špatnosti, i já budu litovati"; a to patří k proroctví hrozby. A potom přidává o proroctví zaslíbení: "Náhle budu mluviti o národu a království, že je zbuduji a zasadím. Bude-li konati zlé v mých očích, litovati budu dobra, jež

XXIII, *spiritus domini locutus est per me*, quandoque autem ille cuius mens movetur ad aliqua verba depromenda, non intelligit quid spiritus sanctus per haec verba intendat, sicut patet de Caipha, Ioan. XI. Similiter etiam cum spiritus sanctus movet mentem alicuius ad aliquid faciendum quandoque quidem intelligit quid hoc significet, sicut patet de Ieremia, qui abscondit lumbare in Euphraten, ut habetur Ierem. XIII, quandoque vero non intelligunt, sicut milites dividentes vestimenta Christi non intelligebant quid significaret. Cum ergo aliquis cognoscit se moveri a spiritu sancto ad aliquid aestimandum, vel significandum verbo vel facto, hoc proprie ad prophetiam pertinet. Cum autem movetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus. Sciendum tamen quod, quia mens prophetae est instrumentum deficiens, sicut dictum est et veri prophetae non omnia cognoscunt quae in eorum visis aut verbis aut etiam factis spiritus sanctus intendit.

II-II q. 173 a. 4 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae rationes loquuntur de veris prophetis, quorum mens divinitus illustratur perfecte.

174. De divisione prophetiae.

Prooemium

II-II q. 174 pr.

Deinde considerandum est de divisione prophetiae. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, de divisione prophetiae in suas species. Secundo, utrum sit altior prophetia quae est sine imaginaria visione. Tertio, de diversitate graduum prophetiae. Quarto, utrum Moyses fuit eximius prophetarum. Quinto, utrum aliquis comprehensor possit esse propheta. Sexto, utrum prophetia creverit per temporis processum.

1. De divisione prophetiae in suas species.

II-II q. 174 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur prophetia in Glossa super Matth. I, ecce virgo in utero habebit, ubi dicitur quod *prophetia alia est ex praedestinatione Dei, quam necesse est omnibus modis evenire, ut sine nostro impleatur arbitrio, ut haec de qua hic agitur; alia est ex praescientia Dei, cui nostrum admiscetur arbitrium; alia est quae comminatio dicitur quae fit ob signum divinae animadversionis*. Illud enim quod consequitur omnem prophetiam, non debet poni ut membrum dividens prophetiam. Sed omnis prophetia est secundum praescientiam divinam, quia prophetae legunt in libro praescientiae, ut dicit Glossa, Isaiae XXXVIII. Ergo videtur quod non debeat poni una species prophetiae quae est secundum praescientiam.

II-II q. 174 a. 1 arg. 2

Praeterea, sicuti aliquid prophetatur secundum comminationem, ita etiam secundum promissionem, et utraque variatur. Dicitur enim Ierem. XVIII, *repente loquar adversum gentem et adversum regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud, si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego poenitentiam*, et hoc pertinet ad prophetiam comminationis. Et postea

jsem řekl, že mu učiním." Tedy, jako se udává proroctví hrozby, tak se má udávati proroctví zaslíbení.

Mimo to Isidor praví, v VII, kn. Etymol., že rodů proroctví je sedm. První rod je vytržení, jímž je unesení mysli, jako Petr viděl nádobu s různými živočichy spuštěnou s nebe. Druhý rod je vidění jako u Isaiáše, řkoucího: "Viděl jsem Pána sedícího," atd. Třetí rod je sen, jako spící Jakub viděl žebřík. Čtvrtý rod je skrze oblak, jako k Mojžíšovi mluvil Bůh. Pátý rod je hlas s nebe, jak zazněl Abrahamovi, řka: "Nevztahuj ruku na chlapce." Šestý rod je přijetí paraboly, jako u Balaama. Sedmý rod je naplnění Duchem Svatým, jak skoro u všech proroků. Udává také tři rody vidění: jedno tělesnýma očima; jiné obrazivostí; jiné patřením mysli. Ale tato nejsou vyjádřena v dříve řečeném rozdělení. Tedy není dostatečné.

Avšak proti jest autorita Jeronyma, jemuž se připisuje uvedená Glossa.

Odpovídám: Musí se říci, že druhy pohotovostí a úkonů dělí se v mravních podle předmětů. Avšak předmětem proroctví je to, co je v Božím poznání, jsouc nad lidskou schopnost. A proto podle odlišnosti těchto dělí se proroctví na různé druhy podle řečeného již dělení. Bylo pak svrchu řečeno, že budoucí je v Božím poznání dvojmo: jedním způsobem, pokud je ve své příčině. A tak se bere proroctví hrozby, které se vždy nevyplní, nýbrž jím je předpovídán řád příčiny a účinku, jemuž někdy jiná přistoupivší zabrání. Jiným způsobem předvádí Bůh některá v nich samých: buď že je vykoná sám; o nichž je proroctví předurčení, poněvadž podle Damašského, II. O orthod. víře, "Bůh předurčuje ta, která nejsou na nás"; nebo že nastanou skrze svobodné rozhodování člověka; a tak je proroctví předvědění, které může býti o dobrech i zlech, což se nepřihází u proroctví předurčení, které je toliko o dobrech. A poněvadž předurčení je obsaženo pod předvěděním, proto v Glosse na začátku Žaltáře udávají se pouze dva druhy proroctví, totiž z předvědění a z hrozby.

K prvnímu se tedy musí říci, že předvědění vlastně sluje znalost budoucích událostí, pokud jsou samy v sobě; a podle toho se stanoví druh proroctví. Pokud se však týká budoucích událostí, buď pokud jsou samy v sobě, nebo pokud jsou ve svých příčinách, má se obecně ke každému druhu proroctví.

K druhému se musí říci, že proroctví zaslíbení je obsaženo pod proroctvím hrozby, poněvadž je týž důvod pravdy v obou. Spíše je však pojmenováno od hrozby, poněvadž Bůh je více nakloněn odpustiti trest, než odníti slíbená

subdit de prophetia promissionis, *subito loquar de gente et de regno, ut aedificem et plantem illud, si fecerit malum in oculis meis, poenitentiam agam super bono quod locutus sum ut facerem ei*. Ergo, sicut ponitur prophetia comminationis, ita debet poni prophetia promissionis.

II-II q. 174 a. 1 arg. 3

Praeterea, Isidorus dicit, in libro Etymol., *prophetiae genera sunt septem. Primum genus, extasis, quod est mentis excessus, sicut vidit Petrus vas submissum de caelo cum variis animalibus. Secundum genus, visio, sicut apud Isaiam dicentem, vidi dominum sedentem, et cetera. Tertium genus est somnium, sicut Iacob scalam dormiens vidit. Quartum genus est per nubem, sicut ad Moysen loquitur Deus. Quintum genus, vox de caelo, sicut ad Abraham sonuit dicens, ne mittas manum in puerum. Sextum genus, accepta parabola, sicut apud Balaam. Septimum genus, repletio spiritus sancti, sicut pene apud omnes prophetas*. Ponit etiam tria genera visionum, *unum, secundum oculos corporis; alterum, secundum spiritum imaginarium; tertium, per intuitum mentis*. Sed haec non exprimuntur in prius dicta divisione. Ergo est insufficiens.

II-II q. 174 a. 1 s. c.

Sed contra est auctoritas Hieronymi, cuius dicitur esse Glossa.

II-II q. 174 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod species habituum et actuum in moralibus distinguuntur secundum obiecta. Obiectum autem prophetiae est id quod est in cognitione divina supra humanam facultatem existens. Et ideo secundum horum differentiam distinguitur prophetia in diversas species, secundum prius dictam divisionem. Dictum est autem supra quod futurum est in divina cognitione dupliciter. Uno modo, prout est in sua causa. Et sic accipitur prophetia comminationis, quae non semper impletur, sed per eam praenuntiatur ordo causae ad effectus, qui quandoque, aliis supervenientibus, impeditur. Alio modo, praecognoscit Deus aliqua in seipsis. Vel ut fienda ab ipso. Et horum est prophetia praedestinationis, quia, secundum Damascenum, *Deus praedestinat ea quae non sunt in nobis*. Vel ut fienda per liberum arbitrium hominis. Et sic est prophetia praescientiae. Quae potest esse bonorum et malorum, quod non contingit de prophetia praedestinationis, quae est bonorum tantum. Et quia praedestinatio sub praescientia comprehenditur, ideo in Glossa, in principio Psalterii, ponitur tantum duplex prophetiae species, scilicet secundum praescientiam, et secundum comminationem.

II-II q. 174 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod praescientia proprie dicitur praecognitio futurorum eventuum prout in seipsis sunt, et secundum hoc ponitur species prophetiae. Prout autem dicitur respectu futurorum eventuum sive secundum quod in seipsis sunt sive secundum quod sunt in causis suis, communiter se habet ad omnem speciem prophetiae.

II-II q. 174 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod prophetia promissionis comprehenditur sub prophetia comminationis, quia eadem ratio est veritatis in utraque. Denominatur tamen magis a

dobrodiní.

K třetímu se musí říci, že Isidor rozděluje proroctví podle způsobu prorokování. A ten lze děliti buď podle poznávacích schopností v člověku, které jsou smysly, obraznost a rozum: a tak se bere trojí vidění, které udává jak on, tak Augustin. Nebo, lze děliti podle odlišnosti prorockého vlivu. A ten, co do osvícení rozumu je označen naplněním Duchem Svatým, jež klade na sedmé místo. Vzhledem pak k vtisknutí tvarů obrazivosti stanoví tři: totiž sen, který klade na třetí místo, a vidění, jež je při bdění o jakýchkoliv obecných, a to klade na druhé místo; a vytržení, které je povznesením mysli k nějakým vyšším, a to klade na první místo. Vzhledem pak k smyslovým znamením stanoví tři, poněvadž smyslové znamení buď je nějaká tělesná věc, venku se jevící zraku, jako oblak, který klade na čtvrté místo; nebo je hlas venku utvořený, k lidskému sluchu donesený, který klade na páté místo; nebo je hlas člověkem utvořený na zpodobnění některé věci, což patří k parabole, kterou klade na šesté místo.

CLXXIV.2. Zda je vznešenější proroctví, které má vidění rozumové a obrazné, než to, které má vidění rozumové.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že jest vznešenější proroctví, které má vidění rozumové a obrazné, než které má pouze vidění rozumové. Praví totiž Augustin, a je Glossa, k onomu I. Kor. 14, Duch však mluví tajemství. Méně je prorokem ten, kdo těch věcí, jež jsou naznačovány, vidí v duchu pouze samy značky, skrze obrazy tělesných; a více je prorok kdo dostal pouze porozumění jim; a nejvíce je prorokem, kdo v obojím vyniká." To však patří prorokovi, který má. zároveň vidění rozumové i obrazné. Tedy takové proroctví je vyšší.

Mimo to čím větší je síla některé věci, tím vzdálenější zasahuje. Ale prorocké světlo hlavně patří k mysli, jak je patrné z řečených. Tedy zdá se dokonalejší proroctví, které plyne až do obrazivosti, než to, které je pouze v rozumu.

Mimo to JeronÝm rozlišuje proroky od svatopisců. Všichni však ti, jež nazývá proroky, třebas Isaiáš, Jeremiáš a jiní takoví, měli s rozumovým viděním zároveň obrazné; ne však ti, kteří slují svatopisci, jakožto píšící z vnukání Duchem Svatým, jako Job, David, Šalomoun, a takoví. Tedy zdají se mnohem vlastněji slouti proroky ti, kteří mají vidění obrazné zároveň s rozumovým, než ti, kteří mají pouze rozumové.

Mimo to Diviš praví, hl. I. Nebes. Hier., že "nemůže nám zasvitnouti božský paprsek, leč zahalen rozmanitostí svatých závojů." Ale prorocké zjevení nastává sesláním božského paprsku. Tedy se zdá, že nemůže býti bez závojů

comminatione, quia Deus pronior est ad relaxandum poenam quam ad subtrahendum promissa beneficia.

II-II q. 174 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Isidorus distinguit prophetiam secundum modum prophetandi. Qui quidem potest distingui vel secundum potentias cognoscitivas in homine, quae sunt sensus, imaginatio et intellectus. Et sic sumitur triplex visio, quam ponit tam ipse quam Augustinus, XII super Gen. ad Litt. Vel potest sumi secundum differentiam prophetici influxus. Qui quidem, quantum ad illustrationem intellectus, significatur per repletionem spiritus sancti, quam septimo loco ponit. Quantum vero ad impressionem formarum imaginabilium, ponit tria, scilicet somnium, quod ponit tertio loco; et visionem, quae fit in vigilando respectu quorumcumque communium, quam ponit in secundo loco; et extasim, quae fit per elevationem mentis in aliqua altiora, quam ponit primo loco. Quantum vero ad sensibilia signa, ponit tria. Quia sensibile signum aut est aliqua res corporea exterius apparens visui, sicut nubes, quam ponit quarto loco. Aut est vox exterius formata ad auditum hominis delata, quam ponit quinto loco. Aut est vox per hominem formata cum similitudine alicuius rei, quod pertinet ad parabolam, quam ponit sexto loco.

2. Utrum sit altior prophetia quae est sine imaginaria visione.

II-II q. 174 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod excellentior sit prophetia quae habet visionem intellectualem et imaginariam, quam ea quae habet visionem intellectualem tantum. Dicit enim Augustinus, XII super Gen. ad Litt., et habetur in Glossa, I ad Cor. XIV, super illud, *spiritus autem loquitur mysteria, minus est propheta qui rerum significatarum solo spiritu videt imagines; et magis est propheta qui solo earum intellectu est praeditus; sed maxime propheta est qui in utroque praecellit*. Hoc autem pertinet ad prophetam qui simul habet intellectualem et imaginariam visionem. Ergo huiusmodi prophetia est altior.

II-II q. 174 a. 2 arg. 2

Praeterea, quanto virtus alicuius rei est maior, tanto ad magis distantia se extendit. Sed lumen propheticum principaliter ad mentem pertinet, ut ex dictis patet. Ergo perfectior videtur esse prophetia quae derivatur usque ad imaginationem, quam illa quae existit in solo intellectu.

II-II q. 174 a. 2 arg. 3

Praeterea, Hieronymus, in prologo libri regum, distinguit prophetas contra Hagiographos. Omnes autem illi quos prophetas nominat, puta Isaias, Ieremias et alii huiusmodi, simul cum intellectuali visione imaginariam habuerunt, non autem illi qui dicuntur Hagiographi, sicut ex inspiratione spiritus sancti scribentes, sicut Iob, David, Salomon et huiusmodi. Ergo videtur quod magis proprie dicuntur prophetae illi qui habent simul visionem imaginariam cum intellectuali, quam illi qui habent intellectualem tantum.

II-II q. 174 a. 2 arg. 4

Praeterea, Dionysius dicit, I cap. Cael. Hier., quod *impossibile est nobis superlucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Sed

představ.

Avšak proti jest, co praví Glossa na začátku Žaltáře, že "ten způsob proroctví je hodnotnější než ostatní, když se totiž prorokuje z pouhého vnukání Duchem Svatým bez jakékoliv vnější pomoci skutkem nebo slovem nebo viděním nebo snem."

Odpovídám: Musí se říci, že hodnota těch, která jsou k cíli, hlavně se pozoruje z cíle. Avšak cílem proroctví jest zjeviti nějakou pravdu, jsoucí nad člověka. Pročež, čím toto. zjeven: je větší, tím je proroctví hodnotnější. Je pak zjevné!, že zjevení Boží pravdy, které je z holého nazírání pravdy samé, je větší než ono, které je pod podobenstvím tělesných věcí; je totiž bližší vidění ve vlasti, při němž se v bytnosti. Boží spatří pravda. A odtud jest, že proroctví, skrze které se spatřuje nějaká nadpřirozená pravda v rozumovém vidění, je hodnotnější než. ono, v němž nadpřirozená pravda se zjevuje v podobenství tělesných věcí v obrazném vidění.

A v tom se také jeví vyšší mysl prorokova; jako v lidském učení ukazuje lepší rozum posluchač, který může pochopiti holou rozumovou pravdu od učitele vyslovenou, než ten, který k tomu potřebuje být přiveden smyslovými příklady. Proto na doporučení Davidova proroctví se praví, II. Král. 23: "Mně mluvil silný Israelův"; a potom dodává: "Jako, světlo jitřenky, když ráno slunce vychází, září bez mraků."

K prvnímu se tedy musí říci, že, když má býti zjevena některá nadpřirozená pravda skrze tělesná podobenství, tu větší je prorok, kdo má obojí, totiž rozumové světlo a obrazné vidění, než onen, kdo má toliko jedno, poněvadž proroctví je dokonalejší; a o tom mluví Augustin. Avšak ono proroctví, v němž se zjevuje pouze poznatelná pravda, je silnější než všechna.

K druhému se musí říci, že jiné je soud o těch, která jsou hledaná k vůli sobě, a o těch, která jsou hledána k vůli jinému. Neboť v těch, která jsou hledána k vůli sobě, čím četnější a vzdálenější zasahuje moc jednajícího, tím je větší: jako za lepšího je pokládán lékař, který může uzdraviti četnější a vzdálenější zdraví. V těch však, která se nehledají než pro jiné, z čím řídčích a bližších může jednající dosáhnouti zamýšleného, tím se zdá míti větší sílu: jako je více chválen lékař, který může uzdraviti nemocného skrovnějšími a mírnějšími. Obrazné však vidění v prorockém poznání nehledá se samo pro sebe, nýbrž pro zjevení rozumové pravdy. A proto tím větší je proroctví, čím méně ho potřebuje.

K třetímu se musí říci, že nic nepřekáží, aby něco bylo jednoduše lepší, ačkoli méně vlastně má něčí název: jako poznávání ve vlasti jest ušlechtilejší než poznávání za cesty, které přece více vlastně sluje víra, protože název víry obnáší nedokonalost poznání. Podobně pak proroctví

prophetica revelatio fit per immissionem divini radii. Ergo videtur quod non possit esse absque phantasmatum velaminibus.

II-II q. 174 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Glossa dicit, in principio Psalterii, quod *ille modus prophetiae ceteris est dignior, quando scilicet ex sola spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti vel dicti vel visionis vel somnii, prophetatur*.

II-II q. 174 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod dignitas eorum quae sunt ad finem, praecipue consideratur ex fine. Finis autem prophetiae est manifestatio alicuius veritatis supra hominem existentis. Unde quanto huiusmodi manifestatio est potior, tanto prophetia est dignior. Manifestum est autem quod manifestatio veritatis divinae quae fit secundum nudam contemplationem ipsius veritatis, potior est quam illa quae fit sub similitudine corporalium rerum, magis enim appropinquat ad visionem patriae, secundum quam in essentia Dei veritas conspicitur. Et inde est quod prophetia per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur nude secundum intellectualem veritatem, est dignior quam illa in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium rerum secundum imaginariam visionem. Et ex hoc etiam ostenditur mens prophetae sublimior, sicut in doctrina humana auditor ostenditur esse melioris intellectus qui veritatem intelligibilem a magistro nude prolatam capere potest, quam ille qui indiget sensibilibus exemplis ad hoc manuduci. Unde in commendationem prophetiae David dicitur, II Reg. XXIII, mihi locutus est fortis Israel; et postea subdit, *sicut lux aurorae, oriente sole, mane absque nubibus rutilat*.

II-II q. 174 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quando aliqua supernaturalis veritas revelanda est per similitudines corporales, tunc magis est propheta qui utrumque habet, scilicet lumen intellectuale et imaginariam visionem, quam ille qui habet alterum tantum, quia perfectior est prophetia. Et quantum ad hoc loquitur Augustinus. Sed illa prophetia in qua revelatur nude intelligibilis veritas, est omnibus potior.

II-II q. 174 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliud est iudicium de his quae propter se quaeruntur, et de his quae quaeruntur propter aliud. In his enim quae propter se quaeruntur, quanto virtus agentis ad plura et remotiora se extendit, tanto potior est, sicut medicus reputatur melior qui potest plures, et magis a sanitate distantes sanare. In his autem quae non quaeruntur nisi propter aliud, quanto agens potest ex paucioribus et propinquioribus ad suum intentum pervenire, tanto videtur esse maioris virtutis, sicut magis laudatur medicus qui per pauciora et leviora potest sanare infirmum. Visio autem imaginaria in cognitione prophetica non requiritur propter se, sed propter manifestationem intelligibilis veritatis. Et ideo tanto potior est prophetia, quanto minus ea indiget.

II-II q. 174 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter melius, quod tamen minus proprie recipit alicuius praedicationem, sicut cognitio patriae est nobilior quam cognitio viae, quae tamen magis proprie dicitur

obnáší jakousi temnost a vzdálenost od rozumové pravdy; a proto vlastněji slují proroky, kdo vidí obrazným viděním; ačkoliv ono proroctví je ušlechtilejší, které je skrze rozumové vidění, je-li totiž v obojím zjevena táž pravda. Vlévá-li však Bůh někomu nové rozumové světlo, ne aby poznal nějaká nadpřirozená, nýbrž aby soudil podle jistoty božské pravdy ta, která lze poznati lidským rozumem, tak takové rozumové proroctví je pod oním, které jde s obrazným viděním, vedoucím k nadpřirozené pravdě: a takové proroctví měli všichni ti, kteří jsou vypočítáváni v řadě proroků, kteří také odtud slují zvláště proroci, že zastávali prorockou službu. Pročež mluvili za osobu Páně, říkajíce lidu: "Toto praví Hospodin," což nečinili ti, kteří psali svatopisy. Z těch mnozí častěji mluvili o těch, která lze poznati lidským rozumem, ne jako za osobu Boží, nýbrž za svou osobu, s pomocí ovšem božského světla.

Ke čtvrtému se musí říci, že osvětlení božským paprskem v přítomném životě se neděje bez zahalení nějakými obrazy, poněvadž člověku podle přítomného stavu je sourodé, že nerozumí bez představy. Mnohdy však stačí představy, které jsou vybrány ze smyslů nějakým obecným způsobem, a nevyžaduje se Boží, obstarání nějakého obrazného vidění. A takto se praví, že prorocké zjevení nastává bez obrazového vidění.

CLXXIV.3. Zda stupně proroctví mohou se rozlišiti podle vidění obrazného.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že proroctví se nemohou rozlišiti podle vidění obrazného. Neboť stupeň některé věci se nepostřehuje podle toho, co je pro jiné., nýbrž podle toho, co je pro sebe. Avšak v proroctví pro sebe je hledáno vidění rozumové, pro jiné však vidění obrazné, jak bylo shora řečeno. Tedy, zdá se, že proroctví se nerozlišuje podle vidění obrazného, nýbrž pouze dle rozumového.

Mimo to se zdá, že jeden prorok má jeden stupeň proroctví. Ale jednomu prorokovi se zjevuje podle různých vidění obrazných. Tedy různost obrazného vidění nerůzní stupně proroctví.

Mimo to podle Glossy na začátku Žaltáře proroctví pozůstává ve slovech a činech, ve snu a vidění. Nemají se tedy stupně proroctví spíše rozlišovati podle obrazného vidění, k němuž patří vidění a sen, než podle slov a činů.

Avšak proti jest, že prostředek rozlišuje stupně poznání, jako vědění z příčiny je vyšší, poněvadž je skrze ušlechtilejší prostředek, než vědění z účinku, nebo také než domněnka. Ale vidění obrazné je v prorockém poznání jako jakýsi prostředek. Tedy stupně proroctví mají se rozlišovati podle vidění obrazného.

fides, eo quod nomen fidei importat imperfectionem cognitionis. Similiter autem prophetia importat quandam obscuritatem et remotionem ab intelligibili veritate. Et ideo magis proprie dicuntur prophetae qui vident per imaginariam visionem, quamvis illa prophetia sit nobilior quae est per intellectualem visionem, dum tamen sit eadem veritas utrobique revelata. Si vero lumen intellectuale alicui divinitus infundatur non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad iudicandum secundum certitudinem veritatis divinae ea quae humana ratione cognosci possunt; sic talis prophetia intellectualis est infra illam quae est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem; cuiusmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine prophetarum. Qui etiam ex hoc specialiter dicuntur prophetae, quia prophetico officio fungebantur, unde et ex persona domini loquebantur, dicentes ad populum, haec dicit dominus; quod non faciebant illi qui Hagiographa conscripserunt, quorum plures loquebantur frequentius de his quae humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adiutorio tamen divini luminis.

II-II q. 174 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod illustratio divini radii in vita praesenti non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque, quia connaturale est homini, secundum statum praesentis vitae, ut non intelligat sine phantasmate. Quandoque tamen sufficiunt phantasmata quae communi modo a sensibus abstrahuntur, nec exigitur aliqua visio imaginaria divinitus procurata. Et sic dicitur revelatio prophetica fieri sine imaginaria visione.

3. De diversitate graduum prophetiae.

II-II q. 174 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gradus prophetiae non possint distingui secundum visionem imaginariam. Gradus enim alicuius rei non attenditur secundum id quod est propter aliud, sed secundum id quod est propter se. In prophetia autem propter quaeritur visio intellectualis, propter aliud autem visio imaginaria, ut supra dictum est. Ergo videtur quod gradus prophetiae non distinguantur secundum imaginariam visionem, sed solum secundum intellectualem.

II-II q. 174 a. 3 arg. 2

Praeterea, unius prophetae videtur esse unus gradus prophetiae. Sed uni prophetae fit revelatio secundum diversas imaginarias visiones. Ergo diversitas imaginariae visionis non diversificat gradus prophetiae.

II-II q. 174 a. 3 arg. 3

Praeterea, secundum Glossam, in principio Psalterii, prophetia consistit in dictis et factis, somnio et visione. Non ergo debet prophetiae gradus magis distingui secundum imaginariam visionem, ad quam pertinet visio et somnium, quam secundum dicta et facta.

II-II q. 174 a. 3 s. c.

Sed contra est quod medium diversificat gradus cognitionis, sicut scientia propter quid est altior, eo quod est per nobilius medium, quam scientia quia, vel etiam quam opinio. Sed visio imaginaria in cognitione prophetica est sicut quoddam medium. Ergo gradus prophetiae distingui debent secundum imaginariam visionem.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, proroctví, v němž se skrze rozumové světlo zjevuje nějaká nadpřirozená pravda skrze vidění obrazné, zaujímá střední stupeň mezi oním proroctvím, v němž se zjevuje nadpřirozená pravda bez obrazného vidění, a oním, v němž skrze rozumové světlo bez obrazného vidění člověk je řízen k poznání a konání těch, která patří k lidskému obcování. Avšak spíše je proroctví vlastní poznávati než jednati. A proto nejnižší stupeň proroctví je ten, když je někdo vnitřním nutkáním hýbán vykonati něco navenek, jak se praví o Samsonovi Soudc. 15, že "duch Boží padl naň a jako se spaluje dřevo při žáru ohně, tak i pouta, jimiž byl svázán, se rozlomila a spadla". Druhý pak stupeň proroctví jest, když někdo vnitřním světlem je osvícen k poznání některých, která však nepřesahují hranice přirozeného poznání, jak se praví III. Král, 4 0 Šalomounovi, že "mluvil podobenství a rozprávěl o stromech od cedru, který je na Libanonu, až po ysop, který vyrůstá ze zdi, a rozprávěl o dobytku a ptactvu a plazech a rybách", a toto vše bylo z božského vdechnutí, neboť se před tím praví: "Bůh dal Šalomounovi moudrost a opatrnost velmi hojnou."

Než tyto dva stupně jsou nižší než proroctví vlastně řečené, poněvadž nedosahují nadpřirozené pravdy. Ono pak proroctví, v němž se zjevuje nadpřirozená pravda skrze obrazné vidění, rozlišuje se nejprve podle různosti snu, jenž přichází ve spánku, a vidění, jež se děje při bdění, a patří k vyššímu stupni proroctví, poněvadž se zdá větší ta síla prorockého světla, která někoho, zaujatého smyslovými, ve bdění převede k nadpřirozeným, než ona, která nachází duši člověka ve spaní odloučenou od smyslových. - Za druhé pak stupně proroctví se rozlišují vzhledem k vyjádření obrazných znamení, jimiž se vyjadřuje poznatelná pravda. A poněvadž nejvýraznějšími znameními poznatelné pravdy jsou slova, proto se zdá vyšší stupeň proroctví, když prorok buď ve bdění nebo ve spaní slyší slova, vyjadřující poznatelnou pravdu, než když vidí nějaké věci, naznačující pravdu, jako Gen.41, sedm plných klasů znamená sedm let hojnosti. A také v těchto znameních se zdá proroctví tím vyšší, čím výraznější jsou znamení; jako když Jeremiáš z obrazu vařícího kotle viděl požár města, jak se praví Jerem. 1. - Za třetí pak se ukazuje vyšší stupeň proroctví, když prorok nejen vidí znamení slovy nebo skutků, nýbrž také vidí ve bdění nebo ve spánku někoho k sobě mluvícího nebo, něco ukazujícího, poněvadž tím se ukazuje, že mysl prorokova se více přibližuje ke zjevující příčině. - Za čtvrté pak lze viděti výši prorockého stupně z postavení toho, jenž je viděn. Neboť je vyšší stupeň proroctví, jestliže ten jenž mluví nebo ukazuje, je viděn v bdění ;nebo ve spánku v podobě anděla, než je-li viděn v podobě lidské. A ještě větší, je-li viděn v bdění nebo ve spánku v podobě Boha, podle onoho Isai. 6: "Viděl jsem Pána sedícího."

Avšak nade všemi těmito stupni je třetí rod proroctví, v němž poznatelná a nadpřirozená pravda je ukazována bez obrazného vidění; to však převyšuje podstatu proroctví vlastně řečeného, jak bylo řečeno. A proto je důsledek, že stupně proroctví vlastně řečeného se rozlišují podle obrazného vidění.

visionem.

II-II q. 174 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, prophetia in qua per lumen intelligibile revelatur aliqua supernaturalis veritas per imaginariam visionem, medium gradum tenet inter illam prophetiam in qua revelatur supernaturalis veritas absque imaginaria visione, et illam in qua per lumen intelligibile absque imaginaria visione dirigitur homo ad ea cognoscenda vel agenda quae pertinent ad humanam conversationem. Magis autem est proprium prophetiae cognitio quam operatio. Et ideo infimus gradus prophetiae est cum aliquis ex interiori instinctu movetur ad aliqua exterius facienda, sicut de Samsone dicitur, Iudic. XV, quod *irruit spiritus domini in eum, et sicut solent ad ardorem ignis ligna consumi, ita et vincula quibus ligatus erat, dissipata sunt et soluta*. Secundus autem gradus prophetiae est cum aliquis ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua quae tamen non excedunt limites naturalis cognitionis, sicut dicitur de Salomone, III Reg. IV, quod *locutus est parabolas, et disputavit super lignis, a cedro quae est in Libano usque ad hyssopum quae egreditur de pariete, et disseruit de iumentis et volucribus et reptilibus et piscibus*. Et hoc totum fuit ex divina inspiratione, nam praemittitur, *dedit Deus sapientiam Salomoni, et prudentiam multam nimis*. Hi tamen duo gradus sunt infra prophetiam proprie dictam, quia non attingunt ad supernaturalem veritatem. Illa autem prophetia in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem, diversificatur primo, secundum differentiam somnii, quod fit in dormiendo; et visionis, quae fit in vigilando. Quae pertinet ad altiorem gradum prophetiae, quia maior vis prophetici luminis esse videtur quae animam occupatam circa sensibilia in vigilando abstrahit ad supernaturalia, quam illa quae animam hominis abstractam a sensibilibus invenit in dormiendo. Secundo autem diversificantur gradus prophetiae quantum ad expressionem signorum imaginabilium quibus veritas intelligibilis exprimitur. Et quia signa maxime expressa intelligibilis veritatis sunt verba ideo altior gradus prophetiae videtur quando propheta audit verba exprimentia intelligibilem veritatem, sive in vigilando sive in dormiendo, quam quando videt aliquas res significativas veritatis, sicut septem spicae plenae significant septem annos ubertatis. In quibus etiam signis tanto videtur prophetia esse altior, quanto signa sunt magis expressa, sicut quod Ieremias vidit incendium civitatis sub similitudine ollae succensae, sicut dicitur Ierem. I. Tertio autem ostenditur esse altior gradus prophetiae quando propheta non solum videt signa verborum vel factorum, sed etiam videt, in vigilando vel in dormiendo, aliquem sibi colloquentem aut aliquid demonstrantem, quia per hoc ostenditur quod mens prophetae magis appropinquat ad causam revelantem. Quarto autem potest attendi altitudo gradus prophetalis ex conditione eius qui videtur. Nam altior gradus prophetiae est si ille qui loquitur vel demonstrat, videatur, in vigilando vel dormiendo, in specie Angeli, quam si videatur in specie hominis. Et adhuc altior si videatur, in dormiendo vel vigilando, in specie Dei, secundum illud Isaiae VI, vidi dominum sedentem. Super omnes autem hos gradus est tertium genus prophetiae, in quo intelligibilis veritas et supernaturalis absque imaginaria visione ostenditur. Quae tamen excedit rationem prophetiae proprie dictae, ut dictum est. Et ideo

K prvnímu se tedy musí říci, že rozlišení rozumového světla nemůžeme poznati, leč pokud se soudí z nějakých obrazných a smyslových znamení. A proto z různosti představovaných se dovozuje různost rozumového světla.

K druhému se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, proroctví není na způsob trvající pohotovosti, nýbrž spíše na způsob přechodné trpnosti. Proto není nevhodné, aby jednomu a témuž proroku dálo se prorocké zjevení v různých dobách podle různých stupňů.

K třetímu se musí říci, že slova a činy, o nichž je tam řeč, nepatří ke zjevení proroctvím, nýbrž k oznámení, které se děje podle uzpůsobení těch, jimž je oznamováno to, co bylo prorokovi zjeveno. A to se děje někdy skrze slova, někdy skrze skutky. Oznámení však a konání zázraků mají se k proroctví následně, jak bylo shora řečeno.

CLXXIV.4. Zda Mojžíš byl nejvznešenější ze všech proroků.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Mojžíš nebyl nejvznešenější ze všech proroků. Neboť Glossa na začátku Žaltáře praví, že "David sluje prorok nejvznešenějším způsobem". Nebyl tedy Mojžíš nejvznešenější ze všech.

Mimo to větší zázraky učinil Josue, který zastavil slunce a měsíc, jak máme Jos. 10; a Isaiáš, který způsobil couvnutí slunce, jak Isai. 38, než Mojžíš, který rozdělil Rudé moře; podobně také Eliáš, o němž se praví Eccli. 48: "Kdo se může pochlubiti jako ty, který jsi vzal mrtvého z podsvětí?" Nebyl tedy Mojžíš nejvznešenější z proroků.

Mimo to Mat. 11 se praví, že "mezi zrozenci žen nepovstal větší Jana Křtitele". Nebyl tedy Mojžíš vznešenější než všichni proroci.

Avšak proti jest, co se praví Deut. posl.: "Nepovstal více prorok v Israeli jako Mojžíš."

Odpovídám: Musí se říci, že, ačkoli v něčem nějaký jiný prorok byl větší než Mojžíš, přece, jednoduše řečeno, Mojžíš byl větší než všichni ostatní. Neboť u proroctví, jak je patrné z řečených, pozoruje se i poznání, jak podle vidění rozumového, tak podle vidění obrazného, i oznámení a potvrzení skrze zázraky. Mojžíš byl tedy vznešenější než jiní. A to, nejprve co do rozumového poznání, poněvadž viděl samu Boží podstatu, jako Pavel v uchvácení, jak praví Augustin, XII. Ke Gen. Slov. Proto Num. 12 se praví, že "zjevně a ne skrze záhady viděl Boha". - Za druhé co do obrazného vidění, které měl jako dle libosti, nejen slyše slova, nýbrž také vida mluvícího, i v podobě Boha, nejen ve spánku, nýbrž také ve bdění. Pročež Exod. 33 se praví, že "Pán k němu mluvil tváří v tvář, jako

consequens est quod gradus prophetiae proprie dictae distinguantur secundum imaginariam visionem.

II-II q. 174 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod discretio luminis intelligibilis non potest a nobis cognosci nisi secundum quod iudicatur per aliqua signa imaginaria vel sensibilia. Et ideo ex diversitate imaginatorum perpenditur diversitas intellectualis luminis.

II-II q. 174 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, prophetia non est per modum habitus immanentis, sed magis per modum passionis transeuntis. Unde non est inconveniens quod uni et eidem prophetae fiat revelatio prophetica diversis vicibus secundum diversos gradus.

II-II q. 174 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod dicta et facta de quibus ibi fit mentio, non pertinent ad revelationem prophetiae, sed ad denuntiationem, quae fit secundum dispositionem eorum quibus denuntiatur id quod prophetae revelatum est; et hoc fit quandoque per dicta, quandoque per facta. Denuntiatio autem et operatio miraculorum consequenter se habent ad prophetiam, ut supra dictum est.

4. Utrum Moyses fuerit eximius prophetarum.

II-II q. 174 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Moyses non fuerit excellentior omnibus prophetis. Dicit enim Glossa, in principio Psalterii, quod *David dicitur propheta per excellentiam*. Non ergo Moyses fuit excellentissimus omnium.

II-II q. 174 a. 4 arg. 2

Praeterea, maiora miracula facta sunt per Iosue, qui fecit stare solem et lunam, ut habetur Iosue X, et per Isaiam, qui fecit retrocedere solem, ut habetur Isaiae XXXVIII, quam per Moysen, qui divisit mare rubrum. Similiter etiam per Eliam, de quo dicitur, Eccli. XLVIII, *quis poterit tibi similiter gloriari, qui sustulisti mortuum ab Inferis?* Non ergo Moyses fuit excellentissimus prophetarum.

II-II q. 174 a. 4 arg. 3

Praeterea, Matth. XI dicitur quod *inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista*. Non ergo Moyses fuit excellentior omnibus prophetis.

II-II q. 174 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. ult., *non surrexit propheta ultra in Israel sicut Moyses*.

II-II q. 174 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, licet quantum ad aliquid aliquis alius prophetarum fuerit maior Moyse, simpliciter tamen Moyses fuit omnibus maior. In prophetia enim, sicut ex praedictis patet, consideratur et cognitio, tam secundum visionem intellectualem quam secundum visionem imaginariam; et denuntiatio; et confirmatio per miracula. Moyses ergo fuit aliis excellentior, primo quidem, quantum ad visionem intellectualem, eo quod vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu; sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt. Unde dicitur, Num. XII, quod palam, non per aenigmata Deum videt. Secundo, quantum ad imaginariam visionem, quam quasi ad nutum habebat, non solum audiens verba, sed etiam

mluvívá člověk ke svému příteli". - Za třetí co do oznámení, neboť mluvil všemu věřícímu lidu za osobu Boha, jakožto nově předkládaje zákon, kdežto jiní proroci mluvili k lidu za osobu Boha, jakožto naváděj́ce k zachovávání zákona Mojžíšova, podle onoho Malach. 4: "Buďte pamětlivi zákona Mojžíše, mého služebníka." - Za čtvrté co do konání zázraků, které činil všemu věřícímu lidu. Pročež Deut. posl. se praví: "Potom již nepovstal v Izraeli prorok jako Mojžíš, jejž znal Pán tváří v tvář, se všemi divy a zázraky, které mu kázal činiti v Egyptě faraonovi a všem jeho služebníkům a veškeré jeho zemi."

K prvnímu se tedy musí říci, že proroctví Davidovo blízko se dotýká vidění Mojžíšova co do vidění rozumového, poněvadž oba obdrželi zjevení poznatelné a nadpřirozené pravdy bez obrazného vidění. Avšak vidění Mojžíšovo bylo vznešenější co do poznání Božství. Ale David více poznal a vyjádřil tajemství Kristova vtělení.

K druhému se musí říci, že ona znamení oněch proroků byla větší podle podstaty skutku, avšak zázraky Mojžíšovy byly přece větší podle způsobu konání, poněvadž byly učiněny všemu lidu.

K třetímu se musí říci, že Jan patří k Novému zákonu, jehož služebníci mají přednost i před Mojžíšem, jakožto vidoucí odhaleněji, jak máme II. Kor. 3.

CLXXIV.5. Zda nějaký stupeň proroctví je také v blažených.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že nějaký stupeň proroctví je také v blažených. Neboť Mojžíš, jak bylo řečeno, viděl Boží bytnost. Tedy ze stejného důvodu mohou blažení slouti proroci.

Mimo to proroctví je Boží zjevení. Avšak Boží zjevení se dějí také blaženým andělům. Tedy také blažené anděly lze nazývati proroky.

Mimo to Kristus od okamžiku početí měl patření, a přece sám se nazývá prorokem, Mat. 13, kde praví: "Není prorok beze cti leč ve své otčině." Tedy také patřící a blažené lze nazývati proroky.

Mimo to o Samuelovi se praví Eccli. 46: "Pozdvihl hlas svůj od země, aby proroctvím byla zahlazena nepravost lidu." Tedy ze stejného důvodu jiné svaté po smrti lze nazývati proroky.

Avšak proti jest, že II. Petr. I řeč prorocká je přirovnávána k "lampě, svítící v mlhavém místě". Avšak v blažených není mlhy. Tedy nemohou slouti proroky.

videns loquentem, etiam in specie Dei, non solum in dormiendo, sed etiam in vigilando. Unde dicitur Exod. XXXIII, quod *loquebatur ei dominus facie ad faciem, sicut homo solet loqui cum amico suo*. Tertio, quantum ad denuntiationem, quia loquebatur toti populo fidelium ex persona Dei quasi de novo legem proponens; alii vero prophetae loquebantur ad populum in persona Dei quasi inducentes ad observantiam legis Moysi, secundum illud Malach. IV, *mementote legis Moysi, servi mei*. Quarto, quantum ad operationem miraculorum, quae fecit toti uni populo infidelium. Unde dicitur Deut. ult., *non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset dominus facie ad faciem, in omnibus signis atque portentis quae per eum misit ut faceret in terra Aegypti, Pharaoni et omnibus servis eius, universaeque terrae illius*.

II-II q. 174 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod prophetia David ex propinquo attingit visionem Moysi quantum ad visionem intellectualem, quia uterque accepit revelationem intelligibilis et supernaturalis veritatis absque imaginaria visione. Visio tamen Moysi fuit excellentior quantum ad cognitionem divinitatis, sed David plenius cognovit et expressit mysteria incarnationis Christi.

II-II q. 174 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa signa illorum prophetarum fuerunt maiora secundum substantiam facti, sed tamen miracula Moysi fuerunt maiora secundum modum faciendi, quia sunt facta toti populo.

II-II q. 174 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod Ioannes pertinet ad novum testamentum, cuius ministri praeferuntur etiam ipsi Moysi, quasi magis revelate speculantes, ut habetur II ad Cor. III.

5. Utrum aliquis comprehensor possit esse propheta.

II-II q. 174 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod etiam aliquis gradus prophetiae est in beatis. Moyses enim, ut dictum est, vidit divinam essentiam. Qui tamen propheta dicitur. Ergo, pari ratione, beati possunt dici prophetae.

II-II q. 174 a. 5 arg. 2

Praeterea, prophetia est divina revelatio. Sed divinae revelationes fiunt etiam Angelis beatis. Ergo etiam Angeli beati possunt dici prophetae.

II-II q. 174 a. 5 arg. 3

Praeterea, Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor. Et tamen ipse prophetam se nominat, Matth. XIII, ubi dicit, *non est propheta sine honore nisi in patria sua*. Ergo etiam comprehensores et beati possunt dici prophetae.

II-II q. 174 a. 5 arg. 4

Praeterea, de Samuele dicitur, Eccli. XLVI, *exaltavit vocem eius de terra in prophetia, delere impietatem gentis*. Ergo, eadem ratione, alii sancti post mortem possunt dici prophetae.

II-II q. 174 a. 5 s. c.

Sed contra est quod II Pet. I, sermo propheticus comparatur lucernae lucenti in caliginoso loco. Sed in

Odpovídám: Musí se říci, že proroctví obnáší jakési vidění nějaké nadpřirozené pravdy, jakožto jsoucí daleko. A to se přihází dvojmo. Jedním způsobem se strany samého poznání, poněvadž totiž nadpřirozená pravda není poznávána sama v sobě, nýbrž v nějakých svých účincích. A bude ještě vzdálenější, děje-li se to skrze útvary tělesných věcí, nikoli skrze poznávané účinky. A nejvíce je takové prorocké vidění, které se děje skrze útvary a podoby tělesných věcí. - Jiným způsobem je nějaké vidění daleko se strany samého vidoucího, protože totiž nebyl ještě přiveden k poslední dokonalosti, podle onoho II. Kor. 5: "Dokud jsme v těle, dlíme v cizině od Pána." Než žádným z těchto dvou způsobů blažení nejsou daleko. Proto nemohou býti nazýváni proroky.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono vidění Mojžíšovo bylo náhlé na způsob trpnosti, ne však stálé. na způsob blaženosti; pročež dosud byl vidoucí daleko. A proto nepozbývá takové vidění zcela rázu proroctví.

K druhému se musí říci, že andělé dostávají Boží zjevení ne jako jsoucí daleko, nýbrž jako úplně již s Bohem spojení. Pročež takové zjevení nemá ráz proroctví.

K třetímu se musí říci, že Kristus byl zároveň patřícím a poutníkem. Pokud byl tedy patřícím, nenáleží mu ráz proroctví, nýbrž pouze pokud byl poutníkem.

Ke čtvrtému se musí říci, že také Samuel dosud nedosáhl stavu blaženosti. Pročež, ačkoli z Boží vůle sama duše Samuelova předpověděla Saulovi výsledek války, jejžto Bůh to zjevil, má to ráz proroctví. Avšak není týž důvod ohledně svatých, kteří jsou již v otčině. A nevadí, že se to udává vykonáno pomocí démonů, poněvadž, ačkoli démoni nemohou zavolati duši některého svatého, ani nutiti k nějakému skutku, přece to může nastati Boží mocí, když hledajícímu rady u démona sám Bůh skrze svého posla řekne pravdu, jako skrze Eliáše sdělil pravdu královským poslům, kteří byli posláni poradit se boha do Akkaronu, jak máme IV. Král. 1. Ačkoli také lze říci, že to nebyla duše Samuelova, nýbrž démon, mluvící za jeho osobu; Mudrc pak ho nazývá Samuelem a jeho předpověď prorockou dle domnění Saulova i přítomných, kteří se tak domnívali.

CLXXIV.6. Zda stupně proroctví se mění podle postupu času.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že stupně proroctví se mění podle postupu času. Neboť proroctví je zařízeno k poznání božských, jak je patrné z řečených. Ale jak praví Řehoř, XVI. Homil. k Ezech., "postupem času pokračoval vzrůst božského poznání". Tedy mají se také rozlišovati stupně proroctví podle postupu času.

beatis nulla est caligo. Ergo non possunt dici prophetae.

II-II q. 174 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod prophetia importat visionem quandam alicuius supernaturalis veritatis ut procul existentis. Quod quidem contingit esse dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius cognitionis, quia videlicet veritas supernaturalis non cognoscitur in seipsa, sed in aliquibus suis effectibus. Et adhuc erit magis procul si hoc fit per figuras corporalium rerum, quam per intelligibiles effectus. Et talis maxime est visio prophetica quae fit per similitudines corporalium rerum. Alio modo visio est procul ex parte ipsius videntis, qui scilicet non est totaliter in ultimam perfectionem adductus, secundum illud II ad Cor. V, *quandiu in corpore sumus, peregrinamur a domino*. Neutro autem modo beati sunt procul. Unde non possunt dici prophetae.

II-II q. 174 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod visio illa Moysi fuit raptim, per modum passionis, non autem permanens, per modum beatitudinis. Unde adhuc videns erat procul. Propter hoc, non totaliter talis visio amittit rationem prophetiae.

II-II q. 174 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod Angelis fit revelatio divina non sicut procul existentibus, sed sicut iam totaliter Deo coniunctis. Unde talis revelatio non habet rationem prophetiae.

II-II q. 174 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus simul erat comprehensor et viator. Inquantum ergo erat comprehensor, non competit sibi ratio prophetiae, sed solum inquantum erat viator.

II-II q. 174 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod etiam Samuel nondum pervenerat ad statum beatitudinis. Unde et, si voluntate Dei ipsa anima Samuelis Sauli eventum belli praenuntiavit, Deo sibi hoc revelante, pertinet ad rationem prophetiae. Non est autem eadem ratio de sanctis qui sunt modo in patria. Nec obstat quod arte Daemonum hoc dicitur factum. Quia etsi Daemones animam alicuius sancti evocare non possunt, neque cogere ad aliquid agendum; potest tamen hoc fieri divina virtute ut, dum Daemon consulitur, ipse Deus per suum nuntium veritatem enuntiat, sicut per Eliam veritatem respondit nuntiis regis qui mittebantur ad consulendum Deum Accaron, ut habetur IV Reg. I. Quamvis etiam dici possit quod non fuerit anima Samuelis, sed Daemon ex persona eius loquens, quem sapiens Samuelem nominat, et eius praenuntiationem prophetiam, secundum opinionem Saulis et adstantium, qui ita opinabantur.

6. Utrum prophetia creverit per temporis processum.

II-II q. 174 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod gradus prophetiae varientur secundum temporis processum. Prophetia enim ordinatur ad cognitionem divinorum, ut ex dictis patet. Sed sicut Gregorius dicit, *per successiones temporum crevit divinae cognitionis augmentum*. Ergo et gradus prophetiae secundum processum temporum debent distingui.

Mimo to prorocké zjevení se děje na způsob božského mluvení k člověku. Proroci pak ta, která jim byla zjevena, oznamují jak slovem, tak písmem, neboť se praví I. Král. 3, že "před Samuelem řeč Páně byla vzácná", to jest řídká, později však byla k mnohým. Podobně také neshledává se napsání knih proroků před dobou Isaiášovou, jemuž bylo řečeno: "Vezmi si velkou knihu a napiš v ní písmem lidovým," jak je patrné Isai. 8, po kterážto době více proroků sepsalo svá proroctví. Tedy zdá se, že podle postupu časů pokročil stupeň proroctví.

Mimo to Pán praví, Mat. 11: "Zákon a proroci až do Jana prorokovali." Potom však byl dar proroctví v učednících Kristových mnohem vznešenější než byl ve starých prorocích, podle onoho Efes. 3: "Za jiných pokolení nebylo známo synům lidským," totiž tajemství Kristovo "jako nyní bylo zjeveno svatým jeho apoštolům a prorokům v duchu". Tedy zdá se, že podle postupu času vzrostl stupeň proroctví.

Avšak proti jest, že Mojžíš byl nejvznešenější z proroků, jak bylo řečeno, který však byl před jinými proroky. Tedy stupeň proroctví nepostoupil podle postupu času.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, proroctví je zařízeno k poznání božské pravdy, na niž patříce, nejen jsme poučováni ve víře, nýbrž také jsme řízeni ve svých skutcích, podle onoho Žalm. 42: "Vyšli své. světlo a svou pravdu: to mně vedlo." Avšak naše víra pozůstává hlavně ve dvou: nejprve totiž v pravém poznání Boha, podle onoho Žid. 11: "Přistupující k Bohu musí věřiti, že jest;" za druhé v tajemství vtělení Kristova, podle onoho Jan. 14: "Věříte v Boha, i ve mně věřte." Mluvíme-li tedy o proroctví, pokud je zařízeno k cíli Božství, tak zajisté vzrostlo podle tří rozdílností časů, totiž před zákonem, pod zákonem a pod milostí. Neboť před zákonem Abraham a Otcové byli prorocky poučeni o těch, která patří k víře v Božství. Proto se také nazývají proroky, podle onoho Žalmu 104: "Mým prorokům neubližujte," což je zvláště řečeno k vůli Abrahámovi a Izákovi. Pod zákonem pak prorocké zjevení o těch, která patří k víře Božství, dálo se vznešeněji než před tím, poněvadž o těch věcech bylo třeba použiti nejen zvláštní osoby nebo některé rodiny, nýbrž celý národ. Proto Pán praví Mojžíšovi, Exod. 6: "Já Pán, který jsem se ukázal Abrahamovi, Isákovi a Jakobovi, jako Bůh všemohoucí, a své jméno Adonai jsem jim neoznámil," poněvadž totiž předcházející Otcové byli vyučeni ve víře o všemohoucnosti jednoho Boha, avšak Mojžíš byl později poučen o jednoduchosti Boží podstaty, když mu bylo řečeno, Exod. 3: "Já jsem, který jsem," kteréžto jméno je od Židů naznačováno oním jménem Adonai, pro úctu k onomu nevýslovnému jménu. Potom však v době milosti sám Syn Boží zjevil tajemství Trojice, podle onoho Mat. posl.: "Jdouce, učte všechny národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého."

V jednotlivých pak údobích první zjevení bylo vznešenější. První pak zjevení před zákonem se stalo Abrahamovi, v jehož době začali se lidé odkloňovati od víry v jednoho Boha, přikloňujíce se k modloslužbě, kdežto před tím nebylo třeba takového zjevení, kdy všichni trvali v uctívání

II-II q. 174 a. 6 arg. 2

Praeterea, revelatio prophetica fit per modum divinae allocutionis ad hominem, a prophetis autem ea quae sunt eis revelata denuntiantur et verbo et scripto. Dicitur autem I Reg. III, quod ante Samuelem, sermo domini erat pretiosus, idest rarus, qui tamen postea ad multos factus est. Similiter etiam non inveniuntur libri prophetarum esse conscripti ante tempus Isaiae, cui dictum est, *sume tibi librum grandem, et scribe in eo stylo hominis*, ut patet Isaiae VIII, post quod tempus plures prophetae suas prophetias conscripserunt. Ergo videtur quod secundum processum temporum profecerit prophetiae gradus.

II-II q. 174 a. 6 arg. 3

Praeterea, dominus dicit, Matth. XI, *lex et prophetae usque ad Ioannem prophetaverunt*. Postmodum autem fuit donum prophetiae in discipulis Christi multo excellentius quam fuerit in antiquis prophetis, secundum illud Ephes. III, *aliis generationibus non est agnitum filiis hominum*, scilicet mysterium Christi, *sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius et prophetis in spiritu*. Ergo videtur quod secundum processum temporis creverit prophetiae gradus.

II-II q. 174 a. 6 s. c.

Sed contra est quia Moyses fuit excellentissimus prophetarum, ut dictum est, qui tamen alios prophetas praecessit. Ergo gradus prophetiae non profecit secundum temporis processum.

II-II q. 174 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, prophetia ordinatur ad cognitionem divinae veritatis, per cuius contemplationem non solum in fide instruimur, sed etiam in nostris operibus gubernamur, secundum illud Psalmi, *emitte lucem tuam et veritatem tuam, ipsa me deduxerunt*. Fides autem nostra in duobus principaliter consistit, primo quidem in vera Dei cognitione, secundum illud Heb. XI, *accedentem ad Deum oportet credere quia est*; secundo, in mysterio incarnationis Christi, secundum illud Ioan. XIV, creditis in Deum, et in me credite. Si ergo de prophetia loquamur inquantum ordinatur ad fidem deitatis, sic quidem crevit secundum tres temporum distinctiones, scilicet ante legem, sub lege, et sub gratia. Nam ante legem, Abraham et alii patres prophetice sunt instructi de his quae pertinent ad fidem deitatis. Unde et prophetae nominantur, secundum illud Psalmi, in prophetis meis nolite malignari, quod specialiter dicitur propter Abraham et Isaac. Sub lege autem, facta est revelatio prophetica de his quae pertinent ad fidem deitatis excellentius quam ante, quia iam oportebat circa hoc instrui non solum speciales personas aut quasdam familias, sed totum populum. Unde dominus dicit Moysi, Exod. VI, *ego dominus, qui apparui Abraham, Isaac et Iacob in Deo omnipotente, et nomen meum Adonai non indicavi eis*, quia scilicet praecedentes patres fuerunt instructi in communi de omnipotentia unius Dei, sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinae essentiae, cum dictum est ei, Exod. III, ego sum qui sum; quod quidem nomen significatur a Iudaeis per hoc nomen Adonai, propter veneretionem illius ineffabilis nominis. Postmodum vero, tempore gratiae, ab ipso filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis, secundum illud Matth. ult., *euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti*. In singulis tamen statibus prima revelatio excellentior fuit. Prima

jednoho Boha. Izákovi se pak dostalo nižšího zjevení, jakožto založeného na zjevení, učiněném Abrahamovi. Proto mu bylo řečeno Gen. 26: "Já jsem Bůh Abrahama, otce tvého;" a podobně bylo řečeno Jakobovi Gen. 28: "Já jsem Bůh Abrahama, otce tvého, a Bůh Izákův." A podobně za údobí zákona první zjevení, učiněné Mojžíšovi, bylo vznešenější, neboť na něm se zakládá všecko jiné zjevení proroků. Tak také v době milosti na zjevení učiněném apoštolům o víře v Jednotu a Trojici: se zakládá celá víra Církve, podle onoho Mat. 16: "Na této skále," totiž tvého vyznání, "postavím svou Církev".

Co se pak týká víry ve vtělení Kristovo, je zjevné, že čím byli Kristu bližší, buď před nebo po, většinou byli plněji o tom poučeni; však plněji po než před, jak praví Apoštol, Efes. 3. Co se pak týká řízení lidských skutků, prorocké zjevení bylo rozlišeno ne podle postupu času, nýbrž podle stavu záležitostí, poněvadž, jak se praví Přísl. 29: "Až přestane proroctví, bude rozptýlen národ." A proto v každé době byli lidé Bohem poučeni o svých skutcích podle toho, jak bylo třeba ke spáse vyvolených.

K prvnímu se tedy musí říci, že výrok Řehořův je rozuměti o době před vtělením Kristovým, co do poznání tohoto tajemství.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, v XVIII. O Městě Božím: "jako v první době říše Assyrské byl Abraham, jemuž se dály sliby zjevně, tak i na začátku západního Babylonu, to jest města Říma, za jehož vlády měl přijíti Kristus, aby se v něm naplnily ony slibující předpovědi proroků, nejen mluvících, nýbrž také píšících na svědectví tak velké věci budoucí, že se totiž splní sliby, učiněné Abrahamovi. Neboť, ježto národu izraelskému skoro nikdy nechybělo proroků od doby, kdy tam začali býti králové, byli pouze k jeho užitku, nikoli pohanů. Když se však zjevněji zakládalo ono prorocké písmo, které mělo jednou prospěti pohanům, tehdy mělo začít, kdy se zakládalo toto město totiž Řím, které mělo vládnouti pohanům." Proto pak bylo třeba hlavně v době králů v onom národě nadbytku proroků, poněvadž národ tehdy nebyl utlačován cizinci, nýbrž měl vlastního krále. A tedy bylo třeba, aby byl proroky poučován o skutcích, jakožto mající svobodu.

K třetímu se musí říci, že proroci, předpovídající příchod Kristův, nemohli trvati leč až do Jana, který přítomně ukázal Krista prstem. A přece, jak dí JeronÝm tamtéž. "nepraví se to, aby vyloučilo proroky po Janovi. Neboť ve Skutcích apoštolských čteme, že též Agabus prorokoval, i čtyři panny, dcery Filipovy". Také Jan napsal prorockou knihu o konci Církve. A žádné době nechybělo některých, kteří měli ducha proroctví, ne sice aby hlásali nové učení víry, nýbrž k řízení lidských skutků, jak vypravuje Augustin, V. O Městě Božím, že "Theodosius Augustus poslal k Janovi; usazenému v egyptské poušti, o němž se z rozšířené pověsti dověděl, že je obdařen prorockým duchem, a od něho obdržel jistou zprávu o vítězství".

autem revelatio ante legem facta est Abrahae, cuius tempore coeperunt homines a fide unius Dei deviare, ad idololatriam declinando, ante autem non erat necessaria talis revelatio, omnibus in cultu unius Dei persistentibus. Isaac vero facta est inferior revelatio, quasi fundata super revelatione facta Abrahae, unde dictum est ei, Gen. XXVI, *ego sum Deus patris tui Abraham*. Et similiter ad Iacob dictum, Gen. XXVIII, *ego sum Deus Abraham, patris tui, et Deus Isaac*. Similiter etiam in statu legis, prima revelatio facta Moysi fuit excellentior, supra quam fundatur omnis alia prophetarum revelatio. Ita etiam in tempore gratiae, super revelatione facta apostolis de fide unitatis et Trinitatis fundatur tota fides Ecclesiae, secundum illud Matth. XVI, super hanc petram, scilicet confessionis tuae, aedificabo Ecclesiam meam. Quantum vero ad fidem incarnationis Christi, manifestum est quod quanto fuerunt Christo propinquiores, sive ante sive post, ut plurimum, plenius de hoc instructi fuerunt. Post tamen plenius quam ante, ut apostolus dicit, ad Ephes. III. Quantum vero ad directionem humanorum actuum, prophetica revelatio diversificata est, non secundum temporis processum, sed secundum conditionem negotiorum, quia, ut dicitur Prov. XXIX, cum defecerit prophetia, dissipabitur populus. Et ideo quolibet tempore instructi sunt homines divinitus de agendis, secundum quod erat expediens ad salutem electorum.

II-II q. 174 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dictum Gregorii est intelligendum de tempore ante Christi incarnationem, quantum ad cognitionem huius mysterii.

II-II q. 174 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut Augustinus dicit, XVIII de Civ. Dei, *quemadmodum regni Assyriorum primo tempore extitit Abraham, cui promissiones apertissimae fierent; ita in Occidentalis Babylonis*, idest Romanae urbis, *exordio qua imperante fuerat Christus venturus, in quo implerentur illa promissa, oracula prophetarum, non solum loquentium verum etiam scribentium, in tantae rei futurae testimonium, solverentur*, scilicet promissiones Abrahae factae. *Cum enim prophetae nunquam fere defuissent populo Israel ex quo ibi reges esse coeperunt, in usum tantummodo eorum fuere, non gentium. Quando autem Scriptura manifestius prophetica condebatur, quae gentibus quandoque prodesset, tunc condebatur haec civitas, scilicet Romana, quae gentibus imperaret*. Ideo autem maxime tempore regum oportuit prophetas in illo populo abundare, quia tunc populus non opprimebatur ab alienigenis, sed proprium regem habebat, et ideo oportebat per prophetas eum instrui de agendis, quasi libertatem habentem.

II-II q. 174 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod prophetae praenuntiantes Christi adventum non potuerunt durare nisi usque ad Ioannem, qui praesentialiter Christum digito demonstravit. Et tamen, ut Hieronymus ibidem dicit, *non hoc dicitur ut post Ioannem excludat prophetas, legimus enim in actibus apostolorum et Agabum prophetasse, et quatuor virgines filias Philippi*. Ioannes etiam librum propheticum conscripsit de fine Ecclesiae. Et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiae spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem, sicut Augustinus refert, V de Civ. Dei, quod Theodosius

Augustus *ad Ioannem in Aegypti eremo constitutum, quem prophetandi spiritu praeditum fama crebrescente didicerat, misit, et ab eo nuntium victoriae certissimum accepit*.

CLXXV. O vytržení.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o vytržení. A o tom je šest otázek.

1. Zda bývá lidská duše vytržena k božským.
2. Zda vytržení patří k síle poznávací nebo žádostivé.
3. Zda Pavel viděl ve vytržení Boží podstatu.
4. Zda byl zbaven smyslů.
5. Zda v onom stavu duše byla úplně odloučena od těla.
6. Co ohledně toho věděl a co neznal.

CLXXV.1. Zda lidská duše bývá vytržena k božským.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že lidská duše nebývá vytržena k božským. Neboť někteří vymezují vytržení: "Povznešení silou vyšší přirozenosti od toho, co je podle přirozenosti, k tomu, co je nad přirozenost." Avšak je podle lidské přirozenosti, aby byl člověk povznášen k božským, neboť Augustin praví na začátku Vyzn.: "Učinil jsi nás, Pane, pro sebe, a je neklidné naše srdce, dokud nespočine v tobě." Tedy lidská duše nebývá vytržena k božským.

Mimo to Diviš praví, VIII. hl. O Bož. Jmén., že "spravedlnost Boží se vidí v tom, že všem věcem uděluje podle jejich způsobu hodnoty." Ale, že někdo je povznesen nad to, co je podle přirozenosti, to nepatří ke způsobu nebo hodnotě člověka. Tedy, zdá se, že mysl člověka nebývá Bohem vytržena k božským.

Mimo to vytržení obnáší jakési násilí. Ale Bůh nás neřídí násilím a přinucením, jak praví Damašský. v II. kn. O pravé víře. Tedy mysl člověka nebývá vytržena k božským.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, II. Kor. 12: "Znám člověka v Kristu, který byl vytržen až do třetího nebe," kdež praví Glosa "vytržen, to jest proti přirozenosti povznesen".

Odpovídám: Musí se říci, že vytržení obnáší jakési násilí, jak bylo řečeno. "Avšak násilným se nazývá, "čeho původ je mimo, bez spolupráce toho, co trpí násilí," jak se praví v III. Ethic. Každé však spolupracuje k tomu, k čemu tíhne podle vlastní náklonnosti buď dobrovolně nebo přirodní. A proto ten, kdo je vytržen od něčeho vnějšího, musí býti vytržen k něčemu, co se různí od toho, k čemu jeho náklonnost tíhne. A tato různost se postřehuje dvojmo. Jedním způsobem vzhledem k cíli náklonnosti, třebas, je-li hozen vzhůru kámen, který má přirozený sklon k tomu, aby klesal dolů. Jiným způsobem vzhledem ke způsobu tíhnutí, třebas, je-li kámen prudčeji vržen dolů než je jeho přirozený pohyb.

Tak tedy i o duši člověka se dvojmo říká vytržení k tomu, co je mimo přirozenost. Jedním způsobem vzhledem ke konci vytržení, třebas, když je vytržena trestům, podle onoho Žalmu 49: "Aby nevytrhl, a nebyl, kdo vysvobodí." Jiným způsobem vzhledem ke způsobu člověku

175. De raptu.

Prooemium

II-II q. 175 pr.

Deinde considerandum est de raptu. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum anima hominis rapiatur ad divina. Secundo, utrum raptus pertineat ad vim cognoscitivam vel appetitivam. Tertio, utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam. Quarto, utrum fuerit alienatus a sensibus. Quinto, utrum totaliter fuerit anima a corpore separata in statu illo. Sexto, quid circa hoc scivit, et quid ignoravit.

1. Utrum anima hominis rapiatur ad divina.

II-II q. 175 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima hominis non rapiatur ad divina. Definitur enim a quibusdam raptus, *ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam, vi superioris naturae elevatio*. Est autem secundum naturam hominis ut ad divina elevetur, dicit enim Augustinus, in I Confess., *fecisti nos, domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*. Non ergo hominis anima rapitur ad divina.

II-II q. 175 a. 1 arg. 2

Praeterea, Dionysius dicit, VIII cap. de Div. Nom., quod *iustitia Dei in hoc attenditur, quod omnibus rebus distribuit secundum suum modum et dignitatem*. Sed quod aliquis elevetur supra id quod est secundum naturam, non pertinet ad modum hominis vel dignitatem. Ergo videtur quod non rapiatur mens hominis a Deo in divina.

II-II q. 175 a. 1 arg. 3

Praeterea, raptus quandam violentiam importat. Sed Deus non regit nos per violentiam et coacte, ut Damascenus dicit. Non ergo mens hominis rapitur ad divina.

II-II q. 175 a. 1 s. c.

Sed contra est quod, II ad Cor. XII, dicit apostolus, *scio hominem in Christo raptum usque ad tertium caelum*, ubi dicit Glossa, raptum, idest, contra naturam elevatum.

II-II q. 175 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod raptus violentiam quandam importat, ut dictum est. Violentum autem dicitur, *cuius principium est extra, nil conferente eo qui vim patitur*, ut dicitur in III Ethic. Confert autem unumquodque ad id in quod tendit secundum propriam inclinationem, vel voluntariam vel naturalem. Et ideo oportet quod ille qui rapitur ab aliquo exteriori, rapiatur in aliquid quod est diversum ab eo in quod eius inclinatio tendit. Quae quidem diversitas potest attendi dupliciter. Uno quidem modo, quantum ad finem inclinationis, puta si lapis, qui naturaliter inclinatur ad hoc quod feratur deorsum, proiiciatur sursum. Alio modo, quantum ad modum tendendi, puta si lapis velocius proiiciatur deorsum quam sit motus eius naturalis. Sic igitur et anima hominis dicitur rapi in id quod est praeter naturam, uno modo, quantum ad terminum raptus, puta quando rapitur ad poenas, secundum illud Psalmi, ne quando rapiat, et non

sourodnému, jenž jest, aby skrze smyslová rozuměl pravdu. A proto, když je zbaven vnímání smyslových, říká se vytržení, třebaže je povznášen k těm, k nimž je přirozeně zařízen, jen když není z vlastního úmyslu; jak se přihází ve snu, který je podle přirozenosti, a proto nemůže vlastně slouti vytržení. Než toto zbavení, ať se děje k čemukoli, může vzniknouti z trojí příčiny. Jedním způsobem z příčiny tělesné, jako se přihází u těch, kteří pro nějakou nemoc jsou zbaveni smyslů. - Druhým způsobem z moci démonů, jak je patrné u posedlých. - Třetím způsobem z moci božské, a tak mluvíme nyní o vytržení, pokud totiž někdo je božskou mocí povznesen k některým nadpřirozeným, se zbavením smyslů, podle onoho Ezech. 8: "Duch mne povznesl mezi nebe a zemi a zavedl mne ve vidění Jerusalema." Třeba však věděti, že někdo sluje vytržený, nejen pro zbavení smyslů, nýbrž také pro odtrhnutí od těch, jimž věnoval pozornost, jako když někdo proti vůli upadne do rozptýlení mysli. Avšak toto se neříká tak vlastně.

K prvnímu se musí říci, že člověku je přirozené, aby dospěl k božským přes vnímání smyslových, podle onoho Řím. 1: "Neviditelná Boží se vidí poznána skrze ta, která byla učiněna."

Ale tento způsob, že někdo je povznesen k božským se zbavením smyslů, není člověku přirozený.

K druhému se musí říci, že způsobu a hodnotě člověka náleží, aby byl poznášen k božským, již z toho, že člověk byl učiněn k obrazu Božímu. A poněvadž božské dobro do nekonečna přesahuje lidskou schopnost, člověk potřebuje, aby k uchopení onoho dobra byl nadpřirozeně podporován; což se děje jakýmkoliv dobrodiním milosti. Pročež není proti přirozenosti, nýbrž nad schopnost přirozenosti, že lidská mysl je takto vytržením povznášena.

K třetímu se musí říci, že slovo Damašského jest rozuměti o těch, která má člověk konati. Avšak je třeba, aby byl člověk povznesen jakousi silnější činností k těm, která převyšují schopnost svobodného rozhodování. Tu sice vzhledem k něčemu lze nazvati donucením, uváží-li se totiž způsob činnosti, ne však uváží-li se konec činnosti, k němuž je zařízena přirozenost člověka a jeho úmysl.

CLXXV.2. Zda vytržení patří více k síle poznávací než k síle žádostivé.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že vytržení patří více k síle žádostivé než k síle poznávací. Neboť Diviš praví, IV. hl. O Bož. Jmén.: "Extasi pak působí božská láska." Ale láska patří k síle žádostivé. Tedy i extase či vytržení.

Mimo to Řehoř praví, v II. Rozml., že "ten, který pásl vepře, těkavostí mysli a nečistoty padl pod sebe. Petr však, kterého osvobodil anděl, a jeho mysl uchvátil do extase, nebyl sice mimo sebe, ale nad sebe". Avšak onen marnotratný syn citem upadl do nižších. Tedy také ti, kteří jsou vytrženi k vyšším, utrpí to skrze cit.

sit qui eripiat. Alio modo, quantum ad modum homini connaturalem, qui est ut per sensibilia intelligat veritatem. Et ideo, quando abstrahitur a sensibilium apprehensione, dicitur rapi, etiam si elevetur ad ea ad quae naturaliter ordinatur, dum tamen hoc non fiat ex propria intentione; sicut accidit in somno, qui est secundum naturam, unde non potest proprie raptus dici. Huiusmodi autem abstractio, ad quaecumque fiat, potest ex triplici causa contingere. Uno modo, ex causa corporali, sicut patet in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur. Secundo modo, ex virtute Daemonum, sicut patet in arreptitiis. Tertio, ex virtute divina. Et sic loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia, cum abstractione a sensibus, secundum illud Ezech. VIII, *spiritus elevavit me inter terram et caelum, et adduxit me in Ierusalem, in visionibus Dei*. Sciendum tamen quod rapi quandoque dicitur aliquis non solum propter alienationem a sensibus, sed etiam propter alienationem ab his quibus intendebat, sicut cum aliquis patitur evagationem mentis praeter propositum. Sed hoc non ita proprie dicitur.

II-II q. 175 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod naturale est homini ut in divina tendat per sensibilium apprehensionem, secundum illud Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt conspiciuntur*. Sed iste modus quod aliquis elevetur ad divina cum abstractione a sensibus, non est homini naturalis.

II-II q. 175 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad modum et dignitatem hominis pertinet quod ad divina elevetur, ex hoc ipso quod homo factus est ad imaginem Dei. Et quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut supernaturaliter ad illud bonum capessendum adiuvetur, quod fit per quodcumque beneficium gratiae. Unde quod sic elevetur mens a Deo per raptum, non est contra naturam, sed supra facultatem naturae.

II-II q. 175 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod verbum Damasceni est intelligendum quantum ad ea quae sunt per hominem facienda. Quantum vero ad ea quae excedunt liberi arbitrii facultatem, necesse est quod homo quadam fortiori operatione elevetur. Quae quidem quantum ad aliquid potest dici coactio, si scilicet attendatur modus operationis, non autem si attendatur terminus operationis, in quem natura hominis et eius intentio ordinatur.

2. Utrum raptus pertineat ad vim cognoscitivam vel ad appetitivam.

II-II q. 175 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod raptus magis pertineat ad vim appetitivam quam ad cognoscitivam. Dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., *est autem extasim faciens divinus amor*. Sed amor pertinet ad vim appetitivam. Ergo et extasis sive raptus.

II-II q. 175 a. 2 arg. 2

Praeterea, Gregorius dicit, in II Dialog., quod *ille qui porcos pavit, vagatione mentis et immunditiae sub semetipso cecidit, Petrus vero, quem Angelus solvit eiusque mentem in extasi rapuit, extra se quidem, sed supra semetipsum fuit*. Sed ille filius prodigus per

Mimo to k onomu Žalm. 30: 'V tebe jsem, Pane, doufal, nebudu na věky zahanben,' praví Glossa ve výkladu nadpisu: "Řecké extase se latinsky řekne vytržení mysli, které nastává dvěma způsoby: buď hrůzou z pozemských nebo myslí vytrženou k nebeským a zapomenuví nižší." Než hrůza z pozemských patří k citu. Tedy také vytržení mysli k nebeským, které se udává za protějšek, patří k citu.

Avšak proti jest, že k onomu Žalm. 115: 'Řekl jsem ve svém vytržení: Každý člověk je lživý,' praví Glossa: "Sluje extase když mysl :není uchvácena hrůzou, nýbrž nějakým vdechnutím zjevení je vzata vzhůru." Avšak zjevení patří k síle poznávací. Tedy i extase či vytržení.

Odpovídám: Musí se říci, že o vytržení lze mluviti dvojmo. Jedním způsobem při tom, k čemu je někdo uchvácen, a tak, vlastně řečeno, vytržení nemůže patřiti k síle žádostivé, nýbrž jen k poznávací. Bylo totiž řečeno, že vytržení je mimo náklonnost toho, co jest uchváceno. Sám pak pohyb žádostivé síly je nějaká náklonnost k žádoucímu dobru. Tedy, vlastně řečeno, z toho, že člověk po něčem touží, není uchvacován, nýbrž sám se hýbe. Jiným způsobem lze uvažovati vytržení vzhledem k jeho příčině. A tak může míti příčinu se strany síly žádostivé. Neboť již tím, žádost je něčím prudce tažena, může se přihoditi, že z prudkosti citu člověk je odvrácen od všech jiných. Také má cit v žádostivé síle, když totiž někoho těší ta, k nimž jest uchvácen. Pročež i Apoštol řekl, že byl vytržen nejen do třetího nebe, což patří k nazírání rozumem, nýbrž i do ráje, což patří k citu.

K prvnímu se tedy musí říci, že vytržení něco přidává k extasi. Neboť extase obnáší jednoduše vyjítí ze sebe, jímž je totiž někdo postaven mimo své uspořádání. Avšak vytržení k tomu přidává jakési násilí. Extase tudíž může náležeti k žádostivé síle, třebas, když něčí žádost tíhne k těm, která jsou mimo něj. A podle tohoto praví Diviš, že božská láska působí extasi, pokud totiž působí, že lidská žádost tíhne k milovaným věcem; pročež potom dodává, že "také sám Bůh, který je příčinou všeho, z nadbytku milující dobroty vychází mimo sebe prozřetelností o všechno jsoucí." Ačkoli, byť by to také výslovně bylo řečeno o vytržení, neznamenalo by, nežli že láska je příčinou vytržení.

K druhému se musí říci, že v člověku je dvojí žádost; totiž rozumová, která sluje vůle, a smyslová, která sluje smyslností. Avšak člověku je vlastní, aby žádost nižší podléhala žádosti vyšší, a vyšší aby hýbala nižší. Tedy člověk se může podle žádosti octnouti mimo sebe dvojmo. Jedním způsobem, když rozumová žádost celá tíhne k božským, pomíjejíc ta, k nimž kloní smyslová žádost. A tak praví Diviš, že "Pavel v extasi, způsobené božskou láskou, praví: Žijí já, již ne já, ale žije ve mně Kristus". Jiným způsobem, když člověk, pomíjeje vyšší žádost, celý směřuje k těm, která patří k nižší žádosti. A tak "ten, který affectum in inferiora dilapsus est. Ergo etiam et illi qui rapiuntur in superiora, per affectum hoc patiuntur.

II-II q. 175 a. 2 arg. 3

Praeterea, super illud Psalmi, in te, domine, speravi, non confundar in aeternum, dicit Glossa, in expositione tituli, *extasis Graece, Latine dicitur excessus mentis, qui fit duobus modis, vel pavore terrenorum, vel mente rapta ad superna et inferiorum oblita*. Sed pavor terrenorum ad affectum pertinet. Ergo etiam raptus mentis ad superna, qui ex opposito ponitur, pertinet ad affectum.

II-II q. 175 a. 2 s. c.

Sed contra est quod super illud Psalmi, ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax, dicit Glossa, *dicitur hic extasis, cum mens non pavore alienatur, sed aliqua inspiratione revelationis sursum assumitur*. Sed revelatio pertinet ad vim intellectivam. Ergo extasis sive raptus.

II-II q. 175 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod de raptu dupliciter loqui possumus. Uno modo, quantum ad id in quod aliquis rapitur. Et sic, proprie loquendo, raptus non potest pertinere ad vim appetitivam, sed solum ad cognoscitivam. Dictum est enim quod raptus est praeter propriam inclinationem eius quod rapitur. Ipse autem motus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio in bonum appetibile. Unde, proprie loquendo, ex hoc quod homo appetit aliquid, non rapitur, sed per se movetur. Alio modo potest considerari raptus quantum ad suam causam. Et sic potest habere causam ex parte appetitivae virtutis. Ex hoc enim ipso quod appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere quod ex violentia affectus homo ab omnibus aliis alienetur. Habet etiam effectum in appetitiva virtute, cum scilicet aliquis delectatur in his ad quae rapitur. Unde et apostolus dixit se raptum, non solum ad tertium caelum, quod pertinet ad contemplationem intellectus, sed etiam in Paradisum, quod pertinet ad affectum.

II-II q. 175 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod raptus addit aliquid supra extasim. Nam extasis importat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur, sed raptus supra hoc addit violentiam quandam. Potest igitur extasis ad vim appetitivam pertinere, puta cum alicuius appetitus tendit in ea quae extra ipsum sunt. Et secundum hoc Dionysius dicit quod divinus amor facit extasim, inquantum scilicet facit appetitum hominis tendere in res amatas. Unde postea subdit quod *etiam ipse Deus, qui est omnium causa, per abundantiam amativae bonitatis extra seipsum fit per providentiam ad omnia existentia*. Quamvis etiam si expresse hoc diceretur de raptu, non designaretur nisi quod amor esset causa raptus.

II-II q. 175 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod in homine est duplex appetitus, scilicet intellectivus, qui dicitur voluntas, et sensitivus, qui dicitur sensualitas. Est autem proprium homini ut appetitus inferior subdatur appetitui superiori, et superior moveat inferiorem. Dupliciter ergo homo secundum appetitum potest fieri extra seipsum. Uno modo, quando appetitus intellectivus totaliter in divina tendit, praetermissis his in quae inclinat appetitus sensitivus. Et sic dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *Paulus ex virtute divini amoris extasim faciente,*

pásl vepře, padl pod sebe". A toto vyjití čili extase více se přibližuje k pojmu vytržení než první, poněvadž totiž vyšší žádost je člověku vlastnější. Pročež, když člověk z násilnosti nižší žádosti je oddalován od hnutí vyšší žádosti, více je oddalován od toho, co je mu vlastní. Poněvadž tam však není násilí, poněvadž vůle může vášni vzdorovati, nedosahuje pravého pojmu vytržení, leda snad je vášeň tak prudká, že by úplně vzala užívání rozumu, jako se přihází u těch, kteří pro prudkost hněvu nebo lásky blázní.

Je však uvážiti, že obojí překročení, jsoucí podle žádosti, může způsobiti překročení poznávací síly buď proto, že mysl, zbavena smyslů, je vytržena k nějakým rozumovým, nebo že je vytržena k nějakému obraznému vidění nebo zjevení představ.

K třetímu se musí říci, že, jako láska je pohyb žádosti k dobru, tak bázeň je pohyb žádosti ohledně zla. Proto z téhož důvodu obojí může býti příčinou vybočení mysli, zvláště když příčinou bázně je láska, jak praví sv. Augustin, XIV. O Městě Božím.

CLXXV.3. Zda Pavel viděl ve vytržení Boží bytnost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Pavel neviděl ve vytržení Boží bytnost. Neboť jak se čte, že Pavel byl vytržen až do třetího nebe, tak se čte také o Petrovi, že "na něho padlo vytržení mysli". Avšak Petr ve svém vytržení neviděl Boží podstatu, nýbrž jakési obrazné vidění. Tedy zdá se, že ani Pavel neviděl Boží bytnost.

Mimo to vidění Boha činí člověka blaženým. Avšak Pavel v onom vytržení nebyl blažený, neboť jinak by se nikdy nevrátil do bídy tohoto života, nýbrž jeho tělo by bývalo oslaveno přetékáním z duše, jako bude u svatých po vzkříšení; což je patrně nesprávné. Tedy Pavel neviděl ve vytržení Boží bytnost.

Mimo to vira a naděje nemohou býti zároveň s viděním Boží bytnosti, jak máme I. Kor. 13. Ale Pavel v onom stavu měl víru a naději. Tedy neviděl Boží bytnost.

Mimo to, jak praví Augustin, XII. Ke Gen. Slov.: "V obrazném vidění jsou viděny nějaké podoby věcí." Ale praví se, že Pavel ve vytržení viděl jakési podoby, třebas třetího nebe a ráje, jak máme II. Kor. 12. Tedy se zdá, že to bylo vytržení spíše do obrazného vidění než do vidění Boží bytnosti.

Avšak proti jest, že Augustin v knize Paulinovi O vidění Boha učí, že "sama Boží podstata mohla býti viděna některými jsoucími v tomto životě, jako Mojžíšem a Pavlem, který ve vytržení slyšel nemluvitelná slova, která člověk nemůže vyříknouti."

dixit, vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus. Alio modo, quando, praetermisso appetitu superiori, homo totaliter fertur in ea quae pertinent ad appetitum inferiorem. Et sic ille qui porcos pavit, sub sumetipso cecidit, et iste excessus vel extasis plus appropinquat ad rationem raptus quam primus, quia scilicet appetitus superior est magis homini proprius; unde, quando homo ex violentia appetitus inferioris abstrahitur a motu appetitus superioris, magis abstrahitur ab eo quod est sibi proprium. Quia tamen non est ibi violentia, quia voluntas potest resistere passioni, deficit a vera ratione raptus, nisi forte tam vehemens sit passio quod usum rationis totaliter tollat, sicut contingit in his qui propter vehementiam irae vel amoris insaniunt. Considerandum tamen quod uterque excessus secundum appetitum existens, potest causare excessum cognoscitivae virtutis vel quia mens ad quaedam intelligibilia rapiatur alienata a sensibus; vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam visionem seu phantasticam apparitionem.

II-II q. 175 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut amor est motus appetitus respectu boni, ita timor motus appetitus respectu mali. Unde eadem ratione ex utroque potest causari excessus mentis, praesertim cum timor ex amore causetur, sicut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei.

3. Utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam.

II-II q. 175 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Paulus in raptu non viderit Dei essentiam. Sicut enim de Paulo legitur quod est raptus usque ad tertium caelum, ita et de Petro legitur, Act. X, quod cecidit super eum mentis excessus. Sed Petrus in suo excessu non vidit Dei essentiam, sed quandam imaginariam visionem. Ergo videtur quod nec Paulus Dei essentiam viderit.

II-II q. 175 a. 3 arg. 2

Praeterea, visio Dei facit hominem beatum. Sed Paulus in illo raptu non fuit beatus, alioquin nunquam ad vitae huius miseriam rediisset, sed corpus eius fuisset per redundantiam ab anima glorificatum, sicut erit in sanctis post resurrectionem; quod patet esse falsum. Ergo Paulus in raptu non vidit Dei essentiam.

II-II q. 175 a. 3 arg. 3

Praeterea, fides et spes esse non possunt simul cum visione divinae essentiae, ut habetur I ad Cor. XIII, sed Paulus in statu illo habuit fidem et spem. Ergo non vidit Dei essentiam.

II-II q. 175 a. 3 arg. 4

Praeterea, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., secundum visionem imaginariam quaedam similitudines corporum videntur. Sed Paulus videtur in raptu quasdam similitudines vidisse, puta tertii caeli et Paradisi, ut habetur II ad Cor. XII. Ergo videtur esse raptus ad imaginariam visionem, magis quam ad visionem divinae essentiae.

II-II q. 175 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus determinat, in libro de videndo Deum ad Paulinam, quod *ipsa Dei substantia a quibusdam videri potuit in hac vita positis, sicut a Moyse, et Paulo, qui raptus audivit ineffabilia verba, quae non*

Odpovídám: Musí se říci, že někteří řekli, že Pavel neviděl ve vytržení samu Boží bytnost, nýbrž jakýsi odlesk jejího jasu. Ale Augustin zjevně učí opak nejen v vidění Boha, nýbrž také XII. Ke Gen. Slov. A to naznačují také II. Kor. 12. sama slova Apoštolova, neboť praví, že slyšel nemluvitelná slova, která člověk nemůže vyříknouti. Avšak taková se zdají ta, která náležejí k patření blažených, které převyšuje stav cesty, podle onoho Isai. 54: "Oko nevidělo, Bože, mimo tebe, co jsi připravil milujícím tě." A proto vhodněji se řekne, že viděl Boha v bytnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že lidská mysl je Bohem uchvacována k nazírání božské pravdy trojmo. Jedním způsobem, že na ni nazírá skrze jakési obrazné podoby. A takové bylo vytržení mysli, jež padlo na Petra. Jiným způsobem, že nazírá na božskou pravdu skrze rozumové účinky, jako bylo vytržení Davida, řkoucího: "Řekl jsem ve svém vytržení: Každý člověk je lživý." Třetím způsobem, že nazírá v jeho bytnosti, a takovým bylo vytržení Pavla a také Mojžíše. A dosti přihodně, neboť jako Mojžíš byl první učitel židů, tak Pavel byl první učitel pohanů.

K druhému se musí říci, že Boží bytnost nelze viděti stvořeným rozumem, leč skrze světlo slávy, o němž se praví Žalm. 35: "Ve tvém světle budeme viděti světlo." A toho podíl může býti dvojmo. Jedním způsobem na způsob tkvícího tvaru; a tak činí blaženými svaté v otčině. Jiným způsobem na způsob přechodné trpnosti, jak bylo řečeno o světle prorockém; a takovým způsobem bylo ono světlo v Pavlovi, když byl vytržen. A proto z takového vidění nebyl blažený jednoduše, aby nastalo přetékání na tělo, nýbrž pouze z části. A proto takové vytržení patří nějak k proroctví.

K třetímu se musí říci, že, poněvadž Pavel ve vytržení nebyl blažený trvale, nýbrž měl pouze úkon blažených, důsledek jest, že tehdy nebyl v něm zároveň úkon víry. Byla však v něm tehdy zároveň pohotovost víry.

Ke čtvrtému se musí říci, že jménem třetího nebe lze jedním způsobem rozuměti něco tělesného. A tak třetí nebe sluje nebe ohňové, které sluje třetí vzhledem k nebi ovzdušnému a nebi hvězdnému, nebo spíše vzhledem k nebi hvězdnému a vzhledem k nebi vodovému či krystalovému. A praví se, že byl vytržen do třetího nebe, ne že byl vytržen k vidění podoby nějaké tělesné věci, nýbrž proto, že je to místo nazírání svatých. Proto Glossa praví, II. Kor. 12, že "třetí nebe je duchové nebe, kde andělé a svaté duše požívají nazírání Boha"; a když praví, že k tomu byl vytržen, naznačuje, že Bůh mu ukázal život, v němž bude viděn na věky. Jiným způsobem lze rozuměti třetím nebem nějaké vidění nadsvětné, které lze nazývati třetím nebem trojmo. Jedním způsobem podle řádu mohutností poznávacích, takže první nebe sluje vidění nadsvětové tělesné, které se děje smyslem, jako byla viděna ruka píšícího na stěnu, Dan. 15. Druhým nebem pak bude vidění obrazné, třebas, jaké viděl Izaiáš a Jan ve Zjevení. Třetím nebem se míní vidění rozumové, jak *licet homini loqui*.

II-II q. 175 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam, sed quandam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifeste Augustinus determinat, non solum in libro de videndo Deum, sed etiam XII super Gen. ad Litt., et habetur in Glossa, II ad Cor. XII. Et hoc etiam ipsa verba apostoli designant. Dicit enim *se audisse ineffabilia verba, quae non licet homini loqui*, huiusmodi autem videntur ea quae pertinent ad visionem beatorum, quae excedit statum viae, secundum illud Isaiae LXIV, *oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te*. Et ideo convenientius dicitur quod Deum per essentiam vidit.

II-II q. 175 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam, tripliciter. Uno modo, ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias. Et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum. Alio modo, ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus, sicut fuit excessus David dicentis, *ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax*. Tertio, ut contempletur eam in sua essentia. Et talis fuit raptus Pauli, et etiam Moysi. Et satis congruenter, nam sicut Moyses fuit primus doctor Iudaeorum, ita Paulus fuit primus doctor gentium.

II-II q. 175 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriae, de quo dicitur in Psalmo, in lumine tuo videbimus lumen. Quod tamen dupliciter participari potest. Uno modo, per modum formae immanentis, et sic beatos facit sanctos in patria. Alio modo, per modum cuiusdam passionis transeuntis, sicut dictum est de lumine prophetiae. Et hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus, ut fieret redundantia ad corpus, sed solum secundum quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet.

II-II q. 175 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum; consequens est ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei, fuit tamen in eo simul fidei habitus.

II-II q. 175 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod nomine tertii caeli potest uno modo intelligi aliquid corporeum. Et sic tertium caelum est caelum Empyreum, quod dicitur tertium respectu caeli aerei et caeli siderei; vel potius respectu caeli siderei et respectu caeli aquei sive crystallini. Et dicitur raptus ad tertium caelum, non quia raptus sit ad videndum similitudinem alicuius rei corporeae, sed propter hoc quod locus ille est contemplationis beatorum. Unde Glossa dicit, II ad Cor. XII, quod *tertium est spirituale caelum, ubi Angeli et sanctae animae fruuntur Dei contemplatione. Ad quod cum dicit se raptum, significat quod Deus ostendit ei vitam in qua videndus est in aeternum*. Alio modo per tertium caelum potest intelligi aliqua visio supermundana. Quae potest dici tertium caelum triplici ratione. Uno modo, secundum ordinem potentiarum cognoscitivarum, ut primum caelum dicatur visio supermundana corporalis, quae fit per sensum, sicut visa est manus scribentis in pariete, Dan. V; secundum

vykládá Augustin. Druhým způsobem lze říci třetí nebe podle řádu poznatelných; takže prvním nebem se nazve poznání nebeských těles; druhým poznání nebeských duchů; třetím poznání samého Boha. Třetím způsobem lze říci třetí nebe nazírání Boha podle stupňů poznání, jímž je Bůh viděn. Z nichž první patří andělům nejnižší hierarchie, druhý andělům prostřední, třetí andělům nejvyšší, jak praví Glossa, II. Kor. 12. A poněvadž vidění Boha nemůže být bez potěšení, proto praví, že byl vytržen do třetího nebe nejen pro nazírání, nýbrž také do ráje pro následující potěšení.

CLXXV.4. Zda Pavel byl ve vytržení zbaven smyslů.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Pavel nebyl ve vytržení zbaven smyslů. Neboť Augustin praví: "Proč bychom nevěřili, že takovému Apoštolu, učiteli národů, vytrženému až k tomuto nejvznešenějšímu vidění, chtěl Bůh ukázati život, v němž se po tomto životě bude žíti na věky?" Ale v onom budoucím životě svatí budou viděti po vzkříšení Boží bytnost, aniž nastane zbavení tělesných smyslů. Tedy ani u Pavla nebylo takové zbavení.

Mimo to Kristus byl pravý poutník a neustále požíval vidění Boží bytnosti, a přece nenastalo zbavení smyslů. Tedy ani nebylo nutné, aby u Pavla nastalo zbavení smyslů, aby viděl Boží bytnost.

Mimo to Pavel, když viděl Boha v bytnosti, zapamatoval si, co viděl v onom patření, pročež řekl II. Kor. 12: "Slyšel jsem tajemná slova, která nemůže člověk vyříkouti." Avšak paměť patří k části smyslové, jak je patrné. z Filosofa, v knize O Paměti. Tedy se zdá, že také Pavel, vida Boha v bytnosti, nebyl zbaven smyslů.

Avšak proti jest, co praví Augustin: "Nezemře-li kdo nějak tomuto životu, buď úplným opuštěním těla, nebo odvrácen a zbaven tělesných smyslů, takže skutečně neví, jak praví Apoštol, zda je v těle, nebo mimo, není uchvácen a vynesen k onomu vidění."

Odpovídám: Musí se říci, že člověk nemůže viděti Boží bytnost jinou silou poznávací než rozumem. Avšak lidský rozum se neobrací k rozumovým, leč prostřednictvím představ, které přijímá od smyslů skrze rozumové podoby, a v nichž pozorováním soudí o smyslových a je pořádá. A proto v každé činnosti, v níž je rozum odloučen od představ, musí býti odloučen od smyslů. Avšak rozum člověka ve stavu cesty musí býti odloučen od představ, má-li viděti Boží bytnost. Neboť Boží bytnost nelze viděti v nějaké představě, ba ani v nějaké rozumové podobě stvořené, poněvadž Boží bytnost nejen do nekonečna přesahuje všechno tělesné, k němuž patří představy, nýbrž také každého rozumového tvora. Když však rozum člověka je povznesen k nejvyššímu vidění Boží bytnosti, musí tam býti přivoláno celé úsilí mysli, tak totiž, aby nic jiného autem caelum sit visio imaginaria, puta quam vidit Isaias, et Ioannes in Apocalypsi; tertium vero caelum dicatur visio intellectualis, ut Augustinus exponit, XII super Gen. ad Litt. Secundo modo potest dici tertium caelum secundum ordinem cognoscibilium, *ut primum caelum dicatur cognitio caelestium corporum; secundum cognitio caelestium spirituum; tertium, cognitio ipsius Dei*. Tertio potest dici tertium caelum contemplatio Dei secundum gradus cognitionis qua Deus videtur, quorum primus pertinet ad Angelos infimae hierarchiae, secundus ad Angelos mediae, tertius ad Angelos supremae, ut dicit Glossa, II ad Cor. XII. Et quia visio Dei non potest esse sine delectatione, propterea non solum se dicit raptum ad tertium caelum, ratione contemplationis, sed etiam in Paradisum, ratione delectationis consequentis.

4. Utrum fuerit alienatus a sensibus.

II-II q. 175 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Paulus in raptu non fuerit alienatus a sensibus. Dicit enim Augustinus, XII super Gen. ad Litt., *cur non credamus quod tanto apostolo, doctori gentium, rapto usque ad ipsam excellentissimam visionem, voluerit Deus demonstrare vitam in qua, post hanc vitam, vivendum est in aeternum?* Sed in illa vita futura sancti, post resurrectionem, videbunt Dei essentiam absque hoc quod fiat abstractio a sensibus corporis. Ergo nec in Paulo fuit huiusmodi abstractio facta.

II-II q. 175 a. 4 arg. 2

Praeterea, Christus vere viator fuit, et continue visione divinae essentiae fruebatur, nec tamen fiebat abstractio a sensibus. Ergo nec fuit necessarium quod in Paulo fieret abstractio a sensibus, ad hoc quod Dei essentiam videret.

II-II q. 175 a. 4 arg. 3

Praeterea, Paulus, postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit illorum quae in illa visione conspexerat, unde dicebat, II ad Cor. XII, *audivit arcana verba, quae non licet homini loqui*. Sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ut patet per philosophum, in libro de Mem. et Remin. Ergo videtur quod et Paulus, videndo Dei essentiam, non fuit alienatus a sensibus.

II-II q. 175 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive aversus et alienatus a corporeis sensibus, in illam non subvehitur visionem*.

II-II q. 175 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod divina essentia non potest ab homine videri per aliam vim cognoscitivam quam per intellectum. Intellectus autem humanus non convertitur ad sensibilia nisi mediantibus phantasmatibus, per quae species intelligibiles a sensibilibus accipit, et in quibus considerans de sensibilibus iudicat et ea disponit. Et ideo in omni operatione qua intellectus noster abstrahitur a phantasmatibus, necesse est quod abstrahatur a sensibus. Intellectus autem hominis, in statu viae, necesse est quod a phantasmatibus abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri; quinimmo nec per aliquam speciem intelligibilem creatam, quia essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam

nevnímal z představ, nýbrž zcela mířil k Bohu. Tedy je nemožné, aby člověk ve stavu cesty viděl Boha v bytnosti, bez odloučení od smyslů.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo řečeno, v blažených, po vzkříšení vidoucích Boží bytnost, nastane přetékání z rozumu do nižších sil a až do těla. Pročež podle samého pravidla vidění Boha duše bude pozorovati obrazy a smyslová. Avšak takové přetékání není u těch, kteří jsou vytrženi, jak bylo řečeno. A proto není podobného důvodu.

K druhému se musí říci, že rozum Kristovy duše byl osloven pohotovostním světlem slávy, jímž viděl Boží bytnost mnohem obsáhleji než nějaký anděl nebo člověk. Byl však poutníkem pro trpnost těla, podle níž byl málo níže pod anděly, jak se praví Žid. 2, úmyslně, a ne pro nějaký nedostatek se strany rozumu. Pročež není podobný důvod o něm a o jiných poutnících.

K třetímu se musí říci, že Pavel, když přestal viděti Boží bytnost, pamatoval si ta, která v onom vidění poznal, skrze nějaké rozumové podoby, které v jeho rozumu pohotovostně zůstaly, jako také, když přejde smyslové, zůstávají v duši nějaké vjemy, jichž potom vzpomíná, obraceje se k představám. Pročež také nemohl na celé ono poznání mysliti, ani je slovy vyjádřiti.

CLXXV.5. Zda duše Pavlova byla v onom stavu odloučena od těla.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že duše Pavlova byla v onom stavu úplně odloučena od těla. Neboť Apoštol praví II. Kor. 5: "Pokud jsme v těle, jsme vzdáleni od Pána; neboť žijeme ve víře, a ne v patření." Avšak Pavel v onom stavu nebyl vzdálen od Pána, neboť viděl Boha v bytnosti, jak bylo řečeno. Tedy nebyl v těle.

Mimo to mohutnost duše nemůže býti povznesena nad svou bytnost, v níž koření. Ale rozum, jenž je mohutnost duše, byl ve vytržení odloučen od tělesných skrze povznesení k nazírání Boha. Tedy mnohem více podstata duše byla odloučena od těla.

Mimo to síly duše bylinné jsou tělesnější než síly duše smyslové. Ale rozum musil býti odloučen od sil smyslové duše, jak bylo řečeno, aby byl vytržen k vidění Boží bytnosti. Tedy mnohem více bylo třeba, aby byl odloučen od sil duše bylinné, a konec jejich činnosti činí vůbec nemožným, aby duše zůstala spojena s tělem. Tedy zdá se, že duše Pavlova musila býti ve vidění zcela odloučena od těla.

Avšak proti jest, co praví Augustin v listě Paulinovi O omnem intelligibilem creaturam. Oportet autem, cum intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiae visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur, ita scilicet quod nihil intelligat aliud ex phantasmatibus, sed totaliter feratur in Deum. Unde impossibile est quod homo in statu viae videat Deum per essentiam sine abstractione a sensibus.

II-II q. 175 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, post resurrectionem in beatis Dei essentiam videntibus fiet redundantia ab intellectu ad inferiores vires, et usque ad corpus. Unde, secundum ipsam regulam divinae visionis, anima intendet et phantasmatibus et sensibilibus. Talis autem redundantia non fit in his qui rapiuntur, sicut dictum est. Et ideo non est similis ratio.

II-II q. 175 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod intellectus animae Christi erat glorificatus per habituale lumen gloriae, quo divinam essentiam videbat multo amplius quam aliquis Angelus vel homo. Erat autem viator propter corporis passibilitatem, secundum quam paulo minus ab Angelis minorabatur, ut dicitur ad Heb. II, dispensative, et non propter aliquem defectum ex parte intellectus. Unde non est similis ratio de eo et de aliis viatoribus.

II-II q. 175 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod Paulus, postquam cessavit videre Deum per essentiam, memor fuit illorum quae in illa visione cognoverat, per aliquas species intelligibiles habituaiter ex hoc in eius intellectu relictas, sicut etiam, abeunte sensibili, remanent aliquae impressiones in anima, quas postea convertens ad phantasmata, memorabatur. Unde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat, aut verbis exprimere.

5. Utrum totaliter fuerit anima a corpore separata in statu illo.

II-II q. 175 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima Pauli in statu illo fuerit totaliter a corpore separata. Dicit enim apostolus, II ad Cor. V, *quandiu sumus in corpore, peregrinamur a domino, per fidem enim ambulamus, et non per speciem*. Sed Paulus in statu illo non peregrinabatur a domino, quia videbat Deum per speciem, ut dictum est. Ergo non erat in corpore.

II-II q. 175 a. 5 arg. 2

Praeterea, potentia animae non potest elevari supra eius essentiam, in qua radicatur. Sed intellectus, qui est potentia animae, in raptu fuit a corporalibus abstractus per elevationem ad divinam contemplationem. Ergo multo magis essentia animae fuit separata a corpore.

II-II q. 175 a. 5 arg. 3

Praeterea, vires animae vegetabilis sunt magis materiales quam vires animae sensitivae. Sed oportebat intellectum abstrahi a viribus animae sensitivae, ut dictum est, ad hoc quod rapiatur ad videndum divinam essentiam. Ergo multo magis oportebat quod abstraheretur a viribus animae vegetabilis. Quarum operatione cessante, iam nullo modo anima remanet corpori coniuncta. Ergo videtur quod oportuit in raptu Pauli animam totaliter a corpore esse separatam.

II-II q. 175 a. 5 s. c.

vidění Boha: "Není neuvěřitelné, že některým svatým bylo dopřáno tohoto vznešeného zjevení, ač ještě tak nezemřeli, aby jejich mrtvoly byly k pohřbení," že totiž viděli Boha v bytnosti. Tedy nebylo nutné, aby duše Pavlova ve vytržení se úplně oddělila od těla.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, ve vytržení, o němž teď mluvíme, božskou mocí je člověk povznesen od toho, co je podle přirozenosti, k tomu, co je nad přirozenost. A proto jest uvážiti dvojí. A to nejprve, co patří člověku podle přirozenosti, za druhé co v člověku nastane božskou mocí nad přirozenost. Z toho pak, že duše je spojena s tělem jakožto jeho přirozený tvar přísluší duši přirozená schopnost toho, aby rozuměla obrácením k představám. A to se jí božskou mocí ve vytržení neodnímá, poněvadž se nemění její stav, jak bylo řečeno. Dokud však trvá tento stav, odnímá se duši účinné obrácení k představám a smyslovým, jak bylo řečeno. A proto ve vytržení nebylo nutné, aby se duše tak oddělila od těla, že s ním nebyla spojena jako tvar. Bylo však nutné, aby rozum byl odloučen od pozorování představ a smyslových.

K prvnímu se tedy musí říci, že Pavel byl v onom stavu vzdálen Pána co do stavu, neboť byl ještě ve stavu poutníka; ne však co do úkonu, jímž viděl Boha v bytnosti, jak je patrné ze shora řečených.

K druhému se musí říci, že přirozenou silou se mohutnost duše nepovznáší nad způsob vhodný její bytnosti, avšak božskou mocí může býti povznesena k něčemu vyššímu, jako těleso bývá násilím silnější moci povznášeno nad místo, vhodné jemu podle druhu jeho přirozenosti.

K třetímu se musí říci, že síly bylinné duše nepracují dle úmyslu duše, jako síly smyslové, nýbrž na způsob přírody. A proto k vytržení se nevyžaduje odloučení od nich, jako od mohutností smyslových, jejichž činnosti by se zmenšila pozornost duše ohledně rozumového poznání.

CLXXV.6. Zda Pavel nevěděl, zda jeho duše byla od těla odloučena.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že Pavel věděl, zda jeho duše byla ve vytržení odloučena od těla. Neboť sám praví II. Kor. 12: "Znám člověka v Kristu, který byl vytržen až do třetího nebe." Avšak člověk znamená složené z duše a těla; také vytržení se liší od smrti. Tedy se zdá, že sám věděl, že jeho duše nebyla smrtí od těla odloučena, především protože tak všeobecně tvrdí Učenci.

Mimo to z týchž slov Apoštolových je patrné, že sám věděl, kam byl vytržen, totiž do třetího nebe. Avšak z toho plyne, že věděl, zdali byl v těle či ne, poněvadž, věděl-li, že třetí nebe je něco tělesného, důsledek je, že věděl, že jeho duše nebyla od těla odloučena, poněvadž vidění tělesné

Sed contra est quod Augustinus dicit, in epistola ad Paulinam de videndo Deum, *non est incredibile, sic quibusdam sanctis nondum ita defunctis ut sepelienda eorum cadavera remanerent, istam excellentiam revelationis fuisse concessam*, ut scilicet viderent Deum per essentiam. Non igitur fuit necessarium ut in raptu Pauli anima eius totaliter separaretur a corpore.

II-II q. 175 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in raptu de quo nunc loquimur, virtute divina elevatur homo *ab eo quod est secundum naturam in id quod est supra naturam*. Et ideo duo considerare oportet, primo quidem, quid sit homini secundum naturam; secundo, quid divina virtute sit in homine fiendum supra naturam. Ex hoc autem quod anima corpori unitur tanquam naturalis forma ipsius, convenit animae naturalis habitudo ad hoc quod per conversionem ad phantasmata intelligat. Quod ab ea non aufertur divina virtute in raptu, quia non mutatur status eius, ut dictum est. Manente autem hoc statu, aufertur ab anima actualis conversio ad phantasmata et sensibilia, ne impediatur eius elevatio in id quod excedit omnia phantasmata, ut dictum est. Et ideo in raptu non fuit necessarium quod anima sic separaretur a corpore ut ei non uniretur quasi forma, fuit autem necessarium intellectum eius abstrahi a phantasmatibus et sensibilium perceptione.

II-II q. 175 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Paulus in raptu illo peregrinabatur a domino quantum ad statum, quia adhuc erat in statu viatoris, non autem quoad actum, quo videbat Deum per speciem, ut ex supra dictis patet.

II-II q. 175 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod potentia animae virtute naturali non elevatur supra modum convenientem essentiae eius. Virtute tamen divina potest in aliquid altius elevari, sicut corpus per violentiam fortioris virtutis elevatur supra locum convenientem sibi secundum speciem suae naturae.

II-II q. 175 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod vires animae vegetabilis non operantur ex intentione animae, sicut vires sensitivae, sed per modum naturae. Et ideo non requiritur ad raptum abstractio ab eis, sicut a potentiis sensitivis, per quarum operationes minueretur intentio animae circa intellectivam cognitionem.

6. Quid circa hoc sciverit et quid ignoraverit.

II-II q. 175 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Paulus non ignoraverit an eius anima fuerit a corpore separata. Dicit enim ipse, II ad Cor. XII, *scio hominem in Christo raptum usque ad tertium caelum*. Sed homo nominat compositum ex anima et corpore, raptus etiam differt a morte. Videtur ergo quod ipse sciverit animam non fuisse per mortem a corpore separatam, praesertim quia hoc communiter a doctoribus ponitur.

II-II q. 175 a. 6 arg. 2

Praeterea, ex eisdem apostoli verbis patet quod ipse scivit quo raptus fuerit, quia in tertium caelum. Sed ex hoc sequitur quod scivit utrum fuerit in corpore vel non. Quia si scivit tertium caelum esse aliquid corporeum,

věci nemůže se díti leč skrze tělo. Tedy se zdá, že neměl úplnou neznalost, zda jeho duše byla od těla odloučena.

Mimo to, jak praví Augustin, XII. Ke Gen. Slov.: "On ve vytržení viděl Boha tím viděním, kterým vidí svatí v otčině." Avšak svatí tím samým, že vidí Boha, vědí, zda jejich duše jsou od těl odloučené. Tedy věděl to i Pavel.

Avšak proti jest, co se praví II. Kor. 12: "Zda v těle či mimo tělo, nevím, Bůh ví."

Odpovídám: Musí se říci, že pravdu této otázky třeba vzíti ze samých slov Apoštolových, jimiž praví, že ví něco, totiž, že byl vytržen až do třetího nebe, a něco že neví, totiž, zdali v těle či mimo tělo. A to lze rozuměti dvojmo Jedním způsobem, že když se praví "zda v těle či mimo tělo", nevztahuje se k samému bytí vytrženého člověka, že nevěděl, zda jeho duše byla v těle či ne, nýbrž ke způsobu vytržení, že totiž nevěděl, zda jeho tělo bylo zároveň vytrženo s duší do třetího nebe, či ne, nýbrž pouze duše, jak se praví Ezech. 8, že byl ve viděních Božích přiveden do Jerusalema. A že tak rozuměl jeden Žid, vypravuje Jeronym v úvodu k Daniel., kde praví: "Konečně ani náš Apoštol," pravil totiž Žid, "neodvážil se tvrditi, že byl vytržen s tělem, nýbrž pravil: Zda v těle či mimo tělo, nevím." Avšak tento smysl zavrhuje Augustin z toho, že Apoštol praví, že věděl, že byl vytržen až do třetího nebe. Tedy věděl, že je opravdu třetí nebe to, do čeho byl vytržen, a nejen obrazná podoba třetího nebe; jinak, nazval-li třetím nebem představu třetího nebe, stejně mohl říci, že byl vytržen v těle, nazývaje tělem představu vlastního těla, jaká se zjevuje ve snu. Věděl-li však, že je to opravdu třetí nebe, tedy věděl, že je buď něco duchového a ne tělesného: a tak tam nemohlo býti vytrženo jeho tělo; nebo že je něco tělesného, a tak tam nemohla býti vytržena duše bez těla, leč odloučena od těla. A proto třeba rozuměti v jiném smyslu, že totiž Apoštol věděl, že byl vytržen podle duše a ne podle těla, nevěděl však, jak se má duše k tělu, zdali totiž byla bez těla či ne.

Ale o tom mluví někteří různě. Někteří totiž praví, že Apoštol viděl, že jeho duše byla s tělem spojena jako tvar, avšak nevěděl, zda byl zbaven smyslů, nebo zda utrpěl odloučení od činnosti duše bylinné. Avšak nemohl nevěděti, že nastalo oddělení od smyslů, jakmile věděl, že byl vytržen. Zda však nastalo i oddělení od činnosti duše bylinné, nebylo tak veliké, aby bylo třeba tak pečlivé zmínky o tom. Zbývá tedy, že Apoštol nevěděl, zda duše jeho byla s tělem spojena jako tvar, nebo od těla smrtí oddělena. Někteří však, připouštějíce to, praví, že Apoštol to tehdy nepozoroval, když byl vytržen, poněvadž celá jeho pozornost byla obrácena k Bohu; ale potom poznal, uvažuje to, co viděl. Ale to je také proti slovům Apoštola, který ve svých slovech odlišuje minulé od budoucího, neboť praví, že v přítomnosti ví, že byl před čtrnácti roky vytržen, a že v přítomnosti neví, zda byl v těle či mimo tělo. A proto třeba říci, že ani napřed, ani potom nevěděl, zda jeho duše byla od těla odloučena. Pročež Augustin praví ve XII. Ke Gen. Slov., uzavíraje po dlouhém zkoumání: "Snad tedy zbývá, abychom rozuměli, že to sám nevěděl, zda tehdy, když byl vytržen do třetího nebe, duše jeho byla v těle, jako je duše v těle, když se praví, že tělo

consequens est quod sciverit animam suam non esse a corpore separatam, quia visio rei corporeae non potest fieri nisi per corpus. Ergo videtur quod non ignoraverit an anima fuerit a corpore separata.

II-II q. 175 a. 6 arg. 3

Praeterea, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., ipse in raptu vidit illa visione Deum qua vident sancti in patria. Sed sancti, ex hoc ipso quod vident Deum, sciunt an animae eorum sint a corporibus separatae. Ergo et Paulus hoc scivit.

II-II q. 175 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur II ad Cor. XII, *sive in corpore sive extra corpus, nescio, Deus scit*.

II-II q. 175 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod huius quaestionis veritatem accipere oportet ex ipsis apostoli verbis, quibus dicit se aliquid scire, scilicet se raptum esse usque ad tertium caelum; et aliquid nescire, scilicet utrum in corpore aut extra corpus. Quod quidem potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut hoc quod dicitur, sive in corpore sive extra corpus, non referatur ad ipsum esse hominis rapti, quasi ignoraverit an anima eius esset in corpore vel non, sed ad modum raptus, ut scilicet ignoraverit an corpus eius fuerit simul raptum cum anima in tertium caelum, vel non, sed solum anima, sicut Ezech. VIII dicitur quod *adductus est in visionibus Dei in Ierusalem*. Et hunc intellectum fuisse cuiusdam Iudaei, exprimit Hieronymus, in prologo super Danielem, ubi dicit, *denique et apostolum nostrum*, scilicet dicebat Iudaeus, *non fuisse ausum affirmare se in corpore raptum, sed dixisse, sive in corpore sive extra corpus, nescio*. Sed hunc sensum improbat Augustinus, XII super Gen. ad Litt., per hoc quod apostolus dicit se scivisse se esse raptum usque in tertium caelum. Sciebat ergo verum esse tertium caelum illud in quod raptus fuit, et non similitudinem imaginariam tertii caeli alioquin, si tertium caelum nominavit phantasma tertii caeli, pari ratione dicere potuit se in corpore raptum, nominans corpus proprii corporis phantasma, quale apparet in somniis. Si autem sciebat esse vere tertium caelum, sciebat ergo utrum esset aliquid spirituale et incorporeum, et sic non poterat corpus eius illuc rapi, aut esset aliquid corporeum, et sic anima non posset illuc sine corpore rapi, nisi separaretur a corpore. Et ideo oportet secundum alium sensum intelligere, ut scilicet apostolus sciverit quod fuit raptus secundum animam et non secundum corpus; nesciverit tamen qualiter se haberet anima ad corpus, utrum scilicet fuerit sine corpore vel non. Sed circa hoc diversimode aliqui loquuntur. Quidam enim dicunt quod apostolus scivit quod anima sua erat corpori unita ut forma, sed nescivit utrum esset passus, alienationem a sensibus; vel etiam utrum esset facta abstractio ab operibus animae vegetabilis. Sed quod fuerit facta abstractio a sensibus, hoc non potuit ignorare, ex quo scivit se raptum. Quod autem fuerit facta abstractio ab operibus animae vegetabilis, non erat tantum aliquid ut de hoc oporteret tam sollicitam fieri mentionem. Unde relinquitur quod nescivit apostolus utrum anima eius fuerit coniuncta corpori ut forma, vel a corpore separata per mortem. Quidam autem, hoc concedentes, dicunt quod apostolus tunc non perpendit quando rapiebatur, quia tota eius intentio conversa erat in Deum, sed postmodum percepit, considerans ea quae viderat. Sed hoc etiam contrariatur verbis apostoli, qui distinguit in

žije, jak u bdícího tak spícího, nebo v extasi zbaveného tělesných smyslů, nebo zda úplně vyšla z těla, takže tělo leželo mrtvé."

K prvnímu se tedy musí říci, že synekdochou se někdy říká člověk části člověka; a hlavně duši, která je význačnější částí člověka. Ačkoli také lze rozuměti, že ten, o němž praví, že byl vytržen, tehdy nebyl člověkem, když byl vytržen, nýbrž po čtrnácti letech. Pročež praví: "Znám člověka," nepraví: "Znám vytrženého člověka." Nic také nepřekáží nazývati vytržením smrt Bohem způsobenou. A tak praví Augustin: "Pochybuje-li Apoštol, kdo z nás se odváží býti. si tím jistý?" Pročež ti, kteří mluví o tom, mluví spíše dohadově než jistě.

K druhému se musí říci, že Apoštol věděl, že ono nebe, jež viděl v onom nebi, je buď něco tělesného nebo něco netělesného, poněvadž to mohlo býti skrze jeho rozum, byť jeho duše nebyla od těla odloučena.

K třetímu se musí říci, že Pavlovo vidění ve vytržení v něčem bylo podobno vidění blažených, totiž v tom, co viděl; a v něčem nepodobno, totiž ve způsobu vidění, poněvadž neviděl tak dokonale jako svatí, kteří jsou v otčině. Pročež Augustin praví: "Ačkoliv Apoštolovi, uchvácenému od tělesných smyslů do třetího nebe, to chybělo k plnému a dokonalému poznání věcí, které mají andělé, že nevěděl, zda je v těle nebo mimo tělo, přece nebude to chyběti po obdržení těl při vzkříšení mrtvých, kdy se toto porušitelné oděje neporušeností."

CLXXVI. O milostech zdarma daných, které náležejí k mluvení. A nejprve o daru jazyků.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest uvažovati o darech zdarma daných, které náležejí k mluvení. A nejprve o daru jazyků, za druhé o daru řeči moudrosti nebo vědění. Ohledně prvního jsou dvě otázky.

1. Zda darem jazyků dosáhne člověk znalosti všech jazyků.

2. O srovnání tohoto daru s milostí proroctví.

verbis suis praeteritum a futuro. Dicit enim in praesenti se scire quod fuit raptus ante annos quatuordecim, et se in praesenti nescire utrum in corpore fuerit vel extra corpus. Et ideo dicendum est quod et prius et postea nescivit utrum eius anima fuerit a corpore separata. Unde Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., post longam inquisitionem concludens, *restat ergo fortasse ut hoc ipsum eum ignorasse intelligamus, utrum, quando in tertium caelum raptus est, in corpore fuerit anima, quomodo est anima in corpore cum corpus vivere dicitur, sive vigilantis sive dormientis sive in extasi a sensibus corporis alienati; an omnino de corpore exierit, ut mortuum corpus iaceret*.

II-II q. 175 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod per synecdochen quandoque pars hominis homo nominatur, et praecipue anima, quae est pars hominis eminentior. Quamvis etiam possit intelligi eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem quando raptus fuit, sed post annos quatuordecim, unde dicit scio hominem; non dicit, scio raptum hominem. Nihil etiam prohiberet mortem divinitus procuratam raptum dici. Et sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *dubitante inde apostolo, quis nostrum inde certus esse potuit?* Unde qui super hoc loquuntur, magis conieciuraliter quam per certitudinem loquuntur.

II-II q. 175 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod apostolus scivit vel illud caelum esse quid incorporeum, vel aliquid incorporeum a se visum in illo caelo tamen hoc poterat fieri per intellectum eius, etiam si anima eius non esset a corpore separata.

II-II q. 175 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod visio Pauli in raptu quantum ad aliquid fuit similis visioni beatorum, scilicet quantum ad id quod videbatur, et quantum ad aliquid dissimilis, scilicet quantum ad modum videndi, quia non ita perfecte vidit sicut sancti qui sunt in patria. Unde Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *apostolo arrepto a carnis sensibus in tertium caelum, hoc defuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum quae Angelis inest, quod sive in corpore sive extra corpus esset, nesciebat. Hoc itaque non deerit cum, receptis corporibus in resurrectione mortuorum, cum corruptibile hoc induerit incorruptionem*.

176. De gratiis gratis datis quantum ad genera linguarum.

Prooemium

II-II q. 176 pr.

Deinde considerandum est de gratiis gratis datis quae pertinent ad locutionem. Et primo, de gratia linguarum; secundo, de gratia sermonis sapientiae seu scientiae. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum per gratiam linguarum homo adipisceretur scientiam omnium linguarum. Secundo, de comparatione huius doni ad gratiam prophetiae.

CLXXVI.1. Zda ti, kteří dostali dar jazyků, mluvili všemi jazyky.

Při první se postupuje takto: zdá se, že ti, kteří dostali dar jazyků, nemluvili všemi jazyky. To totiž, čeho Boží moc některým dopřává, je nejlepší ve svém rodu, jako Pán vodu proměnil v dobré víno, jak se praví Jan. 2. Ale ti, kteří měli dar jazyků, lépe mluvili ve vlastním jazyku. Praví totiž Glossa k Žid. 1: "Není divu, že list Židům září větší uhlazeností než jiné, protože je každému vrozena větší znalost svého jazyka než cizího; ostatní listy totiž Apoštol složil v řeči cizí, totiž řecké, tuto však napsal jazykem hebrejským. Nedostali tedy apoštolé milostí zdarma danou znalost všech jazyků.

Mimo to příroda nečiní skrze mnohé, co může učiniti skrze jedno; a mnohem méně Bůh, který jedná spořádaněji než příroda. Ale Bůh mohl učiniti, aby jeho učedníkům, mluvícím jedním jazykem, všichni rozuměli. Proto k onomu Skut. 2, 'Slyšeli je každý mluviti svým jazykem,' praví Glossa: "že všemi jazyky mluvili, nebo svým, to jest hebrejským jazykem mluvice, byli všemi chápáni, jako by mluvili jejich vlastními jazyky." Tedy se zdá, že neuměli mluviti všemi jazyky.

Mimo to všechny milostí plynou z Krista na jeho tělo, jímž je Církev, podle onoho Jan. I: "Z jeho plnosti všichni jsme přijali." Ale čteme, že Kristus mluvil jen jedním jazykem, a ani nyní nemluví jednotliví věřící než jedním jazykem. Tedy se zdá, že učedníci Kristovi nedostali milost na to, aby mluvili všemi jazyky.

Avšak proti jest, co se praví Skut. 2., že "byli všichni naplněni Duchem Svatým a počali mluviti různými jazyky, jak Duch svatý jim dával promlouvati". K čemuž praví Glossa, že "Duch Svatý se zjevil nad učedníky v ohnivých jazycích a dal jim znalost všech jazyků".

Odpovídám: Musí se říci, že první učedníci Kristovi byli od něho k tomu vyvoleni, aby, procházejíce celým světem, kázali všude jeho víru, podle onoho Mat. posl.: "Jdouce učte všechny národy." Nebylo však vhodné, aby ti, kteří byli posíláni poučovati jiné, potřebovali poučování od jiných, jak by jiným mluvili, nebo jak by rozuměli tomu, co jim jiní řeknou, zvláště proto, že ti, kteří byli posíláni, byli jednoho kmene, totiž judského, podle onoho Isai. 27: "Až Jakob zapustí kořeny, naplní tvář země semenem. Ti také, kteří byli posíláni, byli chudí a nemohoucí, a nebyli by snadno na začátku našli, kdo by jejich slova jiným věrně překládal, nebo jim slova jiných vykládal, zvláště když by li posíláni k nevěřícím. A proto bylo nutné, aby na to byli od Boha opatřeni darem jazyků; aby, jako přikloněním pohanů k modloslužbě byla zavedena různost jazyků, jak praví Glossa ke Gen. 11, tak také když měli být pohané navráceni k uctívání jednoho Boha, bylo proti této různosti použito léku daru jazyků.

1. Utrum per gratiam linguarum homo adipiscatur scientiam omnium linguarum.

II-II q. 176 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod illi qui consequebantur donum linguarum, non loquebantur omnibus linguis. Illud enim quod divina virtute aliquibus conceditur, optimum est in suo genere, sicut dominus aquam convertit in vinum bonum, sicut dicitur Ioan. II. Sed illi qui habuerunt donum linguarum, melius loquebantur in propria lingua, dicit enim Glossa, ad Heb. I, *non esse mirandum quod epistola ad Hebraeos maiore relucet facundia quam aliae, cum naturale sit unicuique plus in sua quam in aliena lingua valere. Ceteras enim epistolas apostolus peregrino, idest Graeco sermone composuit, hanc autem scripsit Hebraica lingua*. Non ergo per gratiam gratis datam apostoli acceperunt scientiam omnium linguarum.

II-II q. 176 a. 1 arg. 2

Praeterea, natura non facit per multa quod potest fieri per unum, et multo minus Deus, qui ordinatius quam natura operatur. Sed poterat Deus facere quod, unam linguam loquentes, eius discipuli ab omnibus intelligerentur, unde super illud Act. II, audiebat unusquisque linguam suam illos loquentes, dicit Glossa, *quia linguis omnibus loquebantur, vel sua, idest Hebraica lingua loquentes, ab omnibus intelligebantur, ac si propriis singulorum loquerentur*. Ergo videtur quod non habuerunt scientiam loquendi omnibus linguis.

II-II q. 176 a. 1 arg. 3

Praeterea, omnes gratiae derivantur a Christo in corpus eius, quod est Ecclesia, secundum illud Ioan. I, *de plenitudine eius omnes accepimus*. Sed Christus non legitur fuisse locutus nisi una lingua. Nec etiam nunc fideles singuli nisi una lingua loquuntur. Ergo videtur quod discipuli Christi non acceperunt ad hoc gratiam, ut omnibus linguis loquerentur.

II-II q. 176 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Act. II, quod *repleti sunt omnes spiritu sancto, et coeperunt loqui variis linguis, prout spiritus sanctus dabat eloqui illis*, ubi dicit Glossa Gregorii quod *spiritus sanctus super discipulos in igneis linguis apparuit, et eis omnium linguarum scientiam dedit*.

II-II q. 176 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod primi discipuli Christi ad hoc fuerunt ab ipso electi ut, per universum orbem discurrentes, fidem eius ubique praedicarent, secundum illud Matth. ult., *euntes, docete omnes gentes*. Non autem erat conveniens ut qui mittebantur ad alios instruendos, indigerent ab aliis instrui qualiter aliis loquerentur, vel qualiter quae alii loquebantur intelligerent. Praesertim quia isti qui mittebantur erant unius gentis, scilicet Iudaeae, secundum illud Isaiae XXVII, *qui egredientur impetu a Iacob, implebunt faciem orbis semine*. Illi etiam qui mittebantur pauperes et impotentes erant, nec de facili a principio reperissent qui eorum verba aliis fideliter interpretarentur, vel verba aliorum eis exponerent, maxime quia ad infideles mittebantur. Et ideo necessarium fuit ut super hoc eis divinitus provideretur per donum linguarum, ut sicut, gentibus ad idololatriam declinantibus, introducta est diversitas linguarum sicut

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak se praví I. Kor. 12: "Zjevení Ducha je dáno k užitku"; a proto dostatečně Pavel a jiní apoštolé byli poučeni od Boha o jazycích všech národů, pokud se vyžadovalo k evangelické nauce. Ale v některých, která jsou přidána lidským uměním k ozdobnosti a vytříbenosti řeči, byl Apoštol vyučen ve vlastním jazyku, nikoliv však v cizím, tak jako i v moudrosti a vědění byli dostatečně poučeni pokud vyžadovalo vyučování víře, nikoli však o všem, co lze poznat získaným věděním, třebas o poučkách aritmetiky nebo geometrie.

K druhému se musí říci, že ač mohlo býti obojí, že totiž mluvili jedním jazykem a všichni jim rozuměli, nebo že mluvili všemi jazyky, bylo přece vhodnější, že oni mluvili všemi jazyky, protože to náleželo k dokonalosti jejich vědění, kterým mohli nejen mluviti, nýbrž i rozuměti, co pravili jiní. Kdyby však všichni jeden jejich jazyk rozuměli, to by se stalo buď ze znalosti těch, kteří by jim mluvícím rozuměli, nebo by to byl jakoby nějaký klam, protože by slova druhých jinak docházela k jejich sluchu, než by je oni pronášeli. A proto praví Glossa, Skut. 2, že větším zázrakem se stalo, že mluvili všemi druhy jazyků. A Pavel praví: "Díky vzdávám Bohu svému, že mluvím jazykem vás všech."

K třetímu se musí. říci, že Kristus ve vlastní osobě měl kázati jen jednomu národu, totiž židům. A proto, ač sám měl nepochybně nejdokonalejší znalost všech jazyků, nebylo přece potřeba, aby všemi jazyky mluvil. Proto však, jak praví Augustin, ve XXXII. K Jan., že "ač i nyní se přijímá Duch Svatý, nikdo nemluví jazyky všech národů, neboť již sama Církev mluví jazyky všech národů, v níž kdo není, nedostává Ducha Svatého".

CLXXVI.2. Zda dar jazyků je vznešenější než milost proroctví.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že dar jazyků je vznešenější než dar proroctví. Která jsou totiž vlastní lepším, zdají se býti lepší, podle Filosofa v III. Kopic. Ale dar jazyků je vlastní Novému zákonu, takže se zpívá v sekvenci svatodušní: "On dnes obdaroval apoštoly nezvyklým darem a neslýchaným po všechny věky." Proroctví však více přísluší Starému zákonu, podle onoho Žid. 1: "Mnohonásobně a mnoha způsoby dříve Bůh mluvil otcům u proroků." Tedy se zdá, že dar jazyků je vznešenější než dar proroctví.

Mimo to se zdá, že to, čím jsme zařízeni k Bohu, je vznešenější než to, čím jsme zařízeni k lidem. Ale darem jazyků je člověk zařízen k Bohu, kdežto proroctvím k lidem. Praví se totiž I. Kor. 14: "Kdo mluví jazykem, dicitur Gen. XI; ita etiam, quando erant gentes ad cultum unius Dei revocandae, contra huiusmodi diversitatem remedium adhiberetur per donum linguarum.

II-II q. 176 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur I ad Cor. XII, *manifestatio spiritus datur ad utilitatem*. Et ideo sufficienter et Paulus et alii apostoli fuerunt instructi divinitus in linguis omnium gentium, quantum requirebatur ad fidei doctrinam. Sed quantum ad quaedam quae superadduntur humana arte ad ornatum et elegantiam locutionis, apostolus instructus erat in propria lingua, non autem in aliena. Sicut etiam et in sapientia et scientia fuerunt sufficienter instructi quantum requirebat doctrina fidei, non autem quantum ad omnia quae per scientiam acquisitam cognoscuntur, puta de conclusionibus arithmeticae vel geometriae.

II-II q. 176 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quamvis utrumque fieri potuisset, scilicet quod per unam linguam loquentes ab omnibus intelligerentur, aut quod omnibus loquerentur; tamen convenientius fuit quod ipsi omnibus linguis loquerentur, quia hoc pertinebat ad perfectionem scientiae ipsorum, per quam non solum loqui, sed intelligere poterant quae ab aliis dicebantur. Si autem omnes unam eorum linguam intellexissent, hoc vel fuisset per scientiam illorum qui eos loquentes intelligerent, vel fuisset quasi quaedam illusio, dum aliorum verba aliter ad aliorum aures perferrentur quam ipsi ea proferrent. Et ideo Glossa dicit, Act. II, quod *maiori miraculo factum est quod ipsi omnium linguarum generibus loquerentur*. Et Paulus dicit, I ad Cor. XIV, *gratias Deo, quod omnium vestrum lingua loquor*.

II-II q. 176 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus in propria persona uni soli genti praedicaturus erat, scilicet Iudaeis. Et ideo, quamvis ipse absque dubio perfectissime haberet scientiam omnium linguarum, non tamen oportuit quod omnibus linguis loqueretur. Ideo autem, ut Augustinus dicit, super Ioan., *cum et modo spiritus sanctus accipiatur, nemo loquitur linguis omnium gentium, quia iam ipsa Ecclesia linguis omnium gentium loquitur, in qua qui non est, non accipit spiritum sanctum*.

2. Utrum donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiae.

II-II q. 176 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod donum linguarum sit excellentius quam gratia prophetiae. *Quae enim sunt melioribus propria, videntur esse meliora*, secundum philosophum, in III Topic. Sed donum linguarum est proprium novi testamenti, unde cantatur in sequentia Pentecostes, *ipse hodie apostolos Christi donans munere insolito et cunctis inaudito saeculis*. Prophetia autem magis competit veteri testamento, secundum illud Heb. I, *multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis*. Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiae.

II-II q. 176 a. 2 arg. 2

Praeterea, illud per quod ordinamur ad Deum, videtur excellentius esse eo per quod ordinamur ad homines. Sed per donum linguarum homo ordinatur ad Deum, per

nemluví lidem, nýbrž Bohu ..., kdo však prorokuje, mluví lidem k poučení." Tedy se zdá, že dar jazyků je vznešenější. než dar proroctví.

Mimo to dar jazyků zůstává pohotovostně u toho, kdo jej má, a je v moci člověka ho užívati, kdykoliv chce. Proto se praví I. Kor. 14: "Díky vzdávám Bohu svému, že mluvím jazykem vás všech." Není tomu však tak s darem proroctví, jak bylo shora řečeno. Tedy dar jazyků zdá se býti vznešenější než dar proroctví.

Mimo to vykládání řečí zdá se obsaženo v proroctví, neboť Písma se týmž duchem vykládají, kterým jsou vydána. Ale vykládání řečí se I. Kor. 12 klade za dary jazyků. Tedy se zdá, že dar jazyků je vznešenější než dar proroctví, zvláště vzhledem k některé jeho části.

Avšak proti jest, co praví Apoštol I. Kor. 14: "Větší je kdo prorokuje, než kdo mluví jazyky."

Odpovídám: Musí se říci, že dar proroctví přesahuje dar jazyků trojmo. A to, nejprve, že dar jazyků se vztahuje na pronášení různých zvuků, které jsou znamení nějaké rozumové pravdy, jejímiž nějakými znameními jsou také samy představy, které se objevují v obrazném vidění. Proto Augustin, ve XII. Ke Gen. Slov., přirovnává dar jazyků k obraznému vidění. Bylo však řečeno shora, že dar proroctví spočívá v samém osvícení mysli k poznání rozumové pravdy. Pročež, jako prorocké osvícení je vznešenější než obrazné vidění, jak jsme měli shora, tak také proroctví je vznešenější než dar jazyků o sobě uvážený. - Za druhé proto, že dar proroctví náleží k poznání věcí, které je větší než poznání slov, k němuž náleží dar jazyků. - Za třetí proto, že dar proroctví je užitečnější. A to dokazuje Apoštol I. Kor. 14 trojmo. A to, nejprve že proroctví je užitečnější k poučení Církve. Jestliže k ní někdo mluví jazyky, nic neprospívá, nenásleduje-li výklad. Za druhé vzhledem k samému mluvícímu, jehož mysl by nebyla poučena, kdyby dostal možnost mluviti různými jazyky, aniž by rozuměl, což náleží k prorockému daru. Za třetí vzhledem k nevěřícím, k vůli nimž zvláště zdá se dán dar jazyků, kteří by snad ty, kteří by mluvili jazyky, pokládali za pomatené, jako se též domnívali Židé, že apoštolové, mluvící jazyky, jsou opilí, jak se praví Skut. 2. Proroctvími však jsou nevěřící přesvědčováni odhalením tajů jejich srdce.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo shora řečeno, k vznešenosti proroctví náleží, že někdo nejenom je osvěcován rozumovým světlem, nýbrž také dostává obrazné vidění. Tak také k dokonalé činnosti Ducha Svatého náleží, že nejen naplní mysl světlem prorockým, a obraznost viděním obrazným, jak bylo ve Starém zákoně., :nýbrž také navenek uschopní jazyk pronášeti různá znamení mluvy. A to všechno se děje v Novém zákoně, prophetiam autem ad homines, dicitur enim I ad Cor. XIV, *qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo, qui autem prophetat, hominibus loquitur ad aedificationem*. Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiae.

II-II q. 176 a. 2 arg. 3

Praeterea, donum linguarum habituraliter permanet in habente ipsum, et habet homo in potestate uti eo cum voluerit, unde dicitur I ad Cor. XIV, *gratias ago Deo meo quod omnium vestrum lingua loquor*. Non autem sic est de dono prophetiae, ut supra dictum est. Ergo donum linguarum videtur esse excellentius quam donum prophetiae.

II-II q. 176 a. 2 arg. 4

Praeterea, interpretatio sermonum videtur contineri sub prophetia, quia Scripturae eodem spiritu exponuntur quo sunt editae. Sed interpretatio sermonum, I ad Cor. XII, ponitur post genera linguarum. Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiae, maxime quantum ad aliquam eius partem.

II-II q. 176 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIV, *maior est qui prophetat quam qui loquitur linguis*.

II-II q. 176 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod donum prophetiae excedit donum linguarum tripliciter. Primo quidem, quia donum linguarum refertur ad diversas voces proferendas, quae sunt signa alicuius intelligibilis veritatis, cuius etiam signa sunt quaedam ipsa phantasmata quae secundum imaginariam visionem apparent; unde et Augustinus, XII super Gen. ad Litt., comparat donum linguarum visioni imaginariae. Dictum est autem supra quod donum prophetiae consistit in ipsa illuminatione mentis ad cognoscendum intelligibilem veritatem. Unde sicut prophetica illuminatio excellentior est quam imaginaria visio, ut supra habitum est; ita etiam excellentior est prophetia quam donum linguarum secundum se consideratum. Secundo, quia donum prophetiae pertinet ad rerum notitiam, quae est nobilior quam notitia vocum, ad quam pertinet donum linguarum. Tertio, quia donum prophetiae est utilius. Et hoc quidem probat apostolus, I ad Cor. XIV, tripliciter. Primo quidem, quia prophetia est utilior ad aedificationem Ecclesiae, ad quam qui loquitur linguis nihil prodest, nisi expositio subsequatur. Secundo, quantum ad ipsum loquentem, qui si acciperet ut loqueretur diversis linguis sine hoc quod intelligeret (quod pertinet ad prophetiae donum), mens eius non aedificaretur. Tertio, quantum ad infideles, propter quos praecipue videtur esse datum donum linguarum, qui quidem forte eos qui loquerentur linguis reputarent insanos; sicut et Iudaei reputaverunt ebrios apostolos linguis loquentes, ut dicitur Act. II. Per prophetias autem infidelis convinceretur, manifestatis absconditis cordis eius.

II-II q. 176 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad excellentiam prophetiae pertinet quod aliquis non solum illuminetur intelligibili lumine, sed etiam percipiat imaginariam visionem. Ita etiam ad perfectionem operationis spiritus sancti pertinet quod non solum impleat mentem lumine prophetico et phantasiam imaginaria visione, sicut erat in veteri testamento, sed

podle onoho I. Kor. 14: "Každý z vás má žalm, má poučení, má jazyk, má zjevení", to jest prorocké zjevení.

K druhému se musí říci, že darem proroctví je zařízen člověk k Bohu podle mysli, což je vznešenější, než býti k němu zařízen podle jazyka. Praví se však, že ten, kdo mluví jazykem, nemluví lidem, to jest, k rozumu lidí, nebo k jejich užitku, nýbrž pouze k rozumu Božímu a k jeho chvále. Ale proroctvím je někdo zařízen k Bohu i k bližnímu, pročež je dokonalejší dar.

K třetímu se musí říci, že prorocké zjevení se vztahuje k poznání všech nadpřirozených. Pročež pro jeho dokonalost se přihází, že ve stavu nedokonalosti tohoto života nelze je míti dokonale na způsob zběhlosti, nýbrž nedokonale na způsob jakési trpnosti. Ale dar jazyků se vztahuje k jistému poznání částečnému, totiž lidských zvuků, a proto neodporuje nedokonalosti tohoto života, že jej má někdo dokonale a na způsob zběhlosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že vykládání řečí lze uvésti na dar proroctví, pokud totiž je mysl osvěcována k chápání a vykládání, co je v řečech temného, buď pro obtíž věcí naznačených, nebo také pro samy neznámé zvuky, které se pronášejí, nebo také pro podoby věcí použitých, podle onoho Dan. 5: "Slyšel jsem o tobě, že můžeš temné vykládati a zavilé řešiti." Proto vykládání řečí je více než dar jazyků, jak je patrné z toho, co praví Apoštol, I. Kor. 14: "Větší je, kdo prorokuje, než kdo mluví jazyky, leč by snad vykládal." Klade se však vykládání řečí za darem jazyků, protože i na vykládání různých druhů jazyků se vztahuje vykládání řečí.

CLXXVII. O milosti zdarma dané, která spočívá v řeči.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Pak jest uvažovati o milosti zdarma dané, která spočívá v řeči, o které praví Apoštol, I. Kor. 12: "Jednomu je dána skrze Ducha řeč moudrosti, jinému řeč vědění."

A o tom jsou dvě otázky:

1. Zda v řeči spočívá nějaká milost zdarma daná.

2. Kterým tato milost přísluší.

CLXXVII.1.Zda v řeči spočívá nějaká milost zdarma daná.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v řeči nespočívá nějaká milost zdarma daná. Milost se totiž dává na to, co přesahuje mohoucnost přirozenosti. Ale přirozeným rozumem bylo vynalezeno umění řečnické, jehož pomocí může každý tak mluviti, aby poučil, potěšil, obměkčil, jak praví Augustin ve IV. O křesťan. nauce. To však náleží k milosti řeči. Tedy se zdá, že milost řeči není milost zdarma etiam exterius linguam eruditat ad varia signa locutionum proferenda. Quod totum fit in novo testamento, secundum illud I ad Cor. XIV, *unusquisque vestrum Psalmum habet, doctrinam habet, linguam habet*, Apocalypsim, idest propheticam revelationem, *habet*.

II-II q. 176 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod per donum prophetiae homo ordinatur ad Deum secundum mentem, quod est nobilius quam ordinari ad eum secundum linguam. Dicitur autem quod ille qui loquitur lingua non loquitur hominibus, idest, ad intellectum hominum vel utilitatem eorum, sed ad intellectum solius Dei et ad laudem eius. Sed per prophetiam ordinatur aliquis et ad Deum et ad proximum. Unde est perfectius donum.

II-II q. 176 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod revelatio prophetica se extendit ad omnia supernaturalia cognoscenda. Unde ex eius perfectione contingit quod in statu imperfectionis huius vitae non potest haberi perfecte per modum habitus, sed imperfecte per modum passionis cuiusdam. Sed donum linguarum se extendit ad cognitionem quandam particularem, scilicet vocum humanarum. Et ideo non repugnat imperfectioni huius vitae quod perfecte et habituraliter habeatur.

II-II q. 176 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod interpretatio sermonum potest reduci ad donum prophetiae, inquantum scilicet mens illuminatur ad intelligendum et exponendum quaecumque sunt in sermonibus obscura, sive propter difficultatem rerum significatarum, sive etiam propter ipsas voces ignotas quae proferuntur, sive etiam propter similitudines rerum adhibitas; secundum illud Dan. V, *audivi de te quod possis obscura interpretari et ligata dissolvere*. Unde interpretatio sermonum est potior quam donum linguarum, ut patet per id quod apostolus dicit, I ad Cor. XIV, *maior est qui prophetat quam qui loquitur linguis, nisi forte interpretetur*. Postponitur autem interpretatio sermonum dono linguarum, quia etiam ad interpretandum diversa linguarum genera interpretatio sermonum se extendit.

177. De gratia sermonis sapientiae seu scientiae.

Prooemium

II-II q. 177 pr.

Deinde considerandum est de gratia gratis data quae consistit in sermone, de qua dicitur I ad Cor. XII, *alii datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae*. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data. Secundo, quibus haec gratia competit.

1. Utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data.

II-II q. 177 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in sermone non consistat aliqua gratia gratis data. Gratia enim datur ad id quod excedit facultatem naturae. Sed ex naturali ratione adinventa est ars rhetorica, per quam aliquis potest sic dicere ut doceat, ut delectet, ut flectat, sicut Augustinus dicit, in IV de Doct. Christ. Hoc autem pertinet ad

daná.

Mimo to každá milost náleží ke království Božímu. Ale Apoštol praví I. Kor. 4: "V řeči není království Boží, nýbrž v síle." Tedy v řeči nespočívá nějaká milost zdarma daná.

Mimo to žádná milost není dána ze zásluh, neboť, je-li ze zásluh, není už milostí, jak se praví Řím. 11. Ale řeč se dává někomu podle zásluh. Praví totiž Řehoř, XI. Moral., vykládaje ono Žalm. 118, 'Neodnímej z mých úst slovo pravdy,' že "slovo pravdy je, které všemohoucí Bůh konajícím uděluje a nekonajícím odnímá". Tedy se zdá, že dar řeči není milost zdarma daná.

Mimo to, jako je nutné, aby člověk řečí vyslovoval ta, která náležejí k daru moudrosti nebo poznání, tak také ta, která náležejí ke ctnosti víry. Tedy, udává-li se řeč moudrosti a řeč poznání za milost zdarma danou, z téhož důvodu by se musila udávati řeč víry za milost zdarma danou.

Avšak pro opak jest, co se praví Eccli. 6: "Jazyk eucharis," to jest milostný, "u dobrého člověka bude oplývati." Ale dobrota člověka je z milosti. Tedy také milostnost řeči.

Odpovídám: Musí se říci, že milosti zdarma dané jsou dány k užitku jiných, jak bylo shora řečeno. Poznání však, které někdo dostává o Bohu, nelze obrátiti k užitku jiného než prostřednictvím řeči. A poněvadž Duch Svatý nevynechává nic, co náleží k užitku Církve, obstarává také údům Církve mluvení, nejen aby někdo tak mluvil, aby mu mohli mnozí rozuměti, což náleží k daru jazyků, nýbrž také aby účinně mluvil, což naleží milosti řeči.

To pak trojmo: Nejprve totiž k poučeni rozumu, což nastane, když někdo mluví tak, že naučí. Za druhé aby pohnul cit, aby totiž rád poslouchal slovo Boží, což nastane, když někdo tak mluví, že posluchače potěší; což nesmí nikdo hledati ve svůj prospěch, nýbrž aby přivábil lidi k poslouchání slova Božího. Za třetí k tomu, aby někdo miloval ta, která jsou slovy naznačována, a chtěl je splniti, což nastane, když někdo tak mluví, že posluchače obrátí. K čemuž užívá Duch Svatý jazyka lidského jako nějakého nástroje, sám pak jest, jenž dokonává působení uvnitř. Pročež praví Řehoř, Hom. XXX.: "Jestliže Duch Svatý nenaplní srdce posluchačů, nadarmo zní k uším těla hlas učících."

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako zázračně Bůh mnohdy působí nějakým vznešenějším způsobem také ta, která může vykonati příroda, tak také Duch Svatý vznešeněji působí milostí řeči to, co může vykonati nižším způsobem umění.

K druhému se musí říci, že Apoštol tam mluví o řeči, která se opírá o lidskou výmluvnost bez síly Ducha Svatého; pročež předeslal: "Poznám nikoliv řeč těch, kteří jsou gratiam sermonis. Ergo videtur quod gratia sermonis non sit gratia gratis data.

II-II q. 177 a. 1 arg. 2

Praeterea, omnis gratia ad regnum Dei pertinet. Sed apostolus dicit, I ad Cor. IV, *non in sermone est regnum Dei, sed in virtute*. Ergo in sermone non consistit aliqua gratia gratis data.

II-II q. 177 a. 1 arg. 3

Praeterea, nulla gratia datur ex meritis, quia si ex operibus, iam non est gratia, ut dicitur Rom. XI. Sed sermo datur alicui ex meritis, dicit enim Gregorius, exponens illud Psalmi, *ne auferas de ore meo verbum veritatis, quod verbum veritatis omnipotens Deus facientibus tribuit, et non facientibus tollit*. Ergo videtur quod donum sermonis non sit gratia gratis data.

II-II q. 177 a. 1 arg. 4

Praeterea, sicut necesse est quod homo per sermonem pronuntiet ea quae pertinent ad donum sapientiae vel scientiae, ita etiam ea quae pertinent ad virtutem fidei. Ergo, si ponitur sermo sapientiae et sermo scientiae gratia gratis data, pari ratione deberet poni sermo fidei inter gratias gratis datas.

II-II q. 177 a. 1 s. c.

Sed in contrarium est quod dicitur Eccli. VI, lingua eucharis, idest gratiosa, in bono homine abundabit. Sed bonitas hominis est ex gratia. Ergo etiam et gratiositas sermonis.

II-II q. 177 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod gratiae gratis datae dantur ad utilitatem aliorum, ut supra dictum est. Cognitio autem quam aliquis a Deo accipit, in utilitatem alterius converti non posset nisi mediante locutione. Et quia spiritus sanctus non deficit in aliquo quod pertineat ad Ecclesiae utilitatem, etiam providet membris Ecclesiae in locutione, non solum ut aliquis sic loquatur ut a diversis possit intelligi, quod pertinet ad donum linguarum; sed etiam quod efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam sermonis. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ad instruendum intellectum, quod fit dum aliquis sic loquitur quod doceat. Secundo, ad movendum affectum, ut scilicet libenter audiat verbum Dei, quod fit dum aliquis sic loquitur quod auditores delectet. Quod non debet aliquis quaerere propter favorem suum, sed ut homines alliciantur ad audiendum verbum Dei. Tertio, ad hoc quod aliquis amet ea quae verbis significantur, et velit ea implere, quod fit dum aliquis sic loquitur quod auditorem flectat. Ad quod quidem efficiendum spiritus sanctus utitur lingua hominis quasi quodam instrumento, ipse autem est qui perficit operationem interius. Unde Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, *nisi corda auditorum spiritus sanctus repleat, ad aures corporis vox docentium incassum sonat*.

II-II q. 177 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut miraculose Deus quandoque operatur quodam excellentiori modo etiam ea quae natura potest operari, ita etiam spiritus sanctus excellentius operatur per gratiam sermonis id quod potest ars operari inferiori modo.

II-II q. 177 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod apostolus ibi loquitur de sermone qui innititur humanae eloquentiae, absque virtute

nadutí, nýbrž moc." A o sobě samém předeslal: "Řeč má a hlásání mé se nedělo přesvědčujícími slovy moudrosti lidské, nýbrž ukazováním Ducha a moci."

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, milost řeči je dána někomu k užitku jiných. Proto někdy je odnímána z viny posluchače, někdy také z viny samého mluvícího. Dobré však skutky obou nezasluhují přímo tuto milost, nýbrž pouze brání překážkám této milosti. Neboť i milost posvěcující je odnímána za vinu; nezasluhuje ji však někdo dobrými skutky, kterými se pouze odstraňuje překážka milosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak bylo řečeno, milost řeči je zařízena k užitku jiných. Že však někdo sděluje jiným svou víru, děje se řečí vědění nebo moudrosti. Pročež praví Augustin, XIV. O Trojici, že "věděti, jak víra i zbožným prospěje, i proti bezbožným se obhájí, zdá se nazývati Apoštol vědou". A proto nebylo třeba, aby udával řeč víry, nýbrž stačí udati řeč vědění a moudrosti.

CLXXVII.2. Zda milost řeči, moudrosti a vědění náleží také ženám.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že milost řeči, moudrosti a vědění náleží také ženám. K této milosti totiž náleží učení, jak bylo řečeno. Ale ženě náleží učiti. Praví se totiž v Přísl. 4: "Jednorozený jsem byl u své matky a učila mně." Tedy přísluší tato milost ženám.

Mimo to větší je milost proroctví než milost řeči, jako větší je nazírati pravdu, než vysloviti ji. Ale proroctví se uděluje ženám, jak čteme Soudc. 4 o Deboře, a IV. Král. 22 o prorokyni Oldě, manželce Sellumově, a Skut. 21 O čtyřech dcerách Filipových. Apoštol také praví I. Kor. 11: "Každá žena modlící se nebo prorokující," atd. Tedy se zdá, že mnohem spíše milost řeči naleží ženě.

Mimo to I. Petr. 4 se praví: "Každý, jak přijal milost, posluhujte si vespolek." Ale některé ženy dostávají milosti moudrosti a vědění, kterou nemohou jiným posloužiti než milostí řeči. Tedy milost řeči náleží ženám.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, I. Kor. 14: "Ženy ve shromáždění mlčte"; a I. Tim. 2: "Učiti ženě nedovoluji." To však hlavně náleží k milosti řeči. Tedy milost řeči nepřísluší ženě.

Odpovídám: Musí se říci, že řeči může někdo užívati dvojmo. Jedním způsobem soukromě vůči jednomu nebo několika, hovoře důvěrně, a v tom může náležeti ženám spiritus sancti. Unde praemisit, *cognoscam, non sermonem eorum qui inflati sunt, sed virtutem*. Et de seipso praemiserat supra, II, *sermo meus et praedicatio mea non fuit in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis*.

II-II q. 177 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, gratia sermonis datur alicui ad utilitatem aliorum. Unde quandoque subtrahitur propter auditoris culpam, quandoque autem propter culpam ipsius loquentis. Bona autem opera utriusque non merentur directe hanc gratiam, sed solum impediunt huius gratiae impedimenta. Nam etiam gratia gratum faciens subtrahitur propter culpam, non tamen eam meretur aliquis per bona opera, per quae tamen tollitur gratiae impedimentum.

II-II q. 177 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est, gratia sermonis ordinatur ad utilitatem aliorum. Quod autem aliquis fidem suam aliis communicet, fit per sermonem scientiae seu sapientiae, unde Augustinus dicit, XIV de Trin., quod *scire quemadmodum fides et piis opituletur et contra impios defendatur, videtur apostolus scientiam appellare*. Et ideo non oportuit quod poneret sermonem fidei, sed sufficit ponere sermonem scientiae et sapientiae.

2. Utrum haec gratia pertineat etiam ad mulieres.

II-II q. 177 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia sermonis sapientiae et scientiae pertineat etiam ad mulieres. Ad huiusmodi enim gratiam pertinet doctrina, sicut dictum est. Sed docere competit mulieri, dicitur enim Prov. IV, *unigenitus fui coram matre mea, et docebat me*. Ergo haec gratia competit mulieribus.

II-II q. 177 a. 2 arg. 2

Praeterea, maior est gratia prophetiae quam gratia sermonis, sicut maior est contemplatio veritatis quam eius enuntiatio. Sed prophetia conceditur mulieribus, sicut legitur Iudic. IV de Debbora; et IV Reg. XXII, de Holda, prophetissa, uxore Sellum; et Act. XXI, de quatuor filiabus Philippi. Apostolus etiam dicit, I ad Cor. XI, *omnis mulier orans aut prophetans*, et cetera. Ergo videtur quod multo magis gratia sermonis competit mulieri.

II-II q. 177 a. 2 arg. 3

Praeterea, I Petri IV dicitur, *unusquisque, sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes*. Sed quaedam mulieres accipiunt gratiam sapientiae et scientiae, quam non possunt aliis administrare nisi per gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis competit mulieribus.

II-II q. 177 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIV, *mulieres in Ecclesiis taceant*; et I ad Tim. II, *docere mulieri non permitto*. Hoc autem praecipue pertinet ad gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis non competit mulieribus.

II-II q. 177 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod sermone potest aliquis uti dupliciter. Uno modo, private ad unum vel paucos, milost řeči. Jiným způsobem veřejnou promluvou k celé Církvi, a to se ženě nedovoluje. A to nejprve a hlavně pro postavení ženského rodu, který musí býti poddán muži, jak je patrné Gen. 3. Učiti však a přesvědčovati veřejně v Církvi nenáleží poddaným, nýbrž představeným; spíše pak to mohou s dovolením vykonávati poddaní muži, protože nemají toto poddanství z přírodního rodu, jako ženy, nýbrž z něčeho případkově nastalého. - Za druhé, aby duše lidí nebyly vábeny k náruživosti. Praví se totiž Eccli. 9: "Rozmluva s ní jako oheň rozpaluje." - Za třetí, protože obecně ženy nejsou dokonalé v moudrosti, aby se jim mohlo vhodně svěřit veřejné poučování.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen výrok mluví o poučování soukromému, kterým matka vyučuje syna.

K druhému se musí říci, že milost proroctví se bere podle osvícení mysli Bohem, se kterézto strany není rozdílu rodu v lidech, podle onoho Kolos. 3: "Oblékli jste nového člověka, jenž se obnovuje k přiznání podle obrazu svého Stvořitele, a tu není muže, ani ženy." Ale milost řeči náleží k poučování lidí, mezi nimiž je rozlišení rodu. Není tedy stejný důvod u obou.

K třetímu se musí říci, že milostí přijatou od Boha různým způsobem někteří přisluhují podle různosti jejich postavení. Proto ženy, mají-li milost moudrosti nebo vědění, mohou jí přisluhovati v soukromém poučování, nikoli však ve veřejném.

CLXXVIII. O milosti zázraků.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Pak jest uvažovati o milosti zázraků. A o tom jsou dvě otázky:

1. Zda je nějaká milost zdarma udělená konati zázraky.

2. Kterým náleží.

CLXXVIII.1. Zda je nějaká zdarma daná milost konati zázraky.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že žádná milost zdarma daná není zařízena ke konání zázraků. Každá milost totiž klade něco do toho, komu je dána. Ale konání zázraků neklade něco do duše člověka, jemuž je dána, protože i na dotyk těla mrtvého nastávají zázraky, jak čteme IV. Král. 13, že "někteří vhodili mrtvolu do hrobu Eliseova, a když se dotkla kostí Eliseových, ožil člověk a postavil se na své nohy". Tedy konání zázraků nenáleží k milosti zdarma dané.

Mimo to milosti zdarma dané jsou od Ducha Svatého, podle onoho I. Kor. 12: "Různé jsou milosti, ale týž Duch." Ale konání zázraků bývá také od ducha nečistého, podle onoho Mat. 24: "Povstanou nepraví Kristové a nepraví proroci a budou konati zázraky a veliké divy." Tedy se zdá, familiariter colloquendo. Et quantum ad hoc, gratia sermonis potest competere mulieribus. Alio modo, publice alloquendo totam Ecclesiam. Et hoc mulieri non conceditur. Primo quidem, et principaliter, propter conditionem feminei sexus, qui debet esse subditus viro, ut patet Gen. III. Docere autem et persuadere publice in Ecclesia non pertinet ad subditos, sed ad praelatos. Magis tamen viri subditi ex commissione possunt exequi, quia non habent huiusmodi subiectionem ex naturali sexu, sicut mulieres, sed ex aliquo accidentaliter supervenienti. Secundo, ne animi hominum alliciantur ad libidinem. Dicitur enim Eccli. IX, *colloquium illius quasi ignis exardescit*. Tertio, quia, ut communiter, mulieres non sunt in sapientia perfectae, ut eis possit convenienter publica doctrina committi.

II-II q. 177 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa auctoritas loquitur de doctrina privata, qua mater filium erudit.

II-II q. 177 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod gratia prophetiae attenditur secundum mentem illuminatam a Deo, ex qua parte non est in hominibus sexuum differentia, secundum illud Coloss. III, *induentes novum hominem, qui renovatur secundum imaginem eius qui creavit eum, ibi non est masculus et femina*. Sed gratia sermonis pertinet ad instructionem hominum, inter quos differentia sexuum invenitur. Unde non est similis ratio de utroque.

II-II q. 177 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod gratiam divinitus acceptam diversimode aliqui administrant, secundum diversitatem conditionis ipsorum. Unde mulieres, si gratiam sapientiae aut scientiae habeant, possunt eam administrare secundum privatam doctrinam, non autem secundum publicam.

178. De gratia miraculorum.

Prooemium

II-II q. 178 pr.

Deinde considerandum est de gratia miraculorum. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum sit aliqua gratia gratis data faciendi miracula. Secundo, quibus conveniat.

1. Utrum sit aliqua gratia gratis data faciendi miracula.

II-II q. 178 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda. Omnis enim gratia ponit aliquid in eo cui datur. Sed operatio miraculorum non ponit aliquid in anima hominis cui datur, quia etiam ad tactum corporis mortui miracula fiunt; sicut legitur IV Reg. XIII, quod *quidam proiecerunt cadaver in sepulcro Elisei, quod cum tetigisset ossa Elisei, revixit homo et stetit super pedes suos*. Ergo operatio miraculorum non pertinet ad gratiam gratis datam.

II-II q. 178 a. 1 arg. 2

Praeterea, gratiae gratis datae sunt a spiritu sancto, secundum illud I ad Cor. XII, *divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus*. Sed operatio miraculorum fit etiam a spiritu immundo, secundum illud Matth. XXIV, *surgent*

že konání zázraků nenáleží k milosti zdarma dané.

Mimo to zázraky se dělí na znamení a divy či překvapení a síly. Nevhodně tedy se stanoví výkony moci spíše za milost zdarma danou než konání zázraků nebo divů.

Mimo to zázračné navrácení zdraví nastává mocí Boží. Tedy se nemá rozlišovati milost uzdravení od výkonů moci.

Mimo to konání zázraků sleduje víru buď konajícího, podle onoho I. Kor. 13: "Kdybych měl všechnu víru, takže bych hory přenášel;" nebo také jiných, k vůli nimž se dějí zázraky, takže se praví Mat. 13: "A neučinil tam mnoho zázraků pro jejich nevěru." Udává-li se tedy víra za milost zdarma danou, je zbytečné mimo to udávati konání zázraků za jinou milost zdarma danou.

Avšak proti jest, že Apoštol, I. hor. 12, mezi jinými milostmi zdarma danými praví: "Jinému se dává milost uzdravování, jinému konání zázraků."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, Duch Svatý dostatečně obstarává Církvi ta, která jsou užitečná ke spáse, k čemuž jsou zařízeny milosti zdarma dané. Jako však je třeba, aby poznání, které někdo přijal od Boha, bylo uvedeno ve známost u jiných darem jazyků a milostí řeči, tak je nutné, aby řeč proslovená byla dotvrzena, aby byla hodnověrnou. To však se děje konáním zázraků podle onoho Mark. posl.: "A řeč potvrzoval zázraky, které následovaly."

A to je důvodně. Neboť je přirozené člověku, aby postřeholval rozumovou pravdu skrze smyslové účinky. Proto, jako veden přirozeným rozumem může člověk dospěti k nějakému poznání Boha z přírodních účinků, tak skrze nějaké nadpřirozené účinky, které slují zázraky, je člověk uveden nějakému nadpřirozenému poznání víry. A proto konání zázraků náleží k milosti zdarma dané.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako proroctví se vztahuje na vše, co lze nadpřirozeně poznati, tak konání zázraků se vztahuje na vše, co může nadpřirozeně nastati, co má za příčinu Boží všemohoucnost, která se nemůže sděliti žádnému tvoru. A proto je nemožné, aby původem konání zázraků byla nějaká jakost, zůstávající pohotovostně v duši. Může se však státi to, že, jako mysl prorokova je hýbána vnukáním Božím k poznání něčeho nadpřirozeného, tak také mysl konajícího zázraky je hýbána k vykonání něčeho, po čem následuje účinek zázračný, který koná Bůh svou silou. Což někdy je po předchozí modlitbě, jako když Petr vzkřísil mrtvou Tabitu, jak máme Skut, 9. Někdy také bez předchozí zjevné modlitby, nýbrž zásahem Boží moci na přání člověka, jako Petr Ananiáše a Safiru lhoucí pokáráním vydal smrti, jak se praví Skut. 5. Pročež praví Řehoř ve II. Rozml., že "svatí konají zázraky z moci, někdy z vyslyšení". V obojím případě však hlavně Bůh působí, jenž užívá nástrojově buď vnitřního hnutí člověka nebo jeho řeči nebo také nějakého *pseudochristi et pseudoprophetae, et dabunt signa et prodigia magna*. Ergo videtur quod operatio miraculorum non pertineat ad gratiam gratis datam.

II-II q. 178 a. 1 arg. 3

Praeterea, miracula distinguuntur per signa et prodigia sive portenta, et per virtutes. Inconvenienter ergo ponitur operatio virtutum potius gratia gratis data quam operatio prodigiorum sive signorum.

II-II q. 178 a. 1 arg. 4

Praeterea, miraculosa reparatio sanitatis per divinam virtutem fit. Ergo non debet distingui gratia sanitatum ab operatione virtutum.

II-II q. 178 a. 1 arg. 5

Praeterea, operatio miraculorum consequitur fidem, vel facientis, secundum illud I ad Cor. XIII, *si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam*; sive etiam aliorum, propter quos miracula fiunt, unde dicitur Matth. XIII, *et non fecit ibi virtutes multas, propter incredulitatem illorum*. Si ergo fides ponitur gratia gratis data, superfluum est praeter hoc ponere aliam gratiam gratis datam operationem signorum.

II-II q. 178 a. 1 s. c.

Sed contra est quod apostolus, I ad Cor. XII, inter alias gratias gratis datas, dicit, *alii datur gratia sanitatum, alii operatio virtutum*.

II-II q. 178 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, spiritus sanctus sufficienter providet Ecclesiae in his quae sunt utilia ad salutem, ad quod ordinantur gratiae gratis datae. Sicut autem oportet quod notitia quam quis divinitus accipit, in notitiam aliorum deducatur per donum linguarum et per gratiam sermonis; ita necesse est quod sermo prolatus confirmetur, ad hoc quod credibilis fiat. Hoc autem fit per operationem miraculorum, secundum illud Marci ult., *et sermonem confirmante sequentibus signis*. Et hoc rationabiliter. Naturale enim est homini ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest in aliquam Dei notitiam per effectus naturales, ita per aliquos supernaturales effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo adducitur. Et ideo operatio miraculorum pertinet ad gratiam gratis datam.

II-II q. 178 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut prophetia se extendit ad omnia quae supernaturaliter cognosci possunt, ita operatio virtutum se extendit ad omnia quae supernaturaliter fieri possunt. Quorum quidem causa est divina omnipotentia, quae nulli creaturae communicari potest. Et ideo impossibile est quod principium operandi miracula sit aliqua qualitas habitualiter manens in anima. Sed tamen hoc potest contingere, quod sicut mens prophetae movetur ex inspiratione divina ad aliquid supernaturaliter cognoscendum, ita etiam mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus sua virtute facit. Quod quandoque quidem fit praecedente oratione, sicut cum Petrus Tabitham mortuam suscitavit, ut habetur Act. IX, quandoque etiam non praecedente manifesta oratione, sed Deo ad nutum hominis operante, sicut Petrus Ananiam et Sapiram mentientes morti increpando tradidit, ut dicitur

vnějšího úkonu nebo také nějakého dotyku těla, i mrtvého. Pročež, když Josue řekl jako z moci: "Slunce nezapadej nad Gabaonem," dodává se potom: "Nebylo před tím ani potom tak dlouho dne, když uposlechl Pán hlasu člověka."

K druhému se musí říci, že tam mluví Pán o zázracích, které mají nastati v době antikrista, o nichž praví Apoštol, II. Sol. 2, že příchod antikrista "bude podle působnosti satanovy s veškerou mocí a divy a zázraky lživými". A jak praví Augustin, ve XX. O Městě Božím: "Bývá nejisto, zda proto znamení a zázraky byly nazvány lží, že chce oklamati smrtelné smysly přeludy, aby se zdál činiti, co nečiní; nebo, protože ony, ač budou skutečnými zázraky, přetáhnou uvěřivší ke lži." Slují pak pravdivé, protože věci samy budou pravdivé, jako faraonovi magové učinili pravé žáby a pravé hady; nebudou však míti pravý ráz zázraku, protože nastanou silou přirozených příčin, jak bylo v První Části řečeno. Avšak konání zázraků, které se připisuje milosti zdarma dané, děje se silou Boží k užitku lidí.

K třetímu se musí říci, že u zázraků lze dbáti dvojího. A to, jedno je to, co se děje, a to je něco přesahujícího schopnost přírody, a podle toho zázraky slují síly. Jiné je to, proč zázraky nastanou, totiž ke zjevení něčeho nadpřirozeného, a podle toho obecně slují znamení. Pro vznešenost pak slují divy nebo překvapení, jako úkazy něčeho nepochopitelného.

Ke čtvrtému se musí říci, že milost uzdravování se připomíná zvláště, protože se jí uděluje člověku nějaké dobrodiní, totiž tělesné zdraví, mimo obecné dobrodiní, které se prokazuje ve všech zázracích, aby totiž lidé byli přiváděni k poznání Boha.

K pátému se musí říci, že konání zázraků se připisuje víře pro dvojí. Nejprve totiž, protože je zařízeno k posílení víry; za druhé protože vychází ze všemohoucnosti Boží, o kterou se víra opírá. A přece, jako kromě milosti víry je nutná milost říci k poučování o víře, tak také je nutné konání zázraků k posilování víry.

CLXXVIII.2. Zda zlí mohou konati zázraky.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že zlí nemohou konati zázraky. Zázraky se totiž vyprošují modlitbou, jak bylo řečeno. Ale modlitba hříšníkova nemá vyslyšení, podle onoho Jan 9: "Víme, že hříšníky Bůh neslyší;" a Přísl. 28: "Kdo odkloní své uši, aby neslyšel zákon, toho modlitba bude odporná." Tedy se zdá, že zlí nemohou konati zázraky.

Mimo to zázraky se přičítají víře, podle onoho Mat. 17: Act. V. Unde Gregorius dicit, in II Dialog., quod *sancti aliquando ex potestate, aliquando exhibent miracula ex postulatione*. Utrolibet tamen modo Deus principaliter operatur, qui utitur instrumentaliter vel interiori motu hominis, vel eius locutione, vel etiam aliquo exteriori, actu, seu etiam aliquo contactu corporali corporis, etiam mortui. Unde Iosue X, cum Iosue dixisset, quasi ex potestate, sol, contra Gabaon non movearis, subditur postea, *non fuit antea et post tam longa dies, obediente Deo voci hominis*.

II-II q. 178 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ibi loquitur dominus de miraculis quae fienda sunt tempore Antichristi, de quibus apostolus dicit, II ad Thessal. II, quod *adventus Antichristi erit secundum operationem Satanae, in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus*. Et sicut Augustinus dicit, XX de Civ. Dei, *ambigi solet utrum propterea dicta sint signa et prodigia mendacii quoniam mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod non facit, facere videatur, an quia illa, etiam si erunt vera prodigia, ad mendacium pertrahent*. Vera autem dicuntur, quia ipsae res verae erunt, sicut magi Pharaonis fecerunt veras ranas et veros serpentes. Non autem habebunt veram rationem miraculi, quia fient virtute naturalium causarum, sicut in prima parte dictum est. Sed operatio miraculorum quae attribuitur gratiae gratis datae, fit virtute divina, ad hominum utilitatem.

II-II q. 178 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod in miraculis duo possunt attendi. Unum quidem est id quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturae. Et secundum hoc, miracula dicuntur virtutes. Aliud est id propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale. Et secundum hoc, communiter dicuntur signa, propter excellentiam autem, dicuntur portenta vel prodigia, quasi procul aliquid ostendentia.

II-II q. 178 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod gratia sanitatum commemoratur seorsum, quia per eam confertur homini aliquod beneficium, scilicet corporalis sanitatis, praeter beneficium commune quod exhibetur in omnibus miraculis, ut scilicet homines adducantur in Dei notitiam.

II-II q. 178 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod operatio miraculorum attribuitur fidei propter duo. Primo quidem, quia ordinatur ad fidei confirmationem. Secundo, quia procedit ex Dei omnipotentia, cui fides innititur. Et tamen, sicut praeter gratiam fidei necessaria est gratia sermonis ad fidei instructionem, ita etiam necessaria est operatio miraculorum ad fidei confirmationem.

2. Utrum mali possint facere miracula.

II-II q. 178 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mali non possint facere miracula. Miracula enim perpetrantur per orationem, sicut dictum est. Sed oratio peccatoris non est exaudibilis, secundum illud Ioan. IX, scimus quia peccatores Deus non audit. Et Prov. XXVIII dicitur, *qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio sua erit execrabilis*. Ergo videtur quod mali miracula facere non possint.

II-II q. 178 a. 2 arg. 2

"Budete-li míti víru jako zrno hořčičné, řeknete této hoře: Odejdi odtud, a odejde." Víra však beze skutků je mrtvá, jak se praví Jak. 2, a tak se zdá, že nemá vlastní činnosti. Tedy se zdá, že zlí, kteří nemohou konati dobré skutky, nemohou konati zázraky.

Mimo to zázraky jsou jakási svědectví Boží, podle onoho Žid. 2: "Svědčí Bůh zázraky, a divy a jinými výkony. Pročež i v Církvi jsou někteří prohlášeni za svaté ze svědectví zázraků. Ale Bůh nemůže býti svědkem nepravdy. Tedy se zdá, že zlí nemohou konati zázraky.

Mimo to dobří jsou spojenější s Bohem než zlí. Ale všichni dobří nekonají zázraky. Tedy mnohem méně je konají zlí.

Avšak proti jest, co praví Apoštol I. Kor. 12: "Kdybych měl všechnu víru, takže bych hory přenášel, lásky však kdybych neměl, nic nejsem." Ale kdo nemá lásky, je zlý, protože "to je pouze dar Ducha svatého, který rozděluje mezi syny království a syny záhuby", jak praví Augustin, XV. O Troj. Tedy se zdá, že také zlí mohou konati zázraky.

Odpovídám: Musí se říci, že některé zázraky nejsou pravé, nýbrž přeludové skutky, kterými je totiž šálen člověk, aby se mu zdálo něco, co není: některé jsou však pravé skutky, ale nemají vpravdě ráz zázraků, ježto nastávají silou nějakých přirozených příčin. A tato dvě mohou konati démoni, jak bylo shora řečeno.

Ale pravé zázraky nemohou býti než mocí Boží. Koná je totiž Bůh k užitku lidí, a to dvojmo: Jednim způsobem k potvrzování hlásané pravdy; jiným způsobem k dokázání něčí svatosti, kterou chce Bůh lidem předložiti za příklad ctnosti. Prvním pak způsobem může konati zázraky kdokoli hlásá pravou víru a vzývá jméno Kristovo, což někdy činí také zlí. A podle tohoto způsobu také zlí mohou konati zázraky. Pročež k onomu Mat. 7,: 'Zda jsme ve tvém jménu neprorokovali, atd., praví Jeronym: "Prorokovati nebo konati divy a vymítati ďábelství není mnohdy zásluhou toho, kdo působí, nýbrž koná to vzýváním jména Kristova, aby lidé ctili Boha, na jehož vzývání se dějí takové zázraky." - Druhým způsobem však nekonají zázraky než svatí, k jejichž svatosti potvrzení se dějí buď za jejich života nebo také po smrti, ať skrze ně, nebo skrze jiné. Čteme totiž Skut. 14, že "Bůh konal divy skrze ruce Pavlovy; a také k nemocným byly donášeny roušky s těla jeho, a nemoci od nich odcházely". - A tak také by nic nebránilo konání zázraků od nějakého hříšníka na vzývání nějakého svatého. O těchto zázracích se však nepraví, že je koná on, nýbrž ten, k jehož svatosti potvrzení by nastaly.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo shora řečeno, když se jednalo o modlitbě, modlitba při dosažení neopírá se o zásluhu, nýbrž o božské milosrdenství, které se vztahuje také na zlé. A proto také. mnohdy modlitba

Praeterea, miracula attribuuntur fidei, secundum illud Matth. XVII, *si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic, transi hinc, et transibit*. Fides autem sine operibus mortua est, ut dicitur Iac. II, et sic non videtur quod habeat propriam operationem. Ergo videtur quod mali, qui non sunt bonorum operum, miracula facere non possunt.

II-II q. 178 a. 2 arg. 3

Praeterea, miracula sunt quaedam divina testimonia, secundum illud Heb. II, *contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus*. Unde et in Ecclesia aliqui canonizantur per testimonia miraculorum. Sed Deus non potest esse testis falsitatis. Ergo videtur quod mali homines non possint miracula facere.

II-II q. 178 a. 2 arg. 4

Praeterea, boni sunt Deo coniunctiores quam mali. Sed non omnes boni faciunt miracula. Ergo multo minus mali faciunt.

II-II q. 178 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIII, *si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum*. Sed quicumque non habet caritatem, est malus, quia *hoc solum donum spiritus sancti est quod dividit inter filios regni et filios perditionis*, ut Augustinus dicit, XV de Trin. Ergo videtur quod etiam mali possunt miracula facere.

II-II q. 178 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod miraculorum aliqua quidem non sunt vera, sed phantastica facta, quibus scilicet ludificatur homo, ut videatur ei aliquid quod non est. Quaedam vero sunt vera facta, sed non vere habent rationem miraculi, quae fiunt virtute aliquarum naturalium causarum. Et haec duo possunt fieri per Daemones, ut supra dictum est. Sed vera miracula non possunt fieri nisi virtute divina, operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem. Et hoc duplociter, uno quidem modo, ad veritatis praedicatae confirmationem; alio modo, ad demonstrationem sanctitatis alicuius quem Deus vult hominibus proponere in exemplum virtutis. Primo autem modo, miracula possunt fieri per quemcumque qui veram fidem praedicat et nomen Christi invocat, quod etiam interdum per malos fit. Et secundum hunc modum, etiam mali possunt miracula facere. Unde super illud Matth. VII, nonne in nomine tuo prophetavimus etc. dicit Hieronymus, *prophetare, vel virtutes facere et Daemonia eiicere, interdum non est eius meriti qui operatur, sed invocatio nominis Christi hoc agit, ut homines Deum honorent, ad cuius invocationem fiunt tanta miracula*. Secundo autem modo, non fiunt miracula nisi a sanctis, ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt vel in vita eorum vel etiam post mortem, sive per eos sive per alios. Legitur enim Act. XIX, quod *Deus faciebat virtutes per manus Pauli, et etiam desuper languidos deferebantur a corpore eius sudaria, et recedebant ab eis languores*. Et sic etiam nihil prohibet per aliquem peccatorem miracula fieri ad invocationem alicuius sancti. Quae tamen miracula non dicitur ille facere, sed ille ad cuius sanctitatem demonstrandam haec fierent.

II-II q. 178 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de oratione ageretur, oratio in impetrando non innititur merito, sed divinae misericordiae, quae etiam ad

hříšníků je Bohem vyslyšena. Pročež praví Augustin, K Jan., že ono slovo slepý mluvil jako ještě nenatřený, to jest dosud dokonale neosvícený, neboť hříšníky vyslýchá Bůh. - Co se však praví, že modlitba neslyšícího zákon je odporná, jest rozuměti pokud je ze zásluhy hříšníkovy. Ale mnohdy dosáhne z milosrdenství Božího, nebo pro spásu toho, jenž se modlí, jako byl vyslyšen publikán, jak se praví Luk. 18, nebo také pro spásu jiných a pro slávu Boží.

K druhému se musí říci, že víra beze skutků sluje mrtvá vzhledem k samému věřícímu, který skrze ni nežije životem milosti. Nic však nebrání, aby věc živá nepůsobila skrze nástroj mrtvý, jako člověk působí holí. A tím způsobem působí Bůh skrze nástroj víry člověka hříšníka.

K třetímu se musí říci, že zázraky jsou vždy pravá svědectví toho, nač se uváději. Proto od zlých, kteří prohlašují nesprávnou nauku, nikdy nejsou pravé zázraky na potvrzení jejich nauky, ač někdy by mohly býti na doporučení jména Kristova, které vzývají, a silou svátostí, které podávají. Od těch však, kteří pravou nauku prohlašují, bývají mnohdy pravé zázraky na potvrzení nauky, nikoliv však na svědectví svatosti. Pročež praví Augustin, v kn. Osmdesátitří otáz.: "Jinak konají zázraky magové, jinak dobří křesťané, jinak zlí. Magové soukromými smlouvami s démony, dobří křesťané skrze veřejnou spravedlnost, špatní křesťané skrze znamení veřejné spravedlnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak Augustin praví, "napomíná nás Pán, abychom chápali, že i lidé zločinní konají některé zázraky jaké nemohou konati svatí". A jak praví Augustin, "proto nedostává se toho každému svatému, aby velezhoubným omylem nebyli klamáni slabí, domnívajíce se, že v takových činech jsou větší dary než ve skutcích spravedlnosti, kterými se získává věčný život.

CLXXIX. O rozdělení života na činný a rozjímavý.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest uvažovati o životě činném a rozjímavém, kdež se naskytne čtverá úvaha. Z nich první jest o rozdělení života na činný a rozjímavý; druhá o životě rozjímavém: třetí o životě činném: čtvrtá o srovnání života činného a rozjímavého. O prvním jsou dvě otázky:

1. Zda se život vhodně rozděluje na činný a nazíravý.

2. Zda toto rozdělení je dostatečné.

CLXXIX.1. Zda se život vhodně rozděluje na činný a nazíravý.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se život nevhodně rozděluje na činný a nazíravý. Neboť duše je původ života skrze svou bytnost. Praví totiž Filosof, ve II. O duši, že žití je živým bytím. Činnosti a nazírání je však duše původem skrze své mohutnosti. Tedy se zdá, že život se nerozděluje vhodně na činný a nazíravý.

malos se extendit. Et ideo etiam quandoque peccatorum oratio a Deo exauditur. Unde Augustinus dicit, super Ioan., quod *illud verbum caecus locutus est quasi adhuc inunctus*, idest nondum perfecte illuminatus, nam peccatores exaudit Deus. Quod autem dicitur quod oratio non audientis legem est execrabilis, intelligendum est quantum est ex merito peccatoris. Sed interdum impetrat ex misericordia Dei, vel propter salutem eius qui orat, sicut auditus est publicanus, ut dicitur Luc. XVIII; vel etiam propter salutem aliorum et gloriam Dei.

II-II q. 178 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod fides sine operibus dicitur esse mortua quantum ad ipsum credentem, qui per eam non vivit vita gratiae. Nihil autem prohibet quod res viva operetur per instrumentum mortuum, sicut homo operatur per baculum. Et hoc modo Deus operatur per fidem hominis peccatoris instrumentaliter.

II-II q. 178 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod miracula semper sunt vera testimonia eius ad quod inducuntur. Unde a malis qui falsam doctrinam enuntiant, nunquam fiunt vera miracula ad confirmationem suae doctrinae, quamvis quandoque fieri possint ad commendationem nominis Christi, quod invocant, et virtute sacramentorum quae exhibent. Ab his autem qui veram doctrinam enuntiant, fiunt quandoque vera miracula ad confirmationem doctrinae, non autem ad testificationem sanctitatis. Unde Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., *aliter magi faciunt miracula, aliter boni Christiani, aliter mali, magi per privatos contractus cum Daemonibus, boni Christiani per publicam iustitiam, mali Christiani per signa publicae iustitiae*.

II-II q. 178 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, *ideo non omnibus sanctis ista attribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, aestimantes in talibus factis esse maiora dona quam in operibus iustitiae, quibus vita aeterna comparatur*.

179. De divisione vitae per activam et contemplativam.

Prooemium

II-II q. 179 pr.

Consequenter considerandum est de vita activa et contemplativa. Ubi quadruplex consideratio occurrit, quarum prima est de divisione vitae per activam et contemplativam; secunda, de vita contemplativa; tertia, de vita activa; quarta, de comparatione vitae activae ad contemplativam. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam. Secundo, utrum divisio sit sufficiens.

1. Utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam.

II-II q. 179 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam. Anima enim est principium vitae per suam essentiam, dicit enim philosophus, in II de anima, quod vivere viventibus est esse. Actionis autem et contemplationis principium est anima per suas potentias. Ergo videtur

Mimo to nevhodně se rozděluje dřívější skrze odlišnosti pozdějšího. Avšak činné a nazíravé, nebo badavé a činorodé, jsou odlišnosti rozumu, jak je patrné v III. O duši. Žíti je však dříve než rozuměti, neboť žíti je v živoucích nejdříve podle duše bylinné, jak je patrné z Filosofa, v II. O duši. Tedy nevhodně se dělí život na činný a nazíravý.

Mimo to slovo život obnáší pohyb, jak je patrné z Diviše. ve IV. O Božích Jmén. Ale nazírání spočívá spíše v klidu, podle onoho Moudr. 8: "Vešed do domu svého spočinu u ní." Tedy se zdá, že život se nevhodně rozděluje na činný a nazíravý.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, K Ezech.: "Dva jsou životy, ve kterých nás Bůh všemohoucí svatými slovy vyučuje, totiž činný a nazíravý."

Odpovídám: Musí se říci, že ona vlastně slují živoucí, která mají ze sebe pohyb nebo činnost. To však nejvíce přísluší někomu ze sebe, co je mu vlastní, a k čemu se nejvíce kloní. A proto každé živoucí ukazuje žití z činnosti sobě nejvíce vlastní, k níž se nejvíce kloní. Jako se praví, že život rostlin spočívá v tom, že se vyživují a plodí, živočichů pak v tom, že cítí a se hýbají, lidí pak v tom, že rozumějí a jednají podle rozumu. Pročež i u lidí se zdá životem každého člověka to, co jej nejvíce těší, a čím se nejvíce zabývá, a v čem hlavně chce někdo spolužíti s přítelem, jak se praví v IV. Ethic. Protože tedy někteří lidé hlavně se zabývají nazíráním pravdy, kdežto někteří se zabývají hlavně vnější činností, proto se život člověka vhodně rozděluje na činný a nazíravý.

K prvnímu se tedy musí říci, že vlastní tvar čehokoliv, činící, že jest v uskutečnění, je původem jeho vlastní činnosti. A proto žití sluje bytí živých z toho, že živoucí takovým způsobem jednají proto, že mají bytí skrze svůj tvar.

K druhému se musí říci, že život všeobecně vzatý se nerozděluje na činný a nazíravý, nýbrž život člověka, který má druh z toho, že má rozum. A proto je stejné rozdělení rozumu a života lidského.

K třetímu se musí říci, že nazírání má sice klid od vnějších pohybů, nicméně však samo nazírání jest jistý pohyb rozumu, pokud každá činnost sluje pohyb, jak praví Filosof, ve III. O duši; neboť cítiti a rozuměti jsou jisté pohyby, pokud pohyb sluje úkon dokonalého. A tím způsobem Diviš, ve IV. O Bož. Jmén. stanoví tři pohyby duše nazírající, totiž přímý, kruhovitý a křivý.

quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

II-II q. 179 a. 1 arg. 2

Praeterea, inconvenienter dividitur prius per differentias posterioris. Activum autem et contemplativum, sive speculativum et practicum, sunt differentiae intellectus, ut patet in III de anima. Vivere autem est prius quam intelligere, nam vivere inest viventibus primo secundum animam vegetabilem, ut patet per philosophum, in II de anima. Ergo inconvenienter dividitur vita per activam et contemplativam.

II-II q. 179 a. 1 arg. 3

Praeterea, nomen vitae importat motum, ut patet per Dionysium, VI cap. de Div. Nom. Sed contemplatio consistit magis in quiete, secundum illud Sap. VIII, *intrans in domum meam, conquiescam cum illa*. Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

II-II q. 179 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, super Ezech., dicit, *duae sunt vitae in quibus nos omnipotens Deus per sacrum eloquium erudit, activa videlicet et contemplativa*.

II-II q. 179 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod illa proprie dicuntur viventia quae ex seipsis moventur seu operantur. Illud autem maxime convenit alicui secundum seipsum, quod est proprium ei, et ad quod maxime inclinatur. Et ideo unumquodque vivens ostenditur vivere ex operatione sibi maxime propria, ad quam maxime inclinatur, sicut plantarum vita dicitur in hoc consistere quod nutriuntur et generant; animalium vero in hoc quod sentiunt et moventur; hominum vero in hoc quod intelligunt et secundum rationem agunt. Unde etiam et in hominibus vita uniuscuiusque hominis videtur esse id in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit, et in hoc praecipue vult quilibet convivere amico, ut dicitur in IX Ethic. Quia ergo quidam homines praecipue intendunt contemplationi veritatis, quidam principaliter intendunt exterioribus actionibus, inde est quod vita hominis convenienter dividitur per activam et contemplativam.

II-II q. 179 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod propria forma uniuscuiusque faciens ipsum esse in actu, est principium propriae operationis ipsius. Et ideo vivere dicitur esse viventium ex eo quod viventia per hoc quod habent esse per suam formam, tali modo operantur.

II-II q. 179 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod vita universaliter sumpta non dividitur per activam et contemplativam, sed vita hominis, qui speciem sortitur ex hoc quod habet intellectum. Et ideo eadem est divisio intellectus et vitae humanae.

II-II q. 179 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus, nihilominus tamen ipsum contemplari est quidam motus intellectus, prout quaelibet operatio dicitur motus; secundum quod philosophus dicit, in III de anima, quod sentire et intelligere sunt motus quidam, prout motus dicitur actus perfecti. Et hoc modo Dionysius, IV cap. de Div. Nom., ponit tres motus animae contemplantis, scilicet rectum, circularem et obliquum.

2. Utrum divisio sit sufficiens.

II-II q. 179 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vita non sufficienter dividatur per activam et contemplativam. Philosophus enim, in I Ethic. dicit quod tres sunt vitae maxime excellentes, scilicet voluptuosa, civilis, quae videtur esse eadem activae, et contemplativa. Insufficienter ergo dividitur vita per activam et contemplativam.

II-II q. 179 a. 2 arg. 2

Praeterea, Augustinus, XIX de Civ. Dei, ponit tria vitae genera, scilicet otiosum, quod pertinet ad contemplationem; actuosum, quod pertinet ad vitam activam; et addit tertium ex utroque compositum. Ergo videtur quod insufficienter dividatur vita per activam et contemplativam.

II-II q. 179 a. 2 arg. 3

Praeterea, vita hominis diversificatur secundum quod homines diversis actionibus student. Sed plura quam duo sunt humanarum actionum studia. Ergo videtur quod vita debeat in plura membra dividi quam in activum et contemplativum.

II-II q. 179 a. 2 s. c.

Sed contra est quod istae duae vitae significantur per duas uxores Iacob, activa quidem per Liam, contemplativa vero per Rachelem; et per duas mulieres quae dominum hospitio receperunt, contemplativa quidem per Mariam, activa vero per Martham; ut Gregorius dicit, in VI Moral. Non autem esset haec congrua significatio si essent plures quam duae vitae. Ergo sufficienter dividitur vita per activam et contemplativam.

II-II q. 179 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, divisio ista datur de vita humana, quae quidem attenditur secundum intellectum. Intellectus autem dividitur per activum et contemplativum, quia finis intellectivae cognitionis vel est ipsa cognitio veritatis, quod pertinet ad intellectum contemplativum; vel est aliqua exterior actio, quod pertinet ad intellectum practicum sive activum. Et ideo vita etiam sufficienter dividitur per activam et contemplativam.

II-II q. 179 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod vita voluptuosa ponit finem in delectatione corporali, quae communis est nobis et brutis. Unde, sicut philosophus ibidem dicit, est vita bestialis. Propter quod, non comprehenditur sub praesenti divisione, prout vita humana dividitur in activam et contemplativam.

II-II q. 179 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod media conficiuntur ex extremis, et ideo virtute continentur in eis, sicut tepidum in calido et frigido, et pallidum in albo et nigro. Et similiter sub activo et contemplativo comprehenditur id quod est ex utroque compositum. Et tamen, sicut in quolibet mixto praedominatur aliquod simplicium, ita etiam in medio genere vitae superabundat quandoque quidem contemplativum, quandoque vero activum.

II-II q. 179 a. 2 ad 3

CLXXIX.2. Zda se život rozděluje dostatečně na činný a nazíravý.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se život nedostatečně rozděluje na činný a nazíravý. Filosof totiž praví v I. Ethic., že jsou tři životy nejvíce vynikající, totiž rozkošnický, občanský, který se zdá totožný s činným, a nazíravý. Nedostatečné se tedy zdá dělení života na činný a nazíravý.

Mimo to Augustin, v XIX, O Městě Božím udává tři druhy života: nečinný, který náleží k nazírání, výkonný, který náleží k životu činnému, a přidává třetí, složený z obou. Tedy se zdá, že nedostatečně se dělí život na činný a nazíravý.

Mimo to život člověka se rozlišuje dle snah lidí v různých činnostech. Ale jsou více než dvě snahy lidských činností. Tedy se zdá, že život se musí děliti na více členů než na činný a nazíravý.

Avšak proti jest, že tyto dva životy jsou naznačeny dvěma manželkami Jakobovými: činný Liou, nazíravý pak Ráchel. A také dvěma ženami, které přijaly Pána pohostinu: nazíravý totiž Marií, činný pak Martou, jak praví Řehoř v VI. Moral. Nebylo by to však vhodné naznačení, kdyby bylo více životů než dva. Tedy vhodně se dělí život na činný a nazíravý.

Odpovídáme: 'Musí se říci, že, jak bylo řečeno, život lidský takto se dělí na činný a nazíravý, protože cílem rozumového poznání je buď samo poznání pravdy, což náleží k rozumu nazíravému, nebo je nějaká vnější činnost, což náleží k rozumu činorodému. A proto se také život dostatečně rozděluje na činný a nazíravý.

K prvnímu se tedy musí říci, že život rozkošnický klade cíl v potěšení tělesném, které je nám společné se zvířaty. Pročež, jak praví tamtéž Filosof, je to život zvířecí. Proto není obsažen v přítomném rozdělení, pokud se život lidský dělí na činný a nazíravý.

K druhému se musí říci, že prostřední vznikají z krajních, a proto jsou v nich obsažena, jako vlažné v horkém a studeném, a bledé v bílém a černém. A podobně v činném a nazíravém je obsaženo to, co je z obojího složené. A přece, jako v každém smíšeném převládá něco jednoduchého, tak také ve středním druhu života převládá někdy nazíravé, někdy pak činné.

K třetímu se musí říci, že všechny snahy lidských činností,

jsou-li zařízeny k potřebě přítomného života podle správného rozumu, náležejí k životu činnému, který spořádanými skutky vyhovuje potřebě přítomného života. Jestliže však slouží jakékoli dychtivosti, náležejí k životu rozkošnickému, který není obsažen v životě činném. Lidské snahy však, které jsou zařízeny k uvažování o pravdě, náležejí k životu rozjímavému.

CLXXX. O životě nazíravém.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Pak jest uvažovati o životě nazíravém. A o tom jest osm otázek.

1. Zda nazíravý život náleží pouze k rozumu, nebo spočívá také v citu.

2. Zda k nazíravému životu náležejí ctnosti mravní.

3. Zda nazíravý život spočívá pouze v jednom úkonu nebo v mnoha.

4. Zda k nazíranému životu náleží uvažování o kterékoliv pravdě.

5. Zda nazíravý život člověka v tomto stavu se může pozvednouti až k vidění Boha.

6. O pohybech nazírání, které označuje Diviš.

7. O potěšení z nazírání.

8. O trvání nazírání.

CLXXX.1. Zda život nazíravý nemá nic v citu, nýbrž všechno v rozumu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nazíravý život nemá nic v citu, nýbrž všechno v rozumu. Praví totiž Filosof v II. Metafysic., že cílem nazírání je pravda. Pravda však náleží zcela rozumu. Tedy se zdá, že život nazíravý zcela záleží na rozumu.

Mimo to praví Řehoř, v VI. Moral., že Rachel, což se překládá viděný původ, znamená život nazíravý. Ale vidění původu náleží vlastně rozumu. Tedy nazíravý život náleží vlastně rozumu.

Mimo to praví Řehoř, K Ezech., že k nazíravému životu náleží odložení vnějšího zaměstnání. Ale síla citová čili žádostivá naklání k vnějším skutkům. Tedy se zdá, že nazíravý život nenáleží nějakým způsobem k síle žádostivé.

Avšak proti jest, co tamtéž praví Řehoř, že nazíravý život jest "držeti celou myslí lásku Boží a bližénskou a pěstovati jedině touhu po Stvořiteli". Ale touha a láska náleží k síle citové nebo žádostivé, jak jsme měli shora. Tedy i nazíravý život má něco ze síly citové nebo žádostivé.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, těch život sluje nazíravý, kteří hlavně zamýšlejí nazírání pravdy. Avšak úmysl jest úkon vůle, jak jsme měli shora, protože úmysl se týká cíle, který je předmětem vůle. A proto

Ad tertium dicendum quod omnia studia humanarum actionum, si ordinentur ad necessitatem praesentis vitae secundum rationem rectam, pertinent ad vitam activam, quae per ordinatas actiones consulit necessitati vitae praesentis. Si autem deserviant concupiscentiae cuicumque, pertinent ad vitam voluptuosam, quae non continetur sub vita activa. Humana vero studia quae ordinantur ad considerationem veritatis, pertinent ad vitam contemplativam.

180. De vita contemplativa.

Prooemium

II-II q. 180 pr.

Deinde considerandum est de vita contemplativa. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum vita contemplativa pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu. Secundo, utrum ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales. Tertio, utrum vita contemplativa consistat solum in uno actu, aut in pluribus. Quarto, utrum ad vitam contemplativam pertineat consideratio cuiuscumque veritatis. Quinto, utrum vita contemplativa hominis in hoc statu possit elevari usque ad Dei visionem. Sexto, de motibus contemplationis quos Dionysius assignat, quarto capitulo de divinis nominibus. Septimo, de delectatione contemplationis. Octavo, de duratione contemplationis.

1. Utrum vita contemplativa pertineat tantum ad intellectum an consistat etiam in affectu.

II-II q. 180 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu. Dicit enim philosophus, in II Metaphys., quod *finis contemplationis est veritas*. Veritas autem pertinet ad intellectum totaliter. Ergo videtur quod vita contemplativa totaliter in intellectu consistat.

II-II q. 180 a. 1 arg. 2

Praeterea, Gregorius dicit, in VI Moral., quod *Rachel, quae interpretatur visum principium, vitam contemplativam significat*. Sed visio principii pertinet proprie ad intellectum. Ergo vita contemplativa proprie ad intellectum pertinet.

II-II q. 180 a. 1 arg. 3

Praeterea, Gregorius dicit. Super Ezech. Quod ad vitam contemplativam pertinet ab exteriori actione quiescere. Sed vis affectiva sive appetitiva inclinat ad exteriores actiones. Ergo videtur quod vita contemplativa non pertineat aliquo modo ad vim appetitivam.

II-II q. 180 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Gregorius ibidem dicit, quod *contemplativa vita est caritatem Dei et proximi tota mente retinere, et soli desiderio conditoris inhaerere*. Sed desiderium et amor ad vim affectivam sive appetitivam pertinet, ut supra habitum est. Ergo etiam vita contemplativa habet aliquid in vi affectiva sive appetitiva.

II-II q. 180 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, vita contemplativa illorum esse dicitur qui principaliter

nazíravý život co do samé bytnosti činnosti náleží rozumu, v tom však, co hýbá k vykonávání takově činnosti, náleží vůli, která hýbá všemi ostatními mohutnostmi a také rozum k jejich úkonu, jak bylo shora řečeno.

Síla žádostivá pak hýbá k pozorování něčeho buď smyslově nebo rozumově. A to někdy pro milování věci viděné, protože, jak se praví Mat. 6, "Kde je tvůj poklad, tam je též tvé srdce"; někdy pak pro milování samého poznávání, kterého někdo z pozorování dosahuje. A proto Řehoř stanovil nazíravý život v lásce Boží, pokud totiž někdo z lásky k Bohu vzplane k pohlížení na jeho krásu. A poněvadž každého těší, když dosáhne toho, co miluje, proto nazíravý život končí potěšením, které je v citu, a z toho také láska sílí.

K prvnímu se tedy musí říci, že právě z toho, že pravda je cílem nazírání, má ráz dobra žádoucího a milovaného a těšícího. A podle toho náleží k síle žádostivé.

K druhému se musí říci, že k samému vidění prvního původu, totiž Boha, povzbuzuje milování jeho. Proček praví Řehoř, K Ezech., že "nazíravý život, pošlapav všechny starosti, vzplane po vidění tváře svého Stvořitele".

K třetímu se musí říci, že síla žádostivá hýbá nejen údy tělesnými k vykonávání vnějších skutků, nýbrž také rozum k vykonávání činnosti nazírání, jak bylo řečeno.

CLXXX.2. Zda mravní ctnosti náležejí k nazíravému životu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že mravní ctnosti náležejí k nazíravému životu. Praví totiž Řehoř, K Ezech., že "nazíravý život je celou myslí držeti lásku Boží a bližénskou". Ale všechny ctnosti mravní, o jejichž úkonech jsou dána při kázání zákona, uvedou se na lásku Boží a bližénskou, protože "plnost zákona je láska", jak se praví Řím. 13. Tedy se zdá, že mravní ctnosti náležejí k životu nazíravému.

Mimo to nazíravý život je zařízen hlavně k patření na Boha. Praví totiž Řehoř, že "duch, pošlapav všechny starosti, vzplane po vidění tváře svého Stvořitele". Ale k tomu nemůže dospěti nikdo leč čistotou, kterou působí mravní ctnost. Praví se totiž Mat. 5: "Blahoslavení čistého srdce, neboť oni Boha budou viděti". A Žid. 12: "Dbejte pokoje se všemi, a svatosti, bez níž nikdo nebude viděti Boha." Tedy se zdá, že mravní ctnosti náležejí k nazíravému životu.

Mimo to praví Řehoř, že "nazíravý život je krásný v duši", pročež je naznačen Racheli, o níž se praví Gen. 29, že byla

intendunt ad contemplationem veritatis. Intentio autem est actus voluntatis, ut supra habitum est, quia intentio est de fine, qui est voluntatis obiectum. Et ideo vita contemplativa, quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum, quantum autem ad id quod movet ad exercendum talem operationem, pertinet ad voluntatem, quae movet omnes alias potentias, et etiam intellectum, ad suum actum, ut supra dictum est. Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum, vel sensibiliter vel intelligibiliter, quandoque quidem propter amorem rei visae, quia, ut dicitur Matth. VI, ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum, quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius constituit vitam contemplativam in caritate Dei, inquantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu, ex qua etiam amor intenditur.

II-II q. 180 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex hoc ipso quod veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis et amabilis et delectantis. Et secundum hoc pertinet ad vim appetitivam.

II-II q. 180 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad ipsam visionem primi principii, scilicet Dei, incitat amor ipsius. Unde Gregorius dicit, super Ezech., quod *vita contemplativa, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui creatoris inardescit*.

II-II q. 180 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod vis appetitiva movet non solum membra corporalia ad exteriores actiones exercendas, sed etiam intellectum ad exercendum operationem contemplationis, ut dictum est.

2. Utrum ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales.

II-II q. 180 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam. Dicit enim Gregorius, super Ezech., quod *contemplativa vita est caritatem quidem Dei et proximi tota mente retinere*. Sed omnes virtutes morales, de quarum actibus dantur praecepta legis, reducuntur ad dilectionem Dei et proximi, quia plenitudo legis est dilectio, ut dicitur Rom. XIII. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

II-II q. 180 a. 2 arg. 2

Praeterea, contemplativa vita praecipue ordinatur ad Dei contemplationem, dicit enim Gregorius, super Ezech., *quod, calcatis curis omnibus, ad videndum faciem sui creatoris inardescit*. Sed ad hoc nullus potest pervenire nisi per munditiam, quam causat virtus moralis, dicitur enim Matth. V, *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt; et* Heb. XII, *pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum*. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

II-II q. 180 a. 2 arg. 3

Praeterea, Gregorius dicit, super Ezech., quod

krásné tváře. Ale krása duše se bere podle mravních ctností a hlavně podle mírnosti, jak praví Ambrož v I. O povin. Tedy se zdá, že mravní ctnosti náležejí k životu nazíravému.

Avšak proti jest, že mravní ctnosti jsou zařízeny k vnějším skutkům. Ale Řehoř praví, v VI. Moral., že "k nazíravému životu náleží odložiti vnější činnost. Tedy mravní ctnosti nenáležejí k nazíravému životu.

Odpovídám: Musí se říci, že k životu nazíravému může něco náležeti dvojmo: jedním způsobem bytnostně, jiným způsobem přípravně. Bytnostně pak mravní ctnosti nenáležejí k nazíravému životu, protože cílem nazíravého života je uvažování pravdy. Avšak "pro mravní ctnosti má malou moc vědění", jež náleží k uvažování o pravdě, jak praví Filosof ve II. Ethic. Pročež sám praví, v X. Ethic., že mravní ctnosti náležejí ke štěstí činnému, nikoli k nazíravému.

Přípravně však mravní ctnosti náležejí k životu nazíravému. Neboť překážkou úkonu nazírání, v němž bytnostně spočívá nazíravý život, je i prudkost vášní, kterou je odváděna pozornost duše od rozumových ke smyslovým, i vnější lomozy. Mravní ctnosti však brání prudkosti vášní a ukliďňují lomozy vnějších zaměstnání. A proto mravní ctnosti náležejí přípravně k životu nazíravému.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo shora řečeno, nazíravý život má pohnutku se strany citu. A podle toho milování Boha a bližního se vyžaduje k životu nazíravému. Příčiny hýbající však nepatří k bytnosti věci, nýbrž připravují a zdokonalují věc. Pročež nenásleduje, že mravní ctnosti náležejí bytnostně k nazíravému životu.

K druhému se musí říci, že svatost, to jest čistota, je působena ctnostmi, které jsou ohledně vášní, překážejících čistotě rozumu. Pokoje pak příčinou je spravedlnost, která je ohledně činností, podle onoho Isai. 32: "Dílo spravedlnosti pokoj"; pokud totiž ten, kdo se zdržuje bezpráví druhým, odstraňuje příležitosti hádek a hlomozů. A tak mravní ctnosti uzpůsobují k životu nazíravému, pokud působí pokoj a čistotu.

K třetímu se musí říci, že krása, jak bylo shora řečeno, spočívá v jakési jasnosti a náležitém poměru. Obojí z těchto však se nalézá jako v kořeni v rozumu, kterému náleží zařídit i světlo zjevující i zařizování náležitého poměru v jiných. A proto v životě nazíravém, který spočívá v úkonu rozumu, o sobě a bytnostně se nachází krása. Pročež Moudr. 8 se praví o nazírání moudrosti: "Milovníkem stal jsem se její krásy." V mravních ctnostech pak se nachází krása podílně, pokud totiž mají podíl řádu rozumu; a hlavně v mírnosti, která potlačuje dychtivosti, které nejvíce zatemňují světlo rozumu. A odtud je, že ctnost čistoty činí člověka nejvíce schopným nazírání, pokud pohlavní potěšení nejvíce snižují mysl ke

contemplativa vita speciosa est in animo unde significatur per Rachelem, de qua dicitur, Gen. XXIX, quod erat pulchra facie. Sed pulchritudo animi attenditur secundum virtutes morales, et praecipue secundum temperantiam, ut Ambrosius dicit, in I de Offic. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

II-II q. 180 a. 2 s. c.

Sed contra est quod virtutes morales ordinantur ad exteriores actiones. Sed Gregorius dicit, in VI Moral., quod ad contemplativam vitam pertinet ab exteriori actione quiescere. Ergo virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam.

II-II q. 180 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ad vitam contemplativam potest aliquid pertinere dupliciter, uno modo, essentialiter; alio modo, dispositive. Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam. Quia finis contemplativae vitae est consideratio veritatis. Ad virtutes autem morales scire quidem, quod pertinet ad considerationem veritatis, parvam potestatem habet, ut philosophus dicit, in II Ethic. Unde et ipse, in X Ethic., virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem activam, non autem ad contemplativam. Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animae ab intelligibilibus ad sensibilia; et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum, et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent.

II-II q. 180 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, vita contemplativa habet motivum ex parte affectus, et secundum hoc dilectio Dei et proximi requiritur ad vitam contemplativam. Causae autem moventes non intrant essentiam rei, sed disponunt et perficiunt rem. Unde non sequitur quod virtutes morales essentialiter pertineant ad vitam contemplativam.

II-II q. 180 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod sanctimonia, idest munditia, causatur ex virtutibus quae sunt circa passiones impedientes puritatem rationis. Pax autem causatur ex iustitia, quae est circa operationes, secundum illud Isaiae XXXII, opus iustitiae pax, inquantum scilicet ille qui ab iniuriis aliorum abstinet, subtrahit litigiorum et tumultuum occasiones. Et sic virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam, inquantum causant pacem et munditiam.

II-II q. 180 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod pulchritudo, sicut supra dictum est, consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione inventur, ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo. Unde Sap. VIII de contemplatione sapientiae dicitur, *amator factus sum formae illius*. In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, inquantum scilicet participant ordinem rationis, et praecipue in temperantia, quae reprimit concupiscentias maxime lumen rationis

smyslovým, jak praví Augustin v I. Samomluv.

CLXXX.3. Zda k životu nazíravému náležejí různé úkony.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že k životu nazíravému náležejí různé úkony. Richard od sv. Viktora, v I. O nazírání rozlišuje totiž mezi nazíráním, rozjímáním a přemýšlením. Ale všechna tato zdají se náležeti k životu nazíravému. Tedy se zdá, že nazíravý život má různé úkony.

Mimo to praví Apoštol, II. Kor. 3: "My pak, patříce s tváří odkrytou na slávu Páně, přetvořujeme se v týž obraz." Ale to náleží k nazíravému životu. Tedy mimo ona tři řečená také patření náleží k životu nazíravému.

Mimo to praví Bernard, v V. O uvažování, že "první a největší nazírání je obdiv velebnosti". Ale obdiv podle Damašského je druh bázně. Tedy se zdá, že více úkonů se vyžaduje k nazíravému životu.

Mimo to se praví, že k životu nazíravému náleží modlitba, čtení a rozjímání. Náleží také k životu nazíravému poslouchání, neboť o Marii, kterou se naznačuje nazíravý život, se praví Luk. 10, že "sedíc u nohou Páně, naslouchala jeho slovům". Tedy se zdá, že se vyžaduje více úkonů k nazíravému životu.

Avšak proti jest, že život tu sluje činnost, kterou se člověk hlavně zabývá. Jestliže tedy je více činností nazíravého života, nebude jeden nazíravý život, nýbrž několik.

Odpovídám: Musí se říci, že o nazíravém životě nyní mluvíme, pokud náleží člověku. Mezi člověkem a andělem je pak ten rozdíl, jak je patrné z Diviše, VII. O Božích Jmén., že anděl jednoduchým pohledem vidí pravdu, kdežto člověk jakýmsi postupem z mnohých dospívá k patření jednoduché pravdy. Tak tedy nazíravý život má sice jeden úkon, ve kterém se konečně dokoná, totiž patření pravdy, od kterého má jednotu. Má však mnohé úkony, kterými dospívá k tomuto konečnému úkonu, z nichž některé náležejí k přijímání zásad, ze kterých se vychází k nazírání pravdy, jiné pak náležejí k uplatňování zásad na pravdu toho, co se hledá, poslední pak a naplňující úkon je samo nazírání pravdy.

K prvnímu se tedy musí říci, že přemýšlení podle Richarda od svatého Viktora zdá se náležeti k prohlížení mnohých, z nichž někdo usiluje sebrati jednu pravdu jednoduchou. Proto pod přemýšlením mohou býti obsaženy i smyslové vjemy na poznávání nějakých účinků, i představy, i pochody rozumu ohledně různých znamení nebo čehokoli obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem, inquantum delectationes venereae maxime deprimunt mentem ad sensibilia, ut Augustinus dicit, in libro Soliloquiorum.

3. Utrum vita contemplativa consistat solum in uno actu aut in pluribus.

II-II q. 180 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ad vitam contemplativam pertineant diversi actus. Richardus enim de sancto Victore distinguit *inter contemplationem, meditationem et cogitationem*. Sed omnia ista videntur ad vitam contemplativam pertinere. Ergo videtur quod vitae contemplativae sint diversi actus.

II-II q. 180 a. 3 arg. 2

Praeterea, apostolus, II ad Cor. III, dicit, *nos autem, revelata facie gloriam domini speculantes, transformamur in eandem claritatem*. Sed hoc pertinet ad vitam contemplativam. Ergo, praeter tria praedicta, etiam speculatio ad vitam contemplativam pertinet.

II-II q. 180 a. 3 arg. 3

Praeterea, Bernardus dicit, in libro de Consid., quod *prima et maxima contemplatio est admiratio maiestatis*. Sed admiratio, secundum Damascenum, ponitur species timoris. Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

II-II q. 180 a. 3 arg. 4

Praeterea, ad vitam contemplativam pertinere dicuntur oratio, lectio et meditatio. Pertinet etiam ad vitam contemplativam auditus, nam de Maria, per quam vita contemplativa significatur, dicitur, Luc. X, quod *sedens secus pedes domini, audiebat verba illius*. Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

II-II q. 180 a. 3 s. c.

Sed contra est quod vita hic dicitur operatio cui homo principaliter intendit. Si igitur sunt plures operationes vitae contemplativae, non erit una vita contemplativa, sed plures.

II-II q. 180 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod de vita contemplativa nunc loquimur secundum quod ad hominem pertinet. Haec est autem differentia inter hominem et Angelum, ut patet per Dionysium, VII cap. de Div. Nom., quod Angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic igitur vita contemplativa unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem, habet autem multos actus quibus pervenit ad hunc actum finalem. Quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem cuius cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis.

II-II q. 180 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod cogitatio, secundum Richardum de sancto Victore, pertinere videtur ad multorum inspectionem, ex quibus aliquis colligere intendit unam simplicem veritatem. Unde sub cogitatione comprehendi possunt et perceptiones sensuum, ad

vedoucího k poznání hledané pravdy. Ačkoli, podle Augustina ve XIV. O Troj., "poznání může slouti každá skutková činnost rozumu". Rozjímání však se zdá náležeti k postupu rozumu, z nějakých zásad, vedoucích k nazírání nějaké pravdy. A k témuž náleží uvažování podle Bernarda, ačkoli podle Filosofa, ve III. O duši, každá činnost rozumu sluje uvažování. Ale nazírání náleží k samému jednoduchému vidění pravdy. Proto týž Richard praví, I. kn. O nazírání, že nazírání je pronikavý a svobodný pohled duše na věci pozorované, rozjímání pak je pohled duše, zaměstnaný hledáním pravdy, přemýšlení pak je pohled duše, náchylný k těkavosti.

K druhému se musí říci, že patření se tu praví, jak dí tamtéž Glossa Augustinova, od zrcadla. Vidění pak v zrcadle je vidění příčinu skrze účinek, v němž se její podoba odráží. Pročež patření se zdá uveditelné na rozjímání.

K třetímu se musí říci, že údiv je druh bázně, vycházející z postřehu nějaké věci, převyšující naši schopnost. Proto údiv jest úkon, sledující nazírání vysoké pravdy. Bylo totiž řečeno, že nazírání končí v citu.

Ke čtvrtému se musí říci, že člověk k poznání pravdy dospívá dvojmo: jedním způsobem skrze ta, která přijímá od jiného; a tak vzhledem k těm, která přijímá člověk od Boha, je nutná modlitba, podle onoho Moudr. 7: "Vzýval jsem, a přišel ke mně duch moudrosti." Vzhledem pak k těm, která přijímá od člověka, je nutný poslech, pokud přijímá z hlasu mluvícího, a čtení, pokud přijímá z toho, co je podáváno v písmě. Jiným způsobem je nutné, aby používal vlastního učení. A tak je nutné rozjímání.

CLXXX.4. Zda život nazíravý spočívá pouze v nazírání na Boha nebo také v uvažování o kterékoli pravdě.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nazíravý život nespočívá pouze v nazírání na Boha, nýbrž také v uvažování o kterékoli pravdě. Praví se totiž Žalm. 138: "Podivuhodná tvá díla, a má duše poznává je dychtivě." Ale poznání Božích děl se děje skrze nějaké nazírání pravdy. Tedy se zdá, že k nazíravému životu náleží nazírati nejen božskou pravdu, nýbrž také. jakoukoliv jinou.

Mimo to praví Bernard, v V. knize O uvažování, že "první nazírání je údiv nad Velebností, druhé je soudů Božích, třetí jeho dobrodiní, čtvrté jeho zaslíbení". Ale z těchto čtyř pouze první náleží k Boží pravdě, kdežto ostatní tři náležejí k jejím účinkům. Tedy nazíravý život nespočívá pouze v úvaze božské pravdy, nýbrž také v úvaze pravdy, týkající se Božích účinků.

cognoscendum aliquos effectus; et imaginationes; et discursus rationis circa diversa signa, vel quaecumque perducentia in cognitionem veritatis intentae. Quamvis secundum Augustinum, XIV de Trin., cogitatio dici possit omnis actualis operatio intellectus. Meditatio vero pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertingentis ad veritatis alicuius contemplationem. Et ad idem pertinet consideratio, secundum Bernardum. Quamvis secundum philosophum, in II de anima, omnis operatio intellectus consideratio dicatur. Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. Unde idem Richardus dicit quod *contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas; meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus; cogitatio autem est animi respectus ad evagationem pronus*.

II-II q. 180 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Glossa Augustini ibidem, *speculantes dicit a speculo, non a specula*. Videre autem aliquid per speculum est videre causam per effectum, in quo eius similitudo relucet. Unde speculatio ad meditationem reduci videtur.

II-II q. 180 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicuius rei excedentis nostram facultatem. Unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis. Dictum est enim quod contemplatio in affectu terminatur.

II-II q. 180 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter. Uno modo, per ea quae ab alio accipit. Et sic quidem, quantum ad ea quae homo a Deo accipit, necessaria est oratio, secundum illud Sap. VII, *invocavi, et venit in me spiritus sapientiae*. Quantum vero ad ea quae accipit ab homine, necessarius est auditus, secundum quod accipit ex voce loquentis; et lectio, secundum quod accipit ex eo quod per Scripturam est traditum. Alio modo, necessarium est quod adhibeat proprium studium. Et sic requiritur meditatio.

4. Utrum ad vitam contemplativam pertineat consideratio cuiuscumque veritatis.

II-II q. 180 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa non solum consistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cuiuscumque veritatis. Dicitur enim in Psalmo, *mirabilia opera tua, et anima mea cognoscet nimis*. Sed cognitio divinorum operum fit per aliquam veritatis contemplationem. Ergo videtur quod ad vitam contemplativam pertineat non solum divinam veritatem, sed etiam quamlibet aliam contemplari.

II-II q. 180 a. 4 arg. 2

Praeterea, Bernardus, in libro de Consid., dicit quod *prima contemplatio est admiratio maiestatis; secunda est iudiciorum Dei; tertia est beneficiorum ipsius; quarta est promissorum*. Sed inter haec quatuor solum primum pertinet ad divinam veritatem, alia vero tria pertinent ad effectus ipsius. Ergo vita contemplativa non solum consistit in consideratione divinae veritatis, sed etiam in consideratione veritatis circa divinos effectus.

Mimo to Richard od svatého Viktora v I. O nazírání rozlišuje šest druhů nazírání. První z nich je pouze podle obraznosti, když pozorujeme věci tělesné. Druhé pak je v obraznosti podle rozumu, pokud totiž uvažujeme řád a uspořádání smyslových. Třetí je v rozumu podle obraznosti, když totiž z pohledu na viditelná pozvedáme se k neviditelným. Čtvrté pak je v rozumu podle rozumu, když totiž duch se zabývá neviditelnými, jichž obraznost nezná. Páté pak je nad rozum, ale ne mimo rozum, když z Božího zjevení poznáváme ta, která lidským rozumem nelze pochopiti. Šesté pak je nad rozum a mimo rozum, když totiž božským osvícením poznáváme ta, která se zdají odporovati lidskému rozumu, jako ta, která se praví o tajemství Trojice. Ale pouze poslední zdá se náležeti k Boží pravdě. Tedy nazírání pravdy si nevšímá pouze Boží pravdy, nýbrž také té, která se pozoruje ve tvorech.

Mimo to v nazíravém životě se hledá nazírání pravdy, pokud je dokonalostí člověka. Ale kterákoli pravda je dokonalostí lidského rozumu. Tedy v jakémkoli nazírání pravdy spočívá nazíravý život.

Avšak proti jest, co praví Řehoř v VI. Moral., že "v nazírání se hledá původ, jímž je Bůh".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, k nazíravému životu náleží něco dvojmo: jedním způsobem hlavně, druhým způsobem druhotně a přípravně. Hlavně však k nazíravému životu náleží nazírání pravdy Boží, protože toto nazírání je cíl celého lidského života. Proto praví Augustin v I. O Trojici, že "nazírání na Boha se nám přislibuje jako cíl všech skutků a věčná dokonalost radostí", která bude dokonalá v budoucím životě, když budeme viděti Boha tváří v tvář, pročež nás též učiní dokonale blaženými. Nyní však nazírání Boží pravdy nám náleží nedokonale, totiž skrze zrcadlo a v záhadě, pročež se nám skrze ně dostává jakéhosi začátku blaženosti, která se zde začíná, aby v budoucím pokračovala. Proto i Filosof v X. Ethic. do nazírání na nejlepší rozumový předmět klade poslední štěstí člověka.

Poněvadž však Božími účinky jsme uváděni k nazírání Boha, podle onoho Řím. 1: "Neviditelná Boží vidí se pochopena z těch, která byla učiněna," odtud jest, že nazírání na Boží účinky druhotně náleží k nazíravému životu, pokud totiž je z toho člověk uváděn k poznání Boha. Pročež praví Augustin v knize O pravém náboženství 29, že "v pozorování tvorů nemá se prováděti marná a pomíjející zvědavost, nýbrž se má konati krok k nesmrtelným a vždy zůstávajícím":

Tak tedy z předeslaného je patrné, že jistým pořadem náležejí k nazíravému životu čtyři: a to, nejprve mravní ctnosti, za druhé pak jiné úkony mimo nazírání, za třetí pak nazírání na Boží účinky, čtvrté pak a naplňující je samo nazírání Boží pravdy.

K prvnímu se tedy musí říci, že David hledal poznání díla

II-II q. 180 a. 4 arg. 3

Praeterea Richardus de sancto Victore distinguit sex species contemplationum, quarum prima est secundum solam imaginationem, dum attendimus res corporales; secunda autem est in imaginatione secundum rationem, prout scilicet sensibilium ordinem et dispositionem consideramus; tertia est in ratione secundum imaginationem, quando scilicet per inspectionem rerum visibilium ad invisibilia sublevamur; quarta autem est in ratione secundum rationem, quando scilicet animus intendit invisibilibus, quae imaginatio non novit; quinta autem est supra rationem, quando ex divina revelatione cognoscimus quae humana ratione comprehendi non possunt; sexta autem est supra rationem et praeter rationem, quando scilicet ex divina illuminatione cognoscimus ea quae humanae rationi repugnare videntur, sicut ea quae dicuntur de mysterio Trinitatis. Sed solum ultimum videtur ad divinam veritatem pertinere. Ergo contemplatio non solum respicit divinam veritatem, sed etiam eam quae in creaturis consideratur.

II-II q. 180 a. 4 arg. 4

Praeterea, in vita contemplativa quaeritur contemplatio veritatis inquantum est perfectio hominis. Sed quaelibet veritas est perfectio humani intellectus. Ergo in qualibet contemplatione veritatis consistit vita contemplativa.

II-II q. 180 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in VI Moral., quod *in contemplatione principium, quod Deus est, quaeritur*.

II-II q. 180 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, ad vitam contemplativam pertinet aliquid dupliciter, uno modo, principaliter; alio modo, secundario vel dispositive. Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis, quia huiusmodi contemplatio est finis totius humanae vitae. Unde Augustinus dicit, in I de Trin., quod *contemplatio Dei promittitur nobis actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum*. Quae quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem, unde et perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in aenigmate, unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit ut in futuro terminetur. Unde et philosophus, in X Ethic., in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis. Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, secundum illud Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*, inde est quod etiam contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod *in creaturarum consideratione non vana et peritura curiositas est exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus*. Sic igitur ex praemissis patet quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent, primo quidem, virtutes morales; secundo autem, alii actus praeter contemplationem; tertio vero, contemplatio divinorum effectuum; quarto vero completivum est ipsa contemplatio divinae veritatis.

II-II q. 180 a. 4 ad 1

Božího, aby tím byl veden k Bohu. Pročež jinde praví Žalm. 142: "Rozjímal jsem o všech dílech tvých, a o skutcích tvých rukou jsem rozjímal; rozpřáhl jsem ruce své k tobě."

K druhému se musí říci že z pozorování Božích soudů je veden člověk k nazírání Boží spravedlnosti, z pozorování pak Božích dobrodiní a zaslíbení je veden člověk k poznání Božího milosrdenství čili dobroty, jakožto skrze účinky prokázané nebo prokazovatelné.

K třetímu se musí říci, ze v oněch šesti se označují stupně, kterými se vstupuje přes tvory k nazírání Boha. Neboť na první stupeň se klade pojetí samých smyslových; na druhý pak stupeň se klade pokrok od smyslových k rozumovým; na třetí stupeň se klade posuzování smyslových podle rozumových; na čtvrtý pak stupeň se klade naprosté pozorování rozumových, ke kterým se přichází skrze smyslová; na pátý pak stupeň se klade nazírání na rozumová, která nelze nalézti skrze smyslová, ale rozumem lze je pochopiti; na šestý stupeň se klade nazírání na rozumová, která nemůže rozum ani nalézti ani pochopiti, která totiž náležejí k vysokému nazírání Boží pravdy, u které se konečně nazírání dokonává.

Ke čtvrtému se musí říci, že poslední dokonalostí lidského rozumu je pravda Boží; jiné pak pravdy zdokonalují rozum ve vztahu k pravdě Boží.

CLXXX.5. Zda život nazíravý podle stavu tohoto života může dospěti k vidění Boží bytnosti.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že nazíravý život podle stavu tohoto života může dospěti k vidění Boží bytnosti, neboť, jak máme Gen. 32, Jakub řekl: "Viděl jsem Boha tváří v tvář a zůstala zachována má duše." Ale vidění Boží tváře je vidění Boží bytnosti. Tedy se zdá, že někdo nazíráním v přítomném životě může dospěti k vidění Boží bytnosti.

Mimo to Řehoř praví v VI. Moral., že "mužové nazíraví se vracejí k sobě dovnitř v tom, že přemítají o duchovních a nikterak netáhnou s sebou stíny tělesných věcí, nebo vloudivší se snad rukou rozlišování odhánějí. Ale toužíce viděti neomezené světlo, potlačují všechny obrazy své omezenosti a v tom, čeho touží dosíci nad sebou, přemáhají, co jsou". Ale člověku nepřekáží ve vidění Boží bytnosti, která je světlo neomezené, leč to, že má nutnost dbáti tělesných představ. Tedy se zdá, že nazírání v tomto životě může dospěti k vidění neomezeného světla v bytnosti.

Mimo to Řehoř praví ve II. Rozmluv: "Duši vidoucí Stvořitele těsný je každý tvor. Muž tedy Boží," totiž blažený Benedikt, "který viděl na věži ohnivou kouli a anděly, vracející se do nebe, nepochybně to mohl zříti jen

Ad primum ergo dicendum quod David cognitionem operum Dei quaerebat ut ex hoc manuduceretur in Deum. Unde alibi dicit, *meditabor in omnibus operibus tuis, et in factis manuum tuarum meditabor, expandi manus meas ad te*.

II-II q. 180 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex consideratione divinorum iudiciorum manuducitur homo in contemplationem divinae iustitiae, ex consideratione autem divinorum beneficiorum et promissorum, manuducitur homo in cognitionem divinae misericordiae seu bonitatis, quasi per effectus exhibitos vel exhibendos.

II-II q. 180 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod per illa sex designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium; in secundo vero gradu ponitur progressus a sensibilibus ad intelligibilia; in tertio vero gradu ponitur diiudicatio sensibilium secundum intelligibilia; in quarto vero gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium in quae per sensibilia pervenitur; in quinto vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium quae per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt; in sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium quae ratio nec invenire nec capere potest, quae scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinae veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.

II-II q. 180 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod ultima perfectio humani intellectus est veritas divina, aliae autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam.

5. Utrum vita contemplativa hominis possit in statu viae elevari usque ad Dei visionem.

II-II q. 180 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa, secundum statum huius vitae, possit pertingere ad visionem divinae essentiae. Quia, ut habetur Gen. XXXII, Iacob dixit, *vidi Deum facie ad faciem, et salva facta est anima mea*. Sed visio faciei est visio divinae essentiae. Ergo videtur quod aliquis per contemplationem in praesenti vita possit se extendere ad videndum Deum per essentiam.

II-II q. 180 a. 5 arg. 2

Praeterea, Gregorius dicit, in VI Moral., quod *viri contemplativi ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, et nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt, sed incircumscriptum lumen videre cupientes, cunctas circumscriptionis suae imagines deprimunt, et in eo quod super se contingere appetunt, vincunt quod sunt*. Sed homo non impeditur a visione divinae essentiae, quae est lumen incircumscriptum, nisi per hoc quod necesse habet intendere corporalibus phantasmatibus. Ergo videtur quod contemplatio praesentis vitae potest se extendere ad videndum incircumscriptum lumen per essentiam.

II-II q. 180 a. 5 arg. 3

Praeterea, Gregorius, in II Dialog., dicit, *animae videnti creatorem angusta est omnis creatura. Vir ergo Dei*,

světlem Božím." Ale blažený Benedikt dosud žil v přítomné životě. Tedy nazírání v tomto životě může dospěti k vidění Boží bytovosti.

Avšak proti jest, co praví Řehoř v hom. XIV. K Ezech.: "Dokud se žije v tomto smrtelném těle, nikdo v síle nazírání tak nepokročí, aby upřel zrak mysli na sám paprsek neomezeného světla."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin ve XII. Ke Gen. Slov.: "Nikdo vidoucí Boha nežije v tomto životě, kterým se smrtelně žije v těchto smyslech těla, nýbrž, neumře-li kdo nějakým způsobem tomuto životu, buď vůbec vyšed z těla, nebo zbaven tělesných smyslů, nepovznese se k onomu vidění;" což bylo podrobněji probráno shora, kde byla řeč o uchvácení, a v První, kde se jednalo o vidění Boha.

Tak se tedy musí říci, že v tomto životě může býti někdo dvojmo: jedním způsobem podle uskutečnění, pokud totiž v uskutečnění užívá tělesných smyslů; a tak žádným způsobem nazírání v přítomném životě nemůže dospěti k vidění Boží bytnosti. Jiným způsobem může být: někdo v tomto životě možností a nikoliv podle uskutečnění, pokud totiž jeho duše je spojena s jeho smrtelným tělem jako tvar, ale tak, že neužívá tělesných smyslů, ani obraznosti, jak se přihází v uchvácení. A tak může nazírání v tomto životě dospěti k vidění Boží bytnosti. Pročež nejvyšší stupeň nazírání v přítomném životě jest, jaký měl Pavel v uchvácení, podle kterého byl uprostřed mezi stavem života přítomného a budoucího.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Diviš v listě mnichu Kajovi, "jestliže někdo vida Boha, rozuměl, co viděl, neviděl jeho, nýbrž něco z těch, která jsou jeho". A Řehoř praví, ve XIV. hom. K Ezech., že "všemohoucí Bůh není ještě viděn ve svém jasu, nýbrž na cosi v něm nahlíží duše, čím občerstvena pokračuje, a pak dospívá k slavnému vidění jeho." Tím tedy, co řekl Jakub: "Viděl jsem Boha tváří v tvář," nelze rozuměti, že viděl Boží bytnost, nýbrž že viděl tvar, totiž obrazný, ve kterém mu Bůh mluvil, nebo, protože "každého z tváře poznáváme, nazval poznání Boha tváří jeho", jak praví tamtéž Glossa Řehořova.

K druhému se musí říci, že lidské nazírání podle stavu přítomného života nemůže býti bez představ, protože člověku je přirozené, aby viděl rozumové podoby v představách, jak praví Filosof ve III. O duši. Ale přece rozumové poznání nespočívá v představách samých. nýbrž. v nich nazírá čistou rozumovou pravdu. A to nejen v poznání přirozeném, nýbrž také v těch, která poznáváme skrze zjevení. Praví totiž Diviš, II. hl. Nebes. Hier., že "andělské hierarchie nám ukazuje božský jas v nějakých obrazných symbolech, a jeho silou se vracíme k jednoduchému paprsku", to jest k jednoduchému poznání rozumové pravdy. A tak jest rozuměti, co praví Řehoř, že "nazírající netáhnou s sebou stíny tělesných věcí", protože totiž u nich nestane jejich nazírání, nýbrž spíše u scilicet beatus Benedictus, *qui in turri globum igneum, Angelos quoque ad caelos redeuntes videbat, haec procul dubio cernere non nisi in Dei lumine poterat*. Sed beatus Benedictus adhuc praesenti vita vivebat. Ergo contemplatio praesentis vitae potest se extendere ad videndam Dei essentiam.

II-II q. 180 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, super Ezech., *quandiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit ut in ipso incircumscripti luminis radio mentis oculos infigat*.

II-II q. 180 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *nemo videns Deum vivit ista vita qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis, sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore sive alienatus a carnalibus sensibus, in illam non subvehitur visionem*. Quae supra diligentius pertractata sunt, ubi dictum est de raptu; et in primo, ubi actum est de Dei visione. Sic igitur dicendum est quod in hac vita potest esse aliquis dupliciter. Uno modo, secundum actum, inquantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis. Et sic nullo modo contemplatio praesentis vitae potest pertingere ad videndum Dei essentiam. Alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter, et non secundum actum, inquantum scilicet anima eius est corpori mortali coniuncta ut forma, ita tamen quod non utatur corporis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu. Et sic potest contemplatio huius vitae pertingere ad visionem divinae essentiae. Unde supremus gradus contemplationis praesentis vitae est qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum praesentis vitae et futurae.

II-II q. 180 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius, in epistola ad Caium monachum, dicit, *si aliquis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt eius*. Et Gregorius dicit, super Ezech., quod *nequaquam omnipotens Deus iam in sua claritate conspicitur, sed quiddam sub illa speculatur anima, unde recta proficiat, et post ad visionis eius gloriam pertingat*. Per hoc ergo quod Iacob dixit, vidi Deum facie ad faciem, non est intelligendum quod Dei essentiam viderit, sed quod formam, scilicet imaginariam, vidit in qua Deus locutus est ei. Vel, *quia per faciem quemlibet agnoscimus, cognitionem Dei* faciem eius vocavit, sicut Glossa Gregorii ibidem dicit.

II-II q. 180 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod contemplatio humana, secundum statum praesentis vitae, non potest esse absque phantasmatibus, quia connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatibus videat, sicut philosophus dicit, in III de anima. Sed tamen intellectualis cognitio non sistit in ipsis phantasmatibus, sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis. Et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in eis quae per revelationem cognoscimus, dicit enim Dionysius, I cap. Cael. Hier., quod *Angelorum hierarchias manifestat nobis divina claritas in quibusdam symbolis figuratis*; ex cuius virtute restituimur in simplum radium, idest in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et sic intelligendum

pozorování rozumové pravdy.

K třetímu se musí říci, že z oněch slov Řehořových se nedává rozuměti, že blažený Benedikt v onom vidění viděl Boha v bytnosti, nýbrž chce ukázati, že z osvícení Božím světlem lze snadno cokoli viděti, protože vidoucímu Stvořitele těsný je každý tvor. Pročež dodává: "Byť totiž sebe méně spatřil ze světla Stvořitelova, krátké se mu zdá všechno, co je stvořené."

CLXXX.6. Zda činnost nazíravá se vhodně rozděluje na tři pohyby: kruhovitý, přímý a křivý.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně rozlišují v nazírání činnosti tři pohyby, kruhovitý, přímý a křivý. Nazírání totiž náleží pouze ke klidu, podle onoho Moudr. 8: "Vejda do domu svého spočinu s ní." Ale pohyb je protilehlý klidu. Nemají se tedy činnosti nazíravého života označovati pohyby.

Mimo to činnost nazíravého života náleží rozumu, v němž se člověk shoduje s anděly. Ale u andělů jinak označuje Diviš tyto pohyby než v duši. Praví totiž ve IV. O Bož. Jmén., že andělův "kruhový pohyb je podle osvícení krásnem a dobrem". Pohyb kruhový duše však určuje podle mnohých, z nichž první je "vejití duše do sebe od hmotných"; druhé je jakési "shrnutí jejích sil, kterým je duše zbavena bludu a vnějšího zaměstnání"; třetí pak jest "jednota s těmi, která jsou nahoře". Podobně také odlišně popisuje přímý pohyb obojích. Neboť přímým pohybem andělovým nazývá, "pokud postupuje k obstarávání podřízených", kdežto přímý pohyb duše klade do dvojího: a to, nejprve do toho, že "postupuje k těm, která jsou ohledně jí"; za druhé pak do toho, že "od vnějších se pozvedá k jednoduchým nazíráním". Ale i křivý pohyb obou různě určuje. Neboť křivý pohyb u andělů označuje v tom, že obstarávajíce mající méně, zůstávají v totožnosti ohledně Boha; kdežto křivý pohyb u duše označuje v tom, že duše je osvěcována božskými poznáními rozumově. Nezdá se tedy, že se vhodně označují úkony nazírání řečenými způsoby.

Mimo to Richard od svatého Viktora v I. O nazír. udává mnohá jiná rozlišení pohybů obdobně s ptáky nebeskými, z nichž "někteří hned se vznesou do výše, hned se zase ponoří dolů, a to je vidíme častěji opakovati. Jiní pak zahýbají mnohokrát vpravo a vlevo, jiní pak často letí vpřed a dozadu, kdežto jiní jako v kruhu se točí v širších nebo užších kruzích, jiní pak jako nehybně visíce zůstávají na jednom místě". Tedy se zdá, že nejsou pouze tři pohyby nazírání.

est quod Gregorius dicit, quod contemplantes corporalium rerum umbras non secum trahunt, quia videlicet in eis non sistit eorum contemplatio, sed potius in consideratione intelligibilis veritatis.

II-II q. 180 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod ex verbis illis Gregorii non datur intelligi quod beatus Benedictus Deum in illa visione per essentiam viderit, sed vult ostendere quod, *quia videnti creatorem angusta est omnis creatura*, consequens est quod per illustrationem divini luminis de facili possint quaecumque videri. Unde subdit, *quamlibet enim parum de luce creatoris aspexerit, breve ei fit omne quod creatum est*.

6. De motibus contemplationis quos Dionysius assignat xv cap. De Div. Nom..

II-II q. 180 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter operatio contemplationis distinguatur per tres motus, circularem rectum et obliquum, IV cap. de Div. Nom. Contemplatio enim ad quietem pertinet, secundum illud Sap. VIII, *intrans in domum meam, conquiescam cum illa*. Sed motus quieti opponitur. Non ergo operationes contemplativae vitae per motus designari debent.

II-II q. 180 a. 6 arg. 2

Praeterea, actio contemplativae vitae ad intellectum pertinet, secundum quem homo cum Angelis convenit. Sed in Angelis aliter assignat Dionysius hos motus quam in anima. Dicit enim motum circularem Angeli esse secundum illuminationes pulchri et boni. Motum autem circularem animae secundum plura determinat. Quorum primum est introitus animae ab exterioribus ad seipsam; secundum est quaedam convolutio virtutum ipsius, per quam anima liberatur ab errore et ab exteriori occupatione; tertium autem est unio ad ea quae supra se sunt. Similiter etiam differenter describit motum rectum utriusque. Nam rectum motum Angeli dicit esse secundum quod procedit ad subiectorum providentiam. Motum autem rectum animae ponit in duobus, primo quidem, in hoc quod progreditur ad ea quae sunt circa ipsam; secundo autem, in hoc quod ab exterioribus ad simplices contemplationes elevatur. Sed et motum obliquum diversimode in utrisque determinat. Nam obliquum motum in Angelis assignat ex hoc quod, providendo minus habentibus, manent in identitate circa Deum. Obliquum autem motum animae assignat ex eo quod anima illuminatur divinis cognitionibus rationabiliter et diffuse. Non ergo videntur convenienter assignari operationes contemplationis per modos praedictos.

II-II q. 180 a. 6 arg. 3

Praeterea, Richardus de sancto Victore, in libro de Contempl., ponit multas alias differentias motuum, ad similitudinem volatilium caeli. *Quarum quaedam nunc ad altiora se attollunt, nunc autem in inferiora demerguntur, et hoc saepius repetere videntur; aliae vero dextrorsum vel sinistrorsum divertunt multoties; quaedam vero moventur in anteriora vel posteriora frequenter; aliae vero quasi in gyrum vertuntur, secundum latiores vel contractiores circuitus; quaedam vero quasi immobiliter suspensae in uno loco manent*. Ergo videtur quod non sint

Pro opak jest výrok Divišův.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, činnost rozumu, v níž podstatně spočívá nazírání, sluje pohyb, pokud pohyb jest úkon dokonalého, jak praví Filosof, ve III. O duši. Poněvadž pak přicházíme k poznání rozumových skrze smyslová, smyslové úkony pak nejsou bez pohybu, odtud jest, že úkony rozumové se popisují jako nějaké pohyby, a podle různosti pohybů se označuje jejich odlišnost. V pohybech však tělesných dokonalejší a první jsou pohyby místní. A proto pod jejich podobou se popisují nejpřednější úkony rozumové. Ty pak se rozlišují trojmo. Neboť jeden je kruhový, podle kterého se něco hýbá jednotvárně okolo téhož středu; jiný pak je přímý, podle kterého něco postupuje od jednoho k druhému, třetí pak je křivý, jako složený z obou. A proto v úkonech rozumových to, co jednoduše má jednotvárnost, přisuzuje se pohybu kruhovitému. Činnost však rozumová, podle které se postupuje od jednoho k druhému, připisuje se pohybu přímému, činnost pak rozumová, mající něco z jednotvárnosti zároveň s postupem k různým, připisuje se pohybu křivému.

K prvnímu se tedy musí říci, že tělesné pohyby vnější jsou protilehlé klidu nazírání, kterým se rozumí zbavení vnějších zaměstnání. Ale pohyby rozumových úkonů náležejí k samému klidu nazírání.

K druhému se musí říci, že člověk v rozumu se shoduje s anděly v rodu, ale rozumová síla je mnohem vyšší u anděla než u člověka. A proto jiným způsobem třeba tyto pohyby označovati u andělů a u lidí, jak se mají různě k jednotvárnosti. Rozum andělský má totiž poznání jednotvárné podle dvojího. A to, nejprve, protože neziskává rozumovou pravdu z měnivosti věcí složitých; za druhé, protože nerozumí rozumovou pravdu přemítavě, nýbrž jednoduchým patřením. Rozum duše však přijímá pravdu ze smyslových věcí a rozumí ji s nějakým přemítáním samého rozumu. A proto Diviš kruhovitý pohyb u andělů označuje, pokud jednotvárně a neustále, bez začátku a bez konce, patří na Boha, jako pohyb kruhovitý, nemající začátku a konce, je jednotvárně kolem téhož středu.

V duší však, dříve než přijde k této jednotvárnosti, se vyžaduje, aby se odstranila její dvojí různotvárnost. A to nejprve ta, která je z různosti vnějších věcí, pokud totiž opustí vnější. A to je první, co klade do kruhovitého pohybu duše, "vstup její od vnějších do sebe". Za druhé pak je třeba odstraniti druhou různotvárnost, která je z přemítání rozumu, a to se děje tím, že všechny úkony duše se uvedou na jednoduché nazírání rozumové pravdy. A to je, co praví za druhé, že "je nutné jednotvárné shrnutí rozumových sil jejích", aby totiž bez přemítání se upíralo její patření na nazírání jediné jednoduché pravdy. A v této činnosti duše není bludu, jako je patrné, že není bludu v rozumění prvních zásad, které poznáváme jednoduchým patřením. A pak, po těchto dvou za třetí se udává solum tres motus contemplationis.

II-II q. 180 a. 6 s. c.

In contrarium est auctoritas Dionysii.

II-II q. 180 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, operatio intellectus, in qua contemplatio essentialiter consistit, motus dicitur secundum quod motus est actus perfecti, ut philosophus dicit, in III de anima. Quia enim per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt, inde est quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur, et secundum similitudinem diversorum motuum earum differentia assignatur. In motibus autem corporalibus perfectiores et primi sunt locales, ut probatur in VIII Physic. Et ideo sub eorum similitudine potissime operationes intelligibiles describuntur. Quorum quidem sunt tres differentiae, nam quidam est circularis, secundum quem aliquid movetur uniformiter circa idem centrum; alius autem est rectus, secundum quem aliquid procedit ab uno in aliud, tertius autem est obliquus, quasi compositus ex utroque. Et ideo in operationibus intelligibilibus id quod simpliciter habet uniformitatem, attribuitur motui circulari; operatio autem intelligibilis secundum quam proceditur de uno in aliud, attribuitur motui recto; operatio autem intelligibilis habens aliquid uniformitatis simul cum processu ad diversa, attribuitur motui obliquo.

II-II q. 180 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis, quae intelligitur esse ab exterioribus occupationibus. Sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent.

II-II q. 180 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod homo convenit in intellectu cum Angelis in genere, sed vis intellectiva est multo altior in Angelo quam in homine. Et ideo alio modo oportet hos motus in animabus et in Angelis assignare, secundum quod diversimode se habent ad uniformitatem. Intellectus enim Angeli habet cognitionem uniformem secundum duo, primo quidem, quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum; secundo, quia non intelligit veritatem intelligibilem discursive, sed simplici intuitu. Intellectus vero animae a sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem; et cum quodam discursu rationis eam intelligit. Et ideo Dionysius motum circularem in Angelis assignat inquantum uniformiter et indesinenter, absque principio et fine, intuentur Deum, sicut motus circularis, carens principio et fine, uniformiter est circa idem centrum. In anima vero, antequam ad istam uniformitatem perveniatur, exigitur quod duplex eius diffformitas amoveatur. Primo quidem, illa quae est ex diversitate exteriorum rerum, prout scilicet relinquit exteriora. Et hoc est quod primo ponit in motu circulari animae introitum ipsius ab exterioribus ad seipsam. Secundo autem oportet quod removeatur secunda diffformitas, quae est per discursum rationis. Et hoc idem contingit secundum quod omnes operationes animae reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis. Et hoc est quod secundo dicit, quod necessaria est uniformis convolutio intellectualium virtutum ipsius, ut scilicet, cessante discursu, figatur eius intuitus in

jednotvárnost shodná s anděly, pokud duše, pomíjejíc všechno, zůstává na jediném nazírání Boha. A to je, co praví: "Potom, tak učiněna jednotvárnou jednotně," to jest shodně, "spojením sil je vedena ke krásnu a dobru". - Pohyb pak přímý u andělů nelze bráti z toho, že v pozorování postupuje od jednoho k druhému, nýbrž pouze podle řádu svého obstarávání, pokud totiž anděl vyšší osvěcuje nižší přes prostřední. A to je, co praví, že "přímo se pohybují andělé, když zahájí obstarávání podřízených, procházejíce všemi přímými", to jest, v těch, která podle správného řádu jsou rozdělena. Ale přímý pohyb klade v duši v tom, že od vnějších zaměstnání postupuje k poznávání rozumových.

Křivý pohyb pak udává v andělu složený z přímého a kruhovitého, pokud podle nazírání na Boha obstarává nižší. V duši však udává pohyb křivý podobně složený z přímého a kruhovitého, pokud totiž usuzováním užívá božských osvícení.

K třetímu se musí říci, že ony různosti pohybu, které se berou podle odlišnosti toho, co je nahoru a dolů, napravo a nalevo, vpřed a vzad a podle různých kroužení, všechny jsou obsaženy v pohybu přímém nebo křivém, neboť všemi se označuje postupování rozumu. Pakli je to od rodu k druhu nebo od celku k části, bude to, jak sám vykládá, podle nahoru a dolů; je-li však od jednoho protilehlého k druhému, bude to podle napravo a nalevo; pakli jest od příčin k účinkům, bude to vpřed a vzad; a jestliže je podle případků, které obklopují věc blízkou nebo vzdálenou, bude to kroužení. Postupování rozumu však, když je od smyslových k rozumovým podle řádu přirozeného rozumu, náleží k pohybu přímému. Když je však podle osvícení božských, náleží k pohybu křivému, jak je patrné z řečeného. Pouze pak nehybnost, kterou udává, náleží k pohybu kruhovitému. Z čehož je patrné, že Diviš mnohem dostatečněji a hlouběji popisuje pohyb nazírání.

CLXXX.7. Zda nazírání má potěšení.

Při sedmé se pokračuje takto: Zdá se, že nazírání nemá potěšení. Potěšení totiž náleží k síle žádostivé. Ale nazírání hlavně spočívá v rozumu. Tedy se zdá, že potěšení nenáleží k nazírání:

Mimo to každé zápolení a každý zápas překáží potěšení. Ale v nazírání je zápolení a zápas. Praví totiž Řehoř ve XIV. hom. k Ezech., že "duše, když usiluje nazírati Boha, jako v nějakém zápase postavena, hned jaksi vítězí, protože rozumem a citem okouší něco z neomezeného světla, hned podléhá, protože okoušejíc zase prahne". Tedy nazíravý život neobsahuje potěšení.

Mimo to potěšení sleduje dokonalou činnost, jak se praví v X. Ethic. Ale nazírání cesty je dokonalé, podle onoho I. contemplatione unius simplicis veritatis. Et in hac operatione animae non est error, sicut patet quod circa intellectum primorum principiorum non erratur, quae simplici intuitu cognoscimus. Et tunc, istis duobus praemissis, tertio ponitur uniformitas conformis Angelis, secundum quod, praetermissis omnibus in sola Dei contemplatione persistit. Et hoc est quod dicit, deinde, sicut uniformis facta, unite, idest conformiter, unitis virtutibus, ad pulchrum et bonum manuducitur. Motus autem rectus in Angelis accipi non potest secundum hoc quod in considerando procedat ab uno in aliud, sed solum secundum ordinem suae providentiae, secundum scilicet quod Angelus superior inferiores illuminat per medios. Et hoc est quod dicit, quod in directum moventur Angeli quando procedunt ad subiectorum providentiam, recta omnia transeuntes, idest, secundum ea quae secundum rectum ordinem disponuntur. Sed rectum motum ponit in anima secundum hoc quod ab exterioribus sensibilibus procedit ad intelligibilium cognitionem. Obliquum autem motum ponit in Angelo, compositum ex recto et circulari, inquantum secundum contemplationem Dei inferioribus provident. In anima autem ponit motum obliquum, similiter ex recto et circulari compositum, prout illuminationibus divinis ratiocinando utitur.

II-II q. 180 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod illae diversitates motuum quae accipiuntur secundum differentiam eius quod est sursum et deorsum, dextrorsum et sinistrorsum, ante et retro, et secundum diversos circuitus, omnes continentur sub motu recto vel obliquo. Nam per omnes designatur discursus rationis. Qui quidem si sit a genere ad speciem, vel a toto ad partem, erit, ut ipse exponit, secundum sursum et deorsum. Si vero sit ab uno oppositorum in aliud, erit secundum dextrorsum et sinistrorsum. Si vero sit a causis in effectus, erit ante et retro. Si vero sit secundum accidentia quae circumstant rem, propinqua vel remota, erit circuitus. Discursus autem rationis, quando est a sensibilibus ad intelligibilia secundum ordinem naturalis rationis, pertinet ad motum rectum; quando autem est secundum illuminationes divinas, pertinet ad motum obliquum; ut ex dictis patet. Sola autem immobilitas quam ponit, pertinet ad motum circularem. Unde patet quod Dionysius multo sufficientius et subtilius motus contemplationis describit.

7. De delectatione contemplationis.

II-II q. 180 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod contemplatio delectationem non habeat. Delectatio enim ad vim appetitivam pertinet. Sed contemplatio principaliter consistit in intellectu. Ergo videtur quod delectatio non pertineat ad contemplationem.

II-II q. 180 a. 7 arg. 2

Praeterea, omnis contentio et omne certamen impedit delectationem. Sed in contemplatione est contentio et certamen, dicit enim Gregorius, super Ezech., quod *anima, cum contemplari Deum nititur, velut in quodam certamine posita, modo quasi exsuperat, quia intelligendo et sentiendo, de incircumscripto lumine aliquid degustat, modo succumbit, quia degustando iterum deficit*. Ergo vita contemplativa non habet delectationem.

II-II q. 180 a. 7 arg. 3

Praeterea, delectatio sequitur operationem perfectam, ut Kor. 13: "Vidíme nyní skrze zrcadlo v záhadě." Tedy se zdá, že nazíravý život neobsahuje potěšení.

Mimo to tělesné poranění překáží potěšení. Ale nazírání přivádí tělesné poranění, pročež se praví Gen. 32, že když Jakub řekl: "Viděl jsem Pána tváří v tvář", kulhal, protože se dotkl šlachy jeho stehna a ochrnulo. Tedy se zdá, že v nazíravém životě není potěšení.

Avšak proti jest, že o nazírání se praví Moudr. 8: "Nemá hořkosti její obcování, ani omrzelosti její soužití, nýbrž veselí a radost." A Řehoř praví, K Ezech., že "nazíravý život je sladkost velmi milá".

Odpovídám: Musí se říci, že nějaké nazírání může býti potěšením dvojmo. Jedním způsobem z důvodu samé činnosti, protože každému je potěšení činnost, odpovídající vlastní přirozenosti nebo zběhlosti. Nazírání pravdy pak náleží člověku podle jeho přirozenosti, pokud je rozumový živočich, z čehož se přihází, že všichni lidé svou povahou touží věděti, a v důsledku poznání pravdy je těší. A ještě více to těší člověka, majícího zběhlost moudrosti a vědění, z čehož se přihází, že někdo bez obtíže nazírá. Jiným způsobem se stává nazírání potěšením se strany předmětu, pokud totiž někdo nazírá věc milovanou, jako se také přihází ve vidění tělesném, které se stává potěšením nejen z toho, že samo vidění těší, nýbrž také z toho, že vidí někdo milovanou osobu. Poněvadž tedy nazíravý život spočívá hlavně v nazírání Boha, k němuž vede láska, jak bylo řečeno, proto v nazíravém životě je potěšení nejen z důvodu nazírání, nýbrž také z důvodu lásky Boží.

A z obojího přesahuje jeho potěšení každé potěšení lidské. Neboť potěšení duchovní je mocnější než tělesné, jak jsme měli shora, když se jednalo o vášních, a ona láska, kterou je milován Bůh, přesahuje každou lásku. Proto i v Žalm. 33 se praví "Okoušejte a vizte, jak libý je Pán".

K prvnímu se tedy musí říci, že nazíravý život, ač bytnostně spočívá v rozumu, přece má začátek v citu, pokud totiž někdo z lásky je pobízen k nazírání. A poněvadž konec odpovídá začátku, odtud je, že také konec a cíl nazíravého života má bytí v citu, když totiž někoho vidění milované věci těší, a samo potěšení z milované věci dále vzbuzuje lásku. Proto praví Řehoř, že "když někdo uzří toho, jehož miluje, v milování jeho více se rozohní". A to je poslední dokonalost nazíravého života, že totiž božská pravda je nejen viděna, nýbrž také milována.

K druhému se musí říci, že zápolení či zápasení, které pochází z protivnosti vnější věci, brání potěšení z oné věci. Netěší totiž nikoho věc, proti níž bojuje, nýbrž věc, pro kterou někdo bojuje, když jí dosáhne, při ostatním stejném, dicitur in X Ethic. Sed contemplatio viae est imperfecta, secundum illud I ad Cor. XIII, *videmus nunc per speculum in aenigmate*. Ergo videtur quod vita contemplativa delectationem non habeat.

II-II q. 180 a. 7 arg. 4

Praeterea, laesio corporalis delectationem impedit. Sed contemplatio inducit laesionem corporalem, unde Gen. XXXII dicitur quod Iacob, postquam dixerat, *vidi dominum facie ad faciem, claudicabat pede, eo quod tetigerit nervum femoris eius et obstupuerit*. Ergo videtur quod in vita contemplativa non sit delectatio.

II-II q. 180 a. 7 s. c.

Sed contra est quod de contemplatione sapientiae dicitur, Sap. VIII, *non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus eius, sed laetitiam et gaudium*. Et Gregorius dicit, super Ezech., quod *contemplativa vita amabilis valde dulcedo est*.

II-II q. 180 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Uno modo, ratione ipsius operationis, quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundum propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam, prout est animal rationale. Ex quo contingit quod omnes homines ex natura scire desiderant, et per consequens in cognitione veritatis delectantur. Et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiae et scientiae, ex quo accidit quod sine difficultate aliquis contemplatur. Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte obiecti, inquantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur, sicut etiam accidit in visione corporali quod delectabilis redditur non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed ex eo etiam quod videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplativa praecipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet caritas, ut dictum est; inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed ratione ipsius divini amoris. Et quantum ad utrumque eius delectatio omnem delectationem humanam excedit. Nam et delectatio spiritualis potior est quam carnalis, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur, et ipse amor quo ex caritate Deus diligitur, omnem amorem excedit. Unde et in Psalmo dicitur, *gustate, et videte quoniam suavis est dominus*.

II-II q. 180 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, inquantum videlicet aliquis ex caritate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio inde est quod etiam terminus et finis contemplativae vitae habetur in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatae delectatur, et ipsa delectatio rei visae amplius excitat amorem. Unde Gregorius dicit, super Ezech., quod *cum quis ipsum quem amat viderit, in amorem ipsius amplius ignescit*. Et haec est ultima perfectio contemplativae vitae, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur.

II-II q. 180 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod contentio vel certamen quod provenit ex contrarietate exterioris rei, impedit illius rei delectationem, non enim aliquis delectatur in re contra

více ho těší, jak praví Augustin, VIII. Vyzn., že "čím větší bylo nebezpečí v boji, tím větší je radost z vítězství". Není však v nazírání zápolení a zápas z protivnosti pravdy, kterou nazíráme, nýbrž z nedostatečnosti našeho rozumu a z porušného těla, které nás táhne k nižším, podle onoho Moudr. 9: "Tělo, které se porušuje, zatěžuje duši a pozemské přebývání stlačuje mysl mnoho uvažující." A odtud je, že když člověk dospěje k nazírání pravdy, miluje ji žhavěji, ale více nenávidí vlastní nedostatečnost a tíží porušeného těla, takže říká s Apoštolem, Řím 7: "Já nešťastný člověk, kdo mě vysvobodí z tohoto smrtelného těla?" Pročež i Řehoř praví: "Když je již Bůh skrze touhu a rozum poznán, vysuší v nás všechnu rozkoš těla."

K třetímu se musí říci, že nazírání Boha v tomto životě je nedokonalé proti nazírání ve vlasti. A podobně potěšení v nazírání cesty je nedokonalé proti potěšení v nazírání ve vlasti, o kterém se praví Žalm. 35: "Proudem své rozkoše je napojíš." Ale nazírání na božská, které je na cestě, byť je nedokonalé, přece více těší než každé jiné nazírání, jakkoli dokonalé, pro vznešenost těch, na která se nazírá. Proto praví Filosof v I. O Část. živoč.: "Přihází se, že o oněch ctihodných a božských podstatách máme menší poznání; ale i když jich dosáhneme v mále, přece pro ctihodnost poznání jsou větším potěšením než všechno u nás." A to také Řehoř praví, K Ezech.: "Nazíravý život je sladkost velmi milá, která vytrhne duši nad ni, otevře nebeská a zrakům mysli odhalí duchovní."

Ke čtvrtému se musí říci, že Jakub po nazírání kulhal jednou nohou, protože "je třeba, aby oslabením milování světa někdo zesílil k milování Boha", jak praví Řehoř. A proto "po seznání líbeznosti Boží zůstává v nás jedna noha zdravá a druhá kulhá; každý totiž, kdo jednou nohou kulhá, opírá se pouze o tu nohu, kterou má zdravou", jak dodává.

CLXXX.8. Zda nazíravý život je trvalý.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že nazíravý život není trvalý. Nazíravý život totiž bytnostně spočívá v těch, která náležejí k rozumu. Ale všechny rozumové dokonalosti tohoto života budou vyprázdněny, podle onoho I. Kor. 13: "I proroctví budou vyprázdněna, i jazyky přestanou, i vědění bude zničeno." Tedy nazíravý život bude vyprázdněn.

Mimo to sladkost nazírání někdo okouší trhaně a přechodně, takže Augustin praví v X. Vyzn.: "Noříš mě v pocit velmi nezvyklý uvnitř, do nevím jaké sladkosti; ale nazpět do těchto stahují trapná závaží." Řehoř rovněž, vykládaje ono Job. 4, 'Když duch přede mnou přecházel, praví: "V libosti vnitřního nazírání mysl dlouho neutkví, protože je volána k sobě nazpět, odražena nesmírnosti světla." Tedy nazíravý život není trvalý.

quam pugnat. Sed in re pro qua quis pugnat, cum eam homo adeptus fuerit, ceteris paribus, magis in ea delectatur, sicut Augustinus dicit, in VIII Confess., quod *quanto fuit maius periculum in praelio, tanto maius est gaudium in triumpho*. Non est autem in contemplatione contentio et certamen ex contrarietate veritatis quam contemplamur, sed ex defectu nostri intellectus, et ex corruptibili corpore, quod nos ad inferiora retrahit, secundum illud Sap. IX, *corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem*. Et inde est quod quando homo pertingit ad contemplationem veritatis, ardentius eam amat, sed magis odit proprium defectum a gravitate corruptibilis corporis, ut dicat cum apostolo, *infelix ego homo. Quis me liberabit de corpore mortis huius?* Unde et Gregorius dicit, super Ezech., *cum Deus iam per desiderium et intellectum cognoscitur, omnem voluptatem carnis arefacit*.

II-II q. 180 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod contemplatio Dei in hac vita imperfecta est respectu contemplationis patriae, et similiter delectatio contemplationis viae est imperfecta respectu delectationis contemplationis patriae, de qua dicitur in Psalmo, de torrente voluptatis tuae potabis eos. Sed contemplatio divinorum quae habetur in via, etsi sit imperfecta, est tamen delectabilior omni alia contemplatione quantumcumque perfecta, propter excellentiam rei contemplatae. Unde philosophus dicit, in I de partibus Animal., *accidit circa illas honorabiles existentes et divinas substantias minores nobis existere theorias. Sed etsi secundum modicum attingamus eas, tamen, propter honorabilitatem cognoscendi, delectabilius aliquid habent quam quae apud nos omnia*. Et hoc est etiam quod Gregorius dicit, super Ezech., *contemplativa vita amabilis valde dulcedo est, quae super semetipsam animam rapit, caelestia aperit, spiritualia mentis oculis patefacit*.

II-II q. 180 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod Iacob post contemplationem uno pede claudicabat, quia *necesse est ut, debilitato amore saeculi, convalescat aliquis ad amorem Dei*, ut Gregorius dicit, super Ezech., *et ideo, post agnitionem suavitatis Dei, unus in nobis sanus pes remanet, atque alius claudicat. Omnis enim qui uno pede claudicat, solum illi pedi innititur quem sanum habet*.

8. De duratione contemplationis.

II-II q. 180 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa non sit diuturna. Vita enim contemplativa essentialiter consistit in his quae ad intellectum pertinent. Sed omnes intellectivae perfectiones huius vitae evacuantur, secundum illud I ad Cor. XIII, *sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur*. Ergo vita contemplativa evacuatur.

II-II q. 180 a. 8 arg. 2

Praeterea, dulcedinem contemplationis aliquis homo raptim et pertranseunter degustat. Unde Augustinus dicit, in X Confess., *intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, sed redeo in haec aerumnosis ponderibus*. Gregorius etiam dicit, in V Moral., exponens illud Iob IV, *cum spiritus me praesente transiret, in suavitate, inquit, contemplationis*

Mimo to, co není člověku přirozené, nemůže býti trvalé. Avšak "život nazíravý je lepší než podle člověka", jak praví Filosof v X. Ethic. Tedy se zdá, že nazíravý život není trvalý.

Avšak proti jest, co praví Pán, Luk. 10: "Maria nejlepší stránku vyvolila, která nebude od ní odňata", protože, jak praví Řehoř: "nazíravý začíná zde, aby byl dokonán v nebeské vlasti".

Odpovídám: Musí se říci, že něco může slouti trvalé dvojmo: jedním způsobem podle své povahy, jiným způsobem vzhledem k nám. Je pak zjevné, že o sobě je nazíravý život trvalý dvojmo: jedním způsobem proto, že se zabývá neporušnými a nehybnými; jiným způsobem, protože nemá protivy: neboť potěšení, které je v pozorování, není nic protivou, jak se praví v I. Kopic. - Ale vzhledem k nám je rovněž trvalý nazíravý život, jak proto, že nám náleží podle činnosti neporušné stránky duše, totiž podle rozumu, pročež může trvati po tomto životě, tak také proto, že při úkonech nazíravého života tělesně se nenamáháme, takže spíše můžeme trvale v takových úkonech zůstati, jak praví Filosof v X. Ethic.

K prvnímu se tedy musí říci, že způsob nazírání není týž zde a ve vlasti, ale pravíme, že nazíravý život zůstává z důvodu lásky, v níž má i začátek i konec; a to je, co praví Řehoř: "Nazíravý zde začíná, aby byl v nebeské vlasti dokonán, protože oheň lásky, který zde začíná hořeti, vzplane k milování jeho více, až uzří toho, jejž miluje."

K druhému se musí říci, že žádná činnost nemůže dlouho trvati na svém vrcholu. Vrcholem pak nazírání je, aby dosáhl jednotvárnosti Božího nazírání, jak praví Diviš ve IV. hl. O Bož. Jmén., jak bylo shora udáno. Pročež, byť v tomto nemůže nazírání dlouho trvati, přesto může dlouho trvati v jiných úkonech nazírání.

K třetímu se musí říci, že Filosof praví, že nazíravý život je nad člověka, protože nám přísluší podle toho, že je v nás něco božského, totiž rozum, který je neporušný a netrpný o sobě, a proto jeho činnost může býti trvalejší.

CLXXXI. O životě činném.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Pak jest uvažovati o životě činném. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda všechny skutky mravních ctností náležejí k životu činnému.

2. Zda opatrnost náleží k životu činnému.

intimae non diu mens figitur, quia ad semetipsam, ipsa immensitate luminis reverberata, revocatur. Ergo vita contemplativa non est diuturna.

II-II q. 180 a. 8 arg. 3

Praeterea, illud quod non est homini connaturale, non potest esse diuturnum. Vita autem contemplativa *est melior quam secundum hominem*, ut philosophus dicit, in X Ethic. Ergo videtur quod vita contemplativa non sit diuturna.

II-II q. 180 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Luc. X, *Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea*. Quia, ut Gregorius dicit, super Ezech., *contemplativa hic incipitur, ut in caelesti patria perficiatur*.

II-II q. 180 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici diuturnum dupliciter, uno modo, secundum suam naturam; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem manifestum est quod vita contemplativa diuturna est, dupliciter. Uno modo, eo quod versatur circa incorruptibilia et immobilia. Alio modo, quia non habet contrarietatem, *delectationi enim quae est in considerando, nihil est contrarium*, ut dicitur in I Topic. Sed quoad nos etiam vita contemplativa diuturna est. Tum quia competit nobis secundum actionem incorruptibilis partis animae, scilicet secundum intellectum, unde potest post hanc vitam durare. Alio modo, quia in operibus contemplativae corporaliter non laboramus, unde magis in huiusmodi operibus continue persistere possumus, sicut philosophus dicit, in X Ethic.

II-II q. 180 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod modus contemplandi non est idem hic et in patria; sed vita contemplativa dicitur manere ratione caritatis, in qua habet et principium et finem. Et hoc est quod Gregorius dicit, super Ezech., *contemplativa hic incipit, ut in caelesti patria perficiatur, quia amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit*.

II-II q. 180 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod nulla actio potest diu durare in sui summo. Summum autem contemplationis est ut attingat ad uniformitatem divinae contemplationis, ut dicit Dionysius, sicut supra positum est. Unde etsi quantum ad hoc contemplatio diu durare non possit, tamen quantum ad alios contemplationis actus potest diu durare.

II-II q. 180 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod philosophus dicit vitam contemplativam esse supra hominem, quia competit nobis secundum hoc quod aliquid divinum est in nobis, scilicet intellectus. Qui est incorruptibilis et impassibilis secundum se, et ideo actio eius potest esse diuturnior.

181. De vita activa.

Prooemium

II-II q. 181 pr.

Deinde considerandum est de vita activa. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam activam. Secundo, utrum prudentia pertineat ad vitam activam. Tertio, utrum doctrina pertineat ad vitam activam. Quarto, de

3. Zda vyučování náleží k životu činnému.

4. O trvání života činného

CLXXXI.1. Zda všechny skutky mravních ctností náležejí k životu činnému.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že všechny skutky mravních ctností nenáležejí k životu činnému. Zdá se totiž život činný spočívati pouze v těch, která jsou k druhému. Praví totiž Řehoř ve XIV. hom. k Ezech., že "činný život je podávati chléb hladovému". A vypočítav mnohá, která jsou k druhému, nakonec dodává: "A rozdělovati, co každému jednotlivci prospívá." Ale nejsme všemi skutky mravních ctností zařizováni k jiným, nýbrž pouze podle spravedlnosti a jejích částí, jak je patrné ze shora řečeného. Nenáležejí tedy všechny skutky mravních ctností k životu činnému.

Mimo to praví Řehoř, že "Lia, která byla krhavá, ale plodná, znamená život činný, který málo vidí, zaměstnán skutky. Ale když nyní slovem, nyní příkladem zapaluje bližní k následování sebe, plodí svým dobrým skutkem mnoho synů". To však se zdá náležeti spíše k lásce, kterou milujeme bližního, než k mravním ctnostem. Tedy se zdá, že skutky mravních ctností nenáležejí k životu činnému.

Mimo to, jak bylo shora řečeno, mravní ctnosti uzpůsobují k životu nazíravému. Ale uzpůsobení a dokonalost náleží k témuž. Tedy se zdá, že mravní ctnosti nenáležejí k životu činnému.

Avšak proti jest, co praví Isidor: "V činném životě nejdříve konáním dobrých skutků se vypuzují veškeré nešesti, aby v nazíravém životě člověk s čistou bystrostí mysli přešel k patření na božské světlo." Ale veškeré nešesti se nevypuzují než úkony mravních ctností. Tedy úkony mravních ctností náležejí k činnému životu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, život činný a nazíravý se rozlišují podle různých snah lidí, zamýšlejících různé cíle. Z nich jedna je uvažování o pravdě, která je cílem života nazíravého; druhé pak je vnější činnost, ke které je zařízen život činný. Je však zjevné, že v mravních ctnostech nehledá se hlavně nazírání pravdy, nýbrž jsou zařízeny k činnosti. Proto praví Filosof ve II. Ethic., že "vědění ctnosti prospívá málo nebo nic". Z čehož je zjevné, že mravní ctnosti náležejí bytnostně k životu činnému. Pročež i Filosof zařizuje mravní ctnosti ke štěstí činnému.

K prvnímu se tedy musí říci, že mezi mravními ctnostmi je přední spravedlnost, kterou je člověk zařizován k druhému, jak dokazuje Filosof v V. Ethic. Proto činný život se popisuje skrze ta, která jsou zařízena k druhému, ne že záleží pouze v nich, nýbrž že v nich hlavněji.

K druhému se musí říci, že úkony všech mravních ctností

diuturnitate vitae activae.

1. Utrum omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam activam.

II-II q. 181 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam. Vita enim activa videtur consistere solum in his quae sunt ad alterum, dicit enim Gregorius, super Ezech., quod activa vita est panem esurienti tribuere, et in fine, multis enumeratis quae ad alterum pertinent, subdit, et quae singulis quibusque expediunt dispensare. Sed non per omnes actus virtutum moralium ordinamur ad alios, sed solum secundum iustitiam et partes eius, ut ex supra dictis patet. Non ergo actus omnium virtutum moralium pertinent ad vitam activam.

II-II q. 181 a. 1 arg. 2

Praeterea, Gregorius dicit, super Ezech., quod per Liam, quae fuit lippa sed fecunda, significatur vita activa, quae, *dum occupatur in opere, minus videt; sed dum modo per verbum, modo per exemplum ad imitationem suam proximos accendit, multos in bono opere filios generat*. Hoc autem magis videtur pertinere ad caritatem, per quam diligimus proximum, quam ad virtutes morales. Ergo videtur quod actus virtutum moralium non pertineant ad vitam activam.

II-II q. 181 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut supra dictum est, virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam. Sed dispositio et perfectio pertinent ad idem. Ergo videtur quod virtutes morales non pertineant ad vitam activam.

II-II q. 181 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro de summo bono, *in activa vita prius per exercitium boni operis cuncta exhaurienda sunt vitia, ut in contemplativa iam pura mentis acie ad contemplandum Deum quisque pertranseat*. Sed cuncta vitia non exhauriuntur nisi per actus virtutum moralium. Ergo actus virtutum moralium ad vitam activam pertinent.

II-II q. 181 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, vita activa et contemplativa distinguuntur secundum diversa studia hominum intendentium ad diversos fines, quorum unum est consideratio veritatis, quae est finis vitae contemplativae, aliud autem est exterior operatio, ad quam ordinatur vita activa. Manifestum est autem quod in virtutibus moralibus non principaliter quaeritur contemplatio veritatis, sed ordinantur ad operandum, unde philosophus dicit, in II Ethic., quod *ad virtutem scire quidem parum aut nihil potest*. Unde manifestum est quod virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam. Unde et philosophus, in X Ethic., virtutes morales ordinat ad felicitatem activam.

II-II q. 181 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod inter virtutes morales praecipua est iustitia, qua aliquis ad alterum ordinatur, ut philosophus probat, in V Ethic. Unde vita activa describitur per ea quae ad alterum ordinantur, non quia in his solum, sed quia in his principalius consistit.

II-II q. 181 a. 1 ad 2

může někdo bližní svým příkladem řiditi k dobru, což zde přiděluje Řehoř životu činnému.

K třetímu se musí říci, že jako ctnost, která je zařízena k cíli jiné ctnosti, přechází jakýmsi způsobem v její druh, tak také když někdo užívá těch, která náležejí k životu činnému, jsou obsažena pod životem nazíravým pouze pokud připravují k nazírání. U těch však, kteří pěstují skutky mravních ctností jako dobré o sobě, nikoli však jako připravující na život nazíravý, náležejí mravní ctnosti k životu činnému. Ačkoli také lze říci, že činný život je příprava na život nazíravý.

CLXXXI.2. Zda opatrnost náleží k životu činnému.

Při druhé se postupuje takto: zdá se, že opatrnost nenáleží k životu činnému. Jako totiž život nazíravý náleží k síle rozumové, tak činný k síle žádostivé. Opatrnost však nenáleží k síle žádostivé, nýbrž spíše k rozumové. Tedy opatrnost nenáleží k životu činnému.

Mimo to praví Řehoř ve XIV. hom. k Ezech., že "činný život,. protože je zaměstnán dílem, méně vidí". Proto se naznačuje Liou, která měla krhavé oči. Opatrnost však vyžaduje oči jasné, aby správně soudil člověk o skutcích. Tedy se zdá, že opatrnost nenáleží k životu činnému.

Mimo to opatrnost je uprostřed mezi ctnostmi rozumovými a mravními. Ale jako mravní ctnosti náležejí k životu činnému, jak bylo řečeno, tak rozumové k nazíravému. Tedy se zdá, že opatrnost nenáleží ani k životu činnému, ani k nazíravému, nýbrž ke střednímu druhu života, který stanoví Augustin v XIX. O městě Božím.

Avšak proti jest, že Filosof v X. Ethic. praví, že opatrnost náleží ke štěstí činnému, ke kterému náležejí mravní ctnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, to, co je zařízeno k něčemu jako k cíli, hlavně v mravních, je staženo do druhu toho, k čemu je zařízeno; jako ten, kdo smilní, aby kradl, spíše sluje zloděj než smilník, podle Filosofa v V. Ethic. Je pak zjevné, že poznávání opatrnosti je zařízeno ke skutkům ctností mravních jako k cíli. Je totiž "správný pojem skutků", jak se praví v VI. Ethic. Pročež i cíle mravních ctností jsou zásady opatrnosti, jak praví Filosof v téže knize. Jako tedy bylo řečeno, že mravní ctnosti u toho, kdo je zařizuje ke klidu nazírání, náležejí k životu nazíravému, tak poznávání opatrnosti, která je ze sebe zařízena ke skutkům mravních ctností, přímo náleží k životu činnému, bere-li se totiž opatrnost vlastně, jak o ní mluví Filosof. Jestliže se však bere obecněji, pokud obsahuje jakékoliv poznání lidské, tak opatrnost v nějaké své části náleží k životu nazíravému, jak praví Tullius v I. O povinnostech, že "kdo může velmi bystře a rychle i viděti pravdu i rozvinouti důvod, ten bývá pokládán za velmi opatrného a moudrého.

Ad secundum dicendum quod per actus omnium virtutum moralium potest aliquis proximos suo exemplo dirigere ad bonum, quod Gregorius ibidem attribuit vitae activae.

II-II q. 181 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut virtus quae ordinatur in finem alterius virtutis, transit quodammodo in speciem eius; ita etiam quando aliquis utitur his quae sunt vitae activae solum prout disponunt ad contemplationem, comprehenduntur sub vita contemplativa. In his autem qui operibus virtutum moralium intendunt tanquam secundum se bonis, non autem tanquam disponentibus ad vitam contemplativam, virtutes morales pertinent ad vitam activam. Quamvis etiam dici possit quod vita activa dispositio sit ad contemplativam.

2. Utrum prudentia pertineat ad vitam activam.

II-II q. 181 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod prudentia non pertineat ad vitam activam. Sicut enim vita contemplativa pertinet ad vim cognitivam, ita activa ad vim appetitivam. Prudentia autem non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad cognitivam. Ergo prudentia non pertinet ad vitam activam.

II-II q. 181 a. 2 arg. 2

Praeterea, Gregorius dicit, super Ezech., quod *activa vita, dum occupatur in opere, minus videt*, unde significatur per Liam, quae lippos oculos habebat. Prudentia autem requirit claros oculos, ut recte iudicet homo de agendis. Ergo videtur quod prudentia non pertineat ad vitam activam.

II-II q. 181 a. 2 arg. 3

Praeterea, prudentia media est inter virtutes morales et intellectuales. Sed sicut virtutes morales pertinent ad vitam activam, ut dictum est, ita intellectuales ad contemplativam. Ergo videtur quod prudentia pertineat neque ad vitam activam neque ad contemplativam, sed ad medium vivendi genus quod Augustinus ponit, XIX de Civ. Dei.

II-II q. 181 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in X Ethic., prudentiam pertinere dicit ad felicitatem activam, ad quam pertinent virtutes morales.

II-II q. 181 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, id quod ordinatur ad aliud sicut ad finem, praecipue in moralibus, trahitur in speciem eius ad quod ordinatur, sicut *ille qui moechatur ut furetur, magis dicitur fur quam moechus*, secundum philosophum, in V Ethic. Manifestum est autem quod cognitio prudentiae ordinatur ad operationes virtutum moralium sicut ad finem, est enim recta ratio agibilium, ut dicitur in VI Ethic. Unde et fines virtutum moralium sunt principia prudentiae, sicut in eodem libro philosophus dicit. Sicut ergo dictum est quod virtutes morales in eo qui ordinat eas ad quietem contemplationis, pertinent ad vitam contemplativam; ita cognitio prudentiae, quae de se ordinatur ad operationes virtutum moralium, directe pertinet ad vitam activam. Si tamen prudentia proprie sumatur, secundum quod de ea philosophus loquitur. Si autem sumatur communius, prout scilicet comprehendit qualemcumque humanam cognitionem, sic prudentia quantum ad aliquam sui

K prvnímu se tedy musí říci, že mravní skutky dostávají druh z cíle, jak bylo shora řečeno. A proto k nazíravému životu náleží ono poznání, které má cíl v samém poznání pravdy. Poznání opatrnosti však, které má spíše cíl v úkonu žádostivé síly, náleží k životu činnému.

K druhému se musí říci, že zaměstnání vnějšími věcmi působí, že člověk méně vidí ve věcech rozumových, které jsou odděleny od smyslových, ve kterých spočívají úkony činného života. Přece však vnější zaměstnání činného života působí, že člověk jasněji vidí v posuzování skutků, což náleží k opatrnosti, jak pro zkušenost, tak pro pozornost mysli, protože "kde upíráš pozornost, tam se uplatní nadání", jak praví Sallustius v knize O vzpouře Katil.

K třetímu se musí říci, že opatrnost se jmenuje uprostřed mezi ctnostmi mravními a rozumovými vzhledem k tomu, že v podmětu se shoduje s ctnostmi rozumovými, v látce však zcela se shoduje s mravními. Onen však třetí způsob života je uprostřed mezi životem činným a nazíravým vzhledem k tomu, čím se zaměstnává, protože někdy se zabývá naziráním pravdy, někdy pak se zabývá vnějšími.

CLXXXI.3. Zda učiti jest úkon života činného či nazíravého.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že vyučovati není úkon života činného, nýbrž nazíravého. Praví totiž Řehoř v hom. V. k Ezech., že "mužové dokonalí nebeská dobra, na něž mohli nazírati alespoň v zrcadle, ohlašují bratřím a jejich duše zapalují k milování vnitřního jasu". Ale to náleží učení. Tedy vyučovati jest úkon nazíravého života.

Mimo to se zdá, že na týž druh života jest uvésti úkon a zběhlost. Ale vyučovati jest úkon moudrosti. Praví totiž Filosof, že známkou vědoucího je, že může vyučovati. Ježto tedy moudrost nebo vědění náleží k životu nazíravému, zdá se, že i vyučování náleží k životu nazíravému.

Mimo to, jako nazírání jest úkon života nazíravého, tak i modlitba. Ale modlitba, kterou se někdo modlí za druhého, nicméně náleží k životu nazíravému. Že tedy někdo uvádí rozjímanou pravdu ve známost druhého, zdá se náležeti k životu nazíravému.

Avšak proti jest, co praví Řehoř v Hom. XIV. k Ezech.: "Činný život jest poskytovati chléb lačnému, poučovati slovy moudrosti nevědomého."

Odpovídám: Musí se říci, že úkon vyučování má dvojí předmět. Vyučování se totiž děje mluvením, mluvení však je slyšitelné znamení vnitřního pojmu. Je tedy jedním partem pertineret ad vitam contemplativam, secundum quod Tullius dicit, in I de Offic., quod *qui acutissime et celerrime potest et videre verum et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet*.

II-II q. 181 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod operationes morales specificantur ex fine, ut supra habitum est. Et ideo ad vitam contemplativam illa cognitio pertinet quae finem habet in ipsa cognitione veritatis, cognitio autem prudentiae, quae magis habet finem in actu appetitivae virtutis, pertinet ad vitam activam.

II-II q. 181 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod occupatio exterior facit hominem minus videre in rebus intelligibilibus, quae sunt separatae a sensibilibus, in quibus operationes activae vitae consistunt. Sed tamen occupatio exterior activae vitae facit hominem magis clare videre in iudicio agibilium, quod pertinet ad prudentiam. Tum propter experientiam. Tum propter mentis attentionem, quia, ubi intenderis, ibi ingenium valet, ut Sallustius dicit.

II-II q. 181 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod prudentia dicitur esse media inter virtutes intellectuales et morales quantum ad hoc, quod in subiecto convenit cum virtutibus intellectualibus, in materia autem totaliter convenit cum moralibus. Illud autem tertium genus vivendi medium est inter activam vitam et contemplativam quantum ad ea circa quae occupatur, quia quandoque occupatur in contemplatione veritatis, quandoque autem occupatur circa exteriora.

3. Utrum doctrina pertineat ad vitam activam.

II-II q. 181 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod docere non sit actus vitae activae, sed contemplativae. Dicit enim Gregorius, super Ezech., quod *viri perfecti bona caelestia quae contemplari potuerunt, fratribus denuntiant, eorumque animos in amorem intimae claritatis accendunt*. Sed hoc pertinet ad doctrinam. Ergo docere est actus vitae contemplativae.

II-II q. 181 a. 3 arg. 2

Praeterea, ad idem genus vitae videtur reduci actus et habitus. Sed docere est actus sapientiae, dicit enim philosophus, in principio Metaphys., quod *signum scientis est posse docere*. Cum ergo sapientia vel scientia pertineat ad vitam contemplativam, videtur quod etiam doctrina ad vitam contemplativam pertineat.

II-II q. 181 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut contemplatio est actus vitae contemplativae, ita et oratio. Sed oratio qua quis orat pro alio, nihilominus pertinet ad vitam contemplativam. Ergo quod aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat, videtur ad vitam contemplativam pertinere.

II-II q. 181 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, super Ezech., *activa vita est panem esurienti tribuere, verbo sapientiae nescientem docere*.

II-II q. 181 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod actus doctrinae habet duplex obiectum, fit enim doctrina per locutionem; locutio autem

předmětem vyučování to, co je látka, neboli předmět vnitřního pojetí, a vzhledem k tomuto předmětu někdy vyučování náleží k životu činnému, někdy k nazíravému.

K činnému totiž, když člověk uvnitř pojme nějakou pravdu rozumovou, aby se jí řídil ve vnější činnosti, k nazíravému pak, když člověk uvnitř pojme nějakou rozumovou pravdu, již pozorovati a milovati těší. Proto praví Augustin v kn. O slov. Páně: "Vyvoltež si lepší stránku," totiž nazíravého života, "oddávejte se slovu, usilujtež o sladkost vyučování, zabývejte se spasitelným věděním," kdež praví zjevně, že vyučování náleží k životu nazíravému. - Jiný pak je předmět vyučování se strany slyšitelné řeči a tak předmětem vyučování je sám posluchač. A vzhledem k tomu předmět každého vyučování náleží k životu činnému, jemuž náležejí vnější skutky.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen výrok mluví výslovně o vyučování vzhledem k látce, pokud se týká uvažování a milování pravdy.

K druhému se musí říci, že zběhlost a skutek mají společný předmět a proto zřejmě onen důvod vychází se strany látky vnitřního pojetí. Potud totiž moudrému a vědoucímu náleží vyučovati, pokud může vnitřní pojem vyjádřiti slovy na to, aby mohl jiného přivésti k rozumění pravdy.

K třetímu se musí říci, že ten, kdo se modlí za jiného, nečiní nic vůči tomu, za koho se modlí, nýbrž pouze vůči Bohu, který je rozumová pravda. Ale ten, kdo jiného vyučuje, činí vůči němu něco vnějším skutkem. Proto není stejný důvod v obojím.

CLXXXI.4. Zda činný život zůstává po tomto životě.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že činný život zůstává po tomto životě. K činnému životu totiž náležejí skutky mravních ctností, jak bylo řečeno. Ale mravní ctnosti zůstávají po tomto životě, jak praví Augustin ve XIV. O Troj. Tedy se zdá, že činný život zůstává po tomto životě.

Mimo to vyučovati jiné náleží životu činnému, jak bylo řečeno. Ale v budoucím životě, v němž budeme podobni andělům, bude možné vyučovati, jako se zdá býti též u andělů, z nichž jeden druhého osvěcuje, očišťuje a zdokonaluje, což se vztahuje k přijímání poučení, jak je patrné z Diviše, VII. hl. Nebes. Hier. Tedy se zdá, že činný život zůstává po tomto životě.

Mimo to, co je ze sebe trvalejší, zdá se spíše zůstávati po tomto životě. Ale činný život zdá se ze sebe trvalejší. Praví totiž Řehoř v V. hom. k Ezech., že "v životě činném můžeme zůstati trvale, v nazíravém však nejsme schopni žádným způsobem zůstati napjatou myslí". Tedy život činný může zůstati po tomto životě spíše než život nazíravý.

est signum audibile interioris conceptus. Est igitur unum obiectum doctrinae id quod est materia sive obiectum interioris conceptionis. Et quantum ad hoc obiectum, quandoque doctrina pertinet ad vitam activam, quandoque ad contemplativam, ad activam quidem, quando homo interius concipit aliquam veritatem ut per eam in exteriori actione dirigatur; ad contemplativam autem, quando homo interius concipit aliquam veritatem intelligibilem in cuius considerationе et amore delectatur. Unde Augustinus dicit, in libro de verbis Dom., eligant sibi partem meliorem, scilicet vitae contemplativae; vacent verbo, inhient doctrinae dulcedini, occupentur circa scientiam salutarem, ubi manifeste dicit doctrinam ad vitam contemplativam pertinere. Aliud vero obiectum doctrinae est ex parte sermonis audibilis. Et sic obiectum doctrinae est ipse audiens. Et quantum ad hoc obiectum, omnis doctrina pertinet ad vitam activam, ad quam pertinent exteriores actiones.

II-II q. 181 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa expresse loquitur de doctrina quantum ad materiam, prout versatur circa considerationem et amorem veritatis.

II-II q. 181 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod habitus et actus communicant in obiecto. Et ideo manifeste illa ratio procedit ex parte materiae interioris conceptus. In tantum enim ad sapientem vel scientem pertinet posse docere, in quantum potest interiorem conceptum verbis exprimere, ad hoc quod possit alium adducere ad intellectum veritatis.

II-II q. 181 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui orat pro alio, nihil agit erga illum pro quo orat, sed solum erga Deum, qui est intelligibilis veritas. Sed ille qui alium docet, aliquid circa eum agit exteriori actione. Unde non est similis ratio de utroque.

4. Utrum vita activa maneat post hanc vitam.

II-II q. 181 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod vita activa maneat post hanc vitam. Ad vitam enim activam pertinent actus virtutum moralium, ut dictum est. Sed virtutes morales permanent post hanc vitam, ut Augustinus dicit, XIV de Trin. Ergo vita activa permanet post hanc vitam.

II-II q. 181 a. 4 arg. 2

Praeterea, docere alios pertinet ad vitam activam, ut dictum est. Sed in futura vita, in qua similes erimus Angelis, poterit esse doctrina, sicut et in Angelis esse videtur, quorum unus alium illuminat, purgat et perficit, quod refertur ad scientiae assumptionem, ut patet per Dionysium, VII cap. Cael. Hier. Ergo videtur quod vita activa remanet post hanc vitam.

II-II q. 181 a. 4 arg. 3

Praeterea, illud quod de se est durabilius, magis videtur posse post hanc vitam remanere. Sed vita activa videtur esse de se durabilior, dicit enim Gregorius, super Ezech., quod *in vita activa fixi permanere possumus, in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus*. Ergo multo magis vita activa potest manere post hanc vitam quam contemplativa.

Avšak proti jest, co praví Řehoř ve XIV. hom. k Ezech.: "Kdežto s tímto světem přestává život činný, nazíravý život však zde začíná, aby byl v nebeské vlasti dokonán."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, činný život má cíl ve vnějších skutcích. Jsou-li pak tyto zařízeny ke klidu nazírání, již náležejí k životu nazíravému. V budoucím životě blažených však ustane všechno zabavení vnějšími skutky, a jsou-li nějaké vnější skutky, budou zařízeny k cíli nazírání. Jak totiž praví Augustin na konci O Městě Božím: "Tam budeme odpočívati a patřiti; patřiti a milovati; milovati a chváliti." A v téže knize předesílá, "že tam bude Bůh bez konce viděn, bez omrzení milován, bez únavy chválen. Tento úkol, tento cit, tato činnost bude vše".

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo shora řečeno, mravní ctnosti nezůstanou v úkonech, které mají ohledně těch, která jsou k cíli, nýbrž v úkonech, které mají ohledně cíle. Takovými pak úkony jsou, pokud tvoří klid nazírání, které Augustin v předeslaných slovech naznačuje odpočinkem, který jest rozumětí nejen od vnějších shonů, nýbrž i od vnitřního pobouření vášněmi.

K druhému se musí říci, že nazíravý život, jak bylo shora řečeno, spočívá hlavně v nazírání Boha, a vzhledem k tomu jeden anděl učí druhého, protože, jak se praví Mat. 18 O andělech dítek, kteří jsou nižšího řádu, že "stále vidí tvář Otcovu". A tak v budoucím životě žádný člověk nebude jiného poučovati o Bohu, nýbrž všichni jej budeme viděti, jak jest, jak máme I. Jan 3. A to se praví Jerem. 31: "Nebude nadále učiti muž svého bližního, řka: Poznej Pána. Všichni totiž mě poznají, od nejmenšího z nich až do největšího." - Ale o těch, která náležejí k objasňování tajemství Božích, jeden anděl učí jiného očišťováním, osvěcováním a zdokonalováním. A podle toho mají něco z života činného dokud trvá svět, protože dbají správy nižšího tvorstva; což je naznačeno tím, že Jakub viděl anděly vystupující po žebříku, což náleží k nazírání, a sestupující, což náleží k činnosti. Ale, jak praví Řehoř. II. Moral.: "Nevycházejí tak z božského vidění ven, že by pozbyli radosti vnitřního nazírání." A proto u nich se nerozlišuje život nazíravý a činný jako u nás, kteří skutky života činného jsme odváděni od nazírání. Neslibuje se nám však podobnost s anděly co do správy nižšího tvorstva, jež nám nenáleží podle řádu naší přirozenosti, jak náleží andělům, nýbrž co do vidění Boha.

K třetímu se musí říci, že trvalost života činného v přítomném stavu, přesahující trvalost života nazíravého, nepochází z vlastního obojímu životu, uvažovanému o sobě, nýbrž z nedostatku našeho, kteří tíží těla jsme odváděni od výše nazírání. Proto tamtéž dodává Řehoř, že "svou vlastní slabostí odražen od nezměrnosti takového jasu, duch zapadá sám do sebe".

II-II q. 181 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, super Ezech., *cum praesenti saeculo vita aufertur activa, contemplativa autem hic incipitur ut in caelesti patria perficiatur*.

II-II q. 181 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, activa vita habet finem in exterioribus actibus, qui si referuntur ad quietem contemplationis, iam pertinent ad vitam contemplativam. In futura autem vita beatorum cessabit occupatio exteriorum actuum, et si qui actus exteriores sint, referentur ad finem contemplationis. Ut enim Augustinus dicit, in fine de Civ. Dei, *ibi vacabimus et videbimus; videbimus et amabimus; amabimus et laudabimus*. Et in eodem libro praemittit quod *Deus ibi sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Hoc munus, hic affectus, hic actus erit omnibus*.

II-II q. 181 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes morales manebunt non secundum actus quos habent circa ea quae sunt ad finem, sed secundum actus quos habent circa finem. Huiusmodi autem actus sunt secundum quod constituunt quietem contemplationis. Quam Augustinus in praemissis verbis significat per vacationem, quae est intelligenda non solum ab exterioribus tumultibus, sed etiam ab interiori perturbatione passionum.

II-II q. 181 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod vita contemplativa, sicut supra dictum est, praecipue consistit in contemplatione Dei. Et quantum ad hoc, unus Angelus alium non docet, quia, ut dicitur Matth. XVIII de Angelis pusillorum, qui sunt inferioris ordinis, quod semper vident faciem patris. Et sic etiam in futura vita nullus hominum alium docebit de Deo, sed omnes videbimus eum sicuti est, ut habetur I Ioan. III. Et hoc est quod dicitur Ierem. XXXI, *non docebit ultra vir proximum suum, dicens, cognosce dominum, omnes enim cognoscent me, a minimo eorum usque ad maximum*. Sed de his quae pertinent ad dispensationem ministeriorum Dei, unus Angelus docet alium, purgando, illuminando et perficiendo. Et secundum hoc, aliquid habent de vita activa quandiu mundus durat, ex hoc quod administrationi inferioris creaturae intendunt. Quod significatur per hoc quod Iacob vidit Angelos in scala ascendentes, quod pertinet ad contemplationem, et descendentes, quod pertinet ad actionem. Sed sicut dicit Gregorius, II Moral., *non sic a divina visione foris exeunt ut internae contemplationis gaudiis priventur*. Et ideo in eis non distinguitur vita activa a contemplativa, sicut in nobis, qui per opera activa impedimur a contemplatione. Non autem promittitur nobis similitudo Angelorum quantum ad administrationem inferioris creaturae, quae nobis non competit secundum ordinem naturae nostrae, sicut competit Angelis, sed secundum visionem Dei.

II-II q. 181 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod durabilitas vitae activae in statu praesenti excedens durabilitatem vitae contemplativae, non provenit ex proprietate utriusque vitae secundum se consideratae, sed ex defectu nostro, qui ex corporis gravitate retrahimur ab altitudine contemplationis. Unde ibidem subdit Gregorius quod *ipsa sua infirmitate ab immensitate tantae celsitudinis repulsus animus in semetipso relabitur*.

CLXXXII. O srovnání života činného s nazíravým.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o srovnání života činného s nazíravým.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Který je více nebo hodnotnější.
2. Který je záslužnější.
3. Zda život činný překáží nazíravému.
4. O pořadí obou.

CLXXXII.1. Zda život činný je více než nazíravý.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že život činný je více než nazíravý. "Co totiž náleží lepším; zdá se býti lepší a čestnější," jak praví Filosof v III. Kopic. Ale život činný náleží větším, totiž představeným, kteří jsou postavení v moci a cti. Proto praví Augustin v XIX. O městě Božím, že v činnosti nemáme milovati v tomto životě čest nebo moc. Tedy se zdá, že činný život je více než nazíravý.

Mimo to ve všech zběhlostech a úkonech přikazovati náleží mocnějšímu, jako vojenství přikazuje jakožto vyšší řemeslu uzdařskému. Ale činnému životu náleží uspořádání a příkazy o nazíravém, jak je patrné z toho, co se praví Mojžíšovi, Ex. 19: "Sestup a ukliďni lid, aby snad nechtěl přestoupiti vymezené hranice, aby viděl Boha." Tedy činný život je více než nazíravý.

Mimo to nikdo nesmí býti odvracen od většího, aby se věnoval menším. Apoštol totiž praví I. Kor. 12: "Horlete o dary lepší." Ale někteří jsou odvraceni od stavu života nazíravého a zabavení životem činným, jak je patrné u těch. kteří přejdou do stavu představenství. Tedy se zdá, že život činný je více než nazíravý.

Avšak proti jest, co praví Pán, Luk. 10: "Maria nejlepší stránku vyvolila, která nebude od ní odňata." Marií je však naznačen život nazíravý. Tedy nazíravý život je více než život činný.

Odpovídám: Musí se říci, že nic nebrání, aby něco samo o sobě vynikalo, ač je z části jiným překonáno. Musí se tedy říci, že nazíravý život je jednoduše lepší než činný. A to dokazuje Filosof v X. Ethic. osmi důvody. První z nich je; že nazíravý život přísluší člověku podle toho, co je v něm nejlepší, totiž podle rozumu, a vzhledem k vlastním předmětům, totiž rozumovým. Život činný se však zabývá vnějšími. Proto Rachel, kterou je naznačen život nazíravý, se překládá vidění původu. Život činný se však naznačuje Liou, která měla krhavé oči, jak praví Řehoř v VI. Moral. - Druhý, že nazíravý život může býti více nepřetržitý, třebaže ne co do nejvyššího stupně nazírání, jak bylo shora

182. De comparatione vitae activae ad contemplativam.

Prooemium

II-II q. 182 pr.

Deinde considerandum est de comparatione vitae activae ad contemplativam. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quae sit potior sive dignior. Secundo, quae sit maioris meriti. Tertio, utrum vita contemplativa impediatur per activam. Quarto, de ordine utriusque.

1. Quae sit potior sive dignior.

II-II q. 182 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa. *Quod enim est meliorum, videtur esse melius*, ut philosophus dicit, in III Topic. Sed vita activa pertinet ad maiores, scilicet ad praelatos, qui sunt in honore et potestate constituti, unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod *in actione non amandus est honor in hac vita, sive potentia*. Ergo videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa.

II-II q. 182 a. 1 arg. 2

Praeterea, in omnibus habitibus et actibus praecipere pertinet ad potiorem, sicut militaris, tanquam potior, praecipit frenorum factrici. Sed ad vitam activam pertinet disponere et praecipere de contemplativa, ut patet per id quod dicitur Moysi, Exod. XIX, *descende, et contestare populum, ne forte velit transcendere propositos terminos ad videndum Deum*. Ergo vita activa est potior quam contemplativa.

II-II q. 182 a. 1 arg. 3

Praeterea, nullus debet abstrahi a maiori ut applicetur minoribus, apostolus enim dicit, I ad Cor. XII, *aemulamini charismata meliora*. Sed aliqui abstrahuntur a statu vitae contemplativae et occupantur circa vitam activam, ut patet de illis qui transferuntur ad statum praelationis. Ergo videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa.

II-II q. 182 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Luc. X, *Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea*. Per Mariam autem significatur vita contemplativa. Ergo contemplativa vita potior est quam activa.

II-II q. 182 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliquid secundum se esse excellentius quod tamen secundum aliquid ab alio superatur. Dicendum est ergo quod vita contemplativa simpliciter melior est quam activa. Quod philosophus, in X Ethic., probat octo rationibus. Quarum prima est, quia vita contemplativa convenit homini secundum illud quod est optimum in ipso, scilicet secundum intellectum, et respectu propriorum obiectorum, scilicet intelligibilium, vita autem activa occupatur circa exteriora. Unde Rachel, per quam significatur vita contemplativa, interpretatur visum

řečeno. Proto i Maria, kterou je naznačen život nazíravý, se popisuje jako ustavičně sedící u nohou Páně. - Třetí, že je větší potěšení v životě nazíravém než v činném. Proto praví Augustin v knize O slovech Páně, že Marta se znepokojovala, Maria hodovala. - Čtvrtý, že v životě nazíravém si člověk je soběstačnější, protože v něm potřebuje méně. Proto se praví Luk. 10: "Marto, Marto, pečlivá jsi a znepokojuješ se v mnohém." - Pátý, že život nazíravý se miluje více sám pro sebe, kdežto život činný je zařízen k jinému. Proto se praví Žalm 26: "Jediné jsem si žádal od Pana, budu vyhledávati, abych přebýval v domě Páně všechny dny svého života, abych viděl rozkoš Páně." - Šestý, že život nazíravý spočívá v jakémsi uvolnění a klidu, podle onoho Žalm 45: "Ustaňte a vizte, že já jsem Bůh." - Sedmý, že život nazíravý jest o božských, kdežto život činný jest o lidských. Proto praví Augustin, v kn. O slov. Páně: "Na počátku bylo Slovo. Hle, to Marie poslouchala. Slovo tělem učiněno jest. Hle, tomu Marta posluhovala." - Osmý, že život nazíravý jest podle toho, co je vlastnější člověku, totiž podle rozumu: ve skutcích činného života však se účastní také nižší síly, které máme společné se zvířaty. Proto Žalm 35, když bylo řečeno "Lidi i dobytek zachráníš, Pane", dodává se, co je lidem zvláštní: "Ve světle tvém uvidíme světlo." Devátý důvod udává Pán, Luk. 10, když praví: "Stránku vyvolila Marie nejlepší, která nebude odňata od ní." Což vykládá Augustin, řka: "Nikoli ty špatnou, nýbrž ona lepší. Slyš, proč lepší: protože nebude od ní odňata. Tobě pak bude jednou odňato břímě nutnosti, věčná je sladkost pravdy."

Z části však a v případě je spíše zvoliti život činný pro nutnost nynějšího života; jako také praví Filosof ve III. Kopic., že "filosofovati je lepší než bohatnouti; ale bohatnouti je lepší pro trpícího nouzi."

K prvnímu se tedy musí říci, že představeným nenáleží pouze život činný, nýbrž mají vynikati také v životě nazíravém. Proto praví Řehoř v Pastýř.: Budiž představený vynikající v činnosti, nad všechny ponořen v nazírání.

K druhému se musí říci, že nazíravý život spočívá v jakési svobodě ducha. Praví totiž Řehoř ve III. hom. k Ezech., že "nazíravý život přechází do jakési svobody mysli, nepřemýšleje o časných, nýbrž o věčných." A Boetius v V. O útěše praví: "Lidské duše musejí býti svobodnější, když se udržují v pohledu na Boží mysl, méně však, když upadají k tělům." Z čehož je patrné, že život činný nerozkazuje přímo životu nazíravému, nýbrž tím, že připravuje život nazíravý, rozkazuje některé skutky života činného. A tím spíše slouží životu nazíravému, než vládne. A to praví Řehoř, že "život činný sluje otroctví, nazíravý však svoboda."

K třetímu se musí říci, že ke skutkům života činného je principium, vita autem activa significatur per Liam, quae erat lippis oculis, ut Gregorius dicit, VI Moral. Secundo, quia vita contemplativa potest esse magis continua, licet non quantum ad summum contemplationis gradum, sicut supra dictum est. Unde et Maria, per quam significatur vita contemplativa, describitur secus pedes domini assidue sedens. Tertio, quia maior est delectatio vitae contemplativae quam activae. Unde Augustinus dicit, in libro de verbis Dom., quod *Martha turbabatur, Maria epulabatur*. Quarto, quia in vita contemplativa est homo magis sibi sufficiens, quia paucioribus ad eam indiget. Unde dicitur Luc. X, *Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima*. Quinto, quia vita contemplativa magis propter se diligitur, vita autem activa ad aliud ordinatur. Unde in Psalmo dicitur, *unam petii a domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo domini omnibus diebus vitae meae, ut videam voluntatem domini*. Sexto, quia vita contemplativa consistit in quadam vacatione et quiete, secundum illud Psalmi, *vacate, et videte quoniam ego sum Deus*. Septimo, quia vita contemplativa est secundum divina, vita autem activa secundum humana. Unde Augustinus dicit, in libro de verbis Dom., *in principio erat verbum, ecce quod Maria audiebat. Verbum caro factum est, ecce cui Martha ministrabat*. Octavo, quia vita contemplativa est secundum id quod est magis proprium homini, idest secundum intellectum, in operationibus autem vitae activae communicant etiam inferiores vires, quae sunt nobis et brutis communes. Unde in Psalmo, postquam dictum est, *homines et iumenta salvabis, domine*, subditur id quod est hominibus speciale, *in lumine tuo videbimus lumen*. Nonam rationem addit dominus, Luc. X, cum dicit, *optimam partem elegit Maria, quae non auferetur ab ea*. Quod exponens Augustinus, in libro de verbis Dom., dicit, *non tu malam, sed illa meliorem. Audi unde meliorem, quia non auferetur ab ea. A te auferetur aliquando onus necessitatis, aeterna est dulcedo veritatis*. Secundum quid tamen, et in casu, magis est eligenda vita activa, propter necessitatem praesentis vitae. Sicut etiam philosophus dicit, in III Topic., quod *philosophari est melius quam ditari, sed ditari melius est necessitatem patienti*.

II-II q. 182 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ad praelatos non solum pertinet vita activa, sed etiam debent esse excellentes in vita contemplativa. Unde Gregorius dicit, in pastorali, *sit rector actione praecipuus, prae cunctis in contemplatione suspensus*.

II-II q. 182 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod vita contemplativa in quadam animi libertate consistit. Dicit enim Gregorius, super Ezech., quod *vita contemplativa ad quandam mentis libertatem transit, temporalia non cogitans, sed aeterna*. Et Boetius dicit, in V de Consolat., *humanas animas liberiores esse necesse est cum se in mentis divinae speculatione conservant, minus vero, cum dilabuntur ad corpora*. Unde patet quod vita activa non directe praecipit vitae contemplativae, sed, disponendo ad vitam contemplativam, praecipit quaedam opera vitae activae; in quo magis servit contemplativae vitae quam dominetur. Et hoc est quod Gregorius dicit, super Ezech., quod *activa vita servitus, contemplativa autem libertas vocatur*.

II-II q. 182 a. 1 ad 3

mnohdy někdo volán od nazírání pro nějakou nutnost přítomného života; nikoli však tím způsobem, že je nucen někdo zcela opustiti nazírání. Proto praví Augustin v XIX. O městě Božím: "Svatý odpočinek hledá láska k pravdě, spravedlivou práci," totiž činného života, "přijímá nutnost lásky. Jestliže toto břímě nikdo neukládá, je třeba věnovati se vnímání pravdy a patření. Je-li však uloženo, musí se přijmouti pro nutnost lásky. Ale ani tak se nesmí vůbec opustiti potěšení z pravdy, aby nebyla odstraněna ona libost a nezdrtila tuto nutnost." A tak je patrné, že když je někdo volán od života nazíravého k činnému, neděje se to na způsob odnětí, nýbrž na způsob přidání.

CLXXXII.2. Zda život činný je záslužnější než nazíravý.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že život činný je záslužnější než nazíravý. Zásluha se totiž říká vzhledem k odměně. Odměna však náleží práci, podle onoho I. Kor. 3: "Každý vezme vlastní odměnu podle své práce." Ale činnému životu se připisuje práce, kdežto nazíravému odpočinek. Praví totiž Řehoř ve XIV. hom. k Ezech.: "Každý, kdo se obrací k Bohu, nejdříve se musí potiti v práci; to jest, vezmi si Liu, aby pak na vidění původu v Racheliných objetích spočinul." Tedy činný život je záslužnější než nazíravý.

Mimo to nazíravý život jakýsi začátek budoucího štěstí. Pročež k onomu Jan. posl., 'Tak chci, aby zůstal, dokud nepřijdu', praví Augustin: "To lze říci jasněji: Následuj mně dokonalá činnost, utvářená příkladem mého utrpení; začaté však nazírání zůstávej, dokud nepřijdu, zdokonalí se až příjdu." A Řehoř praví, K Ezech, že "nazíravý zde začíná, aby byl v nebeské otčině dokonán". Ale v onom budoucím životě nebude stav zasluhování, nýbrž přijímání podle zásluh. Tedy se zdá, že nazíravý život má méně ráz zásluhy než život činný, ale spíše má ráz odměny.

Mimo to praví Řehoř, že "žádná obět není Bohu příjemnější než horlivost o duše." Ale horlivostí o duše se člověk obrací ke snahám života činného. Tedy se zdá, že nazíravý život není záslužnější než činný.

Avšak proti jest, co praví Řehoř v VI. Moral.: "Veliké jsou zásluhy života činného, ale nazíravého větší."

Odpovídám: Musí se říci, že kořen zásluh je láska, jak jsme měli shora. Poněvadž však láska spočívá v milování Boha a bližního, jak jsme měli shora, milovati Boha jest o sobě záslužnější než milovati bližního, jak je patrné ze shora řečeného. A proto; co přiměji náleží k milování Boha, je záslužnější podle svého rodu než to, co přímo náleží k milování bližního pro Boha. Nazíravý život však přímo a bezprostředně náleží k milování Boha. Praví totiž Augustin v XIX. O městě Božím, že "svatý odpočinek, totiž nazíravého života, hledá láska k pravdě," totiž božské, Ad tertium dicendum quod ad opera vitae activae interdum aliquis a contemplatione avocatur propter aliquam necessitatem praesentis vitae, non tamen hoc modo quod cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, *otium sanctum quaerit caritas veritatis, negotium iustum, scilicet vitae activae, suscipit necessitas caritatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est, propter caritatis necessitatem. Sed nec sic omnino veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas, et opprimat ista necessitas*. Et sic patet quod, cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis.

2. Quae sit maioris meriti.

II-II q. 182 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vita activa sit maioris meriti quam contemplativa. Meritum enim dicitur respectu mercedis. Merces autem debetur labori, secundum illud I ad Cor. III, *unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*. Sed vitae activae attribuitur labor, contemplativae vero quies, dicit enim Gregorius, super Ezech., *omnis qui ad Deum convertitur, prius necesse est ut desudet in labore, idest Liam accipiat, ut post ad videndum principium in Rachel amplexibus requiescat*. Ergo vita activa est maioris meriti quam contemplativa.

II-II q. 182 a. 2 arg. 2

Praeterea, vita contemplativa est quaedam inchoatio futurae felicitatis. Unde super illud Ioan. ult., sic eum volo manere donec veniam, dicit Augustinus, *hoc apertius dici potest, perfecta me sequatur actio, informata meae passionis exemplo, inchoata vero contemplatio maneat donec venio, perficienda cum venero*. Et Gregorius dicit, super Ezech., quod *contemplativa vita hic incipitur, ut in caelesti patria perficiatur*. Sed in illa futura vita non erit status merendi, sed recipiendi pro meritis. Ergo vita contemplativa minus videtur habere de ratione meriti quam vita activa, sed plus habet de ratione praemii.

II-II q. 182 a. 2 arg. 3

Praeterea, Gregorius dicit, super Ezech., quod *nullum sacrificium est Deo magis acceptum quam zelus animarum*. Sed per zelum animarum aliquis se convertit ad studia activae vitae. Ergo videtur quod vita contemplativa non sit maioris meriti quam activa.

II-II q. 182 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in VI Moral., *magna sunt activae vitae merita, sed contemplativae potiora*.

II-II q. 182 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod radix merendi est caritas, sicut supra habitum est. Cum autem caritas consistat in dilectione Dei et proximi, sicut supra habitum est, diligere Deum secundum se est magis meritorium quam diligere proximum, ut ex supra dictis patet. Et ideo illud quod directius pertinet ad dilectionem Dei, magis est meritorium ex suo genere quam id quod directe pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplativa directe et immediate pertinet ad

kterou nazíravý život nejvíce pěstuje, jak bylo řečeno. Život činný však přiměji je zařízen k milování. bližního, protože "pečuje o pilnou službu," jak se praví Luk. 10. A proto podle svého rodu je nazíravý život záslužnější než činný. A totéž tvrdí Řehoř: Nazíravý má větší zásluhu než činný, protože tento pracuje na obvyklém přítomném díle, ve kterém totiž je třeba pomáhati bližním, onen však vnitřním ochutnáváním již okouší budoucího odpočinku, totiž v nazírání na Boha.

Může se však přihoditi, že někdo ve skutcích činného života více zasluhuje než jiný ve skutcích života nazíravého, třebas, když pro nadbytek milování Boha, aby se jeho vůle naplnila, pro jeho slávu někdy snáší odloučení na čas od sladkosti božského nazírání, jak pravil Apoštol, Řím. 9: "Já sám jsem si přál, býti odloučen od Krista pro své bratry." Což vykládá Zlatoústý, řka: "Tak celou jeho mysl zaplavila láska ke Kristu, že by opět pohrdl i tím, co mu bylo ze všeho nejmilejší, býti s Kristem, protože by se tak líbil Kristu."

K prvnímu se tedy musí říci, že vnější práce přispívá k rozmnožení případkové odměny, ale rozmnožení zásluhy vzhledem k podstatné odměně spočívá hlavně v lásce, jíž jakousi známkou je práce vnější, snášená pro Krista. Ale mnohem výraznější známkou jí jest, když někdo opominuv všechno, co náleží k tomuto životu, těší se oddaností božskému nazírání.

K druhému se musí říci, že ve stavu budoucího štěstí dospěje člověk k dokonalému a proto nezbývá místa pokroku skrze zásluhu. Kdyby však zbývalo, byla by účinnější zásluha pro větší lásku. Ale nazírání přítomného života je s jistou nedokonalostí a ještě má kam pokročiti; a proto neodnímá ráz zasluhování, nýbrž působí zvětšení zásluhy pro větší vykonávání božské lásky.

K třetímu se musí říci, že obět se duchovně podává Bohu, když se mu něco poskytuje. Mezi všemi statky člověka však přijímá Bůh nejvíc statek lidské duše, aby mu byl podán v obět. Člověk však musí obětovati Bohu, a to nejprve svou duši, podle onoho Eccli 30: "Smiluj se nad svou duší, líbě se Bohu." Za druhé pak duše jiných, podle onoho Zjev. posl.: "Kdo slyšíš, řekni: Pojď." Čím více však spojí člověk s Bohem duši svou nebo druhého, tím je obět Bohu přijemnější; pročež mnohem milejší je Bohu, odevzdá-li někdo duši svou nebo jiných nazírání, než činnosti. Tím tedy, co se praví, že žádná obět není Bohu milejší než horlivost o duše, nestaví se zásluha života činného nad zásluhu života nazíravého, nýbrž ukazuje se, že je záslužnější, podá-li někdo Bohu duši svou a jiných než kterákoli jiná vnější dobra.

dilectionem Dei, dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod otium sanctum, scilicet contemplativae vitae, quaerit caritas veritatis, scilicet divinae; cui potissime vita contemplativa insistit, sicut dictum est. Vita autem activa ordinatur directius ad dilectionem proximi, quia satagit circa frequens ministerium, ut dicitur Luc. X. Et ideo ex suo genere contemplativa vita est maioris meriti quam activa. Et hoc est quod Gregorius dicit, in III Homil. Ezech., *contemplativa est maior merito quam activa, quia haec in usu praesentis operis laborat*, in quo scilicet necesse est proximis subvenire; *illa vero sapore intimo venturam iam requiem degustat*, scilicet in contemplatione Dei. Potest tamen contingere quod aliquis in operibus vitae activae plus meretur quam alius in operibus vitae contemplativae, puta si propter abundantiam divini amoris, ut eius voluntas impleatur propter ipsius gloriam, interdum sustinet a dulcedine divinae contemplationis ad tempus separari. Sicut apostolus dicebat, Rom. IX, *optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis*, quod exponens Chrysostomus, in libro de Compunct., dicit, *ita totam mentem eius demerserat amor Christi, ut etiam hoc quod ei prae ceteris omnibus amabilius erat, esse cum Christo, rursus idipsum, quia ita placeret Christo, contemneret*.

II-II q. 182 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod labor exterior operatur ad augmentum praemii accidentalis, sed augmentum meriti respectu praemii essentialis consistit principaliter in caritate. Cuius quoddam signum est labor exterior toleratus propter Christum, sed multo expressius eius signum est quod aliquis, praetermissis omnibus quae ad hanc vitam pertinent, soli divinae contemplationi vacare delectetur.

II-II q. 182 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod in statu felicitatis futurae homo pervenit ad perfectum, et ideo non relinquitur locus proficiendi per meritum. Si tamen relinqueretur, esset efficacius meritum, propter caritatem maiorem. Sed contemplatio praesentis vitae cum quadam imperfectione est, et adhuc habet quo proficiat. Et ideo non tollit rationem merendi, sed augmentum meriti facit, propter maius exercitium caritatis divinae.

II-II q. 182 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod sacrificium spiritualiter Deo offertur cum aliquid ei exhibetur. Inter omnia autem bona hominis Deus maxime acceptat bonum humanae animae, ut hoc sibi in sacrificium offeratur. Offerre autem debet aliquis Deo, primo quidem, animam suam, secundum illud Eccli. XXX, miserere animae tuae placens Deo, secundo autem, animas aliorum, secundum illud Apoc. ult., qui audit, dicat, veni. Quanto autem homo animam suam vel alterius propinquius Deo coniungit, tanto sacrificium est Deo magis acceptum. Unde magis acceptum est Deo quod aliquis animam suam et aliorum applicet contemplationi, quam actioni. Per hoc ergo quod dicitur quod nullum sacrificium est Deo magis acceptum quam zelus animarum, non praefertur meritum vitae activae merito vitae contemplativae, sed ostenditur magis esse meritorium si quis offerat Deo animam suam et aliorum, quam quaecumque alia exteriora dona.

CLXXXII.3. Zda životu nazíravému překáží život činný.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že život činný překáží životu nazíravému. K životu nazíravému totiž je nutné jakési uvolnění mysli, podle onoho Žalm. 45: "Ustaňte a vizte, že já jsem Bůh." Ale život činný má nepokojnost, podle onoho Luk. 10: "Marto, Marto, pečlivá jsi a znepokojuješ se o mnohé." Tedy činný život překáží nazíravému.

Mimo to k životu nazíravému se vyžaduje jasné vidění. Ale život činný překáží jasnému vidění. Praví totiž Řehoř, že "Lia je krhavá a plodná, protože život činný, jsa zabaven dílem, méně vidí." Tedy činný život překáží nazírání.

Mimo to jedno protilehlé překáží druhému. Ale život činný a nazíravý zdají se býti protilehlé navzájem, protože život činný je zabavován mnohými, život nazíravý však usiluje o nazírání na jedno: tedy z protilehlosti se oddělují. Tedy se zdá, že život činný překáží nazíravému.

Avšak proti jest, co praví Řehoř: "Kdo toužíte držeti hrad nazírání, nejdříve se osvědčte cvičením na poli díla."

Odpovídám: Musí se říci, že život činný lze pozorovati vzhledem k dvojímu. Jedním způsobem co do samé snahy a vykonávání vnějších skutků; a tak jest jasné, že život činný překáží životu nazíravému, pokud je nemožné, aby se někdo zároveň zabýval vnějšími činy a věnoval se božskému nazírání. - Jiným způsobem lze pozorovati činný život vzhledem k tomu, že vnitřní vášně duše uklidňuje a pořádá; a vzhledem k tomu činný život pomáhá k nazírání, kterému překážejí nezřízené vnitřní vášně. Pročež praví Řehoř: "Když někteří toužíte držeti hrad nazírání, nejdříve nechť se osvědčí cvičením na poli díla, aby pečlivě seznali, zda již nepůsobí žádná zla bližním, zda působená od bližních rozvážně snášejí, zda připadnuvšími časnými statky není mysl veselím rozpoutána, zda odnětí nedrásá přílišným žalem. A pak považte, když se vracíte dovnitř k sobě, tím že přemítáte duchovní, zda netáhnete s sebou stíny tělesných věcí, nebo rukou opatrnosti odháníte snad přitažené." Tím tedy konání života činného prospívá nazírání tím, že uklidňuje vnitřní vášně, z nichž pocházejí představy, překážející nazírání.

A z toho je patrná odpověď na námitky. Neboť ony důvody platí o samém zabavení vnějšími skutky, nikoliv o účinku, jímž je řízení vášní.

3. Utrum vita contemplativa impediatur per activam.

II-II q. 182 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa impediatur per activam. Ad vitam enim contemplativam necessaria est quaedam vacatio mentis, secundum illud Psalmi, vacate, et videte quoniam ego sum Deus. Sed vita activa habet inquietudinem, secundum illud Luc. X, *Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima*. Ergo vita activa contemplativam impedit.

II-II q. 182 a. 3 arg. 2

Praeterea, ad vitam contemplativam requiritur claritas visionis. Sed vita activa impedit visionis claritatem, dicit enim Gregorius, super Ezech., quod *lippa est et fecunda, quia, dum occupatur in opere, minus videt*. Ergo vita activa impedit contemplativam.

II-II q. 182 a. 3 arg. 3

Praeterea, unum contrariorum impeditur per aliud. Sed vita activa et contemplativa videntur contrarietatem habere ad invicem, quia vita activa occupatur circa plurima, vita autem contemplativa insistit ad contemplandum unum, unde et ex opposito dividuntur. Ergo videtur quod vita contemplativa impediatur per activam.

II-II q. 182 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in VI Moral., *qui contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo per exercitium operis probent*.

II-II q. 182 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod vita activa potest considerari quantum ad duo. Uno modo, quantum ad ipsum studium et exercitium exteriorum actionum. Et sic manifestum est quod vita activa impedit contemplativam, inquantum impossibile est quod aliquis simul occupetur circa exteriores actiones, et divinae contemplationi vacet. Alio modo potest considerari vita activa quantum ad hoc quod interiores animae passiones componit et ordinat. Et quantum ad hoc, vita activa adiuvat ad contemplationem, quae impeditur per inordinationem interiorum passionum. Unde Gregorius dicit, in VI Moral., *cum contemplationis arcem aliqui tenere desiderant, prius se in campo per exercitium operis probent, ut sollicite sciant si nulla iam mala proximis irrogant, si irrogata a proximis aequanimiter portant, si obiectis bonis temporalibus nequaquam mens laetitia solvitur, si subtractis non nimio maerore sauciantur. Ac deinde perpendant si, cum ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt*. Ex hoc ergo exercitium vitae activae confert ad contemplativam, quod quietat interiores passiones, ex quibus phantasmata proveniunt, per quae contemplatio impeditur.

II-II q. 182 a. 3 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam rationes illae procedunt quantum ad ipsam occupationem exteriorum actuum, non autem quantum ad effectum, qui est moderatio passionum.

CLXXXII.4. Zda život činný je dříve než nazíravý.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že život činný není dříve než nazíravý. Život nazíravý totiž přímo náleží k milování Boha, kdežto život činný k milování bližního. Ale milovati Boha předchází milování bližního, pokud bližní je milován pro Boha. Tedy se zdá, že také život nazíravý je dříve než činný.

Mimo to Řehoř praví ve XIV. hom. k Ezech.: "Jest věděti, že, jako je dobrý řád života směřovati od činného k nazíravému, tak mnohdy užitečně duch se obrací od nazíravého k činnému." Není tedy život činný jednoduše dříve než nazíravý.

Mimo to, která příslušejí různým, ta nezdají se míti nutný pořad. Ale život činný a nazíravý příslušejí různým. Praví totiž Řehoř v VI. Moral.: "Často ti, kteří mohli v tichu nazírati na Boha, padli tísněni zaměstnáními, a často ti, kteří by dobře žili, zaměstnáni lidskými zvyklostmi, mečem svého klidu zahynuli." Není tedy život činný dříve než nazíravý.

Avšak proti jest, co praví Řehoř v hom. III. k Ezech.: "Činný život je časově dříve než nazíravý, protože dobrým dílem se směřuje k nazírání."

Odpovídám: Musí se říci, že něco sluje dřívější dvojmo. Jedním způsobem podle své přirozenosti; a tímto způsobem nazíravý život je dříve než činný, pokud usiluje o přednější a lepší, pročež i hýbe a řídí život činný. Vyšší rozum totiž, který jest určen k nazírání, přirovnává se k nižšímu, který jest určen k činnosti, jako muž k ženě, kterou má muž vésti, jak praví Augustin, ve XII. O Trojici. - Jiným způsobem je něco dříve vzhledem k nám, co je totiž dříve na cestě vznikání; a tímto způsobem je život činný dříve než naziravý, protože uzpůsobuje k nazíravému, jak je patrné ze shora řečeného. Neboť uzpůsobení na cestě vznikání předchází tvaru, který jednoduše a podle své přirozenosti je prvnější.

K prvnímu se tedy musí říci, že nazíravý život není zařízen k jakémukoli milování Boha, nýbrž k dokonalému. Ale život činný je nutný k jakémukoliv milování bližního. Pročež praví Řehoř: "Bez nazíravého života mohou vstoupiti do nebeské vlasti, kteří nezanedbávají dobra, která mohou vykonati. Bez činného však vejíti nemohou, jestliže zanedbávají vykonati dobra, která mohou." Z čehož je také patrné, že život činný předchází nazíravému jako to, co je společné všem, předchází na cestě vznikání tomu, co je vlastní dokonalým.

K druhému se musí říci, že od života činného se postupuje k životu nazíravému podle řádu vznikání; od života nazíravého je pak návrat k životu činnému cestou řízení, aby totiž život činný nazíravým byl řízen, jako také z výkonů se získává zběhlost a získanou zběhlostí někdo

4. De ordine utriusque.

II-II q. 182 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod vita activa non sit prior quam contemplativa. Vita enim contemplativa directe pertinet ad dilectionem Dei, vita autem activa ad dilectionem proximi. Sed dilectio Dei praecedit dilectionem proximi, inquantum proximus propter Deum diligitur. Ergo videtur quod etiam vita contemplativa sit prior quam activa.

II-II q. 182 a. 4 arg. 2

Praeterea, Gregorius dicit, super Ezech., *sciendum est quod, sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur, ita plerumque utiliter a contemplativa animus ad activam reflectitur*. Non ergo simpliciter vita activa est prior quam contemplativa.

II-II q. 182 a. 4 arg. 3

Praeterea, ea quae diversis competunt, non videntur ex necessitate ordinem habere. Sed vita activa et contemplativa diversis competunt, dicit enim Gregorius, in VI Moral., *saepe qui contemplari Deum quieti poterant, occupationibus pressi ceciderunt, et saepe qui occupati bene humanis usibus viverent, gladio suae quietis extincti sunt*. Non ergo vita activa prior est quam contemplativa.

II-II q. 182 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in III Homil. Ezech., *activa vita prior est tempore quam contemplativa, quia ex bono opere tenditur ad contemplationem*.

II-II q. 182 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur esse prius dupliciter. Uno modo, secundum suam naturam. Et hoc modo vita contemplativa est prior quam activa, inquantum prioribus et melioribus insistit. Unde et activam vitam movet et dirigit, ratio enim superior, quae contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem, quae deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quae est per virum regenda, ut Augustinus dicit, XII de Trin. Alio modo est aliquid prius quoad nos, quod scilicet est prius in via generationis. Et hoc modo vita activa est prior quam contemplativa, quia disponit ad contemplativam, ut ex supra dictis patet. Dispositio enim in via generationis praecedit formam, quae simpliciter et secundum naturam est prior.

II-II q. 182 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod vita contemplativa non ordinatur ad qualemcumque Dei dilectionem, sed ad perfectam. Sed vita activa necessaria est ad dilectionem proximi qualemcumque. Unde Gregorius dicit, in III Homil. Ezech., *sine contemplativa vita intrare possunt ad caelestem patriam qui bona quae possunt, operari non negligunt, sine activa autem intrare non possunt, si negligunt bona operari quae possunt*. Ex quo etiam patet quod vita activa praecedit contemplativam, sicut id quod est commune omnium, praecedit in via generationis id quod est proprium perfectorum.

II-II q. 182 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod a vita activa proceditur ad vitam contemplativam secundum ordinem generationis, a vita autem contemplativa reditur ad vitam activam per

dokonaleji pracuje, jak se praví v II. Ethic.

K třetímu se musí říci, že ti, kdo jsou náchylní k vášním pro jejich puzení k jednání, jsou jednoduše schopnější k životu činnému pro nepokojnost ducha. Pročež praví Řehoř, že "někteří jsou tak nepokojní, že jsou-li uvolněni od práce, tíže trpí, neboť tím horší zmatky srdce snášejí, čím více volnosti mají k přemýšlení." Někteří však mají vrozenu čistotu a klid ducha, čímž se hodí k rozjímání, a kdyby oni byli zcela přiřčeni práci, budou poškozeni. Proto praví Řehoř, že "někteří lidé mají tak zahálčivou mysl, že když je stihne námaha zaměstnání, na samém začátku díla podléhají." Ale, jak sám pak dodává: "Často i líné mysli povzbudí láska k dílu a nepokojné v rozjímání bázeň brzdí." Pročež i ti, kdo jsou vhodnější k životu činnému, mohou konáním činného býti připravováni k nazíravému, a ještě též ti, kdo se spíše hodí k životu nazíravému, mohou postoupiti výkony činného, aby se tím stali připravenějšími k nazírání.

CLXXXIII. O službách a různých stavech lidí povšechně.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Následuje úvaha o různosti stavů a služeb lidských. A nejprve jest úvaha o službách a stavech lidí povšechně; za druhé zvláště o stavu dokonalých.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Co tvoří v lidech stav.
2. Zda u lidí musejí býti různé stavy nebo různé služby.
3. O odlišnosti služeb.
4. O odlišnosti stavů.

CLXXXIII.1. Zda stav ve svém pojmu obnáší podmínku svobody nebo služebnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že stav ve svém pojmu neobnáší podmínku svobody nebo otroctví. Stav se totiž říká od stání. Ale říkáme, že někdo stojí pro vzpřímenost. Pročež se praví Ezech. 2: "Synu člověka, stůj na svých nohou." A Řehoř praví v VII. Moral.: "Z veškerého stavu vzpřímenosti vypadají, kdo škodlivými slovy klesají." Ale duchovní vzpřímenost získává člověk tím, že podrobuje svou vůli Bohu. Pročež k onomu Žalm. 32, 'Přímé sluší chváliti', praví Glossa: "Přímí jsou, kdo řídí své srdce podle vůle Boží." Tedy se zdá, že pouhá poslušnost Božích přikázání stačí k pojmu stavu.

Mimo to jméno stavu zdá se obnášeti nehybnost, podle onoho I. Kor. 15: "Buďte stálí a nehybní." Pročež praví Řehoř v hom. XXI. k Ezech.: "Kámen je čtyrhranný a jakožto na každou stranu stavitelný, nezakolísá při žádné změně." Ale co působí nehybnou činnost, je ctnost, jak se praví v II. Ethic. Tedy se zdá, že každou ctnostnou činností nabývá někdo stavu.

viam directionis, ut scilicet vita activa per contemplationem dirigatur. Sicut etiam per operationes acquiritur habitus, et per habitum acquisitum perfectius aliquis operatur, ut dicitur in II Ethic.

II-II q. 182 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod illi qui sunt proni ad passiones propter eorum impetum ad agendum, sunt similiter magis apti ad vitam activam propter spiritus inquietudinem. Unde dicit Gregorius, in VI Moral., quod *nonnulli ita inquieti sunt ut, si vacationem laboris habuerint, gravius laborent, quia tanto deteriores cordis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogitationes vacat*. Quidam vero habent naturaliter animi puritatem et quietem, per quam ad contemplationem sunt apti, qui si totaliter actionibus deputentur, detrimentum sustinebunt. Unde Gregorius dicit, in VI Moral., quod *quorundam hominum ita otiosae mentes sunt ut, si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operationis inchoatione succumbant*. Sed, sicut ipse postea subdit, *saepe et pigras mentes amor ad opus excitat; et inquietas in contemplatione timor refrenat*. Unde et illi qui sunt magis apti ad activam vitam, possunt per exercitium activae ad contemplativam praeparari, et illi nihilominus qui sunt magis ad contemplativam apti, possunt exercitia vitae activae subire, ut per hoc ad contemplationem paratiores reddantur.

183. De officiis et statibus hominum in generali.

Prooemium

II-II q. 183 pr.

Consequenter considerandum est de diversitate statuum et officiorum humanorum. Et primo considerandum est de officiis et statibus hominum in generali; secundo, specialiter de statu perfectorum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, quid faciat in hominibus statum. Secundo, utrum in hominibus debeant esse diversi status, sive diversa officia. Tertio, de differentia officiorum. Quarto, de differentia statuum.

1. Quid faciat in hominibus statutu.

II-II q. 183 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod status in sui ratione non importet conditionem libertatis vel servitutis. Status enim a stando dicitur. Sed stare dicitur aliquis ratione rectitudinis, unde dicitur Ezech. II, fili hominis, sta super pedes tuos; et Gregorius dicit, in VII Moral., ab *omni statu rectitudinis dispereunt qui per noxia verba dilabuntur* sed rectitudinem spiritualem acquirit homo per hoc quod subiicit suam voluntatem Deo, unde super illud Psalmi, rectos decet collaudatio, dicit Glossa, *recti sunt qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei*. Ergo videtur quod sola obedientia divinorum mandatorum sufficiat ad rationem status.

II-II q. 183 a. 1 arg. 2

Praeterea, nomen status immobilitatem importare videtur, secundum illud I ad Cor. XV, stabiles estote et immobiles. Unde Gregorius dicit, super Ezech., *lapis quadrus est, et quasi ex omni latere statum habet, qui casum in aliqua permutatione non habet*. Sed virtus est quae facit immobiliter operari, ut dicitur in II Ethic. Ergo

Mimo to jméno stavu zdá se náležeti k nějaké vyvýšenosti, neboť proto někdo stojí, že je vypjat do výše. Ale různými službami stává se někdo vyšším druhého; podobně také stupni nebo různými řády jsou lidé různě stavěni do nějaké výšky. Tedy pouhá různost stupňů nebo řádů nebo služeb stačí na různost stavů.

Avšak proti jest, že v Dekret. II, ot. 6. se praví: "Je-li kdy odvolání v hrdelní při nebo ve při stavovské, nelze jednati skrze zástupce, nýbrž každý sám," kdež stavovskou záležitostí se míní týkající se svobody nebo otroctví. Tady se zdá, že nemění stav člověka než to, co se týká svobody nebo otroctví.

Odpovídám: Musí se říci, že stav, vlastně řečeno, znamená nějakou odlišnost polohy, podle které někdo podle způsobu své přirozenosti je položen jako v nějaké nehybnosti. Je totiž přirozené člověku, aby jeho hlava směřovala vzhůru a nohy tkvěly na zemi a ostatní střední údy byly rozloženy v náležitém řádu; to však se nepřihází, leží-li člověk nebo sedí, nebo je opřen, nýbrž pouze, když stojí vzpřímen. A opět se neříká, že stojí, hýbe-li se, nýbrž při klidu. A odtud jest, že v lidských úkonech se říká, že záležitost je v nějakém stavu, podle řádu vlastního uzpůsobení s jakousi nehybností či klidem. Pročež též u lidí ona, která se u nich snadno mění, a jsou jim vnější, nevytvoří stav, třebas, že někdo je bohatý nebo chudý, v hodnosti postavený nebo prostý, nebo je-li co takového. Pročež i v občanském právu se praví, že tomu, kdo je ze senátu odstraněn, je vzata spíše hodnost než stav. Ale pouze to se zdá náležeti ke stavu člověka, co se týká vázanosti lidské osoby, pokud totiž někdo je svéprávný, nebo jiného, a to nikoli z nějaké lehké příčiny, nebo ze snadno měnitelné, nýbrž z něčeho trvalého; a to je, co náleží k pojmu svobody nebo otroctví. Pročež stav se týká vlastně svobody nebo otroctví, ať v duchovních, nebo v občanských.

K prvnímu se tedy musí říci, že vzpřímenost jako taková nenáleží k pojmu stavu, nýbrž pouze pokud je sourodá člověku, přidávajíc zároveň nějaký klid. Pročež u jiných živočichů se nevyžaduje vzpřímenost k tomu, aby se řeklo, že stojí; ani se neříká, že lidé stojí ať jsou jakkoli vzpřímeni, leč při klidu.

K druhému se musí říci, že nehybnost nestačí k pojmu stavu, neboť i sedící nebo ležící je v klidu, a přece se neříká, že stojí.

K třetímu se musí říci, že služba se říká ve srovnání s úkonem; stupeň pak se říká ze vztahu vyššího a nižšího. Ale ke stavu se vyžaduje nehybnost v tom, co náleží k podmínkám osoby.

videtur quod ex omni operatione virtuosa aliquis statum nanciscatur.

II-II q. 183 a. 1 arg. 3

Praeterea, nomen status videtur ad quandam altitudinem pertinere, nam ex hoc aliquis stat quod in altum erigitur. Sed per diversa officia aliquis fit altior altero. Similiter etiam per gradus vel ordines diversos diversimode homines in quadam altitudine constituuntur. Ergo sola diversitas graduum vel ordinum vel officiorum sufficit ad diversificandum statum.

II-II q. 183 a. 1 s. c.

Sed contra est quod in decretis, Caus. II, qu. VI, dicitur, *si quando in causa capitali vel causa status interpellatum fuerit non per exploratores, sed per seipsos est agendum*, ubi causa status appellatur pertinens ad libertatem vel ad servitutem. Ergo videtur quod non variet status hominis nisi id quod pertinet ad libertatem vel servitutem.

II-II q. 183 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod status, proprie loquendo, significat quandam positionis differentiam secundum quam aliquis disponitur secundum modum suae naturae, cum quadam immobilitate. Est enim naturale homini ut caput eius in superiora tendat, et pedes in terra firmentur, et cetera membra media convenienti ordine disponantur, quod quidem non accidit si homo iaceat vel sedeat vel accumbat, sed solum quando erectus stat. Nec rursus stare dicitur si moveatur, sed quando quiescit. Et inde est quod etiam in ipsis humanis actionibus dicitur negotium aliquem statum habere secundum ordinem propriae dispositionis, cum quadam immobilitate seu quiete. Unde et circa homines, ea quae de facili circa eos variantur et extrinseca sunt, non constituunt statum, puta quod aliquis sit dives vel pauper, in dignitate constitutus vel plebeius, vel si quid aliud est huiusmodi, unde et in iure civili dicitur quod ei qui a senatu amovetur, magis dignitas quam status aufertur. Sed solum illud videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personae hominis, prout scilicet aliquis est sui iuris vel alieni, et hoc non ex aliqua causa levi vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente. Et hoc est quod pertinet ad rationem libertatis vel servitutis. Unde status pertinet proprie ad libertatem vel servitutem, sive in spiritualibus sive in civilibus.

II-II q. 183 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod rectitudo, inquantum huiusmodi, non pertinet ad rationem status, sed solum inquantum est connaturalis homini, simul addita quadam quiete. Unde in aliis animalibus non requiritur rectitudo ad hoc quod stare dicantur. Nec etiam homines stare dicuntur, quantumcumque sint recti, nisi quiescant.

II-II q. 183 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod immobilitas non sufficit ad rationem status. Nam etiam sedens et iacens quiescunt, qui tamen non dicuntur stare.

II-II q. 183 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod officium dicitur per comparationem ad actum; gradus autem dicitur secundum ordinem superioritatis et inferioritatis; sed ad statum requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personae.

CLXXXIII.2. Zda v Církvi musí býti různost služeb nebo stavů.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v Církvi nemusí býti různost služeb nebo stavů. Různost totiž odporuje jednotě. Ale věřící Kristovi jsou voláni k jednotě, podle onoho Jan. 17: "Aby byli jedno v nás, jako i my jsme jedno." Tedy v Církvi nemá býti různost služeb nebo stavů.

Mimo to příroda netvoří z mnohých, co může učiniti z jednoho. Ale činnost milosti je mnohem spořádanější než činnost přirozenosti. Tedy by bylo vhodnější, aby ta, která náležejí k úkonům milosti, byla spravována týmiž lidmi, takže by nebyla v Církvi různost služeb a stavů.

Mimo to se zdá dobro Církve spočívati nejvíce v pokoji, podle onoho Žalmu 147: "Jenž dal hranicím tvým pokoj," a II. Kor. posl., kde se praví: "Mějte pokoj, a Bůh pokoje bude s vámi." Ale různost překáží pokoji, který se zdá působen podobností, podle onoho Eccli. 13: "Každý živočich miluje sobě podobného." A Filosof praví v V. Politic., že "skrovná různost působí v obci nesvár." Tedy se zdá, že není třeba v Církvi různosti služeb a stavů.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu 44. ke chvále Církve, že je "obklopena růzností", kdež praví Glossa, že "učením apoštolů a vyznáním mučedníků a čistotou panen a pláčem kajícníků se zdobí Královna", to jest Církev.

Odpovídám: Musí se říci, že různost stavů a služeb v Církvi náleží k trojímu. A to nejprve k dokonalosti Církve samé. Jako totiž v řádu přírodních věcí dokonalost, která se shledává v Bohu jednoduše a jednotvárně, nemůže se nacházeti ve vesmíru tvorů, leč různotvárně a zmnožena, tak také plnost milosti, která je sjednocena v Kristu jakožto hlavě, přetéká rozmanitě do údů, aby tělo Kristovo bylo dokonalé. A to praví Apoštol, Efes. 4: "On také dal jedny za apoštoly, jiné pak za proroky, jiné za evangelisty, jiné za pastýře a učitele k dokonání svatých." - Za druhé pak náleží k nezbytnosti skutků, které jsou nutné v Církvi. Je totiž třeba, aby k různým úkonům byli určeni různí lidé proto, aby snáze a beze zmatku všechno vykonali. A to praví Apoštol, Řím. 12: "Jako v jednom těle máme mnoho údů, všechny údy však nemají týž úkon, tak jsme mnozí jedno tělo v Kristu."

Za třetí to náleží k hodnotě a krásе Církve, která spočívá v jakémsi řádu. Proto se praví v III. Král. 10, že "královna Sáby, vidouc všechnu moudrost Šalomounovu a příbytky služebníků a řády přislušujících, nemohla vydechnouti". Pročež i Apoštol praví II. Tim. 2, že "ve velkém domě nejsou jen nádoby zlaté a stříbrné, nýbrž také dřevěné a hliněné".

K prvnímu se tedy musí říci, že různost stavů a služeb

2. Utrum in hominibus debeant esse diversi status sive diversa officia.

II-II q. 183 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Ecclesia non debeat esse diversitas officiorum vel statuum. Diversitas enim unitati repugnat. Sed fideles Christi ad unitatem vocantur, secundum illud Ioan. XVII, *ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus*. Ergo in Ecclesia non debet esse diversitas officiorum vel statuum.

II-II q. 183 a. 2 arg. 2

Praeterea, natura non facit per multa quod potest per unum facere. Sed operatio gratiae est multo ordinatior quam operatio naturae. Ergo convenientius esset quod ea quae pertinent ad actus gratiae, per eosdem homines administrarentur, ita ut non esset in Ecclesia diversitas officiorum et statuum.

II-II q. 183 a. 2 arg. 3

Praeterea, bonum Ecclesiae maxime videtur in pace consistere, secundum illud Psalmi, qui posuit fines tuos pacem. Et II ad Cor. ult. dicitur, *pacem habete, et Deus pacis erit vobiscum*. Sed diversitas est impeditiva pacis, quam similitudo causare videtur, secundum illud Eccli. XIII, *omne animal diligit simile sibi*. Et philosophus dicit, in VII Polit., quod modica differentia facit in civitate dissidium. Ergo videtur quod non oporteat in Ecclesia esse diversitatem statuum et officiorum.

II-II q. 183 a. 2 s. c.

Sed contra est quod in Psalmo in laudem Ecclesiae dicitur quod est circumamicta varietate, ubi dicit Glossa quod *doctrina apostolorum, et confessione martyrum, et puritate virginum et lamento poenitentium, ornatur regina*, idest Ecclesia.

II-II q. 183 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod diversitas statuum et officiorum in Ecclesia ad tria pertinet. Primo quidem, ad perfectionem ipsius Ecclesiae. Sicut enim in rerum naturalium ordine perfectio, quae in Deo simpliciter et uniformiter invenitur, in universitate creaturarum inveniri non potuit nisi differmiter et multipliciter ita etiam plenitudo gratiae, quae in Christo sicut in capite adunatur, ad membra eius diversimode redundat, ad hoc quod corpus Ecclesiae sit perfectum. Et hoc est quod apostolus dicit, ad Ephes. IV, *ipse dedit quosdam apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores, ad consummationem sanctorum*. Secundo autem pertinet ad necessitatem actionum quae sunt in Ecclesia necessariae. Oportet autem ad diversas actiones diversos homines deputari, ad hoc quod expeditius et sine confusione omnia peragantur. Et hoc est quod apostolus dicit, Rom. XII, *sicut in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent, ita multi unum corpus sumus in Christo*. Tertio hoc pertinet ad dignitatem et pulchritudinem Ecclesiae, quae in quodam ordine consistit. Unde dicitur III Reg. X, quod *videns regina Saba omnem sapientiam Salomonis, et habitacula servorum et ordines ministrantium, non habebat ultra spiritum*. Unde et apostolus dicit, II ad Tim. II, quod *in magna domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia*.

II-II q. 183 a. 2 ad 1

nepřekáží jednotě Církve, která je dokonána jednotou víry a lásky a vzájemného posloužení, podle onoho Apoštolova, Efes. 4: "Z čehož celé tělo je složeno," totiž z víry a "spojité", totiž láskou, "veškerým spojením posloužení". když totiž jeden jinému slouží.

K druhému se musí říci, že jako příroda nečiní skrze mnohá, co může učiniti skrze jedno, tak také neztenčuje na jedno to, k čemu je třeba mnohých, podle onoho Apoštolova, I. Kor. 12: "Jestliže celé tělo oko, kde je sluch?" Pročež i v Církvi, která je tělo Kristovo, bylo třeba údů rozličných, podle různých služeb a stupňů.

K třetímu se musí říci, že jako v přírodním těle jsou různé údy udržovány v jednotě silou oživujícího ducha, jehož odchodem se údy těla oddělují, tak také v těle Církve se zachovává pokoj různých údů silou Ducha Svatého, který oživuje tělo Církve, jak máme Jan. 6. Pročež praví Apoštol, Efes. 4: "Pečlivi zachovávati jednotu ducha v poutu pokoje." Odchází pak někdo z této jednoty ducha, když hledá, co jest jemu vlastní, jako také v pozemské obci hyne pokoj tím, že jednotliví občané hledají, co jest jejich. Jinak rozdílnosti služeb a stavů se více zachovává pokoj jak mysli, tak obce pozemské, pokud z toho je více těch, kteří se účastní veřejných úkonů.. Pročež praví též Apoštol, I. Kor. 12, že Bůh nás zladil tak, aby nebyla roztržka v těle, nýbrž aby údové pečovali o sebe navzájem."

CLXXXIII.3. Zda služby se rozlišují úkony.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že služby se nerozlišují úkony. Je totiž nekonečně mnoho lidských úkonů; jak v duchovních, tak v časných. Ale nekonečná nemohou se jistě rozlišovati. Tedy z růzností úkonů nemůže býti jisté rozlišení lidských služeb.

Mimo to život činný a nazíravý se rozlišují podle úkonů, jak bylo řečeno. Ale zdá se býti jiné rozlišení služeb než rozlišení životů. Nerozlišují se tedy služby úkony.

Mimo to se zdá, že řády, i církevní, i stavy, i stupně se rozlišují úkony. Jestliže se tedy služby rozlišují úkony, zdá se následovati, že totéž je rozlišení služeb, stavů a stupňů. To je však nesprávné, protože se rozličně dělí na své části. Nezdá se tedy, že služby se rozlišují úkony.

Avšak proti jest, co praví Isidor v VI. Etym., že "služba se řeklo od sluhy". Ale sluhovi náleží činnost. Tedy služby se rozlišují úkony.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, různost v údech Církve je zařízena k trojímu, totiž k dokonalosti, k činnosti a okrase. A podle těchto tří lze bráti různost rozlišení věřících. Jedno totiž vzhledem k dokonalosti; a

Ad primum ergo dicendum quod diversitas statuum et officiorum non impedit Ecclesiae unitatem, quae perficitur per unitatem fidei et caritatis et mutuae subministrationis, secundum illud apostoli, ad Ephes. IV, ex quo totum corpus est compactum, scilicet per fidem, et connexum, scilicet per caritatem, per omnem iuncturam subministrationis, dum scilicet unus alii servit.

II-II q. 183 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut natura non facit per multa quod potest facere per unum, ita etiam non coarctat in unum id ad quod multa requiruntur, secundum illud apostoli, I ad Cor. XII, *si totum corpus oculus, ubi auditus?* Unde et in Ecclesia, quae est corpus Christi, oportuit membra diversificari secundum diversa officia, status et gradus.

II-II q. 183 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod sicut in corpore naturali membra diversa continentur in unitate per virtutem spiritus vivificantis quo abscedente membra corporis separantur; ita etiam in corpore Ecclesiae conservatur pax diversorum membrorum virtute spiritus sancti, qui corpus Ecclesiae vivificat, ut habetur Ioan. VI. Unde apostolus dicit, Ephes. IV, *solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis*. Discedit autem aliquis ab hac unitate spiritus dum quaerit quae sibi sunt propria, sicut etiam in terrena civitate pax tollitur ex hoc quod cives singuli quae sua sunt quaerunt. Alioquin, per officiorum et statuum distinctionem tam mentis quam in civitate terrena magis pax conservatur, inquantum per haec plures sunt qui communicant actibus publicis. Unde et apostolus dicit, I ad Cor. XII, quod *Deus sic temperavit ut non sit schisma in corpore, sed pro invicem sollicita sint membra*.

3. De differentia officiorum.

II-II q. 183 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod officia non distinguantur per actus. Sunt enim infinitae diversitates humanorum actuum, tam in spiritualibus quam in temporalibus. Sed infinitorum non potest esse certa distinctio. Ergo per diversitates actuum non potest esse humanorum officiorum certa distinctio.

II-II q. 183 a. 3 arg. 2

Praeterea, vita activa et contemplativa secundum actus distinguuntur, ut dictum est. Sed alia videtur esse distinctio officiorum a distinctione vitarum. Non ergo officia distinguuntur per actus.

II-II q. 183 a. 3 arg. 3

Praeterea, ordines etiam ecclesiastici et status et gradus per actus distingui videntur. Si ergo officia distinguantur per actus, videtur sequi quod eadem sit distinctio officiorum, graduum et statuum. Hoc autem est falsum, quia diversimode in suas partes dividuntur. Non ergo videtur quod officia distinguantur per actus.

II-II q. 183 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., quod *officium ab efficiendo est dictum, quasi efficium, propter decorem sermonis una mutata littera*. Sed efficere pertinet ad actionem. Ergo officia per actus distinguuntur.

II-II q. 183 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, diversitas in membris Ecclesiae ad tria ordinatur, scilicet ad

podle toho se bere odlišnost stavů, pokud jedni jsou dokonalejší než jiní. Jiná odlišnost pak se bere vzhledem k činnosti; a to je odlišnost služeb; slují totiž různé služby těch, kteří jsou určeni k různým úkonům. Jiná pak vzhledem k řádu krásy Církve; a podle toho se bere odlišnost stupňů, pokud totiž i v témže stavu nebo službě jest jeden vyšší než druhý. Pročež i v Žalm. 47 se praví podle jiného čtení: "Bůh se pozná v jeho stupních."

K prvnímu se tedy musí říci, že hmotná různost lidských úkonů je nekonečná a podle té se nerozlišují služby, nýbrž podle tvarové různosti, která se bere podle různých druhů úkonů, podle které úkony člověka nejsou nekonečné.

K druhému se musí říci, že život říká se naprosto a proto různost životů se bere podle různosti skutků, které náležejí člověku podle něho samého. Ale výkonnost, od které se bere jméno služby, jak bylo řečeno, obnáší činnost, směřující k jinému, jak se praví v IX. Metaphys. A proto služby se rozlišují vlastně podle úkonů, které se odnášejí k jiným, jako se praví, že učitel má službu, nebo soudce, a tak o jiných. A proto praví Isidor, že službou jest, aby každý konal, co každému poslouží, to jest neškodí, nýbrž prospívá všem.

K třetímu se však musí říci, že různost stavů, služeb a stupňů se bere podle různých, jak bylo řečeno. Přihází se však, že tato tři se shodují v témže, třebas, když někdo je určen k nějakému vyššímu úkonu, má z toho zároveň službu i stupeň, a mimo to jakýsi stav dokonalosti pro vznešenost skutku, jak je patrné u biskupa. Církevní řády však zvláště se rozlišují podle různých služeb. Praví totiž Isidor: "Služby jsou mnoha druhů, ale nejvýznačnější je ta, která je v posvátných a božských věcech."

CLXXXIII.4. Zda odlišnost stavů se bere podle začínajících, pokračujících a dokonalých.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že odlišnost stavů se nebere podle začátečníků, pokročilých a dokonalých. Různé rody mají totiž také různé druhové odlišnosti. Ale podle této odlišnosti začínání, pokroku a dokonalosti se dělí stupně lásky, jak jsme měli shora, když se jednalo o lásce. Tedy se zdá, že podle toho nelze bráti odlišnost stavů.

Mimo to stav, jak bylo řečeno, týká se podmínky otroctví nebo služebnosti, ke které nezdá se náležeti řečená odlišnost začínajících, pokračujících a dokonalých. Tedy nevhodně se stav dle nich rozděluje.

Mimo to se zdá, že začátečníci, pokročilí a dokonalí se rozlišují podle více a méně, což zdá se více náleží k pojmu stupně. Ale jiné je rozdělení stupňů a stavů, jak bylo shora

perfectionem, actionem et decorem. Et secundum haec tria triplex distinctio diversitatis fidelium accipi potest. Una quidem per respectum ad perfectionem. Et secundum hoc accipitur differentia statuum, prout quidam sunt aliis perfectiores. Alia vero distinctio accipitur per respectum ad actionem. Et haec est distinctio officiorum, dicuntur enim in diversis officiis esse qui sunt ad diversas actiones deputati. Alia autem, per respectum ad ordinem pulchritudinis ecclesiasticae. Et secundum hoc accipitur differentia graduum, prout scilicet, etiam in eodem statu vel officio, unus est alio superior. Unde et in Psalmo dicitur, secundum aliam litteram, *Deus in gradibus eius cognoscetur*.

II-II q. 183 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod materialis diversitas humanorum actuum est infinita. Et secundum hanc non distinguuntur officia, sed secundum formalem diversitatem, quae accipitur secundum diversas species actuum; secundum quam actus hominis non sunt infiniti.

II-II q. 183 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod vita dicitur absolute. Et ideo diversitas vitarum accipitur secundum diversos actus qui conveniunt homini secundum seipsum. Sed efficientia, a qua sumitur nomen officii, ut dictum est, importat actionem tendentem in aliud, ut dicitur in IX Metaphys. Et ideo officia distinguuntur proprie secundum actus qui referuntur ad alios, sicut dicitur doctor habere officium, vel iudex, et sic de aliis. Et ideo Isidorus dicit quod officium est ut quisque illa agat quae nulli officiant, id est noceant, sed prosint omnibus.

II-II q. 183 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod diversitas statuum, officiorum et graduum secundum diversa sumitur, ut dictum est. Contingit tamen quod ista tria in eodem concurrant, puta, cum aliquis deputatur ad aliquem actum altiorem, simul ex hoc habet et officium et gradum; et ulterius quandoque perfectionis statum, propter actus sublimitatem sicut patet de episcopo. Ordines autem ecclesiastici specialiter distinguuntur secundum officia divina, dicit enim Isidorus, in libro Etymol., *officiorum plurima genera sunt, sed praecipuum illud est quod in sacris divinisque rebus habetur*.

4. De differentia statuum.

II-II q. 183 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod differentia statuum non attendatur secundum incipientes, proficientes et perfectos. Diversorum enim diversae sunt species et differentiae. Sed secundum hanc differentiam inchoationis, profectus et perfectionis, dividuntur gradus caritatis, ut supra habitum est, cum de caritate ageretur. Ergo videtur quod secundum hoc non sit accipienda differentia statuum.

II-II q. 183 a. 4 arg. 2

Praeterea, status, sicut dictum est, respicit conditionem servitutis vel libertatis. Ad quam non videtur pertinere praedicta differentia incipientium, proficientium et perfectorum. Ergo inconvenienter status per ista dividitur.

II-II q. 183 a. 4 arg. 3

Praeterea, incipientes, proficientes et perfecti distingui videntur secundum magis et minus, quod videtur magis

řečeno. Nerozděluje se tedy vhodně stav podle začátečníků. pokročilých a dokonalých.

Avšak proti jest, co praví Řehoř ve XXIV. Moral.: "Tři jsou způsoby obrácených: začátek, střed a dokonalost." A K Ezech. 15 praví, že "jiné jsou začátky ctnosti, jiné pokrok a jiné dokonalost."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, stav se týká svobody nebo otroctví. Náležá se však v duchovních věcech dvojí otroctví a dvojí svoboda: jedno je totiž otroctví hříchu, druhé pak je otroctví spravedlnosti. Podobně je také dvojí svoboda: jedna totiž od hříchu, druhá pak od spravedlnosti, jak je patrné z Apoštola, Řím. 6: "Když jste byli otroky hříchu, byli jste svobodni od spravedlnosti; nyní však osvobozeni od hříchu, stali jste se otroky Bohu."

Je pak otroctví hříchu nebo spravedlnosti, když někdo buď ze zběhlosti hříchu se kloní ke zlému, nebo ze zběhlosti spravedlnosti se kloní k dobrému. Podobně také je svoboda od hříchu, když někdo se nedá přemáhati náklonností ke hříchu, svoboda pak od spravedlnosti je, když někdo z lásky ke spravedlnosti se nedává odvraceti od zlého. Poněvadž však člověk podle přirozené povahy se kloní ke spravedlnosti, hřích však jest proti přirozené povaze, následuje, že svoboda od hříchu je pravá svoboda, která se spojuje s otroctvím spravedlnosti, protože obojím směřuje člověk k tomu, co je mu vhodné. A podobně pravé otroctví je otroctví hříchu, s nímž se spojuje svoboda od spravedlnosti, protože totiž tím je zdržován člověk od toho, co je mu vlastní.

To však. že člověk se stává otrokem spravedlnosti nebo hříchu, přihází se lidskou snahou, jak praví Apoštol, Řím. 6: "Komu se vzdáte jako otroci k poslušnosti, toho jste otroky, jehož buďte poslušni, buď hříchu ke smrti, nebo poslušenství ke spravedlnosti." V každé lidské snaze však se musí bráti začátek, prostředek a konec. A proto je důsledek, že stav duchovního otroctví a svobody se rozlišuje dle trojího, totiž dle začátku, k němuž náleží stav začátečníků, podle středu, k němuž náleží stav pokročilých, a podle konce, k němuž náleží stav dokonalých.

K prvnímu se tedy musí říci, že svoboda od hříchu nastává skrze lásku, která se rozlévá v našich srdcích skrze Ducha Svatého, jenž nám byl dán, jak se praví Řím. 5. A proto se praví II. Kor. 3: "Kde Duch Páně, tam svoboda." A proto je totéž rozdělení lásky a stavů, náležejících k duchovní svobodě.

K druhému se musí říci, že začátečníci, pokročilí a dokonalí pokud se podle toho rozlišují různé stavy, slují lidé nikoliv podle jakékoli snahy, nýbrž podle snahy o ta, která náležejí k duchovní svobodě nebo otroctví, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, nic nebrání, aby se v témže shodoval stupeň a stav. Neboť i ve světských věcech ti, kteří jsou svobodní, jsou jiného stavu než otroci, a také jsou vyššího stupně.

pertinere ad rationem gradus. Sed alia est divisio graduum et statuum, ut supra dictum est. Non ergo convenienter dividitur status secundum incipientes, proficientes et perfectos.

II-II q. 183 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in Moral., *tres sunt modi conversorum, inchoatio, medietas atque perfectio*. Et super Ezech. dicit quod *alia sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio*.

II-II q. 183 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, status libertatem respicit vel servitutem. Invenitur autem in rebus spiritualibus duplex servitus et duplex libertas. Una quidem est servitus peccati, altera vero est servitus iustitiae; similiter etiam est duplex libertas, una quidem a peccato, alia vero a iustitia; ut patet per apostolum, qui dicit, Rom. VI, *cum servi essetis peccati, liberi fuistis iustitiae, nunc autem, liberati a peccato, servi estis facti Deo*. Est autem servitus peccati vel iustitiae, cum aliquis vel ex habitu peccati ad malum inclinatur, vel ex habitu iustitiae ad bonum. Similiter etiam libertas a peccato est cum aliquis ab inclinatione peccati non superatur, libertas autem a iustitia est cum aliquis propter amorem iustitiae non retardatur a malo. Veruntamen, quia homo secundum naturalem rationem ad iustitiam inclinatur, peccatum autem est contra naturalem rationem, consequens est quod libertas a peccato sit vera libertas, quae coniungitur servituti iustitiae, quia per utrumque tendit homo in id quod est conveniens sibi. Et similiter vera servitus est servitus peccati, cui coniungitur libertas a iustitia, quia scilicet per hoc homo impeditur ab eo quod est proprium sibi. Hoc autem quod homo efficiatur servus iustitiae vel peccati, contingit per humanum studium, sicut apostolus ibidem dicit, *cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi eius estis cui obeditis, sive peccati, ad mortem; sive obeditionis, ad iustitiam*. In omni autem humano studio est accipere principium, medium et terminum. Et ideo consequens est quod status spiritualis servitutis et libertatis secundum tria distinguatur, scilicet secundum principium, ad quod pertinet status incipientium; et medium, ad quod pertinet status proficientium; et terminum, ad quem pertinet status perfectorum.

II-II q. 183 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod libertas a peccato fit per caritatem, quae diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum, ut dicitur Rom. V, et inde est quod dicitur II ad Cor. III, *ubi spiritus domini, ibi libertas*. Et ideo eadem est divisio caritatis, et statuum pertinentium ad spiritualem libertatem.

II-II q. 183 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod incipientes, proficientes et perfecti, secundum quod per hoc status diversi distinguuntur, dicuntur homines non secundum quodcumque studium, sed secundum studium eorum quae pertinent ad spiritualem libertatem vel servitutem, ut dictum est.

II-II q. 183 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut prius dictum est, nihil prohibet in idem concurrere gradum et statum. Nam et in rebus mundanis illi qui sunt liberi non solum sunt alterius status quam servi, sed etiam sunt altioris gradus.

CLXXXIV. O těch, která náležejí ke stavu dokonalých, povšechně.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom se má uvažovati o těch, která náležejí ke stavu dokonalosti, k němuž jsou jiné stavy zařízeny. Neboť úvaha o službách co do jiných úkonů náleží sice zákonodárcům, vzhledem však k posvátným výkonům patří k úvaze o svěcených, o nichž bude jednati ve třetí části.

Ohledně pak stavu dokonalých naskytuje se trojí úvaha: a to nejprve o stavu dokonalosti obecně; za druhé o těch, která patří k dokonalosti biskupů; za třetí o těch, která patří k dokonalosti řeholníků.

O prvním jest osm otázek:

1. Zda dokonalost bere se zvláště podle lásky.
2. Zda někdo může býti dokonalý v tomto životě.
3. Zda dokonalost tohoto života pozůstává hlavně v radách, nebo v přikázáních.
4. Zda kterýkoli dokonalý je ve stavu dokonalosti.
5. Zda představení a řeholníci jsou zvláště ve stavu dokonalosti.
6. Zda všichni představení jsou ve stavu dokonalosti.
7. Který stav je dokonalejší, zda řeholníků, nebo biskupů.
8. O srovnání řeholníků s plebány a arcijáhny.

CLXXXIV.1. Zda dokonalost křesťanského života se bere zvláště podle lásky.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že dokonalost křesťanského života nebere se podle lásky. Neboť Apoštol, I. Kor. 14, praví: "Zlobou buďte maličcí, avšak smysly dokonali." Avšak láska nepatří ke smyslům, nýbrž k citu. Tedy se zdá, že dokonalost křesťanského života nepozůstává hlavně v lásce.

Mimo to Efes. posl. se praví: "Vezměte zbroj Boží, abyste mohli odolati ve zlý den a ve všem státi dokonalí." O zbroji Boží pak připojuje, řka: "Stůjte opásáni na svých bedrech pravdou a oděni v pancíř spravedlnosti, ve všem berouce štít víry". Tedy dokonalost křesťanského života se bere nejen podle lásky, nýbrž také podle jiných ctností.

Mimo to ctnosti dostávají druh z úkonů jako jiné pohotovosti. Avšak Jakub 1 se praví, že "trpělivost má dokonalé dílo". Tedy zdá se, že stav dokonalosti se bere spíše podle trpělivosti.

Avšak proti jest, co se praví Kolos. 3: "Nade vše mějte lásku, která je poutem dokonalosti", poněvadž totiž všechny jiné ctnosti jaksi váže v dokonalou jednotu.

Odpovídám: Musí se říci, že každé sluje dokonalé, pokud dosahuje vlastního cíle, který je poslední dokonalostí věci. Láska však jest, která nás spojuje s Bohem, který je poslední cíl lidské mysli, poněvadž "kdo zůstává v lásce, zůstává v Bohu a Bůh v něm", jak se praví 1. Jan. 4. A

184. De statu perfectionis in communi.

Prooemium

II-II q. 184 pr.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad statum perfectionis, ad quem alii status ordinantur. Nam consideratio officiorum, quantum quidem ad alios actus, pertinet ad legispositores; quantum autem ad sacra ministeria, pertinet ad considerationem ordinum, de quibus in tertia parte agetur. Circa statum autem perfectorum triplex consideratio occurrit, primo quidem, de statu perfectionis in communi; secundo, de his quae pertinent ad perfectionem episcoporum; tertio, de his quae pertinent ad perfectionem religiosorum. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum perfectio attendatur secundum caritatem. Secundo, utrum aliquis possit esse perfectus in hac vita. Tertio, utrum perfectio huius vitae consistat principaliter in consiliis, vel in praeceptis. Quarto, utrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis. Quinto, utrum praelati et religiosi specialiter sint in statu perfectionis. Sexto, utrum omnes praelati sint in statu perfectionis. Septimo, quis status sit perfectior, utrum religiosorum vel episcoporum. Octavo, de comparatione religiosorum ad plebanos et archidiaconos.

1. Utrum perfectio attendatur secundum caritatem.

II-II q. 184 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod perfectio Christianae vitae non attendatur specialiter secundum caritatem. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XIV, *malitia autem parvuli estote, sensibus autem perfecti*. Sed caritas non pertinet ad sensum, sed magis ad affectum. Ergo videtur quod perfectio Christianae vitae non consistat principaliter in caritate.

II-II q. 184 a. 1 arg. 2

Praeterea, ad Ephes. ult. dicitur, *accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo, et in omnibus perfecti stare*. De armatura autem Dei subiungit dicens, *state succincti lumbos vestros in veritate, et induite loricam iustitiae, in omnibus sumentes scutum fidei*. Ergo perfectio Christianae vitae non solum attenditur secundum caritatem, sed etiam secundum alias virtutes.

II-II q. 184 a. 1 arg. 3

Praeterea, virtutes specificantur per actus, sicut et alii habitus. Sed Iac. I dicitur quod patientia opus perfectum habet. Ergo videtur quod status perfectionis attendatur magis secundum patientiam.

II-II q. 184 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur ad Coloss. III, *super omnia, caritatem habete, quae est vinculum perfectionis*, quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam.

II-II q. 184 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod unumquodque dicitur esse perfectum inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis, *quia qui manet in*

proto podle lásky se hlavně bere dokonalost křesťanského života.

K prvnímu se tedy musí říci, že dokonalost lidských smyslů zdá se pozůstávati především v tom, že směřují k jednotě pravdy, podle onoho 1. Kor. 1: "Buďte dokonalí v témže smyslu a v témže mínění." To se však děje skrze lásku, která působí v lidech souhlas. A proto také dokonalost smyslů má svůj kořen v dokonalosti lásky.

K druhému se musí říci, že někdo může slouti dokonalý dvojmo. Jedním způsobem jednoduše. Tato dokonalost se pak bere podle toho, co patří k samé přirozenosti věci, třebas sluje-li dokonalý živočich, když nechybí mu nic z uspořádání údů, a jiných takových, která se vyžadují k životu živočichovu. Jiným způsobem něco sluje dokonalé z části. A tato okolnost se bere podle něčeho zevně přiléhajícího, třebas v bělosti nebo černosti nebo v něčem takovém. Avšak křesťanský život pozůstává zvláště v lásce, jíž se duše spojuje s Bohem. Proto se praví 1. Jan. 3: "Kdo nemiluje, zůstává ve smrti." A proto dokonalost křesťanského života bere se jednoduše podle lásky, avšak podle jiných ctností z části. A poněvadž to, co jest jednoduše, jest nejhlavnější a největší vůči jiným, odtud je, že dokonalost lásky je nejhlavnější vůči dokonalosti, která sebere podle jiných ctností.

K třetímu se musí říci, že se praví, že trpělivost má dokonale dílo, v zařízení k lásce, pokud totiž z nadbytku lásky pochází, že někdo trpělivě snáší protivná, podle onoho Řím. 8: "Kdo nás oddělí od lásky Boží? Soužení nebo úzkost?" atd.

CLXXXIV.2. Zda někdo může býti dokonalý v tomto životě.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nikdo nemůže býti v tomto životě dokonalý. Neboť Apoštol, I. Kor. 13, praví: "Až přijde, co je dokonalé, vyprázdní se, co je z části." Avšak v tomto životě se nevyprazdňuje, co je z části, neboť v tomto životě zůstávají víra a naděje, které jsou jen z části. Tedy nikdo není v tomto životě dokonalý.

Mimo to dokonalé jest, čemu nic nechybí, jak se praví v III. Fysic. Avšak nikdo není v tomto životě, komu něco nechybí, neboť se praví Jak. 3: "V mnohém chybujeme všichni;" a v žalmu 138 se praví: "Oči mé viděly mé nedokonalé." Tedy nikdo není v tomto životě dokonalý.

Mimo to dokonalost křesťanského života, jak bylo řečeno, bere se podle lásky, která v sobě obsahuje milování Boha a bližního. Ale co do milování Boha, nikdo nemůže míti v tomto životě dokonalou lásku, neboť, jak praví Řehoř, K Ezech., "oheň lásky, který zde začíná hořeti, když vidí toho, kterého miluje, ještě více se rozohňuje v lásce k němu". Ani také co do milování bližního, poněvadž v tomto životě nemůžeme všechny bližní skutečně milovat, třebaže je milujeme pohotovostně. Avšak pohotovostní láska je nedokonalá. Tedy se zdá, že nikdo nemůže býti v

caritate, in Deo manet, et Deus in eo, ut dicitur I Ioan. IV. Et ideo secundum caritatem specialiter attenditur perfectio vitae Christianae.

II-II q. 184 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod perfectio humanorum sensuum praecipue in hoc videtur consistere ut in unitatem veritatis conveniant, secundum illud I ad Cor. I, *sitis perfecti in eodem sensu et in eadem scientia*. Hoc autem fit per caritatem, quae consensum in hominibus operatur. Et ideo etiam perfectio sensuum radicaliter in perfectione caritatis radicatur.

II-II q. 184 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod dupliciter potest dici aliquis perfectus. Uno modo, simpliciter, quae quidem perfectio attenditur secundum id quod pertinet ad ipsam rei naturam; puta si dicatur animal perfectum quando nihil ei deficit ex dispositione membrorum, et aliis huiusmodi quae requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur aliquid perfectum secundum quid, quae quidem perfectio attenditur secundum aliquid exterius adiacens, puta in albedine vel nigredine, vel aliquo huiusmodi. Vita autem Christiana specialiter in caritate consistit, per quam anima Deo coniungitur, unde dicitur I Ioan. III, qui non diligit, manet in morte. Et ideo secundum caritatem simpliciter attenditur perfectio Christianae vitae, sed secundum alias virtutes secundum quid. Et quia id quod est simpliciter est principium et maximum respectu aliorum, inde est quod perfectio caritatis est principium respectu perfectionis quae attenditur secundum alias virtutes.

II-II q. 184 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod patientia dicitur habere opus perfectum in ordine ad caritatem, inquantum scilicet ex abundantia caritatis provenit quod aliquis patienter toleret adversa, secundum illud Rom. VIII, *quis nos separabit a caritate Dei? Tribulatio? An angustia?* et cetera.

2. Utrum aliquis possit esse perfectus in hac vita.

II-II q. 184 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullus in hac vita possit esse perfectus. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XIII, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Sed in hac vita non evacuatur quod ex parte est, manet enim in hac vita fides et spes, quae sunt ex parte. Ergo nullus in hac vita est perfectus.

II-II q. 184 a. 2 arg. 2

Praeterea, perfectum est cui nihil deest, ut dicitur in III Physic. Sed nullus est in hac vita cui non desit aliquid, dicitur enim Iac. III, in multis offendimus omnes; et in Psalmo dicitur, imperfectum meum viderunt oculi tui. Ergo nullus est in hac vita perfectus.

II-II q. 184 a. 2 arg. 3

Praeterea, perfectio vitae Christianae, sicut dictum est, attenditur secundum caritatem, quae sub se comprehendit dilectionem Dei et proximi. Sed quantum ad dilectionem Dei, non potest aliquis perfectam caritatem in hac vita habere, quia, ut Gregorius dicit, super Ezech., *amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in amorem ipsius amplius ignescit*. Neque etiam quantum ad dilectionem proximi, quia non possumus in hac vita omnes proximos actualiter diligere, etsi

tomto životě dokonalý.

Avšak proti jest, že božský zákon nevede k nemožnému. Vede však k dokonalosti, podle onoho Mat. 5: "Buďte dokonalí, jako i Otec váš nebeský je dokonalý." Tedy se zdá, že někdo v tomto životě může býti dokonalý.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, dokonalost křesťanského života pozůstává v lásce. Láska však obnáší jakousi všeobecnost, poněvadž, jak se praví v III. Fysic., dokonalé jest, čemu nic nechybí. Lze tedy pozorovati trojí dokonalost. A to, jedna naprostá, která se bere netoliko podle celosti se strany milujícího, nýbrž také se strany milovaného, pokud totiž Bůh je tolik miluje, kolik je milovatelný. A taková dokonalost není možná nějakému tvoru, ale přináleží jedinému Bohu, v němž se nachází dobro neomezeně a podstatně. - Jiná pak je dokonalost, která se bere podle naprosté celosti se strany milujícího, pokud totiž cit podle celé své možnosti skutkově tíhne k Bohu. A taková dokonalost není možná na cestě, ale bude v otčině. - Třetí pak dokonalost je, která se nebere ani podle celosti se strany milovaného, ani podle celosti se strany milujícího, vzhledem k tomu, že by se vždy skutkově odnášela k Bohu, nýbrž vzhledem k tomu, že jsou vyloučována ta, která odporují milujícímu hnutí k Bohu, jak praví Augustin, v kn. Osmdesáti tří ot., že "jedem lásky je chtivost, dokonalostí žádná chtivost". A takovou dokonalost lze míti v tomto životě. A to dvojmo: jedním způsobem, pokud se z citu člověka vyloučí vše, co je protivou lásky, jako je smrtelný hřích. A bez takové dokonalosti nemůže láska býti, pročež je nutná ke spáse. Jiným způsobem, pokud se z citu člověka vyloučí nejen to, co je protivou lásky, nýbrž také vše to, co brání, aby cit mysli cele byl řízen k Bohu. A bez této dokonalosti může býti láska, třebas v začátečnících a pokračujících.

K prvnímu se tedy musí říci, že Apoštol tam mluví o dokonalosti otčiny, která není možná na cestě.

K druhému se musí říci, že ti, kteří jsou v tomto životě dokonalí, slují v mnohém chybující podle všedních hříchů, které následují ze slabosti přítomného života. A vzhledem k tomuto mají také něco nedokonalého ve srovnání s dokonalostí otčiny.

K třetímu se musí říci, že, jako stav přítomného života nepřipouští, aby se člověk vždy skutkově odnášel k Bohu, tak také nepřipouští, aby se skutkově odnášel ke všem bližním jednotlivě. Stačí však, aby se odnášel všeobecně ke všem všeobecně, a k jednotlivým pohotovostně a podle připravenosti ducha. Také pak u lásky k bližnímu lze viděti dvojí dokonalost, jako též u lásky k Bohu. A to, jedna, bez níž láska nemůže býti, aby totiž člověk nic neměl v citu, co by bylo protivou milování bližního. Jiná pak, bez níž lze shledati lásku. Tu pak lze viděti trojmo. A to, nejprve podle rozsahu lásky, aby totiž někdo nejen miloval přátele a známé, nýbrž také cizí, ba i nepřátele, neboť toto, jak praví habituliter eos diligamus; dilectio autem habitualis imperfecta est. Ergo videtur quod nullus in hac vita possit esse perfectus.

II-II q. 184 a. 2 s. c.

Sed contra est quia lex divina non inducit ad impossibile. Inducit autem ad perfectionem secundum illud Matth. V, *estote perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est*. Ergo videtur quod aliquis in hac vita possit esse perfectus.

II-II q. 184 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, perfectio Christianae vitae in caritate consistit. Importat autem perfectio quandam universalitatem, quia, ut dicitur in III Physic., perfectum est cui nihil deest, potest ergo triplex perfectio considerari. Una quidem absoluta, quae attenditur non solum secundum totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis, prout scilicet Deus tantum diligitur quantum diligibilis est. Et talis perfectio non est possibilis alicui creaturae, sed competit soli Deo, in quo bonum integraliter et essentialiter invenitur. Alia autem est perfectio quae attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis, prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum. Et talis perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria. Tertia autem perfectio est, quae neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis quantum ad hoc quod semper actu feratur in Deum, sed quantum ad hoc quod excludantur ea quae repugnant motui dilectionis in Deum; sicut Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest., quod *venenum caritatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas*. Et talis perfectio potest in hac vita haberi. Et hoc dupliciter. Uno modo, inquantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod caritati contrariatur, sicut est peccatum mortale. Et sine tali perfectione caritas esse non potest. Unde est de necessitate salutis. Alio modo, inquantum ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est caritati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum. Sine qua perfectione caritas esse potest, puta in incipientibus et proficientibus.

II-II q. 184 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod apostolus ibi loquitur de perfectione patriae, quae non est in via possibilis.

II-II q. 184 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod illi qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere secundum peccata venialia, quae consequuntur ex infirmitate praesentis vitae. Et quantum ad hoc etiam habent aliquid imperfectum, per comparationem ad perfectionem patriae.

II-II q. 184 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod sicut modus praesentis vitae non patitur ut homo semper actu feratur in Deum, ita etiam non patitur quod actu feratur in omnes proximos singillatim, sed sufficit quod feratur communiter in omnes in universali, et in singulos habitualiter et secundum animi praeparationem. Potest autem etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi sicut et circa dilectionem Dei. Una quidem, sine qua caritas esse non potest, ut scilicet homo nihil habeat in affectu quod sit contrarium dilectioni proximi. Alia autem, sine qua caritas inveniri potest, quae quidem attenditur tripliciter.

Augustin v Enchir., "jest dokonalých synů Božích". Za druhé podle hloubky, která se ukazuje z těch, jichž člověk k vůli bližnímu nedbá, aby totiž člověk k vůli bližnímu nejen nedbal vnějších dober, nýbrž také tělesných trápení, ba ani smrti, podle onoho Jan. 15: "Větší lásku nikdo nemá než ten, kdo položí život svůj za své přátele." Za třetí vzhledem k účinku milování, aby totiž člověk pro bližní vynaložil nejen časná dobrodiní, nýbrž také duchovní, ba i sebe, podle onoho apoštolova II. Kor. 12: "Já pak milerád vynaložím a sebe nadto vydám za vaše duše."

CLXXXIV.3. Zda dokonalost záleží v přikázáních nebo v radách.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že dokonalost nepozůstává v přikázáních, nýbrž v radách. Praví totiž Pán, Mat. 19: "Chceš-li býti dokonalý, jdi, prodej vše, co máš, a dej chudým a pojď a následuj mne." Ale toto je rada. Tedy dokonalost bere se podle rad a ne podle přikázání.

Mimo to k zachování přikázání jsou všichni vázáni, poněvadž jsou nutná ke spáse. Pozůstává-li tedy dokonalost křesťanského života v přikázáních, následuje, že dokonalost je nutná ke spáse, a že jsou k ní všichni vázáni, což je patrně nesprávné.

Mimo to dokonalost křesťanského života bere se podle lásky, jak bylo řečeno. Ale dokonalost lásky nezdá se pozůstávati v zachovávání přikázání, poněvadž dokonalosti lásky předchází i její růst, i počínání, jak je patrné z Augustina, Ke kánon. Janově. Láska však nemůže začínati před zachováváním přikázání, poněvadž, jak se praví Jan. 14: "Miluje-li mne kdo, řeč mou zachová." Tedy se dokonalost života nebere podle přikázaní, nýbrž podle rad.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 6: "Budeš milovati Pána Boha svého z celého srdce svého," a Levit. 19, 18 se praví: "Budeš milovati bližního svého jako sebe samého." To jsou však dvě přikázání, o nichž praví Pán, Mat. 22: "Na těchto dvou přikázáních závisí celý zákon i proroci." Avšak dokonalost lásky, podle níž se křesťanský život nazývá dokonalým, bere se podle toho, že Boha z celého srdce milujeme a bližního jako sami sebe. Tedy se zdá, že dokonalost pozůstává v zachovávání přikázání.

Odpovídám: Musí se říci, že se říká dvojmo, že dokonalost v něčem pozůstává. Jedním způsobem o sobě a bytnostně; jiným způsobem druhotně a případkově. O sobě pak a bytnostně pozůstává dokonalost křesťanského života v lásce, a to hlavně podle milování Boha, druhotně pak podle milování bližního, o nichž jsou dána hlavní přikázání božského zákona, jak bylo řečeno. Avšak milování Boha a bližního nespadá pod přikázání podle nějaké míry, takže by to, co je více, zůstávalo pod radou, jak je patrné ze samého Primo quidem, secundum extensionem dilectionis, ut scilicet aliquis non solum diligat amicos et notos, sed etiam extraneos, et ulterius inimicos. Hoc enim, ut Augustinus dicit, in Enchirid., est perfectorum filiorum Dei. Secundo, secundum intensionem, quae ostenditur ex his quae homo propter proximum contemnit; ut scilicet homo non solum contemnat exteriora bona propter proximum, sed etiam afflictiones corporales, et ulterius mortem, secundum illud Ioan. XV, *maiorem dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Tertio, quantum ad effectum dilectionis, ut scilicet homo proximis impendat non solum temporalia beneficia, sed etiam spiritualia, et ulterius seipsum, secundum illud apostoli, II ad Cor. XII, *ego autem libentissime impendam, et superimpendar ipse pro animabus vestris*.

3. Utrum perfectio huius vitae consistat principaliter in consiliis vel in praeceptis.

II-II q. 184 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod perfectio viae non consistit in praeceptis, sed in consiliis. Dicit enim dominus, Matth. XIX, *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et veni, sequere me*. Sed istud est consilium. Ergo perfectio attenditur secundum consilia, et non secundum praecepta.

II-II q. 184 a. 3 arg. 2

Praeterea, ad observantiam praeceptorum omnes tenentur, cum sint de necessitate salutis. Si ergo perfectio Christianae vitae consistat in praeceptis, sequitur quod perfectio sit de necessitate salutis, et quod omnes ad eam teneantur. Quod patet esse falsum.

II-II q. 184 a. 3 arg. 3

Praeterea, perfectio Christianae vitae attenditur secundum caritatem, ut dictum est. Sed perfectio caritatis non videtur consistere in observantia praeceptorum, quia perfectionem caritatis praecedit et augmentum et inchoatio ipsius, ut patet per Augustinum, super canonicam Ioan.; non autem potest caritas inchoari ante observationem praeceptorum, quia, ut dicitur Ioan. XIV, si quis diligit me, sermonem meum servabit. Ergo perfectio vitae non attenditur secundum praecepta, sed secundum consilia.

II-II q. 184 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. VI, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*. Et Levit. XIX dicitur, diliges proximum tuum sicut teipsum. Haec autem sunt duo praecepta de quibus dominus dicit, Matth. XXII *in his duobus praeceptis pendet lex et prophetae*. Perfectio autem caritatis, secundum quam dicitur vita Christiana esse perfecta, attenditur secundum hoc quod Deum ex toto corde diligamus et proximum sicut nos ipsos. Ergo videtur quod perfectio consistat in observantia praeceptorum.

II-II q. 184 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter, uno modo, per se et essentialiter; alio modo, secundario et accidentaliter. Per se quidem et essentialiter consistit perfectio Christianae vitae in caritate, principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi, de quibus dantur praecepta principalia divinae legis, ut dictum est. Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub

tvaru přikázání, který ukazuje dokonalost, jako když se praví: "Budeš milovati Pána Boha svého z celého srdce svého," neboť celé a dokonalé je totéž, podle Filosofa v III. Fysic.; a když se praví: "Milovati budeš bližního svého jako sebe samého"; neboť každý miluje nejvíce sebe. A to je proto, že "cílem přikázání jest láska", jak praví Apoštol, I. Tim. Avšak cíli se neudává nějaká míra, nýbrž pouze těm, která jsou k cíli, jak praví Filosof v I. Politic., jako lékař nemá odměřeno, kolik uzdraví, nýbrž kolik léku a diety užije k uzdravení. A tak je patrné, že dokonalost bytnostně pozůstává v přikázáních. Proto Augustin praví v knize O dokonalosti spravedlnosti: "Proč by tedy nebyla člověku předpisována ona dokonalost, třebaže jí v tomto životě nikdo nemá?"

Druhotně pak a nástrojově dokonalost pozůstává v radách, jež všechny jako též přikázání, jsou zařízeny k lásce, ale jinak a jinak. Neboť jiná přikázání než přikázání lásky jsou zařízena na odstranění těch, která jsou protivou lásky, s nimiž totiž láska nemůže býti; rady však jsou zařízeny k odstranění překážek úkonu lásky, avšak nejsou protivami lásky, jako manželství, zabavení světskými záležitostmi, a jiná podobná. Pročež Augustin praví v Enchir.: "Cokoli nařizuje Bůh, z nichž jedno jest: Nesesmilníš, a kterákoli se nenařizují, ale jsou napomenutí zvláštní radou, z nichž jedno jest: Dobré je pro člověka nedotýkati se ženy, tehdy se ději správně, když jsou zařízena k milování Boha a bližního pro Boha i v tomto světě, i v budoucím." A odtud jest, co v Hovorech Otců praví opat Mojžíš: "Posty, bdění, rozjímání Písem, nuznost a zbavení se všech statků nejsou dokonalost, nýbrž nástroje dokonalosti, neboť v nich nepozůstává cíl oné kázně, nýbrž skrze ně se přichází k cíli"; a svrchu předeslal, že "k dokonalosti lásky usilujeme vystoupiti oněmi stupni".

K prvnímu se tedy musí říci, že v oněch slovech Páně se něco udává jako cesta k dokonalosti, to totiž, co se praví: "Běž, prodej vše, co máš, a dej chudým;" jiné pak se připojuje, v čem pozůstává dokonalost, co totiž praví: "Následuj mne." Proto Jeronym praví, K Matoušovi, že "nedostačí pouze opustiti, pročež Petr připojuje, co je dokonalé: A následovali jsme tebe". Ambrož pak k onomu Luk. 5 'Následuj mne', praví: "Nařizuje následovati ne tělesným krokem, nýbrž citem mysli," což se děje láskou. A proto ze samého způsobu mluvení je patrné, že rady jsou nějaké nástroje dosažení dokonalosti, ježto se praví: "Chceš-li býti dokonalý, jdi, prodej," atd., jako by pravil: Vykonáváním toho přijdeš k tomu cíli.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, v kn. O dokon. spravedlnosti, "dokonalost lásky se člověku v tomto životě přikazuje, poněvadž se neběží správně, neví-li se, kam se má běžeti. Jak by se však vědělo, kdyby nebylo ukázáno žádnými přikázáními?" Ježto pak to, co spadá pod přikázání, lze různým způsobem vyplniti, nestává se někdo přestupníkem přikázání z toho, že nevyplňuje nejlepším způsobem, nýbrž dostačí, aby je vyplnil nějakým způsobem. Dokonalost pak božské lásky spadá sice všeobecně pod přikázání, takže ani dokonalost otčiny není vylučována z onoho přikázání, jak praví Augustin, nýbrž praecepto secundum aliquam mensuram, ita quod id quod est plus sub consilio remaneat, ut patet ex ipsa forma praecepti, quae perfectionem demonstrat, ut cum dicitur, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, totum enim et perfectum idem sunt*, secundum philosophum, in III Physic.; et cum dicitur, *diliges proximum tuum sicut teipsum*, unusquisque enim seipsum maxime diligit. Et hoc ideo est quia finis praecepti caritas est, ut apostolus dicit, I ad Tim. I, in fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quae sunt ad finem, ut philosophus dicit, in I Polit.; sicut medicus non adhibet mensuram quantum sanet, sed quanta medicina vel diaeta utatur ad sanandum. Et sic patet quod perfectio essentialiter consistit in praeceptis. Unde Augustinus dicit, in libro de perfectione iustitiae, *cur ergo non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat?* Secundario autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis. Quae omnia, sicut et praecepta, ordinantur ad caritatem, sed aliter et aliter. Nam praecepta alia ordinantur ad removendum ea quae sunt caritati contraria, cum quibus scilicet caritas esse non potest, consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis, quae tamen caritati non contrariantur, sicut est matrimonium, occupatio negotiorum saecularium, et alia huiusmodi. Unde Augustinus dicit, in Enchirid., *quaecumque mandat Deus, ex quibus unum est, non moechaberis; et quaecumque non iubentur, sed speciali consilio monentur, ex quibus unum est, bonum est homini mulierem non tangere, tunc recte fiunt cum referuntur ad diligendum Deum et proximum propter Deum, et in hoc saeculo et in futuro*. Et inde est quod in collationibus patrum dicit abbas Moyses, *ieiunia, vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt quia non in ipsis consistit disciplinae illius finis, sed per illa pervenitur ad finem*. Et supra praemisit quod *ad perfectionem caritatis istis gradibus conscendere nitimur*.

II-II q. 184 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in illis verbis domini aliquid ponitur quasi via ad perfectionem, hoc scilicet quod dicitur, *vade et vende omnia quae habes et da pauperibus*, aliud autem subditur in quo perfectio consistit, scilicet quod dicit, et sequere me. Unde Hieronymus dicit, super Matth., quod quia *non sufficit tantum relinquere, Petrus iungit quod perfectum est*, idest, secuti sumus te. Ambrosius autem, super illud Luc. V, sequere me, dicit, *sequi iubet non corporis gressu, sed mentis affectu*, quod fit per caritatem. Et ideo ex ipso modo loquendi apparet quod consilia sunt quaedam instrumenta perveniendi ad perfectionem, dum dicitur, si vis perfectus esse, vade et vende etc., quasi dicat, hoc faciendo ad hunc finem pervenies.

II-II q. 184 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Perfect. Iustit., perfectio caritatis homini in hac vita praecipitur, quia *recte non curritur si quo currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis praeceptis ostenderetur?* Cum autem id quod cadit sub praecepto diversimode possit impleri, non efficitur transgressor praecepti aliquis ex hoc quod non optimo modo implet, sed sufficit quod quocumque modo impleat illud. Perfectio autem divinae dilectionis universaliter

"uniká přestoupení přikázání, kdo dosáhne jakéhokoli způsobu dokonalosti božské lásky". Je pak nejnižší stupeň božské lásky, že nic není milováno nad něho, nebo proti němu, nebo stejně jako on; kdo pak nedosahuje tohoto stupně dokonalosti, žádným způsobem neplní přikázání. Je však jiný stupeň dokonalého milování, který nemůže býti vyplněn na cestě, jak bylo řečeno; a kdo toho nedosahuje, zjevně není přestupníkem přikázání. A podobně není přestupníkem přikázání, kdo nedospěje ke středním stupňům dokonalosti, jen když dospěje k nejnižšímu.

K třetímu se musí říci, že jako člověk hned od narození má jakousi dokonalost své přirozenosti, která patří k podstatě druhu, jiná pak je dokonalost, k níž je přiváděn růstem, tak je také jakási dokonalost lásky, patřící k samému druhu lásky, aby byl totiž Bůh nad vše milován, a nic nebylo milováno proti němu, jiná pak je dokonalost lásky také v tomto životě, k níž někdo přijde skrze nějaký duchovní růst, třebas, odříká-li si někdo také věci dovolené, aby svobodněji se věnoval sloužení Bohu.

CLXXXIV.4. Zda, kdokoli je dokonalý, je ve stavu dokonalosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že každý dokonalý je ve stavu dokonalosti. Jako totiž tělesným růstem se přijde k tělesné dokonalosti, tak duchovním růstem se přijde k duchovní dokonalosti, jak bylo řečeno. Avšak po tělesném růstu se říká, že někdo je ve stavu dokonalého věku. Tedy se také zdá, že po duchovním růstu, když již někdo dosáhl dokonalosti, je ve stavu dokonalosti.

Mimo to z téhož důvodu, kterým se něco hýbe od protivného k protivnému, také se něco hýbe od menšího k většímu, jak se praví v V. Fysic. Ale když se někdo přeměňuje od hříchu k milosti, říká se, že mění stav, pokud se rozlišuje stav viny od stavu milosti. Tedy se zdá ze stejného důvodu, že někdo dosáhne stavu dokonalosti, když pokročí od menší milosti k větší, až přijde k dokonalosti.

Mimo to stavu nabývá někdo tím, že je osvobozen od otroctví. Avšak láskou je někdo osvobozen od otroctví hříchu, poněvadž "všechna provinění přikrývá láska", jak se praví Přísl. 10. Avšak někdo sluje dokonalý podle lásky, jak bylo řečeno. Tedy zdá se, že kdokoli má dokonalost, již z toho má i stav dokonalosti.

Avšak proti jest, že někteří jsou ve stavu dokonalosti, kteří vůbec postrádají lásky a milosti, jako špatní biskupové nebo špatní řeholníci. Tedy zdá se, že obráceně někteří mají dokonalost života, ačkoli nemají stav dokonalosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno. stav vlastně přísluší postavení svobodnému nebo otrockému. quidem cadit sub praecepto, ita quod etiam perfectio patriae non excluditur ab illo praecepto, ut Augustinus dicit, sed transgressionem praecepti evadit qui quocumque modo perfectionem divinae dilectionis attingit. Est aut infimus divinae dilectionis gradus ut nihil supra eum, aut contra eum, aut aequaliter ei diligatur, a quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet praeceptum. Est autem aliquis gradus perfectae dilectionis qui non potest impleri in via, ut dictum est, a quo qui deficit, manifestum est quod non est transgressor praecepti. Et similiter non est transgressor praecepti qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum.

II-II q. 184 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut homo habet quandam perfectionem suae naturae statim cum nascitur, quae pertinet ad rationem speciei, est autem alia perfectio ad quam per augmentum adducitur, ita etiam est quaedam perfectio caritatis pertinens ad ipsam speciem caritatis, ut scilicet Deus super omnia diligatur et nihil contra eum ametur; est autem alia perfectio caritatis, etiam in hac vita, ad quam aliquis per aliquod spirituale augmentum pervenit, ut puta cum homo etiam a rebus licitis abstinet, ut liberius divinis obsequiis vacet.

4. Utrum quicumque est perfectus sit in statu perfectionis.

II-II q. 184 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis. Sicut enim per augmentum corporale pervenitur ad perfectionem corporalem, ita per augmentum spirituale pervenitur ad perfectionem spiritualem, ut dictum est. Sed post augmentum corporale aliquis dicitur esse in statu perfectae aetatis. Ergo etiam videtur quod post augmentum spirituale, cum quis iam adeptus est perfectionem, sit in statu perfectionis.

II-II q. 184 a. 4 arg. 2

Praeterea, eadem ratione qua aliquid movetur de contrario in contrarium, movetur etiam aliquid de minori ad maius, ut dicitur in V Physic. Sed quando aliquis transmutatur de peccato ad gratiam, dicitur mutare statum, prout distinguitur status culpae et status gratiae. Ergo videtur quod, pari ratione, cum aliquis proficit de minori gratia ad maiorem quousque perveniat ad perfectum, quod adipiscatur perfectionis statum.

II-II q. 184 a. 4 arg. 3

Praeterea, statum adipiscitur aliquis ex hoc quod a servitute liberatur. Sed per caritatem aliquis liberatur a servitute peccati, quia universa delicta operit caritas, ut dicitur Prov. X. Sed perfectus dicitur aliquis secundum caritatem, ut dictum est. Ergo videtur quod quicumque habeat perfectionem, ex hoc ipso habeat perfectionis statum.

II-II q. 184 a. 4 s. c.

Sed contra est quod aliqui sunt in statu perfectionis qui omnino caritate et gratia carent, sicut mali episcopi aut mali religiosi. Ergo videtur quod e contrario aliqui habent perfectionem vitae qui tamen non habent perfectionis statum.

II-II q. 184 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, status

Avšak duchovní svobodu nebo otroctví lze v člověku viděti dvojmo. Jedním způsobem podle toho, co se děje uvnitř, jiným způsobem podle toho, co se děje zevně. A poněvadž, jak se praví I. Král. 16, "lidé vidí ta, která jsou venku, Bůh však prohlédne srdce", odtud je, že podle vnitřního uzpůsobení člověka bere se postavení duchovního stavu v člověku v poměru k úsudku Božímu. Avšak podle těch. která se zevně dějí, bere se duchovní postavení v člověku v poměru k Církvi. A takto nyní mluvíme o stavech, pokud totiž z různosti stavů povstává nějaká krása Církve.

Jest však uvážiti, že, aby někdo u lidí nabyl stavu svobody nebo otroctví, na to se vyžaduje nejprve nějaká vázanost nebo volnost, neboť někdo nestane se otrokem z toho, že někomu slouží, ponévadž i svobodní slouží, podle onoho Galat. 5: "V lásce ducha služte si navzájem," ani. tím, že někdo přestává sloužiti, nestává se svobodným, jak je patrné u zběhlých otroků, nýbrž ten je otrok vlastně, kdo je vázán sloužiti, a ten je svobodný, kdo je prost služebnosti. - Za druhé se vyžaduje, aby řečená vázanost nastala nějakou slavnostností, jako se též užívá jakési slavnostnosti u ostatních, která nabývají u lidí ustavičné pevnosti. A takto se o někom říká vlastně, že je ve stavu dokonalosti, ne z toho, že má úkon dokonalého milování, nýbrž z toho, že se navždy zavazuje s nějakou slavnostností k těm, která patří k dokonalosti. Přihází se také, že někteří se zavazují k tomu, co nezachovají, a někteří plní, k čemu se nezavázali, jak je patrné Mat. 21 o dvou synech, z nichž jeden otci, řkoucímu: "Pracuj na vinici, odpověděl: Nechci. A potom šel." Druhý pak "odpovídaje řekl: "Jdu. A nešel." A proto nic nepřekáží, aby někteří byli dokonalí, kteří nejsou ve stavu dokonalosti, a někteří byli ve stavu dokonalosti, kteří však nejsou dokonalí.

K prvnímu se tedy musí říci, že tělesným růstem někdo prospívá v těch, která patří k přirozenosti a proto dosahuje stavu přírodního, především, protože, co je podle přirozenosti, je nějak neměnitelné, pokud přirozenost jest určena k jednomu. A podobně duchovním růstem někdo vnitřně dosahuje stavu dokonalosti vzhledem k božskému úsudku; ale co do rozdílu církevních stavů někdo nedosahuje stavu dokonalosti, leč skrze růst těch, která se konají zevně.

K druhému se musí říci, že také ten důvod platí o vnitřním stavu. A přece, když někdo přechází z hříchu do milosti, přechází z otroctví do svobody, což není skrze jednoduchý pokrok milosti, nezaváže-li se někdo k těm, která patří milosti.

K třetímu se musí říci, že i ten důvod platí o vnitřním stavu. Avšak, ačkoli láska mění postavení duchovního otroctví a svobody, přece to nepůsobí vzrůst milosti.

CLXXXIV.5. Zda .řeholníci a představení jsou ve stavu dokonalosti.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že řeholníci a představení nejsou ve stavu dokonalosti. Neboť stav proprie pertinet ad conditionem libertatis vel servitutis. Spiritualis autem libertas aut servitus potest in homine attendi dupliciter, uno modo, secundum id quod interius agitur; alio modo, secundum id quod agitur exterius. Et quia, ut dicitur I Reg. XVI, *homines vident ea quae parent, sed Deus intuetur cor*, inde est quod secundum interiorem hominis dispositionem accipitur conditio spiritualis status in homine per comparationem ad iudicium divinum, secundum autem ea quae exterius aguntur, accipitur spiritualis status in homine per comparationem ad Ecclesiam. Et sic nunc de statibus loquimur, prout scilicet ex diversitate statuum quaedam Ecclesiae pulchritudo consurgit. Est autem considerandum quod, quantum ad homines, ad hoc quod aliquis adipiscatur statum libertatis vel servitutis, requiritur, primo quidem, aliqua obligatio vel absolutio. Non enim ex hoc quod aliquis servit alicui, efficitur servus, quia etiam liberi serviunt secundum illud Galat. V, per caritatem spiritus servite invicem. Neque etiam ex hoc quod aliquis desinit servire, efficitur liber, sicut patet de servis fugitivis. Sed ille proprie est servus qui obligatur ad serviendum, et ille est liber qui a servitute absolvitur. Secundo requiritur quod obligatio praedicta cum aliqua solemnitate fiat, sicut et ceteris quae inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quaedam solemnitas adhibetur. Sic igitur et in statu perfectionis proprie dicitur esse aliquis, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectae, sed ex hoc quod obligat se perpetuo, cum aliqua solemnitate, ad ea quae sunt perfectionis. Contingit etiam quod aliqui se obligant qui non servant, et aliqui implent ad quod non se obligaverunt, ut patet Matth. XXI de duobus filiis, quorum unus patri dicenti, operare in vinea, respondit nolo, postea abiit; alter autem respondens ait, eo, et non ivit. Et ideo nihil prohibet aliquos esse perfectos qui non sunt in statu perfectionis, et aliquos esse in statu perfectionis qui non sunt perfecti.

II-II q. 184 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod per augmentum corporale aliquis proficit in his quae pertinent ad naturam, et ideo adipiscitur naturae statum, praesertim quia quod est secundum naturam, quodammodo immutabile est, inquantum natura determinatur ad unum. Et similiter per augmentum spirituale interius aliquis adipiscitur perfectionis statum quantum ad divinum iudicium. Sed quantum ad distinctiones ecclesiasticorum statuum, non adipiscitur aliquis statum perfectionis nisi per augmentum in his quae exterius aguntur.

II-II q. 184 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum. Et tamen, cum aliquis transit de peccato ad gratiam, transit de servitute ad libertatem, quod non contingit per simplicem profectum gratiae, nisi cum aliquis se obligat ad ea quae sunt gratiae.

II-II q. 184 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum. Et tamen, licet caritas variet conditionem spiritualis servitutis et libertatis, hoc tamen non facit caritatis augmentum.

5. Utrum praelati et religiosi sint specialiter in statu perfectionis.

II-II q. 184 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod praelati et

dokonalosti se rozlišuje proti stavu začínajících a pokročilých. Avšak nejsou zvláštní třídy lidí, určené zvláště stavu pokročilých nebo také začínajících. Tedy zdá se, že také nemají býti nějaké třídy lidí, určené stavu dokonalosti.

Mimo to vnější stav má odpovídati vnitřnímu stavu, jinak vzniká lež, která je "nejen v nepravdivých slovech, ale také v předstíraných skutcích", jak praví Ambrož v kterési řeči. Ale jsou mnozí představení a řeholníci, kteří nemají vnitřní dokonalost lásky. Jsou-li tedy všichni představení a řeholnici ve stavu dokonalosti, následuje, že kteříkoliv z nich nejsou dokonalí, jsou ve smrtelném hříchu, jakožto pokrytci a lháři.

Mimo to dokonalost se bere podle lásky, jak jsme měli shora. Ale nejdokonalejší láska zdá se býti v mučednících, podle onoho Jan. 15: "Větší lásku nemá, než aby někdo život svůj položil za své přátele;" a k onomu Žid. 12, 'Neboť dosud ne až do krve', atd. praví Glossa: "Není v tomto životě dokonalejší lásky nad tu, k níž došli svatí mučedníci, kteří proti hříchu bojovali až do krve." Tedy se zdá, že stav dokonalosti třeba více přidělovati mučedníkům než řeholníkům a biskupům.

Avšak proti jest, že Diviš, V. hl. Nebes. Hier., přiděluje dokonalost biskupům, jakožto dokonalejším; a v VI. hl. téže knihy přiděluje dokonalost řeholníkům, jež nazývá mnichy nebo therapeutas, to jest Bohu sloužící, jakožto dokonalejším.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, ke stavu dokonalosti se vyžaduje trvalá závaznost k těm, která patří k dokonalosti, s jakousi slavnostností. Než obojí z těchto patří řeholníkům a biskupům. Neboť řeholníci zavazují se slibem k tomu, aby se odříkali světských věcí, jichž mohli dovoleně užívati, proto, aby se svobodněji věnovali Bohu, v čemž pozůstává dokonalost přítomného života. Proto Diviš praví, mluvě o řeholnicích: "Někteří pak je jmenují therapeutas, to jest služebníky Boží, pro ryzí službu a poddanost, jiní zase mnichy, pro nedělený a ojedinělý život, jednotící je, skrze svaté sloučení, to jest nazírání, "v bohotvárnou jednotu a milou Bohu dokonalost". Také jejich obětování se děje s jakousi slavnostnosti profese a svěcení. Proto též Diviš tamtéž přidává: "Proječ svaté zákonodárství, dávajíc jim dokonalou milost, udělilo jim jakési posvěcující vzývání". Podobně také biskupové se zavazují k těm, která patří k dokonalosti, berouce na sebe pastýřský úřad, k němuž patří, "aby pastýř položil svůj život za své ovce", jak se praví Jan. 10. Proječ praví Apoštol, I. Tit. posl.: "Vyznal jsi dobré vyznání před mnoha svědky," to jest "při svém svěcení", jak tamtéž praví Glossa. Vedle řečené profese zároveň se také užívá jakési slavnostnosti posvěcení, podle onoho II. Tim. I: "Vzbuď milost Boží, která je v tobě skrze vkládání mých rukou," což Glossa vykládá o milosti biskupské. A Diviš praví, že "Nejvyšší kněz", to jest biskup, "při svém svěcení má na svou hlavu vloženy nejsvětější výroky, aby se tím naznačilo, že on je účasten neztenčené celé moci hierarchické, a že on nejen všechny osvěcuje (což patří ke religiosi non sint in statu perfectionis. Status enim perfectionis distinguitur contra statum incipientium et proficientium. Sed non sunt aliqua genera hominum deputata specialiter statui proficientium vel incipientium. Ergo videtur quod nec etiam debeant esse aliqua genera hominum deputata statui perfectionis.

II-II q. 184 a. 5 arg. 2

Praeterea, status exterior debet interiori statui respondere, alioquin incurritur mendacium, quod *non solum est in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus*, ut Ambrosius dicit, in quodam sermone. Sed multi sunt praelati vel religiosi qui non habent interiorem perfectionem caritatis. Si ergo omnes religiosi et praelati sunt in statu perfectionis, sequeretur quod quicumque eorum non sunt perfecti, sint in peccato mortali, tanquam simulatores et mendaces.

II-II q. 184 a. 5 arg. 3

Praeterea, perfectio secundum caritatem attenditur, ut supra habitum est. Sed perfectissima caritas videtur esse in martyribus, secundum illud Ioan. XV, *maiorem dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Et super illud Heb. XII, nondum enim usque ad sanguinem etc., dicit Glossa, *perfectior in hac vita dilectio nulla est ea ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certaverunt*. Ergo videtur quod magis debeat attribui perfectionis status martyribus quam religiosis et episcopis.

II-II q. 184 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Dionysius, in V cap. Eccles. Hier., attribuit perfectionem episcopis tanquam perfectoribus. Et in VI cap. eiusdem libri, attribuit perfectionem religiosis, quos vocat monachos vel Therapeutas, idest, Deo famulantes, tanquam perfectis.

II-II q. 184 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quae sunt perfectionis, cum aliqua solemnitate. Utrumque autem horum competit et religiosis et episcopis. Religiosi enim voto se adstringunt ad hoc quod a rebus saecularibus abstineant quibus licite uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent, in quo consistit perfectio praesentis vitae. Unde Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier., de religiosis loquens, *alii quidem Therapeutas*, idest famulos, *ex Dei puro servitio et famulatu, alii vero monachos ipsos nominant, ex indivisibili et singulari vita uniente ipsos, indivisibilium sanctis convolutionibus*, idest contemplationibus, *ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem*. Horum etiam obligatio fit cum quadam solemnitate professionis et benedictionis. Unde et ibidem subdit Dionysius, *propter quod, perfectam ipsis donans gratiam, sancta legislatio quadam ipsos dignata est sanctificativa invocatione*. Similiter etiam et episcopi obligant se ad ea quae sunt perfectionis, pastorale assumentes officium, ad quod pertinet ut *animam suam ponat pastor pro ovibus suis*, sicut dicitur Ioan. X. Unde apostolus dicit, I ad Tim. ult., *confessus es bonam confessionem coram multis testibus*, idest in tua ordinatione, ut Glossa ibidem dicit. Adhibetur etiam quaedam solemnitas consecrationis simul cum professione praedicta, secundum illud II ad Tim. I, *resuscites gratiam Dei quae est in te per impositionem*

svatým řečem a úkonům), nýbrž že to dává také jiným."

K prvnímu se tedy musí říci, že začátek a růst se nehledá pro sebe, nýbrž pro dokonalost. A proto pouze ke stavu dokonalosti jsou přijímáni někteří lidé s jakýmsi zavazováním a slavností.

K druhému se musí říci, že lidé přijímají stav dokonalosti, ne jako by vyznávali, že jsou dokonalí, nýbrž vyznávajíce, že k dokonalosti spějí. Pročež i Apoštol, Filip. 3, praví: "Ne, že bych již obsáhl, nebo byl již dokonalý, sleduji však, zda nějak obsáhnu;" a potom připojuje: "Kteříkoli tedy jsme dokonalí, to smýšlejme." Pročež se někdo nedopouští lži nebo předstírání z toho, že není dokonalý, kdo přijímá stav dokonalosti, nýbrž proto, že odvolává ducha od úmyslu dokonalosti.

K třetímu se musí říci, že mučednictví pozůstává v nejdokonalejším úkonu lásky. Avšak úkon dokonalosti nedostačí na vytvoření stavu, jak bylo řečeno.

CLXXXIV.6. Zda všichni církevní představení jsou ve stavu dokonalosti.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že všichni církevní představení jsou ve stavu dokonalosti. Neboť K Tit. Jeronym praví: "Kdysi týž kněz i biskup;" a potom přidává: "Jako tedy kněží vědí, že podle zvyku Církve jsou poddáni tomu, kdo je jim představeným, tak ať biskupové vědí, že jsou větší než kněží spíše ze zvyklosti Církve, než podle pravdy zařízení Páně, a že mají společně říditi Církev." Ale biskupové jsou ve stavu dokonalosti. Tedy i kněží, mající duchovní správu.

Mimo to, jako biskupové přijímají s posvěcením duchovní správu, tak i kněží v duchovní správě a arcijáhni, o nichž praví Glossa k onomu Skut. 6: 'Vyhlédněte si, bratři, sedm mužů dobré pověsti,' atd.: "Zde Apoštolové určovali ustanovení sedmi jáhnů v Církvi, aby byli vyššího stupně a jako sloupy nejblíže u oltáře." Tedy zdá se, že také oni jsou ve stavu dokonalosti.

Mimo to, jako biskupové jsou vázáni k tomu, "aby svůj život položili za své ovce", tak i kněží v duchovní správě a arcijáhni. Ale to patří k dokonalé lásce, jak bylo shora řečeno. Tedy se zdá, že také kněží v duchovní správě a arcijáhni jsou ve stavu dokonalosti.

Avšak proti jest, co praví Diviš, v V. hl. Nebes. Hier.: "Řád velekněží je totiž co náplň a dokonalost; kněží pak osvěcující a rozzařující; přisluhujících pak očišťující a

manuum mearum, quod Glossa exponit de gratia episcopali. Et Dionysius dicit, V cap. Eccles. Hier., quod *summus sacerdos*, idest episcopus, *in sua ordinatione habet eloquiorum super caput sanctissimam superpositionem, ut significetur quod ipse est participativus integre totius hierarchiae virtutis, et quod ipse non solum sit illuminativus omnium quae pertinent ad sanctas locutiones et actiones, sed quod etiam haec aliis tradat*.

II-II q. 184 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod inchoatio et augmentum non quaeritur propter se, sed propter perfectionem. Et ideo ad solum perfectionis statum aliqui homines cum quadam obligatione et solemnitate assumuntur.

II-II q. 184 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes se esse perfectos, sed quasi profitentes se ad perfectionem tendere. Unde et apostolus dicit, ad Philipp. III, *non quod iam comprehenderim, aut perfectus sim, sequor autem, si quo modo comprehendam*. Et postea subdit, *quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus*. Unde non committit aliquis mendacium vel simulationem ex hoc quod non est perfectus qui statum perfectionis assumit, sed ex eo quod ab intentione perfectionis animum revocat.

II-II q. 184 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod martyrium in actu perfectissimo caritatis consistit. Actus autem perfectionis non sufficit ad statum faciendum, ut dictum est.

6. Utrum omnes praelati sint in statu perfectionis.

II-II q. 184 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod omnes praelati ecclesiastici sint in statu perfectionis. Dicit enim Hieronymus, super Epist. ad Tit., olim idem presbyter qui et episcopus, et postea subdit, *sicut ergo presbyteri sciunt se Ecclesiae consuetudine ei qui sibi praepositus fuerit, esse subiectos; ita episcopi noverint se magis consuetudine quam dispensationis dominicae veritate presbyteris esse maiores, et in communi debere Ecclesiam regere*. Sed episcopi sunt in statu perfectionis. Ergo et presbyteri habentes curam animarum.

II-II q. 184 a. 6 arg. 2

Praeterea, sicut episcopi suscipiunt curam animarum cum consecratione, ita etiam et presbyteri curati, et etiam archidiaconi, de quibus, super illud Act. VI, considerate, fratres, viros boni testimonii septem etc., dicit Glossa, *hic decernebant apostoli per Ecclesiam constitui septem diacones, qui essent sublimioris gradus, et quasi columnae proximi circa aram*. Ergo videtur quod ipsi etiam sint in statu perfectionis.

II-II q. 184 a. 6 arg. 3

Praeterea, sicut episcopi obligantur ad hoc quod animam suam ponant pro ovibus suis, ita et presbyteri curati et archidiaconi. Sed hoc pertinet ad perfectionem caritatis, ut dictum est. Ergo videtur quod etiam presbyteri curati et archidiaconi sint in statu perfectionis.

II-II q. 184 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicit Dionysius, V cap. Eccles. Hier., *pontificum quidem ordo consummativus est et*

rozlišující." Z čehož je patrné, že dokonalost se přiděluje pouze biskupům.

Odpovídám: Musí se říci, že u kněží a jáhnů, majících duchovní správu, lze pozorovati dvojí, totiž svěcení a správu. Svěcení samo je pak zařízeno k nějakému úkonu při bohoslužbách. Pročež bylo shora řečeno, že dělení svěcení je obsaženo v dělení služeb. Proto z toho, že někteří přijímají svaté svěcení, dostávají moc konati některé posvátné úkony. Avšak tím samým nejsou vázáni k těm, která patří k dokonalosti, leda že v západní Církvi při přijímání svatého svěcení se činí slib zdrželivosti, jenž jest jedno z těch, která patří k dokonalosti, jak bude níže řečeno. Z čehož je patrné, že z toho, že někdo přijímá svaté svěcení, není dán jednoduše do stavu dokonalosti, ačkoli vnitřní dokonalost se vyžaduje k tomu, aby někdo vykonával hodně takové úkony.

Podobně také ani se strany správy, jíž přijímají, nejsou dáni do stavu dokonalosti. Neboť z toho nejsou vázáni poutem ustavičného slibu k tomu, aby duchovní správu podrželi, ale mohou ji opustiti buď přechodem do řádu, též bez dovolení biskupova, jak máme v Dekretech 19, nebo také se svolením biskupovým může nějaký arcijáhen opustiti arcijáhenství nebo faru a přijmouti prosté obročí beze správy, což by nikterak nesměl, kdyby byl ve stavu dokonalosti. Neboť nikdo, kladoucí ruku na pluh a ohlížející se zpět, není schopen království Božího, jak se praví Luk 9. Biskupové však, poněvadž jsou ve stavu dokonalosti, jen z moci nejvyššího velekněze, jemuž také jedině náleží osvoboditi od věčných slibů, mohou opustiti biskupskou správu a z určených příčin, jak bude řečeno níže. Z čehož je zjevné, že nejsou všichni představení ve stavu dokonalosti, nýbrž toliko biskupové.

K prvnímu se tedy musí říci, že o kněži a biskupu můžeme mluviti dvojmo; jedním způsobem co do jména. A tak se dříve nerozlišovali biskupové a kněží. Neboť biskupové slují "odtud, že dohlížejí", jak praví Augustin v XIX. O městě Božím. Kněží pak v řeckém slují co starší. Pročež i Apoštol, I. Tim. 5 společně užívá jména kněží u obojích, když praví: "Kněze, kteří dobře spravují, mějte dvojnásob ve cti;" a podobně také jména biskupů. Pročež, mluvě ke kněžím církve Efeské, Skut. 20, praví: "Dbejte sebe a celého stádce, v němž vás Duch svatý ustanovil biskupy, řídícími Církev Boží." Ale věcně byl mezi nimi vždy rozdíl, také v dobách Apoštolů, jak je patrné z Diviše; také Glossa praví k onomu Luk. 10, 'Potom pak Pán určil,' atd: "Jako v apoštolech je tvar biskupů, tak v sedmdesátidvou učednících je tvar kněží druhého řádu." Později pak, na zabránění rozkolu, bylo nutné rozlišovati také jména, aby totiž vyšší sluli biskupy, nižší pak kněží. Tvrzení pak, že kněží se neliší od biskupů, počítá Augustin v knize o kacířstvech mezi kacířské nauky, kde praví, že Aeriáni říkali, že kněz se od biskupa neliší žádnou rozdílností.

perfectivus; sacerdotum autem illuminativus et lucidativus; ministrantium vero purgativus et discretivus. Ex quo patet quod perfectio solis episcopis attribuitur.

II-II q. 184 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod in presbyteris et diaconibus habentibus curam animarum, duo possunt considerari, scilicet ordo, et cura. Ordo autem ipse ordinatur ad quendam actum in divinis officiis; unde supra dictum est quod distinctio ordinum sub distinctione officiorum continetur. Unde per hoc quod aliqui accipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi, non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quae sunt perfectionis, nisi quatenus, apud Occidentalem Ecclesiam, in susceptione sacri ordinis emittitur continentiae votum, quod est unum eorum quae ad perfectionem pertinent, ut infra dicetur. Unde patet quod ex hoc quod aliquis accipit sacrum ordinem, non ponitur simpliciter in statu perfectionis, quamvis interior perfectio ad hoc requiratur quod aliquis digne huiusmodi actus exerceat. Similiter etiam nec ex parte curae quam suscipiunt, ponuntur in statu perfectionis. Non enim obligantur ex hoc ipso vinculo perpetui voti ad hoc quod curam animarum retineant, sed possunt eam deserere, vel transeundo ad religionem, etiam absque licentia episcopi, ut habetur in decretis, XIX Caus. qu. II; et etiam, cum licentia episcopi, potest aliquis archidiaconatum vel parochiam dimittere et simplicem praebendam accipere sine cura. Quod nullo modo liceret si esset in statu perfectionis, *nemo enim mittens manum ad aratrum et aspiciens retro, aptus est regno Dei*, ut dicitur Luc. IX. Episcopi autem, quia sunt in statu perfectionis, non nisi auctoritate summi pontificis, ad quem etiam pertinet in votis perpetuis dispensare, possunt episcopalem curam deserere, et ex certis causis, ut infra dicetur. Unde manifestum est quod non omnes praelati sunt in statu perfectionis, sed soli episcopi.

II-II q. 184 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod de presbytero et episcopo dupliciter loqui possumus. Uno modo, quantum ad nomen. Et sic olim non distinguebantur episcopi et presbyteri. Nam episcopi dicuntur ex eo quod superintendunt, sicut Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, presbyteri autem in Graeco dicuntur quasi seniores. Unde et apostolus communiter utitur nomine presbyterorum quantum ad utrosque, cum dicit, I ad Tim. V, *qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur*. Et similiter etiam nomine episcoporum, unde dicit, Act. XX, presbyteris Ecclesiae Ephesinae loquens, *attendite vobis et universo gregi, in quo vos spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei*. Sed secundum rem, semper inter eos fuit distinctio, etiam tempore apostolorum, ut patet per Dionysium, V cap. Eccles. Hier. Et Luc. X, super illud, post haec autem designavit dominus etc., dicit Glossa, *sicut in apostolis forma est episcoporum, sic in septuagintaduobus discipulis forma est presbyterorum secundi ordinis*. Postmodum tamen, ad schisma vitandum, necessarium fuit ut etiam nomina distinguerentur, ut scilicet maiores dicerentur episcopi. Minores autem dicuntur presbyteri. Dicere autem presbyteros non differre ab episcopis, inter dogmata haeretica numerat Augustinus, in libro de Haeres., ubi dicit quod Aeriani dicebant *presbyterum ab episcopo nulla differentia debere discerni*.

K druhému se musí říci, že biskupové mají hlavně správu ovcí své diecése; duchovní pak správci a arcijáhni mají podíl správy pod biskupy. Pročež praví Glossa k onomu I. Kor. 12, 'Jinému pomáhání, jinému správu': "Pomáhání, to jest ty, kteří vyšším pomáhají, jako Titus Apoštolovi, nebo arcijáhni biskupům; správu, totiž představenství menších osob, jako jsou kněží, kteří poučují lid." A Diviš praví, že "jako vidíme, že všecka hierarchie vrcholí v Ježíši, tak i každá výkonnost ve vlastním božském hierarchovi, to jest biskupu". A XVI., otáz. 1. se praví: "Všichni kněží a jáhnové mají dbáti, aby nic nekonali bez dovolení vlastního biskupa". Z čehož je patrné, že tak se mají k biskupovi jako balivové nebo velitelé ke králi. A proto, jako u světských mocností pouze král dostává slavné požehnání, jiní pak jsou ustanovováni pověřením jednoduchým, tak i v Církvi biskupská správa se svěřuje se slavnostním posvěcením, správa však arcijáhenská nebo plebánská jednoduchým uložením; vysvěcení však jsou také, než mají správu.

K třetímu se musí říci, že, jako plebáni a arcijáhni nemají hlavní správu, nýbrž nějaké zařizování, pokud jest jim svěřeno od biskupa, tak také jim nenáleží hlavně pastýřský úřad, ani závazek položiti svůj život za ovce, nýbrž pokud mají podíl správy. Pročež spíše mají nějakou službu, náležející k dokonalosti, než že nabyli stavu dokonalosti.

CLXXXIV.7. Zda stav řeholníků je dokonalejší než stav představených.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že stav řeholníků je dokonalejší než stav představených. Neboť praví Pán, Mat. 19: "Chceš-li býti dokonalý, jdi, prodej vše, co máš, a dej chudým," což činí řeholníci. Nejsou však k tomu vázáni biskupové. Neboť se praví XII, otáz. 1: "Biskupové z věcí vlastních nebo získaných nebo cokoli mají vlastního, chtějí-li, zanechají svým dědicům." Tedy řeholníci jsou v dokonalejším stavu než biskupové.

Mimo to dokonalost hlavněji záleží v milování Boha než v milování bližního. Ale stav řeholníků je přímo zařízen k milování Boha, pročež mají též jméno od složení a poddanosti Bohu, jak praví Diviš. Avšak stav biskupů zdá se zařízen k milování bližního, nad jehož správou bdí, odkudž mají též jméno, jak je patrné z Augustina, XIX. O městě Božím. Tedy se zdá, že stav řeholníků je dokonalejší než stav biskupů.

Mimo to stav řeholníků je zařízen k životu nazíravému, který je více než život činný, k němuž je zařízen stav biskupů. Praví totiž Řehoř v Pastýřském, že "Isaiáš, chtěje činným životem prospěti bližním, žádá úřad kazatelský; Jeremiáš však, touže nazíravým pěstovati lásku ke Stvořiteli, odpírá poslání za kazatele". Tedy se zdá stav

II-II q. 184 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod episcopi principaliter habent curam omnium suae dioecesis, presbyteri autem curati et archidiaconi habent aliquas subministrationes sub episcopis. Unde super illud I ad Cor. XII, alii opitulationes, alii gubernationes, dicit Glossa, *opitulationes, idest, eos qui maioribus ferunt opem, ut Titus apostolo, vel archidiaconi episcopis. Gubernationes, scilicet minorum personarum praelationes, ut presbyteri sunt, qui plebi documento sunt*. Et Dionysius dicit, V cap. Eccles. Hier., quod *sicut universam hierarchiam videmus in Iesu terminatam, ita unamquamque in proprio divino hierarcha*, idest episcopo. Et XVI, qu. I, dicitur, *omnibus presbyteris et diaconibus attendendum est ut nihil absque proprii episcopi licentia agant*. Ex quo patet quod ita se habent ad episcopum sicut ballivi vel praepositi ad regem. Et propter hoc, sicut in mundanis potestatibus solus rex solemnem benedictionem accipit, alii vero per simplicem commissionem instituuntur; ita etiam in Ecclesia cura episcopalis cum solemnitate consecrationis committitur, cura autem archidiaconatus vel plebanatus cum simplici iniunctione. Consecrantur tamen in susceptione ordinis, etiam antequam curam habeant.

II-II q. 184 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod sicut plebani et archidiaconi non habent principaliter curam, sed administrationem quandam secundum quod eis ab episcopo committitur; ita etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio ponendi animam pro ovibus, sed inquantum participant de cura. Unde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quam obtineant perfectionis statum.

7. Utrum status episcoporum sit perfectior quam status religiosorum.

II-II q. 184 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status praelatorum. Dominus enim dicit, Matth. XIX, si vis *perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus*, quod faciunt religiosi. Non autem ad hoc tenentur episcopi, dicitur enim XII, qu. I, *episcopi de rebus propriis vel acquisitis, vel quidquid de proprio habent, heredibus suis derelinquant*. Ergo religiosi sunt in perfectiori statu quam episcopi.

II-II q. 184 a. 7 arg. 2

Praeterea, perfectio principalius consistit in dilectione Dei quam in dilectione proximi. Sed status religiosorum directe ordinatur ad dilectionem Dei, unde et ex Dei servitio et famulatu nominantur, ut Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier. Status autem episcoporum videtur ordinari ad dilectionem proximi, cuius curae superintendunt, unde et nominantur, ut patet per Augustinum, XIX de Civ. Dei. Ergo videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status episcoporum.

II-II q. 184 a. 7 arg. 3

Praeterea, status religiosorum ordinatur ad vitam contemplativam, quae potior est quam vita activa, ad quam ordinatur status episcoporum, dicit enim Gregorius, in Pastoral., quod *per activam vitam prodesse proximis cupiens Isaias officium praedicationis appetiit, per*

řeholníků dokonalejší, než stav biskupů.

Avšak proti jest, že nikomu není dovoleno z vyššího stavu přejíti do nižšího, neboť to by bylo ohlížení zpět. Avšak někdo může ze stavu řehole přejíti do stavu biskupského; praví se totiž XVIII, otáz. 1, že "svaté svěcení z mnicha činí biskupa". Tedy stav biskupů je dokonalejší než stav řeholníků.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, XII. Ke Gen. Slov., že "jednající vždy předčí trpícího". Avšak, podle Diviše, v záležitosti dokonalosti biskupové jsou jako zdokonalující, kdežto řeholníci jako dokonalí; z nichž jedno patří k činnosti, druhé pak k trpnosti. Z čehož je zjevné, že stav dokonalosti je větší v biskupech než v řeholnících.

K prvnímu se tedy musí říci, že zřeknutí se vlastních statků lze uvážiti dvojmo. Jedním způsobem, když se vykonává. A tak v něm dokonalost bytnostně nepozůstává, ale je jakýmsi nástrojem dokonalosti, jako bylo řečeno shora. A proto nic nepřekáží, aby byl stav dokonalosti bez zřeknutí se vlastnictví, což se také má říci o jiných vnějších zvyklostech. Jiným způsobem lze uvažovati podle připravenosti, aby totiž člověk byl připraven vše opustiti nebo rozdati, kdyby bylo třeba. A to patří přímo k dokonalosti. Proto Augustin praví v II. kn. Otázek evangel.: "Pán ukazuje, že synové moudrosti rozumějí, že spravedlnost nepozůstává v odříkání, ani v pojídání, nýbrž v kliděném snášení nedostatku." Pročež i Filip. 4 Apoštol praví: "Umím i oplývati i trpěti nouzi." Avšak biskupové jsou nejvíce vázáni k tomu, aby vším svým zhrdali pro čest Boží a spásu svého stádce, když je třeba, buď rozdávajíce chudým svého stádce, nebo s radostí snášejíce uloupení svých statků.

K druhému se musí říci, že právě to, že biskupové se věnují těm, která patří k milování bližních, pochází z nadbytku milování Boha. Proto Pán se nejprve ptal Petra, zdali ho miluje, a potom mu svěřil péči o své stádce. A Řehoř praví v Pastýřském: "Je-li svědectvím lásky pastýřská starost, kdokoli vybavený ctnostmi odmítá pásti stádce Páně, je usvědčen, že nemiluje nejvyššího -Pastýře." To však je znamením větší lásky, že člověk k vůli příteli slouží i jinému, než kdyby chtěl sloužiti jen příteli.

K třetímu se musí říci, že, jak Řehoř praví v Pastýřském, "Představený vynikej činností a nad ostatní buď pohřížen do nazírání," poněvadž jim patří nazírání nejen k vůli nim, nýbrž k vůli poučování jiných. Proto Řehoř praví K Ezech., co o dokonalých mužích, vracejících se ze svého nazírání, je řečeno v Žalmu 144: "Památku tvé dobroty budou hlásati."

contemplationem vero Ieremias, amori conditoris sedulo inhaerere desiderans, ne mitti ad praedicandum debeat, contradicit. Ergo videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status episcoporum.

II-II q. 184 a. 7 s. c.

Sed contra, nulli licet a maiori statu ad minorem transire, hoc enim esset retro aspicere. Sed potest aliquis a statu religionis transire ad statum episcopalem, dicitur enim XVIII, qu. I, quod *sacra ordinatio de monacho episcopum facit*. Ergo status episcoporum est perfectior quam religiosorum.

II-II q. 184 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *semper agens praestantius est patiente*. In genere autem perfectionis, episcopi, secundum Dionysium, se habent ut perfectores, religiosi autem ut perfecti, quorum unum pertinet ad actionem, alterum autem ad passionem. Unde manifestum est quod status perfectionis potius est in episcopis quam in religiosis.

II-II q. 184 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod abrenuntiatio propriarum facultatum dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum quod est in actu. Et sic in ea non consistit essentialiter perfectio, sed est quoddam perfectionis instrumentum, sicut supra dictum est. Et ideo nihil prohibet statum perfectionis esse sine abrenuntiatione propriorum. Sic etiam dicendum est de aliis exterioribus observantiis. Alio modo potest considerari secundum praeparationem animi, ut scilicet homo sit paratus, si opus fuerit, omnia dimittere vel distribuere. Et hoc pertinet directe ad perfectionem. Unde Augustinus dicit, in libro de quaest. Evang., *ostendit dominus filios sapientiae intelligere non in abstinendo nec in manducando esse iustitiam, sed in aequanimitate tolerandi inopiam*. Unde et apostolus dicit, scio abundare et penuriam pati. Ad hoc autem maxime tenentur episcopi, quod omnia sua pro honore Dei et salute sui gregis contemnant, cum opus fuerit, vel pauperibus sui gregis largiendo, vel rapinam bonorum suorum cum gaudio sustinendo.

II-II q. 184 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod episcopi intendunt his quae pertinent ad proximorum dilectionem, provenit ex abundantia dilectionis divinae. Unde dominus primo a Petro quaesivit an eum diligeret, et postea ei gregis curam commisit. Et Gregorius dicit, in Pastoral., *si dilectionis est testimonium cura pastoris, quisquis, virtutibus pollens, gregem Dei renuit pascere, pastorem summum convincitur non amare*. Hoc autem est maioris dilectionis signum, ut homo propter amicum etiam alii serviat, quam etiam si soli amico velit servire.

II-II q. 184 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in Pastoral., sit *praesul actione praecipuus, prae cunctis contemplatione suspensus*, quia ad ipsos pertinet non solum propter seipsos, sed etiam propter instructionem aliorum contemplari. Unde Gregorius dicit, super Ezech., quod *de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur, memoriam suavitatis tuae eructabunt*.

CLXXXIV.8. Zda kněží duchovní správy a arcijáhni jsou dokonalejší než řeholníci.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že také kněží v duchovní správě a arcijáhni mají větší dokonalost než řeholníci. Praví totiž Zlatoústý ve své Rozmluvě: "Přivedeš-li mi nějakého takového mnicha, jakým byl Eliáš, abych řekl s nadsázkou, přece ho nelze srovnávati s tím, který byv odevzdán lidu, a přinucen nésti hříchy mnohých, zůstává nezměněný a silný;" a málo později praví: "Kdyby někdo nabídl vybranou, co by se více líbilo, zda kněžská služba nebo samota mnišská, bez srovnávání bych zvolil to, co jsem prvně vyřkl". A v téže knize praví: "Srovná-li někdo dobře spravované kněžství s námahami onoho předsevzetí, totiž mnišského, shledá, že tak jsou vzdáleny, jak je vzdálen soukromník od krále." Tedy zdá se, že kněží mající správu duší, jsou dokonalejší než řeholníci.

Mimo to Augustin praví v Listu Valeriánovi: "Pomyslíž tvá nábožná opatrnost, že v tomto životě, a hlavně, toho času není nic nesnadnějšího, pracnějšího, nebezpečnějšího nad úřad biskupa nebo kněze nebo jáhna; ale u Boha nic šťastnějšího, bojuje-li se tím způsobem, jak káže náš Císař." Tedy řeholníci nejsou dokonalejší než kněží a jáhni.

Mimo to Augustin praví v Listu Aureliánovi: "Jest velmi litovati, jestliže k tak zkázonosné pýše mnichy podněcujeme, a duchovní pokládáme za hodny tak těžké pohany, že by se totiž řeklo, že špatný řeholník je dobrý duchovní, kdežto někdy dobrý mnich dělá duchovního sotva dobrého." A něco napřed předesílá, že "služebníkům Božím, to jest mnichům, nemá se poskytovati cesta, aby považovali za snazší zvolení za něco lepšího, totiž za duchovní, stali-li se horšími", totiž odvrhnutím mnišství. Tedy zdá se, že ti, kteří jsou ve stavu duchovním, jsou dokonalejší než řeholníci.

Mimo to není dovoleno přejíti ze stavu vyššího k nižšímu. Avšak ze stavu mnišského je dovoleno přejíti k úřadu duchovního správce, jak je patrné z rozhodnutí papeže Gelasia, který praví: "Byl-li by mnich, který zásluhou ctihodného života by se zdál hoden kněžství, a opat, pod jehož vládou slouží Králi Kristu, by žádal, aby se stal knězem, má býti od biskupa vyvolen a na místě, které označí, posvěcen." A Jeronym praví mnichu Rustikovi: "Tak žij v kláštеře, abys zasloužil býti duchovním." Tedy kněží v duchovní správě a arcijáhni jsou dokonalejší než mniši.

Mimo to biskupové jsou v dokonalejším stavu než mnichové, jak je patrné ze shora řečených. Avšak kněží v duchovní správě a arcijáhni, protože mají péči o duše, jsou biskupům podobnější než řeholníci. Tedy mají větší dokonalost.

Mimo to ctnost se týká nesnadného a dobrého, jak se praví v II. Ethic. Ale je nesnadnější, aby někdo dobře žil v úřadě duchovního správce neb arcijáhna než ve stavu řeholním. Tedy kněží v duchovní správě a arcijáhni mají dokonalejší ctnost než řeholníci.

8. De comparatione religiosorum ad plebanos et archidiaconos.

II-II q. 184 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod etiam presbyteri curati et archidiaconi sint maioris perfectionis quam religiosi. Dicit enim Chrysostomus, in suo dialogo, *si talem mihi aliquem adducas monachum qualis, ut secundum exaggerationem dicam, Elias fuit, non tamen illi comparandus est qui, traditus populis et multorum peccata ferre compulsus, immobilis perseverat et fortis*. Et parum post dicit, *si quis mihi proponeret optionem ubi mallem placere, in officio sacerdotali an in solitudine monachorum, sine comparatione eligerem illud quod prius dixi*. Et in eodem libro dicit, *si quis bene administrato sacerdotio illius propositi, scilicet monachalis, sudores conferat, tantum eos distare reperiet quantum inter privatum distat et regem*. Ergo videtur quod sacerdotes habentes curam animarum sint perfectiores religiosis.

II-II q. 184 a. 8 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in epistola ad Valerium, *cogitet religiosa prudentia tua nihil esse in hac vita, maxime hoc tempore, difficilius, laboriosius, periculosius episcopi aut presbyteri aut diaconi officio, sed apud Deum nihil beatius, si eo modo militetur quo noster imperator iubet*. Non ergo religiosi sunt perfectiores presbyteris aut diaconibus.

II-II q. 184 a. 8 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, ad Aurelium, *nimis dolendum est, si ad tam ruinosam superbiam monachos subrigimus, et tam gravi contumelia clericos dignos putamus*, ut scilicet dicatur quod malus monachus bonus clericus est, *cum aliquando bonus etiam monachus vix bonum clericum faciat*. Et paulo ante praemittit, non esse viam dandam servis Dei, idest monachis, ut se facilius putent eligi ad aliquid melius, scilicet clericatum, si facti fuerint deteriores, scilicet abiecto monachatu. Ergo videtur quod illi qui sunt in statu clericali, sint perfectiores religiosis.

II-II q. 184 a. 8 arg. 4

Praeterea, non licet de statu maiori ad minorem transire. Sed de statu monastico transire licet ad officium presbyteri curam habentis, ut patet XVI, qu. I, ex decreto Gelasii Papae, qui dicit, *si quis monachus fuerit qui, venerabilis vitae merito, sacerdotio dignus praevideatur; et abbas sub cuius imperio regi Christo militat, illum fieri presbyterum petierit, ab episcopo debet eligi, et in loco quo iudicaverit ordinari*. Et Hieronymus dicit, ad rusticum monachum, *sic vive in monasterio ut clericus esse merearis*. Ergo presbyteri curati et archidiaconi sunt perfectiores religiosis.

II-II q. 184 a. 8 arg. 5

Praeterea, episcopi sunt in statu perfectiori quam religiosi, ut ex supra dictis patet. Sed presbyteri curati et archidiaconi, ex eo quod habent curam animarum, similiores sunt episcopis quam religiosi. Ergo sunt maioris perfectionis.

II-II q. 184 a. 8 arg. 6

Praeterea, virtus consistit circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Sed difficilius est quod aliquis bene vivat in officio presbyteri curati vel archidiaconi quam in statu religionis. Ergo presbyteri curati vel archidiaconi

Avšak proti jest, co se praví v XIX., otáz. 2: "Kdo při svém kostele pod svým biskupem podržuje lid a žije světsky, jestliže z vnuknutí Ducha Svatého chce spásu v nějakém klášteře nebo řeholi kanonické, poněvadž je veden soukromým zákonem, žádný důvod nevyžaduje, aby byl poután veřejným zákonem." Ale nikdo není veden zákonem Ducha Svatého, který tam sluje soukromý zákon, leč k něčemu dokonalejšímu. Tedy se zdá, že řeholníci jsou dokonalejší než arcijáhni nebo kněží v duchovní správě.

Odpovídám: Musí se říci, že srovnání převyšování mezi některými nemá místa s té strany, kde se shodují, nýbrž s té strany, kde se odlišují. U kněží pak v duchovní správě a arcijáhnů jest uvážiti trojí, totiž stav, svěcení a službu. Ke stavu náleží, že jsou světští; ke svěcení, že jsou kněží nebo jáhni; k službě, že mají svěřenou péči o duše. Jestliže tedy naproti dáme stavem řeholníka, svěcením jáhna nebo kněze, službě majícího péči o duše, jako mají mnozí mniši a řeholní kanovníci, v prvním sice předčí, v jiných však je rovný. Jestliže se však druhý liší od prvního stavem a službou, shoduje se však svěcením, jako jsou řeholní kněží a jáhni, nemající péči o duše, je zjevné, že druhý sice bude stavem výše než první, službou však níže, svěcením stejný. Je tedy uvážiti, které převyšování je více, zda stavu nebo služby. A ohledně toho se zdá třeba dbáti dvojího, totiž dobroty a nesnadnosti. Je-li tedy srovnání podle dobroty, tak stav řeholní převyšuje službu duchovního správce nebo arcijáhna, poněvadž řeholník zavazuje celý svůj život snahou o dokonalost, duchovní správce však a arcijáhen nezavazuje celý svůj život péči o duše jako biskup a také mu nepřísluší míti hlavní péči o poddané, jako biskupu, ale jsou svěřovány jejich službě v péči o duše některé jednotlivosti, jak je patrné z řečených. A proto srovnání stavu řeholního s jejich službou jest jako všeobecného k jednotlivému a jako celopalu k oběti, jež je méně než celopal, jak je patrné z Řehoře, K Ezech. Pročež v XIX, otáz. 1 se praví: "Duchovní, kteří žádají povolání mnišské, poněvadž dychtí sledovati lepší život, má jim býti od biskupů udělen volný vstup do klášterů." To však srovnání jest rozuměti podle rodu díla; neboť podle lásky pracujícího se někdy přihází, že dílo ze svého rodu menší je záslužnější, totiž je-li z větší lásky. Dbá-li se však nesnadnosti správného života v řeholi a ve službě duchovního správce, tak je nesnadnější správný život při duchovní správě pro vnější nebezpečí, ačkoli život řeholní je nesnadnější, co do samého rodu díla, pro tísnění řeholními zvyklostmi. Postrádá-li však řeholník také svěcení, jak je patrné a konvršů řeholních, tak je zjevné, že vyniká převyšování svěcení co do hodnoty, poněvadž svatým svěcením je někdo určen k nejhodnotnějším výkonům, jimiž se slouží samému Kristu ve svátosti oltářní, k čemuž se vyžaduje větší vnitřní svatost, než vyžaduje i řeholní stav, poněvadž, jak praví Diviš, VI. hl. Církve. Hier., "mnišský řád má následovati kněžská svěcení a napodobením jich vystupovati k božským". Proto duchovní, mající svatá svěcení, tíže hřeší, při ostatním stejném, koná-li něco protivného svatosti, než nějaký řeholník, který nemá svaté svěcení; ačkoli řeholní laik je vázán k řeholním zvyklostem, k nimž nejsou vázáni ti, kteří jsou ve svatých svěceních.

sunt perfectioris virtutis quam religiosi.

II-II q. 184 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur XIX, qu. II, cap. duae, *si quis in Ecclesia sua sub episcopo populum retinet et saeculariter vivit, si, afflatus spiritu sancto, in aliquo monasterio vel regulari canonica salvari se voluerit, quia lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur*. Sed non ducitur aliquis a lege spiritus sancti, quae ibi dicitur lex privata, nisi in aliquid perfectius. Ergo videtur quod religiosi sint perfectiores quam archidiaconi vel presbyteri curati.

II-II q. 184 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod comparatio supereminentiae non habet locum inter aliquos ex ea parte in qua conveniunt, sed ex ea parte in qua differunt. In presbyteris autem curatis et archidiaconis tria est considerare, scilicet statum, ordinem et officium. Ad statum pertinet quod saeculares sunt; ad ordinem, quod sunt sacerdotes vel diaconi; ad officium, quod curam animarum habent sibi commissam. Si igitur ex alia parte ponamus statu religiosum, ordine diaconum vel sacerdotem, officio curam animarum habentem, sicut plerique monachi et canonici regulares habent, in primo quidem excellit, in aliis autem par erit. Si autem differat secundus a primo statu et officio, conveniat autem ordine, sicut sunt religiosi sacerdotes et diaconi curam animarum non habentes, manifestum est quod secundus primo erit statu quidem excellentior officio autem minor, ordine vero aequalis. Est ergo considerandum quae praeeminentia potior sit, utrum status, vel officii. Circa quod duo attendenda videntur, scilicet bonitas et difficultas. Si ergo fiat comparatio secundum bonitatem, sic praefertur status religionis officio presbyteri curati vel archidiaconi, quia religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium; presbyter autem curatus vel archidiaconus non obligat totam vitam suam ad curam animarum, sicut episcopus; nec etiam ei competit principalem curam subditorum habere, sicut episcopis; sed quaedam particularia circa curam animarum eorum officio committuntur, ut ex dictis patet. Et ideo comparatio status religionis ad eorum officium est sicut universalis ad particulare, et sicut holocausti ad sacrificium, quod est minus holocausto, ut patet per Gregorium, super Ezech. Unde et XIX, qu. I, dicitur, *clericis qui monachorum propositum appetunt, quia meliorem vitam sequi cupiunt, liberos eis ab episcopo in monasteriis oportet largiri ingressus*. Sed haec comparatio intelligenda est secundum genus operis. Nam secundum caritatem operantis, contingit quandoque quod opus ex genere suo minus existens, magis est meritorium, si ex maiori caritate fiat. Si vero attendatur difficultas bene conversandi in religione, et in officio habentis curam animarum, sic difficilius est bene conversari cum cura animarum, propter exteriora pericula, quamvis conversatio religionis sit difficilior quantum ad ipsum genus operis, propter arctitudinem observantiae regularis. Si vero religiosus etiam ordine careat, sicut patet de conversis religionum, sic manifestum est excellere praeeminentiam ordinis quantum ad dignitatem, quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria, quibus ipsi Christo servitur in sacramento altaris, ad quod requiritur maior sanctitas interior quam requirat etiam religionis status; quia, sicut Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier.,

K prvnímu se tedy musí říci, že k oněm výrokům Zlatoústého lze krátce odpovědět, že nemluví o knězi duchovním správci nižšího řádu, nýbrž o biskupu, který sluje nejvyšším knězem. A to odpovídá účelu oné knihy, v níž těší sebe a Basila, že byli zvoleni za biskupy. Ale, to pominuvše, musíme říci, že mluví co do nesnadnosti. Neboť předesílá: "Kdyby byl kormidelník uprostřed vlnobití a dovedl z bouře zachrániti loď, tehdy by právem ode všech zaslouzil svědectví dokonalého kormidelníka." A potom uzavírá, co bylo shora položeno o mnichu, "kterého nelze srovnávati s tím, který, odevzdán lidu, zůstává nepohnutelný". A dodává příčinu; že, "jak v klidu tak v bouři řídil sebe". Z čehož nelze nic jiného dokázati, nežli že je nebezpečnější stav duchovního správce než mnicha; zachovati se však nevinným ve větším nebezpečí je známkou větší ctnosti. Ale i to patří k velikosti ctnosti, že někdo vyhne nebezpečím vstupem do řehole. Pročež nepraví, že by raději byl v kněžské službě než v mnišské samotě, nýbrž že by se mu spíše líbilo toto než ono, poněvadž to je důkaz větší ctnosti.

K druhému se musí říci, že také ten výrok Augustinův mluví zjevně o nesnadnosti, která ukazuje velikost ctnosti v těch, kteří správně žijí, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že Augustin tam srovnává mnichy s duchovními co do vzdálenosti svěcením, ne co do vzdálenosti řehole a světského života.

Ke čtvrtému se musí říci, že ti, kteří ze stavu řeholního jsou vzati do duchovní správy, když se jim napřed dostalo svatých svěcení, dosahují něčeho, co dříve neměli, totiž službu správy; avšak neodkládají, co měli dříve, totiž stav řeholní.

Neboť v Dekret. XVI. ot. 1. se praví: "Stanovíme o mniších, kteří dlouho pobyvše v klášteřích, jestliže potom dosáhli vysvěcení na duchovní, že nemají prvního povolání opouštěti." Ale duchovní správci nebo arcijáhni, když vstupují do řehole, odkládají správu, aby dosáhli dokonalejšího stavu. Pročež již to dokazuje vynikání se strany řehole. V tom však, že řeholníci laikové jsou brání za duchovní a ke svatým svěcením, zjevně jsou povyšování k lepšímu, jak bylo shora řečeno. A to se ukazuje ze samého způsobu mluvení, když praví Jeronym: "Tak žij v klášteře, abys zaslouzil býti duchovním."

K pátému se musí říci, že duchovní správci a arcijáhni jsou podobnější biskupům než řeholníci v něčem, totiž v duchovní správě, kterou mají druhotně; ale co do ustavičného závazku, který se vyžaduje ke stavu *monasticus ordo debet sequi sacerdotales ordines, et ad eorum imitationem in divina ascendere*. Unde gravius peccat, ceteris paribus, clericus in sacris ordinibus constitutus, si aliquid contrarium sanctitati agat, quam aliquis religiosus qui non habet ordinem sacrum, quamvis laicus religiosus teneatur ad observantias regulares, ad quas illi qui sunt in sacris ordinibus non tenentur.

II-II q. 184 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ad illas auctoritates Chrysostomi breviter responderi posset quod non loquitur de sacerdote curato minoris ordinis, sed de episcopo, qui dicitur summus sacerdos. Et hoc convenit intentioni illius libri, in quo consolatur se et Basilium de hoc quod erant in episcopos electi. Sed hoc praetermisso, dicendum est quod loquitur quantum ad difficultatem. Praemittit enim, *cum fuerit gubernator in mediis fluctibus et de tempestate navem liberare potuerit, tunc merito testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur*. Et post concludit quod supra positum est de monacho, qui non est comparandus illi qui, traditus populis, immobilis perseverat, et subdit causam, quia sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernavit seipsum. Ex quo nihil aliud ostendi potest nisi quod periculosior est status habentis curam animarum quam monachi, in maiori autem periculo innocentem se servare est maioris virtutis indicium. Sed hoc etiam ad magnitudinem virtutis pertinet, quod aliquis vitet pericula religionem intrando. Unde non dicit quod mallet esse in officio sacerdotali quam in solitudine monachorum, sed quod mallet placere in hoc quam in illo, quia hoc est maioris virtutis argumentum.

II-II q. 184 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam illa auctoritas Augustini manifeste loquitur quantum ad difficultatem, quae ostendit magnitudinem virtutis in his qui bene conversantur, sicut dictum est.

II-II q. 184 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi comparat monachos clericis quantum ad distantiam ordinis, non quantum ad distantiam religionis et saecularis vitae.

II-II q. 184 a. 8 ad 4

Ad quartum dicendum quod illi qui a statu religionis assumuntur ad curam animarum, cum prius essent in sacris ordinibus constituti assequuntur aliquid quod prius non habebant, scilicet officium curae, non autem deponunt quod prius habebant, scilicet religionis statum; dicitur enim in decretis, XVI causa, qu. I, *de monachis qui, diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordines pervenerint, statuimus non debere eos a priori proposito discedere*. Sed presbyteri curati vel archidiaconi, quando religionem ingrediuntur, curam deponunt ut adipiscantur perfectionem status. Unde ex hoc ipso excellentia ex parte religionis ostenditur. In hoc autem quod religiosi laici assumuntur ad clericatum et sacros ordines, manifeste promoventur ad melius, sicut supra dictum est. Et hoc ostenditur ex ipso modo loquendi, cum Hieronymus dicit, *sic in monasterio vive ut clericus esse merearis*.

II-II q. 184 a. 8 ad 5

Ad quintum dicendum quod presbyteri curati et archidiaconi sunt similiores episcopis quam religiosi quantum ad aliquid, scilicet quantum ad curam animarum, dokonalosti, biskupům jsou podobnější řeholníci, jak je patrné ze shora řečených.

K šestému se musí říci, že nesnadnost, která je z obtížnosti díla, přidává k dokonalosti ctnosti, kdežto nesnadnost, která pochází z vnějších překážek někdy sice zmenšuje dokonalost ctnosti, třebas, když někdo ctnost nemiluje tolik, že chce vyhýbati překážkám ctnosti, podle onoho Apoštolova I. Kor. 9: "Každý, kdo závodí v zápasu, odříká se všeho;" někdy však je znamením dokonalejší ctnosti, třebas, když se někomu znenadání nebo z nutné příčiny naskytnou překážky ctnosti, pro něž však se od ctnosti neodkloní. Avšak ve stavu řeholním jest větší nesnadnost z obtížnosti skutků. Ale u těch, kteří jakkoli žijí ve světě, je větší nesnadnost se strany překážek ctnosti, jimž se řeholníci ve všem obezřetně vyhnuli.

CLXXXV. O těch, která náležejí ke stavu biskupů.

Dělí se na osm článků.

Potom se má uvážiti o těch, která patří ke stavu biskupů. A o tom je osm otázek.

1. Zda je dovoleno toužiti po biskupství.
2. Zda je dovoleno navždy odmítnouti biskupství.
3. Zda k biskupství je třeba vyvoliti lepšího.
4. Zda biskup může přejíti do řehole.
5. Zda je mu dovoleno tělesně opustiti své poddané.
6. Zda může míti vlastnictví.
7. Zda hřeší smrtelně, nerozdává-li církevní statky chudým.
8. Zda řeholníci, kteří jsou přijímáni k biskupství, jsou vázáni řeholními zvyklostmi.

CLXXXV.1. Zda je dovoleno žádati biskupství.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že je dovoleno toužiti po biskupství. Praví totiž Apoštol, I. Tim. 3: "Kdo touží po biskupství, touží po dobrém díle." Ale je dovolené a chvalné toužiti po dobrém díle. Tedy je také chvalné toužiti po biskupství.

Mimo to stav biskupů je dokonalejší než stav řeholní, jak jsme měli shora. Ale je chvalné, že někdo touží přejíti do stavu řeholního. Tedy je také chvalné, že někdo žádá povýšení na biskupa.

Mimo to Přísl. 11 se praví: "Kdo skrývá obilí, zlořečený u lidí, požehnání však na hlavu prodávajících." Ale ten, který je vhodný k biskupství jak životem, tak věděním, zdá se schovávati duchovní obilí, uniká-li biskupství; tím však, že přijímá biskupství, vstupuje do stavu rozdávajících duchovní obilí. Tedy se zdá, že je chvalné žádati biskupství, a hanlivé unikati mu.

Mimo to činy Svatých, jež vypravuje Písmo svaté, jsou nám předkládány za příklad, podle onoho Řím 15: "Cokoli bylo napsáno, bylo napsáno k našemu vzdělání," Ale čteme quam secundario habent. Sed quantum ad perpetuam obligationem, quae requiritur ad statum perfectionis, similiores sunt episcopo religiosi, ut ex supra dictis patet.

II-II q. 184 a. 8 ad 6

Ad sextum dicendum quod difficultas quae est ex arduitate operis, addit ad perfectionem virtutis. Difficultas autem quae provenit ex exterioribus impedimentis, quandoque quidem diminuit perfectionem virtutis, puta cum aliquis non tantum virtutem amat ut impedimenta virtutis declinare velit, secundum illud apostoli, I ad Cor. IX, *omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet*. Quandoque vero est signum perfectionis virtutis, puta cum alicui ex inopinato vel ex necessaria causa impedimenta virtutis occurrunt, propter quae tamen a virtute non declinat. In statu autem religionis est maior difficultas ex arduitate operum, sed in his qui in saeculo vivunt qualitercumque, est maior difficultas ex impedimentis virtutis, quae religiosi provide vitaverunt.

185. De his quae pertinent ad statutu episcoporum.

Prooemium

II-II q. 185 pr.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad statum episcoporum. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum liceat episcopatum appetere. Secundo, utrum liceat episcopatum finaliter recusare. Tertio, utrum oporteat ad episcopatum eligere meliorem. Quarto, utrum episcopus possit ad religionem transire. Quinto, utrum liceat ei corporaliter suos subditos deserere. Sexto, utrum possit habere proprium. Septimo, utrum peccet mortaliter bona ecclesiastica pauperibus non erogando. Octavo, utrum religiosi qui ad episcopatum assumuntur, teneantur ad observantias regulares.

1. Utrum liceat epicopatum appetere.

II-II q. 185 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod liceat episcopatum appetere. Dicit enim apostolus, I ad Tim. III, *qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat*. Sed licitum et laudabile est bonum opus desiderare. Ergo etiam laudabile est desiderare episcopatum.

II-II q. 185 a. 1 arg. 2

Praeterea, status episcoporum est perfectior quam status religiosorum, ut supra habitum est. Sed laudabile est quod aliquis desideret ad statum religionis transire. Ergo etiam laudabile est quod aliquis appetat ad episcopatum promoveri.

II-II q. 185 a. 1 arg. 3

Praeterea, Prov. XI dicitur, *qui abscondit frumenta, maledicetur in populis, benedictio autem super caput vendentium*. Sed ille qui est idoneus et vita et scientia ad episcopatum, videtur frumenta spiritualia abscondere si se ab episcopatu subtrahat, per hoc autem quod episcopatum accipit, ponitur in statu frumenta spiritualia dispensandi. Ergo videtur quod laudabile sit episcopatum appetere, et vituperabile ipsum refugere.

II-II q. 185 a. 1 arg. 4

Praeterea, facta sanctorum quae in Scriptura narrantur, Is. 6, že Isaiáš se nabídl ke službě kazatelské, jež zvláště patří biskupům. Tedy se zdá, že žádati biskupství je chvalné.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XIX. O Městě Božím: "Vyšší místo, bez něhož lid nemůže býti řízen, byť je tak spravováno, jak sluší, přece je neslušně žádáno."

Odpovídám: Musí se říci, že v biskupství lze pozorovati trojí. Z nichž jedno je hlavní a účelové, totiž biskupská činnost, jíž se dbá užitku bližních, podle onoho Jan posl.: "Pasiž ovce mé." Jiné pak je výše stupně, poněvadž biskup je postaven nad jiné, podle onoho Mat. 24: "Věrný služebník a opatrný, jehož Pán ustanovil nad svou rodinou." Třetí jest, co je důsledkem těchto, totiž úcta a čest a dostatek časných, podle onoho I. Tim 5: "Kněží, kteří dobře spravují, buďtež dvojnásob hodni cti." Žádati tedy biskupství pro taková okolostojící dobra zjevně je nedovolené a patří ke chtivosti nebo ke ctižádostivosti. Pročež Mat. 23 proti fariseům praví Pán: "Milují první místa na hostinách a první sedadla v synagogách, a pozdravování na náměstí a od lidí nazývání Rabbi." Ohledně pak druhého, totiž stupně; žádati biskupství jest opovážlivé. Proto Mat. 20, kárá učedníky, hledající prvenství, řka: "Víte, že knížata národů panují jim," kdež praví Zlatoústý, že "tím ukazuje, že je pohanské chtíti prvenství, a tak přirovnáním k pohanům obrací jejich rozpálenou duši". Ale žádati prospěch bližních je o sobě chvalné a ctnostné. Poněvadž však jakožto biskupský úkon má připojený stupeň výše, zdá se opovážlivé, aby někdo žádal ovládati jiné proto, aby poddaným prospěl, nenastala-li zjevná nutnost, jak praví Řehoř v Pastýř., že "tehdy bylo chvalné vyhledávati biskupství, když nebylo pochyby, že pro tento stupeň každý přijde k větším mukám," (pročež nebylo snadno nalézti, kdo by toto břímě přijali), hlavně když je k tonu někdo Bohem povzbuzován horlivostí lásky, jak praví Řehoř, že "Isaiáš, chtěje prospěti bližním, chvalně žádá službu kazatelskou".

Avšak každý může bez opovážlivosti žádati konání takových skutků, kdyby se ocitl v takovém úřadě, nebo také, kdyby byl hoden vykonávati taková díla, takže jeho touha je dobrého díla, ne však prvenství důstojnosti. Pročež Zlatoústý praví K Mat.: "Toužiti po dobrém díle, je sice dobré, avšak dychtiti po prvenství cti, je marnosti. Neboť prvenství touží po unikajícím, toužícího se hrozí."

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Řehoř, 'Apoštol to řekl v oné době, kdy ten, kdo byl představeným lidu, první byl veden k trýzni mučednictví' a takto nebylo nic, co by se v biskupství mohlo žádati, než dobré dílo. Proto Augustin praví, že Apoštol slovy "Kdo žádá biskupství, dobré dílo žádá", chtěl vyložiti, co je biskupství, že znamená dílo, ne čest. Neboť řecké epi je nad, skopos pak proponuntur nobis in exemplum, secundum illud Rom. XV, *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*. Sed legitur Isaiae VI, quod Isaias se obtulit ad officium praedicationis, quae praecipue competit episcopis. Ergo videtur quod appetere episcopatum sit laudabile.

II-II q. 185 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, *locus superior, sine quo populus regi non potest, etsi administretur ut decet, tamen indecenter appetitur*.

II-II q. 185 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod in episcopatu tria possunt considerari. Quorum unum est principale et finale, scilicet episcopalis operatio, per quam utilitati proximorum intendit, secundum illud Ioan. ult., pasce oves meas. Aliud autem est altitudo gradus, quia episcopus super alios constituitur, secundum illud Matth. XXIV, *fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam*. Tertium autem est quod consequenter se habet ad ista, scilicet reverentia et honor, et sufficientia temporalium, secundum illud I ad Tim. V, *qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur*. Appetere igitur episcopatum ratione huiusmodi circumstantium bonorum, manifestum est quod est illicitum, et pertinet ad cupiditatem vel ambitionem. Unde contra Pharisaeos dominus dicit, Matth. XXIII, *amant primos accubitus in cenis et primas cathedras in synagogis, salutationes in foro, et vocari ab hominibus, Rabbi*. Quantum autem ad secundum, scilicet ad celsitudinem gradus, appetere episcopatum est praesumptuosum. Unde dominus, Matth. XX, arguit discipulos primatum quaerentes, dicens, *scitis quia principes gentium dominantur eorum*, ubi Chrysostomus dicit quod per hoc *ostendit quod gentile est primatus cupere; et sic gentium comparatione eorum animam aestuantem convertit*. Sed appetere proximis prodesse est secundum se laudabile et virtuosum. Verum quia, prout est episcopalis actus, habet annexam gradus celsitudinem, praesumptuosum videtur quod aliquis praeesse appetat ad hoc quod subditis prosit, nisi manifesta necessitate imminente, sicut Gregorius dicit, in Pastoral., quod *tunc laudabile erat episcopatum quaerere, quando per hunc quemque dubium non erat ad supplicia graviora pervenire*, unde non de facili inveniebatur qui hoc onus assumeret; praesertim cum aliquis caritatis zelo divinitus ad hoc incitatur, sicut Gregorius dicit, in Pastoral., quod *Isaias, prodesse proximis cupiens, laudabiliter officium praedicationis appetiit*. Potest tamen absque praesumptione quilibet appetere talia opera facere, si eum contingeret in tali officio esse; vel etiam se esse dignum ad talia opera exequenda, ita quod opus bonum cadat sub desiderio, non autem primatus dignitatis. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., *opus quidem desiderare bonum, bonum est, primatum autem honoris concupiscere vanitas est. Primatus enim fugientem se desiderat, desiderantem se horret*.

II-II q. 185 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in Pastoral., *illo tempore hoc dixit apostolus quo ille qui plebibus praeerat, primus ad martyrii tormenta ducebatur*, et sic nihil aliud erat quod in episcopatu appeti posset nisi bonum opus. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod apostolus dicens, *qui episcopatum*

je bdělost. Tedy episkopein chceme-li, latinsky můžeme říci nadbdíti, aby rozuměl, že není biskupem, kdo rád vládne, nikoli prospívá. Neboť, jak předeslal málo napřed, "V činnosti nemá se milovati v tomto životě čest nebo moc, poněvadž vše pod sluncem je marnost, nýbrž dílo samé, které koná též čest nebo moc". "A přece," jak praví Řehoř, "Apoštol chvále touhu," totiž po dobrém díle, "v hrůzu hned obrací, co před tím chválil, když připojuje: "Musí totiž býti biskup bez výtky," jako by říkal: "Chválím, co vyhledáváte, ale nejprve poznejte, co hledáte."

K druhému se musí říci, že není stejný důvod u stavu řeholního a u stavu biskupského pro dvojí. A to, nejprve že ke stavu biskupskému se předpokládá dokonalost života, jak je patrné z toho, že Pán od Petra žádal, zda jej miluje více než ostatní, nežli mu svěřil pastýřský úřad. Ale ke stavu řeholnímu se dokonalost nepředpokládá, nýbrž je cestou k dokonalosti. Proto také Pán neřekl: "Jsi-li dokonalý, jdi, prodej vše, co máš," nýbrž: "Chceš-li býti dokonalý." A důvod této různosti jest, že, podle Diviše, V. hl. Nebes. Hier., dokonalost patří činně biskupovi jakožto zdokonaliteli, trpně pak mnichovi, jakožto dokonalému. Avšak vyžaduje se, aby někdo byl dokonalý, aby mohl jiné vésti k dokonalosti, což se nevyžaduje od toho, který má býti k dokonalosti veden. Je pak opovážlivé, aby se někdo pokládal za dokonalého, ne však aby někdo směřoval k dokonalosti. Za druhé, že ten, kdo přijímá řeholní stav, podrobuje se jiným, aby dosáhl duchovních; a to je dovoleno každému. Proto Augustin praví, XIX. O Městě Božím: "Nikomu se nebrání ve snaze poznati pravdu, což patří k chvályhodnému klidu." Kdo však přechází do biskupského stavu, je povýšen k tomu, aby jiné opatřoval, a toto povýšení si nemá nikdo brát, podle onoho Žid 5: "A nikdo si nebere čest, nýbrž kdo je povolán od Boha." A Zlatoústý praví K Mat.: "Chtíti prvenství Církve není ani spravedlivé, ani užitečné. Neboť kdo moudrý se chce sám podrobiti službenosti a takovému nebezpečí, že vydává počet za celou Církev? Leda snad, kdo se nebojí Božího soudu, světsky zneužívaje církevního prvenství, že je totiž obrací ve světské."

K třetímu se musí říci, že podělování duchovním obilím nemá se díti podle rozhodnutí kohokoli, nýbrž hlavně podle rozhodnutí a zařízení Božího, druhotně pak podle rozhodnutí vyšších představených, v jejichž osobě se praví I. Korint. 4: "Tak o nás smýšlej člověk, jako o služebnících Kristových a rozdavatelích tajemství Božích." A proto se nerozumí, že ten skrývá duchovní obilí, jemuž to nepatří úřadem, aniž je mu to představenými uloženo, ustane-li od napravování a řízení jiných; ale jen tehdy se rozumí, že skrývá, jestliže rozdělování opomíjí, když mu ukládá úřad, nebo jestliže úřad, když je mu ukládán, zatvrzele odmítá přijmouti. Proto Augustin praví: "Láska pravdy hledá svaté prázdno; nutnost lásky přijímá spravedlivé zaměstnání. A neukládá-li nikdo toto břímě, třeba se věnovati vnímání a nazírání pravdy; je-li však ukládáno, má se přijmouti pro nutnost lásky."

desiderat, bonum opus desiderat, exponere voluit quid sit episcopatus, quia nomen operis est, non honoris. Scopos quidem intentio est. Ergo episcopein, si velimus Latine superintendere possumus dicere, ut intelligat non se esse episcopum qui praeesse dilexerit, non prodesse. In actione enim, ut parum ante praemittit, non amandus est honor in hac vita sive potentia, quoniam omnia vana sunt sub sole, sed opus ipsum quod per eundem honorem vel potentiam fit. Et tamen, ut Gregorius dicit, in Pastoral., *laudans desiderium*, scilicet boni operis, *in pavorem vertit protinus quod laudavit, cum subiungit, oportet autem episcopum irreprehensibilem esse, quasi dicat, laudo quod quaeritis, sed discite quid quaeratis*.

II-II q. 185 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod non est eadem ratio de statu religionis et statu episcopali, propter duo. Primo quidem, quia ad statum episcopalem praeexigitur vitae perfectio, ut patet per hoc quod dominus a Petro exquisivit si plus eum ceteris diligeret, antequam ei committeret pastorale officium. Sed ad statum religionis non praeexigitur perfectio, sed est via in perfectionem unde et dominus, Matth. XIX, non dixit, si es perfectus, vade et vende omnia quae habes, sed, si vis esse perfectus. Et huius differentiae ratio est quia, secundum Dionysium, perfectio pertinet active ad episcopum, sicut ad perfectorem, ad monachum autem passive, sicut ad perfectum. Requiritur autem quod sit perfectus aliquis ad hoc quod possit alios ad perfectionem adducere, quod non praeexigitur ab eo qui debet ad perfectionem adduci. Est autem praesumptuosum quod aliquis perfectum se reputet, non autem quod aliquis ad perfectionem tendat. Secundo, quia ille qui statum religionis assumit, se aliis subiicit ad spiritualia capienda, et hoc cuilibet licet. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, *a studio cognoscendae veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium*. Sed ille qui transit ad statum episcopalem, sublimatur ad hoc quod aliis provideat. Et hanc sublimationem nullus debet sibi assumere, secundum illud Heb. V, *nemo assumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo*. Et Chrysostomus dicit, super Matth., *primatum Ecclesiae concupiscere neque iustum est neque utile. Quis enim sapiens vult ultro se subiicere servituti et periculo tali ut det rationem pro omni Ecclesia, nisi forte qui non timet Dei iudicium, abutens primatu ecclesiastico saeculariter, ut scilicet convertat ipsum in saecularem?*

II-II q. 185 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod dispensatio spiritualium frumentorum non est facienda secundum arbitrium cuiuslibet, sed principaliter quidem secundum arbitrium et dispositionem Dei; secundario autem secundum arbitrium superiorum praelatorum, ex quorum persona dicitur, I ad Cor. IV, *sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei*. Et ideo non intelligitur ille abscondere frumenta spiritualia cui non competit ex officio, nec ei a superiori iniungitur, si ab aliorum correctione aut gubernatione desistat, sed solum tunc intelligitur abscondere, si dispensationem negligat cum ei ex officio incumbat, vel si officium, cum ei iniungitur, pertinaciter recipere renuat. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, *otium sanctum quaerit caritas veritatis, negotium iustum suscipit necessitas caritatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati. Si autem imponitur,*

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví Řehoř v Pastýřské: "Isaiáš, jenž chtěl býti poslán, viděl, že byl napřed očištěn uhlem oltářním, aby se nikdo neodvažoval přistoupiti neočištěn ke svatým výkonům. Poněvadž tedy velmi nesnadné, aby někdo poznal, že je očištěn, kazatelskému úřadu je bezpečnější uhýbati."

CLXXXV.2. Zda je dovoleno vůbec odmítnouti uložené biskupství.

Při druhé se postupuje takto. Zdá se, že je dovoleno úplně odmítnouti uložené biskupství. Neboť jak praví Řehoř, že "Isaiáš, chtěje činným životem prospěti bližním, žádá úřad kazatelský; Jeremiáš však, touže nazíravým horlivě tkvíti v milování Stvořitele, odporoval, aby nemusil býti poslán kázat." Nikdo však nehřeší, nechce-li opustiti lepší, aby tkvěl v méně dobrých. Poněvadž tedy láska k Bohu vyniká nad lásku k bližnímu, a životu nazíravému se dává přednost před životem činným jak je patrné ze shora řečených, zdá se, že nehřeší ten, kdo biskupství úplně odmítá.

Mimo to, jak Řehoř praví v Pastýřském "je velmi nesnadné, aby někdo mohl poznati, že je očištěn; a nemá nikdo neočištěný přistoupiti ke svatým úřadům". Jestliže tedy někdo necítí, že jest očištěn, ať je mu jakkoliv ukládán biskupský úřad, nemá jej přijmouti.

Mimo to Jeronym praví o bl. Markovi, že přijav víru, uřízl si palec, aby byl pokládán za neschopného svěcení". A podobně někteří skládají slib, že nikdy biskupství nepřijmou. Ale podobného rázu jest položiti překážku něčemu a něco úplně odmítnouti. Tedy zdá se, že někdo může bez hříchu úplně odmítnouti biskupství.

Avšak proti jest, co praví Augustin, Eudoxiovi: "Kdyby matka Církev žádala nějakou vaši práci ani ji nepřijímejte s žádostivým vynášením ani pro lákající nečinnost neodmítejte." Potom připojuje: "Ani nedávejte přednost své nečinnosti před potřebami Církve; kdyby jí při rození nechtěli přispěti žádným dobrem, nenalezli byste, jak byste se narodili."

Odpovídám: Musí se říci, že v přijetí biskupství třeba uvážiti dvojí, a to nejprve, co sluší člověku žádati podle vlastní vůle; za druhé, co sluší člověku činiti podle vůle druhého. Tedy, co do vlastní vůle, přísluší člověku hlavně dbáti vlastní spásy, ale aby obstarával spásu jiných, to přísluší člověku ze zařízení druhého, majícího moc, jak je patrné ze shora řečených. Pročež, jako patří k` nezřízenosti vůle, že někdo vlastním hnutím se nese k tomu, aby byl představeným řízení, jiných, tak také patří k nezřízenosti vůle, aby někdo úplně proti uložení představeným řečený úřad řízení rozhodně odmítl, pro dvojí. A to, nejprve poněvadž to odporuje milování bližních, jejichž prospěchu se někdo má oddati podle místa a času. Pročež Augustin praví, že "spravedlivé zaměstnání přijímá nutnost lásky". Za druhé, poněvadž to odporuje pokoře, jíž se někdo podrobuje nařízením představených. Pročež Řehoř praví v *suscipienda est, propter caritatis necessitatem*.

II-II q. 185 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in Pastoral., *Isaias, qui mitti voluit, ante se per altaris calculum purgatum vidit, ne non purgatus adire quisque sacra ministeria audeat. Quia ergo valde difficile est purgatum se quemlibet posse cognoscere, praedicationis officium tutius declinatur.*

2. Utrum epicopatum finaliter recusare.

II-II q. 185 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liceat episcopatum iniunctum omnino recusare. Ut enim Gregorius dicit, in Pastoral., *per activam vitam prodesse proximis cupiens Isaias, officium praedicationis appetit, per contemplationem vero Ieremias amori conditoris sedulo inhaerere desiderans, ne mitti ad praedicandum debeat, contradicit*. Nullus autem peccat si meliora nolit deserere ut minus bonis inhaereat. Cum ergo amor Dei praeemineat dilectioni proximi, et vita contemplativa praeferatur vitae activae, ut ex supra dictis patet, videtur quod non peccat ille qui omnino episcopatum recusat.

II-II q. 185 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut Gregorius dicit, *valde difficile est ut aliquis se purgatum possit cognoscere, nec debet aliquis non purgatus sacra ministeria adire*. Si ergo aliquis se non sentiat esse purgatum, quantumcumque sibi episcopale iniungatur officium, non debet illud suscipere.

II-II q. 185 a. 2 arg. 3

Praeterea, de beato Marco Hieronymus dicit, in prologo super Marcum, quod *amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur*. Et similiter aliqui votum emittunt ut nunquam episcopatum accipiant. Sed eiusdem rationis est ponere impedimentum ad aliquid, et omnino recusare illud. Ergo videtur quod absque peccato possit aliquis omnino episcopatum recusare.

II-II q. 185 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, ad Eudoxium, *si qua opera vestra mater Ecclesia desideraverit, nec elatione avida suscipiatis, nec blandiente desidia respuatis*. Postea subdit, *neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiae praeponatis, cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini non inveniretis*.

II-II q. 185 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod in assumptione episcopatus duo sunt consideranda, primo quidem, quid deceat hominem appetere secundum propriam voluntatem; secundo, quid hominem deceat facere ad voluntatem alterius. Quantum igitur ad propriam voluntatem, convenit homini principaliter insistere propriae saluti, sed quod aliorum saluti intendat, hoc convenit homini ex dispositione alterius potestatem habentis, sicut ex supra dictis patet. Unde sicut ad inordinationem voluntatis pertinet quod aliquis proprio motu feratur in hoc quod aliorum gubernationi praeficiatur; ita etiam ad inordinationem voluntatis pertinet quod aliquis omnino, contra superioris iniunctionem, praedictum gubernationis officium finaliter recuset, propter duo. Primo quidem, quia hoc repugnat caritati proximorum, quorum utilitati se

Pastýř.: "Tehdy je před očima Božíma pravá pokora, když není zatvrzelý v odmítání toho, co se mu přikazuje užitečně podstoupiti."

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoliv jednoduše a naprosté řečeno, život rozjímavý je více než činný, a milovati Boha než bližního, přece s jiné strany dobro množství je před dobrem jednoho. Pročež Augustin praví v předeslaných slovech: "Ani své nečinnosti nedávejte přednost před potřebami Církve," hlavně proto, že i to patří k milování Boha, že někdo věnuje pastýřskou péči ovcím Kristovým. Proto k onomu Jan posl., 'Pasiž ovce mé', praví Augustin: "Budiž službou lásky pásti stádce Páně, jako bylo známkou bázně zapření pastýřovo." Podobně také představení nejsou tak přeneseni do činného života, aby rozjímavý opustili. Proto Augustin praví, XIX: O Městě Božím, že "je-li uloženo břímě pastýřského úřadu, nemá se tím opustiti potěšení pravdou", které je totiž v rozjímání.

K druhému se musí říci, že nikdo není vázán poslouchati představeného v něčem nedovoleném, jak je patrné z těch, která byla shora řečena o poslušnosti. Může se tedy přihoditi, že ten, jemuž je ukládána povinnost představenství, v sobě něco zná, proč mu není dovoleno přijmouti představenství. Avšak tuto překážku může někdy odstraniti. týž jemuž je ukládána pastýřská péče, třebas, jestliže zamýšlí hřích, čehož může zanechati; a tím není omluven, aby nakonec nebyl vázán poslechnouti nařizujícího představeného.

Někdy však sám nemůže odstraniti překážku, pro niž se mu stává pastýřský úřad nedovoleným, nýbrž představený, který ukládá, třebas, je-li vyřazen nebo vyobcován. A tu má svůj nedostatek ukázati nařizujícímu představenému, nechce-li on překážku odstraniti, je povinen pokorně poslechnouti. Pročež Exod. 4, když Mojžíš řekl, "Prosím, Pane, od včerejška a předvčerejška jsem nevýmluvný", Pán mu odpověděl: "Já budu ve tvých ústech a naučím tě, co mluviti." Někdy však nemůže býti odstraněna překážka ani skrze ukládajícího, ani skrze toho, komu se ukládá, jsou nemůže-li arcibiskup prominouti vyřazenost, pročež poddaný není vázán poslechnouti ho přijetím biskupství nebo také svatých svěcení, je-li vyřazen.

K třetímu se musí říci, že přijmouti biskupství není o sobě nutné ke spáse, avšak stává se nutným z nařízení představeného. K těm však, která jsou takto nutná ke spáse, může někdo dovoleně přidati překážku před vydáním rozkazu; jinak by nebylo někomu dovoleno vejíti v druhé manželství, aby mu to nepřekáželo přijmouti biskupství nebo svěcení. Nebylo by to však dovoleno v těch, která jsou o sobě nutna ke spáse. Proto bl. Marek nejednal proti nařízení uříznutím svého palce, ačkoliv lze mysliti, že to učinil z vnuknutí Ducha Svatého, bez něhož není nikomu dovoleno vložiti na sebe ruku. Kdo však vykoná slib, že nepřijme biskupství, zamýšlí-li tím závazek nepřijmouti ani z poslušnosti vyššího představeného, nedovoleně slibuje; zamýšlí-li však závazek k tomu, že pokud je na něm, nebude vyhledávati biskupství, ani nepřijme, leč nastane-li aliquis debet exponere pro loco et tempore. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod *negotium iustum suscipit necessitas caritatis*. Secundo, quia hoc repugnat humilitati, per quam aliquis superiorum mandatis se subiicit. Unde Gregorius dicit, in Pastoral., quod *tunc ante Dei oculos vera est humilitas, cum ad respuendum hoc quod utiliter subire praecipitur, pertinax non est*.

II-II q. 185 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quamvis, simpliciter et absolute loquendo, vita contemplativa potior sit quam activa, et amor Dei quam dilectio proximi; tamen ex alia parte bonum multitudinis praeferendum est bono unius. Unde Augustinus dicit, in verbis praemissis, *neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiae praeponatis*. Praesertim quia et hoc ipsum ad dilectionem Dei pertinet quod aliquis ovibus Christi curam pastoralem impendat. Unde super illud Ioan. ult., pasce oves meas, dicit Augustinus, *sit amoris officium pascere dominicum gregem, sicut fuit timoris indicium negare pastorem*. Similiter etiam praelati non sic transferuntur ad vitam activam ut contemplativam deserant. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod, *si imponatur sarcina pastoralis officii, nec sic deserenda est delectatio veritatis*, quae scilicet in contemplatione habetur.

II-II q. 185 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod nullus tenetur obedire praelato ad aliquod illicitum, sicut patet ex his quae supra dicta sunt de obedientia. Potest ergo contingere quod ille cui iniungitur praelationis officium, in se aliquid sentiat per quod non liceat ei praelationem accipere. Hoc autem impedimentum quandoque quidem removeri potest per ipsummet cui pastoralis cura iniungitur, puta si habeat peccandi propositum, quod potest deserere. Et propter hoc non excusatur quin finaliter teneatur obedire praelato iniungenti. Quandoque vero impedimentum ex quo fit ei illicitum pastorale officium, non potest ipse removere, sed praelatus qui iniungit, puta si sit irregularis vel excommunicatus. Et tunc debet defectum suum praelato iniungenti ostendere, qui si impedimentum removere voluerit, tenetur humiliter obedire. Unde Exodi IV, cum Moyses dixisset, *obsecro, domine, non sum eloquens ab heri et nudius tertius*, dominus respondit ad eum, *ego ero in ore tuo, doceboque te quid loquaris*. Quandoque vero non potest removeri impedimentum nec per iniungentem nec per eum cui iniungitur, sicut si archiepiscopus non possit super irregularitate dispensare. Unde subditus non tenetur ei obedire ad suscipiendum episcopatum, vel etiam sacros ordines, si sit irregularis.

II-II q. 185 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod accipere episcopatum non est de se necessarium ad salutem, sed fit necessarium ex superioris praecepto. His autem quae sic sunt necessaria ad salutem, potest aliquis impedimentum licite apponere antequam fiat praeceptum, alioquin, non liceret alicui transire ad secundas nuptias, ne per hoc impediretur a susceptione episcopatus vel sacri ordinis. Non autem hoc liceret in his quae per se sunt de necessitate salutis. Unde beatus Marcus non contra praeceptum egit sibi digitum amputando, quamvis credibile sit ex instinctu spiritus sancti hoc fecisse, sine quo non licet alicui sibi manus iniicere. Qui autem votum emittit de non suscipiendo episcopatum, si per hoc intendat se obligare ad hoc quod nec per obedientiam superioris praelati accipiat, illicite

nutnost, slib je dovolený, poněvadž slibuje, že učiní to, co sluší člověku činiti.

CLXXXV.3. Zda musí býti ostatních lepší ten, jenž je vzat k biskupství.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že ten, kdo je brán k biskupství, musí býti lepší než ostatní. Neboť Pán zkoušel Petra, jemuž chtěl svěřiti pastýřský úřad, zda ho miluje více než ostatní. Ale z toho někdo je lepší, že Boha více miluje. Tedy se zdá, že nemá býti přijímán k biskupství než ten, kdo je lepší než ostatní.

Mimo to papež Symmachus praví: "Za nízkého jest považovati nevynikajícího věděním a svatostí, ač důstojností předčí." Ale ten, kdo předčí věděním a svatostí, je lepší. Tedy nemá býti někdo brán k biskupství, není-li lepší než ostatní.

Mimo to v kterémkoli rodě nižší jsou řízena vyššími, jako tělesná jsou řízena duchovými, a nižší tělesa vyššími, jak praví Augustin v III. O Troj. Ale biskup je brán k řízení jiných. Tedy má býti lepší než ostatní.

Avšak proti jest, co praví Dekretál, že "stačí vyvoliti dobrého, a netřeba voliti lepšího".

Odpovídám: Musí se říci, že ohledně přijetí někoho k biskupství jest něco uvážiti se strany toho, kdo je přijímán, a něco se strany toho, kdo přijímá. Neboť se strany toho, kdo přijímá, ať volbou nebo opatřením, vyžaduje se, aby vyvolil takového, který by věrně rozdával božská tajemství, která třeba rozdávati k užitku Církve, podle onoho I. Kor. 14: "Hleďte, abyste ke vzdělání Církve oplývali." Avšak lidem nejsou svěřována božská tajemství na odměnění jich, což mají očekávati v budoucnosti. A proto ten, kdo má jiného vyvoliti za biskupa nebo jej opatřiti, není vázán vziti jednoduše lepšího, což je podle lásky, nýbrž lepšího pro řízení Církve, jenž totiž může Církev i učiti, i hájiti, i pokojně říditi. Pročež Jeronym proti kterýmsi praví, že "někteří nedbají ustanoviti sloupy v Církvi ty, jejichž větší užitečnost Církvi znají, nýbrž které sami více milují, jejichž úsluhami jsou podmazáni nebo nakloněni nebo za které se někdo vyšší přimlouval, a abych pomlčel o horších, kteří dosáhli dary, že jsou duchovními." To však patří ku přijímání osob, což je u takových těžký hřích. Pročež k onomu Jak. 2, 'Moji bratři, s přijímáním osob nemějte', atd., praví Glossa: "Vztahujeme-li takovou oddálenost sedění nebo stání k církevnímu učení, nelze mysliti, že je lehký hřích míti víru v Pána slávy s přijímáním osob. Neboť kdo by snesl zvolení bohatého na čestný stolec Církve pominutím chudého vzdělanějšího a světějšího." - Se strany pak toho, jenž je přijímán, nevyžaduje se, aby se pokládal za lepšího než jiní, neboť to by bylo pyšné a opovážlivé, nýbrž dostačí, aby v sobě nic nenalézal, čímž by se mu stalo nedovoleným přijmouti úřad představenství. Pročež, ač byl Petr tázán, zda Pána více miluje než ostatní, ve své odpovědi se nevynášel nad ostatní, nýbrž jednoduše odpověděl, že Krista miluje.

vovet. Si autem intendit ad hoc se obligare ut, quantum est de se, episcopatum non quaerat; nec suscipiat, nisi necessitate imminente, licitum est votum, quia vovet se facturum id quod hominem facere decet.

3. Utrum oporteat ad episcopatum eligere meliorem.

II-II q. 185 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod oporteat eum qui ad episcopatum assumitur, esse ceteris meliorem. Dominus enim Petrum, cui commissurus erat pastorale officium, examinavit si se diligeret plus ceteris. Sed ex hoc aliquis melior est quod Deum plus diligit. Ergo videtur quod ad episcopatum non sit assumendus nisi ille qui est ceteris melior.

II-II q. 185 a. 3 arg. 2

Praeterea, Symmachus Papa dicit, *vilissimus computandus est, nisi scientia et sanctitate praecellat, qui est dignitate praestantior*. Sed ille qui praecellit scientia et sanctitate, est melior. Ergo non debet aliquis ad episcopatum assumi nisi sit ceteris melior.

II-II q. 185 a. 3 arg. 3

Praeterea, in quolibet genere minora per maiora reguntur, sicut corporalia reguntur per spiritualia, et inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit, in III de Trin. Sed episcopus assumitur ad regimen aliorum. Ergo debet esse ceteris melior.

II-II q. 185 a. 3 s. c.

Sed contra est quod decretalis dicit quod sufficit eligere bonum, nec oportet eligere meliorem.

II-II q. 185 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod circa assumptionem alicuius ad episcopatum, aliquid est considerandum ex parte eius qui assumitur, et aliquid ex parte eius qui assumit. Ex parte enim eius qui assumit, vel eligendo vel providendo, requiritur quod fideliter divina ministeria dispenset. Quae quidem dispensari debent ad utilitatem Ecclesiae, secundum illud I ad Cor. XIV, *ad aedificationem Ecclesiae quaerite ut abundetis*, non autem ministeria divina hominibus committuntur propter eorum remunerationem, quam expectare debent in futuro. Et ideo ille qui debet aliquem eligere in episcopum, vel de eo providere, non tenetur assumere meliorem simpliciter, quod est secundum caritatem, sed meliorem quoad regimen Ecclesiae, qui scilicet possit Ecclesiam et instruere et defendere et pacifice gubernare. Unde contra quosdam Hieronymus dicit quod *quidam non quaerunt eos in Ecclesia columnas erigere quos plus cognoscant Ecclesiae prodesse, sed quos vel ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti, vel pro quibus maiorum quispiam rogaverit, et, ut deteriora taceam, qui ut clerici fierent muneribus impetrarunt*. Hoc autem pertinet ad acceptionem personarum, quae in talibus est grave peccatum. Unde super illud Iac. II, *fratres mei, nolite in personarum acceptione* etc., dicit Glossa Augustini, *si hanc distantiam sedendi et standi ad honores ecclesiasticos referamus, non est putandum leve esse peccatum in personarum acceptione habere fidem domini gloriae. Quis enim ferat eligi divitem ad sedem honoris Ecclesiae, contempto paupere instructiore et sanctiore?* Ex parte autem eius qui assumitur, non requiritur quod reputet se aliis meliorem, hoc enim esset superbum et

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán věděl, že Petr má z jeho daru řídit Církev i v jiném; a proto ho zkoušel o větší lásce, aby ukázal, že kde jinak se nalezne člověk schopný řídit Církev, především třeba na něm dbáti vynikající božské lásky.

K druhému se musí říci, že onen výrok jest rozuměti o snaze toho, kdo je v důstojnosti; má totiž dbáti toho, aby se prokazoval takovým, jenž předčí jiné i svatostí i věděním.

Pročež Řehoř praví v Pastýř.: "Činnost představeného má tolik přesahovati činnost lidu, kolik bývá vzdálen život pastýřův od stáda". Nemá se mu však přičítati, nevynikal-li před představenstvím, že by proto měl býti pokládán za nízkého.

K třetímu se musí říci, že, jak se praví I. Kor. 12: "Rozličné jsou milosti a služby a působnosti." Pročež nic nepřekáží, aby někdo byl schopnější k úřadu řízení, ačkoli nevyniká v milosti svatosti. Jinak je však v řízení řádu přírodního, v němž to, co je vyšší v řádu přírodním, právě z toho má větší schopnost k tomu, aby pořádalo nižší.

CLXXXV.4. Zda biskup může dovo1eně opustiti spravování biskupství, aby přešel do řehole.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že biskup nemůže dovoleně opustiti biskupskou péči, aby přešel do řehole. Neboť nikomu není dovoleno přejíti ze stavu dokonalejšího do méně dokonalého, neboť to znamená ohlížení zpět, což je zavrhnouti, podle výroku Pána, řkoucího: "Nikdo kladoucí ruku na pluh a hledící zpět není vhodný království Božímu." Ale stav biskupský je dokonalejší než stav řeholní, jak jsme měli shora. Tedy, jako není dovoleno ze stavu řeholního odejíti do světa, tak není dovoleno ze stavu biskupského odejíti do řehole.

Mimo to řád milosti je krásnější než řád přirozenosti. Ale podle přirozenosti totéž se nehýbe k protivným, třebas, pohybuje-li se kámen přirozeně dolů, nemůže se přirozeně obrátiti zdola nahoru. Ale podle řádu milosti je dovolen přechod ze stavu řeholního do stavu biskupského. Tedy není dovoleno obráceně ze stavu biskupského přejíti do stavu řeholního.

Mimo to v dílech milosti nemá nic býti nečinného. Ale ten, který byl jednou posvěcen na biskupa, navždy podrží biskupskou moc udělovati svěcení a konati jiná taková, která patří k biskupské službě; kterážto moc zdá se zůstávati nečinnou v tom, kdo biskupskou péči opouští. Tedy se zdá, že biskup nemůže opustiti biskupskou péči a

praesumptuosum, sed sufficit quod nihil in se inveniat per quod illicitum ei reddatur assumere praelationis officium. Unde licet Petrus interrogatus esset an dominum plus ceteris diligeret, in sua responsione non se praetulit ceteris, sed respondit simpliciter quod Christum amaret.

II-II q. 185 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dominus in Petro sciebat ex suo munere esse idoneitatem etiam quantum ad alia, Ecclesiam gubernandi. Et ideo eum de ampliori dilectione examinavit ad ostendendum quod, ubi alias inveniatur homo idoneus ad Ecclesiae regimen, praecipue attendi debet in ipso eminentia divinae dilectionis.

II-II q. 185 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod auctoritas illa est intelligenda quantum ad studium illius qui in dignitate est constitutus, debet enim ad hoc intendere ut talem se exhibeat ut ceteros et scientia et sanctitate praecellat. Unde Gregorius dicit, in Pastoral., *tantum debet actionem populi actio transcendere praesulis, quantum distare solet a grege vita pastoris*. Non autem sibi imputandum est si ante praelationem excellentior non fuit, ut ex hoc debeat vilissimus reputari.

II-II q. 185 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur I ad Cor. XII, *divisiones gratiarum et ministrationum et operationum sunt*. Unde nihil prohibet aliquem esse magis idoneum ad officium reginimis qui tamen non excellit in gratia sanctitatis. Secus autem est in regimine ordinis naturalis, in quo id quod est superius naturae ordine, ex hoc ipso habet maiorem idoneitatem ad hoc quod inferiora disponat.

4. Utrum episcopus possit ad religionem transire.

II-II q. 185 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod episcopus non possit licite curam episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat. Nulli enim de statu perfectiori licet ad minus perfectum statum transire, hoc enim est respicere retro, quod est damnabile, secundum domini sententiam dicentis, Luc. IX, *nemo mittens manum ad aratrum et aspiciens retro, aptus est regno Dei*. Sed status episcopalis est perfectior quam status religionis, ut supra habitum est. Ergo, sicut non licet de statu religionis redire ad saeculum, ita non licet de statu episcopali ad religionem transire.

II-II q. 185 a. 4 arg. 2

Praeterea, ordo gratiae est decentior quam ordo naturae. Sed secundum naturam, non movetur idem ad contraria, puta, si lapis naturaliter deorsum movetur, non potest naturaliter a deorsum redire in sursum. Sed secundum ordinem gratiae, licet transire de statu religionis ad statum episcopalem. Ergo non licet e converso de statu episcopali redire ad statum religionis.

II-II q. 185 a. 4 arg. 3

Praeterea, nihil in operibus gratiae debet esse otiosum. Sed ille qui est semel in episcopum consecratus, perpetuo retinet spiritualem potestatem conferendi ordines, et alia huiusmodi faciendi quae ad episcopale officium pertinent, quae quidem potestas otiosa remanere videtur in eo qui

přejíti do řehole.

Avšak proti, nikdo není nucen k tomu, co je o sobě nedovolené. Ale ti, kteří žádají zbavení biskupské péče, nejsou nuceni ustoupiti, jak je patrné Extrav. O zřeknutí. Tedy zdá se, že opustiti biskupskou péči není nedovolené.

Odpovídám: Musí se říci, že dokonalost biskupského stavu pozůstává v tom, že někdo z božské lásky se zavazuje k tomu, aby pečoval o spásu bližních, a proto dotud je zavázán k tomu, aby pastýřský úřad podržel, dokud může poddaným sobě svěřeným přispívati ke spáse; a nemá ji zanedbávati ani pro klid božského nazírání, ježto Apoštol pro potřebnost poddaných trpělivě snášel oddálení od nazírání budoucího života, podle onoho Filip. 1: "Hle, nevím, co vyvoliti; jsem však tísněn od dvojího, maje touhu odejíti a býti s Kristem, mnohem více lepší, avšak zůstati v těle je nutné pro vás; a v to důvěřuje vím, že zůstanu;" ani pro vyhnutí jakýmkoli protivenstvím nebo nabytí zisků, poněvadž, jak se praví Jan 10: "Dobrý pastýř dává život svůj za ovce své."

Avšak někdy se přihází, že biskupu je mnohonásobně zabráněno obstarávati spásu poddaných. A to, někdy pro vlastní nedostatek, buď svědomí, jako je-li vrahem nebo svatokupcem; nebo také těla, třebas, je-li stařec nebo nemocen; nebo také vědění, které dostačuje na správu řízení; nebo také vyřazenosti, třebas, je-li dvakrát ženatý. Někdy pak také pro nedostatečnost poddaných, mezi nimiž nemůže pořiditi. Pročež Řehoř praví v II. Rozmluv: "Tam třeba rozvážně snášeti zlé, kde se nacházejí někteří dobří, jimž se pomáhá. Kde však naprosto chybí ovoce dobrých, někdy práce na zlých stává se zbytečnou. Pročež často zaujme ducha dokonalých, že stěhují se na jiné místo do práce s užitkem, pozorujíce, že jejich práce je bez ovoce." Někdy se však přihází se strany jiných, třebas když nad představenstvím některé osoby povstane pohoršení, neboť jak praví Apoštol, I. Kor. 8: "Pohoršuje-li pokrm mého bratra, na věky nebudu jísti maso," ač-li pohoršení nepovstává se strany některých, kteří chtějí pošlapati víru a spravedlnost Církve; neboť pro takové pohoršení nemá se opouštěti pastýřská péče, podle onoho Mat. 15: "Nechte jich," totiž těch, kteří se pohoršovali nad pravdou učení Kristova, "slepí jsou a vůdci slepých."

Je však třeba, aby, jako někdo přijímá správu řízení ze zařízení vyššího představeného, tak také aby z jeho moci z řečených příčin opustil přijatou. Pročež Inocenc III, Extra O zřeknutí, praví: "Ačkoli máš křídla, jimiž se snažíš uletěti do samoty, přece tak jsou svázána pouty přikázání, že nemáš svobodný odlet bez našeho dovolení." Neboť pouze papež může prominouti doživotní slib, jímž se někdo zavázal pečovati o poddané, přijav biskupství.

K prvnímu se tedy musí říci, že dokonalost řeholníků a biskupů se nebere z týchž. Neboť k dokonalosti řeholní patří snaha, jíž někdo vynakládá na vlastní spásu. Avšak k dokonalosti biskupského stavu patří vynaložiti snahu o

curam episcopalem dimittit. Ergo videtur quod episcopus non possit curam episcopalem dimittere et ad religionem transire.

II-II q. 185 a. 4 s. c.

Sed contra, nullus cogitur ad id quod est secundum se illicitum. Sed illi qui petunt cessionem a cura episcopali, ad cedendum compelluntur, ut patet extra, de Renunt., cap. quidam. Ergo videtur quod deserere curam episcopalem non sit illicitum.

II-II q. 185 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod perfectio episcopalis status in hoc consistit quod aliquis ex divina dilectione se obligat ad hoc quod saluti proximorum insistat. Et ideo tandiu obligatur ad hoc quod curam pastoralem retineat, quandiu potest subditis sibi commissis proficere ad salutem. Quam quidem negligere non debet, neque propter divinae contemplationis quietem, cum apostolus propter necessitatem subditorum etiam a contemplatione futurae vitae se differri patienter toleraret; secundum illud Philipp. I, *ecce, quid eligam ignoro. Coarctor enim e duobus, desiderium habens dissolvi et esse cum Christo, multo magis melius est; permanere autem in carne est necessarium propter vos. Et hoc confidens, scio quia manebo*. Neque etiam propter quaecumque adversa vitanda vel lucra conquirenda, quia, sicut dicitur Ioan. X, *bonus pastor animam suam ponit pro ovibus suis*. Contingit tamen quandoque quod episcopus impeditur procurare subditorum salutem, multipliciter. Quandoque quidem propter proprium defectum, vel conscientiae, sicut si sit homicida vel simoniacus; vel etiam corporis, puta si sit senex vel infirmus; vel etiam scientiae quae sufficiat ad curam reginimis; vel etiam irregularitatis, puta si sit bigamus. Quandoque autem propter defectum subditorum, in quibus non potest proficere. Unde Gregorius dicit, in II Dialog., *ibi aequanimiter portandi sunt mali, ubi inveniuntur aliqui qui adiuventur boni. Ubi autem omnimodo fructus de bonis deest, fit aliquando de malis labor supervacuus. Unde saepe agitur in animo perfectorum quod, cum laborem suum sine fructu esse considerant, in loco alio ad laborem cum fructu migrant*. Quandoque autem contingit ex parte aliorum, puta cum de praelatione aliquius grave scandalum suscitatur. Nam, ut apostolus dicit, I ad Cor. VIII, *si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in aeternum*. Dum tamen scandalum non oriatur ex malitia aliquorum volentium fidem aut iustitiam Ecclesiae conculcare. Propter huiusmodi enim scandalum non est cura pastoralis dimittenda, secundum illud Matth. XV, sinite illos, scilicet qui scandalizabantur de veritate doctrinae Christi, caeci sunt duces caecorum. Oportet tamen quod, sicut curam reginimis assumit aliquis per providentiam superioris praelati, ita etiam per eius auctoritatem, ex causis praedictis, deserat susceptam. Unde extra, de Renunt., dicit Innocentius III, *si pennas habeas quibus satagas in solitudinem avolare, ita tamen adstrictae sunt nexibus praeceptorum ut liberum non habeas, absque nostra permissione, volatum*. Soli enim Papae licet dispensare in voto perpetuo, quo quis se ad curam subditorum adstrinxit episcopatum suscipiens.

II-II q. 185 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod perfectio religiosorum et episcoporum secundum diversa attenditur. Nam ad perfectionem religionis pertinet studium quod quis

spásu bližních. A proto dokud může býti někdo užitečný spáse bližních, ustupoval by, kdyby chtěl přejíti do stavu řeholního, aby pěstoval jen svou spásou, ačkoli se zavázal k tomu, že bude obstarávati nejen svou spásu, nýbrž také jiných. Pročež Inocenc III. praví v řečeném Dekretálu, že "snáze se dovolí, aby mnich vystoupil k představenství, než aby představený sestoupil k mništví". Ale, nemůže-li obstarávati spásu jiných, je vhodné, aby pěstoval svou spásu.

K druhému se musí říci, že pro žádnou překážku nesmí člověk opomíjeti snahu o svou spásu, což patří k řeholnímu stavu. Může však býti nějaká překážka obstarávaní spásy jiných. A proto mnich může býti vzat ke stavu biskupskému, v němž se může starati také o svou spásu. Také biskup, vyskytne-li se překážka obstarávání spásy jiných, může přejíti do řehole a přestane-li překážka, může býti opětně vzat k biskupství, třebas, že se poddaní napravili, nebo že ustalo pohoršení, nebo po vyléčení nemoci, nebo že zapudil nevědomost dostačujícím poučením, nebo také byl-li svatokupecky povýšen, nevědomky, přešel-li k řeholnímu životu opustiv biskupství, může býti povýšen na jiné biskupství. Byl-li však někdo pro vinu sesazen z biskupství a svržen do kláštera, aby vykonal pokání, nemůže býti povolán k biskupství. Pročež se praví VII, otáz. 1: "Svatá synoda nařizuje: kdokoliv z pastýřské důstojnosti sestoupil k životu a pokání mnišskému, aby nikterak nepovstal k biskupství."

K třetímu se musí říci, že také v přírodních věcech pro nastalou překážku mohoucnost zůstává bez úkonu, jako pro nemoc oka přestává úkon vidění. A tak také není nevhodné, jestliže pro nastalou překážku biskupská moc zůstane bez úkonu.

CLXXXV.5. Zda je dovoleno biskupovi pro nějaké tělesné pronásledování opustiti stádce sobě svěřené.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že biskupu není dovoleno tělesně opustiti stádce sobě svěřené pro nějaké časné pronásledování. Neboť Pán praví, Jan 10, že ten je nájemník a ne vpravdě pastýř, kdo "vidí přicházejícího vlka a opouští ovce a uteče". Řehoř pak praví v Homilii, že "vlk přichází na ovce, když kterýkoli nespravedlivý a uchvatitel utlačuje některé věřící a malé". Jestliže tedy biskup pro pronásledování některým tyranem opouští tělesně stádce sobě svěřené, zdá se, že je nájemník a ne pastýř.

Mimo to Přísl. 6 se praví: "Synu, zaručil-li ses za svého přítele, uváznul jsi svou rukou. u cizího," a potom dodává: "Rozběhni se, pospěš, vzbuď svého přítele;" což Řehoř vykládaje v Pastýř. praví: "Zaručiti se za přítele znamená při jmouti cizí duši v nebezpečí jejího života. Kdokoli je však jiným postaven za příklad života, je napomínán nejen aby sám běděl, nýbrž také aby vzbudil přítele." Ale to nemůže učiniti, opustí-li tělesně stádce. Tedy se zdá, že

adhibet ad propriam salutem. Ad perfectionem autem episcopalis status pertinet adhibere studium ad proximorum salutem. Et ideo, quandiu potest esse aliquis utilis proximorum saluti, retrocederet si ad statum religionis vellet transire, ut solum suae saluti insisteret, qui se obligavit ad hoc quod non solum suam salutem, sed etiam aliorum procuraret. Unde Innocentius III dicit, in decretali praedicta, quod *facilius indulgetur ut monachus ad praesulatum ascendat, quam praesul ad monachatum descendat, sed si salutem aliorum procurare non possit, conveniens est ut suae saluti intendat.*

II-II q. 185 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod propter nullum impedimentum debet homo praetermittere studium suae salutis, quod pertinet ad religionis statum. Potest autem esse aliquod impedimentum procurandae salutis alienae. Et ideo monachus potest ad statum episcopatus assumi, in quo etiam suae salutis curam agere potest. Potest etiam episcopus, si impedimentum alienae salutis procurandae interveniat, ad religionem transire. Et impedimento cessante, potest iterato ad episcopatum assumi, puta per correctionem subditorum, vel per sedationem scandali, vel per curationem infirmitatis, aut depulsa ignorantia per instructionem sufficientem. Vel etiam, si simoniace sit promotus eo ignorante, si se ad regularem vitam, episcopatu dimisso, transtulerit, poterit iterato ad alium episcopatum promoveri. Si vero aliquis propter culpam sit ab episcopatu depositus, et in monasterium detrusus ad poenitentiam peragendam, non potest iterato ad episcopatum revocari. Unde dicitur VII, qu. I, *praecipit sancta synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam et poenitentiae descenderit locum, nequaquam ad pontificatum resurgat*.

II-II q. 185 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam in rebus naturalibus, propter impedimentum superveniens potentia remanet absque actu, sicut propter infirmitatem oculi cessat actus visionis. Et ita etiam non est inconveniens si, propter exterius impedimentum superveniens, potestas episcopalis remaneat absque actu.

5. Utrum liceat ei corporaliter suos subditos deserere.

II-II q. 185 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non liceat episcopo, propter aliquam persecutionem, corporaliter deserere gregem sibi commissum. Dicit enim dominus, Ioan. X, quod *ille est mercenarius, et non vere pastor, qui videt lupum venientem, et dimittit oves et fugit*. Dicit autem Gregorius, in homilia, quod *lupus super oves venit, cum quilibet iniustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit*. Si ergo propter persecutionem alicuius tyranni, episcopus gregem sibi commissum corporaliter deserat, videtur quod sit mercenarius, et non pastor.

II-II q. 185 a. 5 arg. 2

Praeterea, Prov. VI dicitur, *fili, si sponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam*, et postea subdit, *discurre, festina, suscita amicum tuum*. Quod exponens Gregorius, in Pastoral., dicit, *spondere pro amico est animam alienam in periculo suae conversationis accipere. Quisquis autem ad vivendum aliis in exemplum praeponitur, non solum ut ipse vigilet,*

biskup nemá k vůli pronásledování opustiti tělesně své stádce.

Mimo to k dokonalosti biskupského stavu patří, aby péči věnoval bližním. Ale tomu, kdo slíbil stav dokonalosti, není dovoleno, aby vůbec opustil ta, která patří k dokonalosti. Tedy se zdá, že biskupu není dovoleno tělesně se vymykati vykonávání svého úřadu, leda snad, aby se oddal skutkům dokonalosti v klášteře.

Avšak proti jest, že apoštolům, jejichž nástupci jsou biskupové, přikázal Pán, Mat. 10: "Budou-li vás pronásledovati v jednom městě, utecte do jiného."

Odpovídám: Musí se říci, že v kterémkoli závazku jest především dbáti cíle závazku. Biskupové však se zavazují vykonávati pastýřský úřad pro spásu poddaných. A proto, kde spása poddaných vyžaduje přítomnost osoby pastýřovy, pastýř nemá tělesně opouštěti své stádce, ani pro nějakou časnou výhodu, ani pro hrozící nějaké osobní nebezpečí, ježto dobrý pastýř je vázán položiti svůj život za své ovce.

Je-li však možné dostatečně skrze jiného obstarávati spásu poddaných v nepřítomnosti pastýře, pak je pastýři dovoleno tělesně stádce opustiti, buď pro nějaké dobro Církve, nebo pro osobní nebezpečí. Pročež Augustin praví v Listu Honorátovi: "Utecte služebníci Kristovi z města do města, když kterýkoli z nich zvláště je hledán od pronásledovatelů, aby od jiných, kteří nejsou tak hledáni, nebyla opuštěna Církev. Když však je společné nebezpečí všech, ti, kteří jiných potřebují, ať nejsou opouštěni od těch, jichž potřebují." Neboť "je-li zhoubné opustiti příď lodi v klidu, čím více ve vlnobití", jak praví papež Mikuláš I.

K prvnímu se tedy musí říci, že ten utíká jako nájemník, kdo dává přednost časné výhodě nebo také tělesné záchraně před spásou bližních. Pročež Řehoř praví: "Při nebezpečí ovcí :nemůže zůstati ten, kdo v tom, že vládne ovcím, nemiluje ovce, nýbrž hledá pozemský zisk; a proto váhá opříti se nebezpečí, aby neztratil to, co miluje." Kdo však, aby unikl nebezpečí, se vzdaluje bez škody stádce, neutká jako nájemník.

K druhému se musí říci, že ten, kdo ručí za někoho, nemůže-li sám splniti, stačí, aby vyplnil skrze jiného. Pročež představený, má-li překážku, pro níž se nemůže osobně věnovati péči o poddané, dostučiní svému ručení, stará-li se skrze jiného.

K třetímu se musí říci, že ten, kdo je vzat k biskupství, přijímá stav dokonalosti podle nějakého rodu dokonalosti. Je-li mu však v něm zabráněno, není vázán k jinému rodu dokonalosti, že by totiž bylo nutné, aby přešel do stavu řeholního. Nastává mu však nutnost, aby podržel vůli věnovati se spáse bližních, bude-li příležitost a požadavek

sed etiam ut amicum suscitet, admonetur. Sed hoc non potest facere si corporaliter deserat gregem. Ergo videtur quod episcopus non debeat, causa persecutionis, corporaliter suum gregem deserere.

II-II q. 185 a. 5 arg. 3

Praeterea, ad perfectionem episcopalis status pertinet quod proximis curam impendat. Sed non licet ei qui est statum perfectionis professus, ut omnino deserat ea quae sunt perfectionis. Ergo videtur quod non licet episcopo se corporaliter subtrahere ab executione sui officii, nisi forte ut operibus perfectionis in monasterio vacet.

II-II q. 185 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dominus apostolis, quorum successores sunt episcopi, mandavit, Matth. X, *si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam*.

II-II q. 185 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod in qualibet obligatione praecipue attendi debet obligationis finis. Obligant autem se episcopi ad exequendum pastorale officium propter subditorum salutem. Et ideo, ubi subditorum salus exigit personae pastoris praesentiam, non debet pastor personaliter suum gregem deserere, neque propter aliquod commodum temporale, neque etiam propter aliquod personale periculum imminens, cum bonus pastor animam suam ponere teneatur pro ovibus suis. Si vero subditorum saluti possit sufficienter in absentia pastoris per alium provideri, tunc licet pastori, vel propter aliquod Ecclesiae commodum, vel propter personae periculum, corporaliter gregem deserere. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Honoratum, *fugiant de civitate in civitatem servi Christi, quando eorum quisque specialiter a persecutoribus quaeritur, ut ab aliis, qui non ita quaeruntur, non deseratur Ecclesia. Cum autem omnium est commune periculum, hi qui aliis indigent, non deserantur ab his quibus indigent. Si enim perniciosum est nautam in tranquillitate navem deserere, quanto magis in fluctibus*, ut dicit Nicolaus Papa, et habetur VII, qu. I.

II-II q. 185 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ille tanquam mercenarius fugit qui commodum temporale, vel etiam salutem corporalem, spirituali saluti proximorum praeponit. Unde Gregorius dicit, in homilia, *stare in periculo ovium non potest qui in eo quod ovibus praeest, non oves diligit, sed lucrum terrenum quaerit, et ideo opponere se contra periculum trepidat, ne hoc quod diligit amittat*. Ille autem qui ad evitandum periculum recedit absque detrimento gregis, non tanquam mercenarius fugit.

II-II q. 185 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui spondet pro aliquo, si per se implere non possit, sufficit ut per alium impleat. Unde praelatus, si habet impedimentum propter quod non possit personaliter curae subditorum intendere, suae sponsioni satisfacit si per alium provideat.

II-II q. 185 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui ad episcopatum assumitur, assumit statum perfectionis secundum aliquod perfectionis genus, a quo si impediatur, ad aliud genus perfectionis non tenetur, ut scilicet necesse sit eum ad statum religionis transire. Imminet tamen sibi necessitas

nutnosti.

CLXXXV.6. Zda je biskupovi dovoleno míti něco vlastního.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že biskupu není dovoleno míti něco vlastního. Neboť Pán praví Mat. 19: "Chceš-li býti dokonalý, jdi a prodej vše, co máš, a dej chudým a pojď a následuj mně"; z čehož se zdá, že dobrovolná chudoba se vyžaduje k dokonalosti. Ale biskupové jsou vzati do stavu dokonalosti. Tedy se zdá, že jim není dovoleno míti vlastnictví.

Mimo to biskupové v Církvi drží místo apoštolů, jak praví Glossa Luk. 10. Ale apoštolům Pán přikázal, aby neměli nic vlastního, podle onoho Mat. 10: "Nemějte zlato, ani stříbro, ani peníze ve svých opascích," pročež též Petr praví za sebe a za ostatní apoštoly: "Hle, my jsme opustili všechno a následovali jsme tebe", Mat. 19. Tedy se zdá, že biskupové jsou vázáni zachovávati toto přikázání, aby neměli nic vlastního.

Mimo to Jeronym praví Nepotiánovi: "Řecké kléros sluje latinsky úděl, pročež slují klerici, buď poněvadž jsou z údělu Páně, nebo že sám Pán je údělem to jest podílem kleriků. Kdo však má Pána, nic nemůže míti mimo Boha. Má-li však zlato, stříbro, statky, rozmanité nářadí, s těmito podíly Pán neráčí býti jeho podílem." Tedy se zdá, že nejen biskupové, nýbrž i duchovní mají postrádati vlastnictví.

Avšak proti jest, co se praví XII, ot. 1: "Biskupové z věcí vlastních nebo získaných nebo z čehokoli vlastního, chtějí-li, ať zanechají svým dědicům."

Odpovídám: Musí se říci, že k těm, která patří k nadbytečnosti, nikdo není vázán, leč by se k tomu zvláště zavázal slibem. Pročež Augustin praví v Listu Pavlíně a Armentariovi: "Protožes již slíbil, již ses zavázal, není ti dovoleno činiti jiné. Než tě slib vázal, měls svobodu býti nižší." Avšak je zjevné, že žíti bez vlastního patří k nadbytečnosti, neboť nespadá pod příkaz, nýbrž pod radu. Pročež, Mat. 19, když Pán řekl jinochovi: "Chceš-li vejíti do života, zachovávej přikázání," potom ještě nadbytečné dodal: "Chceš-li býti dokonalý, jdi a prodej vše, co máš, a dej chudým." Avšak biskupové při svém vysvěcení se nezavazují k tomu, aby žili bez vlastního; a také žíti bez vlastního se nevyžaduje z nutnosti k pastýřskému úřadu, k němuž se zavazují. A proto biskupové nejsou vázáni k tomu, aby žili bez vlastního.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak jsme měli shora, dokonalost křesťanského života nepozůstává bytnostně v dobrovolné chudobě, nýbrž dobrovolná chudoba nástrojově působí k dokonalosti života. Pročež není třeba, aby, kde je větší chudoba, tam byla větší dokonalost; ba může býti nejvyšší dokonalost s velkým bohatstvím, neboť o Abrahamovi se čte, že byl bohatý, a bylo mu řečeno Gen.

ut animum retineat intendendi proximorum saluti si opportunitas adsit et necessitas requirat.

6. Utrum episcopus possit habere proprium.

II-II q. 185 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod episcopo non liceat aliquid proprium possidere. Dominus enim dicit, Matth. XIX, *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et veni, sequere me*, ex quo videtur quod voluntaria paupertas ad perfectionem requiratur. Sed episcopi assumuntur ad statum perfectionis. Ergo videtur quod non liceat eis proprium possidere.

II-II q. 185 a. 6 arg. 2

Praeterea, episcopi in Ecclesia tenent locum apostolorum, ut dicit Glossa, Luc. X. Sed apostolis dominus praecepit ut nihil proprium possiderent, secundum illud Matth. X, *nolite possidere aurum neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris*. Unde et Petrus, pro se et pro aliis apostolis, dicit, *ecce, nos reliquimus omnia et secuti sumus te*, Matth. XIX. Ergo videtur quod episcopi teneantur ad huius mandati observantiam, ut nihil proprium possideant.

II-II q. 185 a. 6 arg. 3

Praeterea, Hieronymus dicit, ad Nepotianum, *cleros Graece, Latine sors appellatur. Propterea clerici dicuntur, quia de sorte domini sunt, vel quia ipse dominus sors, idest pars, clericorum est. Qui autem dominum possidet, nihil extra Deum habere potest. Si autem aurum, si argentum, si possessiones, si variam supellectilem habet, cum istis partibus non dignatur dominus fieri pars eius*. Ergo videtur quod non solum episcopi, sed etiam clerici debeant proprio carere.

II-II q. 185 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur XII, qu. I, *episcopus de rebus propriis vel acquisitis, vel quidquid de proprio habet, heredibus suis derelinquat*.

II-II q. 185 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod ad ea quae sunt supererogationis nullus tenetur, nisi se specialiter ad illud voto adstringat. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Paulinam et Armentarium, *quia iam vovisti, iam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Priusquam esses voti reus, liberum fuit quod esses inferior*. Manifestum est autem quod vivere absque proprio supererogationis est, non enim cadit sub praecepto, sed sub consilio. Unde cum, Matth. XIX, dixisset dominus adolescenti, *si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, postea superaddendo subdidit, *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus*. Non autem episcopi in sua ordinatione ad hoc se obligant ut absque proprio vivant, nec etiam vivere absque proprio ex necessitate requiritur ad pastorale officium, ad quod se obligant. Et ideo non tenentur episcopi ad hoc quod sine proprio vivant.

II-II q. 185 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra habitum est, perfectio Christianae vitae non consistit essentialiter in voluntaria paupertate, sed voluntaria paupertas instrumentaliter operatur ad perfectionem vitae. Unde non oportet quod ubi est maior paupertas, ibi sit maior perfectio. Quinimmo potest esse summa perfectio cum

17: "Choď se mnou a buď dokonalý."

K druhému se musí říci, že ona slova Páně lze rozuměti trojmo. Jedním způsobem mysticky, abychom neměli ani zlata, ani stříbra, to jest, aby se kazatelé neopírali hlavně o časnou moudrost a výmluvnost, jak vykládá Jeronym k onomu Mat. 10, 'Ani dvě suknice'. - Jiným způsobem, jak vykládá Augustin, v II. kn. O souhl. Evang., aby se rozumělo, že Pán to řekl ne rozkazuje, nýbrž spíše dovoluje. Neboť jim dovolil, aby bez zlata a stříbra a jiných potřeb šli kázati, že obdrží životní potřeby od těch, jimž kázali, pročež připojuje: "Neboť hoden je dělník svého pokrmu," avšak tak, že, kdyby někdo užíval vlastních nákladů při kázání evangelia, patřilo by to k nadbytečnosti, jak praví Pavel o sobě I. Kor. 9. Třetím způsobem, jak vykládá Zlatoústý v Homilii, aby se rozumělo, že Pán to rozkázal učedníkům pro ono poslání, jímž byli posláni kázati židům, aby tím byli povzbuzeni k důvěře v moc toho, který se o ně. postará bez nákladů. Z toho však nebyli zavázáni oni, ani jejich nástupci, aby bez vlastních nákladů hlásali evangelium. Neboť i o Pavlovi se čte, II. Kor. 12, že od jiných církví přijímal podporu na kázání Korinťanům; a tak je patrné, že měl něco poslaného mu od jiných. Avšak zdá se býti pošetilé, říci, že by tolik svatých velekněží jako Athanáš, Ambrož a Augustin přestoupilo ona přikázání, kdyby věřili, že jsou zavázáni je zachovávati.

K třetímu se musí říci, že každá část je menší než celek. Tedy onen má jiný s Bohem podíl, jehož snaha ohledně těch, která jsou Boží, se zmenšuje, když se věnuje těm, která jsou světa. Avšak tak nemají míti vlastnictví ani biskupové, ani duchovní, aby při starosti o vlastní zanedbávali ta, která patří k uctívání Boha.

CLXXXV.7. Zda biskupové smrtelně hřeší, nerozdávají-li chudým církevní majetek, který spravují.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že biskupové smrtelně hřeší, jestliže církevní statky, o něž se starají; nerozdávají chudým. Neboť Řehoř, vykládaje ono Luk. 12, 'Pole jednoho člověka přineslo hojně plodů, praví: "Nikdo nenazývej svým, co ze společného, více než stačí, bylo vzato nebo násilně dosaženo." A potom dodává: "Není také menší zločin odníti majícímu, než odepříti strádajícím, ač můžeš a oplývás." Ale násilně odníti cizí je smrtelný hřích. Tedy biskupové smrtelně hřeší, jestliže ta, která jim zbývají, nerozdávají chudým.

Mimo to k onomu Is. 3, "Lup chudých ve vašem domě", praví Glossa Jeronymova, že "církevní statky jsou chudých". Ale kdokoliv to, co je druhého, sobě ponechává nebo dává jiným, hřeší smrtelně a je vázán k náhradě. Tedy jestliže biskupové církevní statky, které jim nadbývají, nechávají pro sebe nebo uštědřují příbuzným nebo přátelům, zdá se, že jsou vázáni k náhradě.

magna opulentia, nam Abraham, cui dictum est, Gen. XVII, ambula coram me et esto perfectus, legitur dives fuisse.

II-II q. 185 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod verba illa domini tripliciter possunt intelligi. Uno modo, mystice, ut non possideamus aurum neque argentum, idest, ut praedicatores non innitantur principaliter sapientiae et eloquentiae temporali; ut Hieronymus exponit. Alio modo, sicut Augustinus exponit, in libro de consensu Evangelist., ut intelligatur hoc dominum non praecipiendo, sed magis permittendo dixisse. Permisit enim eis ut absque auro et argento et aliis sumptibus ad praedicandum irent, accepturi sumptus vitae ab his quibus praedicabant. Unde subdit, dignus est enim operarius cibo suo. Ita tamen quod, si aliquis propriis sumptibus uteretur in praedicatione Evangelii, ad supererogationem pertineret, sicut Paulus de seipso dicit, I ad Cor. IX. Tertio modo, secundum quod Chrysostomus exponit, ut intelligatur illa dominum discipulis praecepisse quantum ad illam missionem qua mittebantur ad praedicandum Iudaeis, ut per hoc exercerentur ad confidendum de virtute ipsius, qui eis absque sumptibus provideret. Ex quo tamen non obligabantur ipsi, vel successores eorum, ut absque propriis sumptibus Evangelium praedicarent. Nam et de Paulo legitur, II ad Cor. XI, quod ab aliis Ecclesiis stipendium accipiebat ad praedicandum Corinthiis, et sic patet quod aliquid possidebat ab aliis sibi missum. Stultum autem videtur dicere quod tot sancti pontifices, sicut Athanasius, Ambrosius, Augustinus, illa praecepta transgressi fuissent, si ad ea observanda se crederent obligari.

II-II q. 185 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnis pars est minor toto. Ille ergo cum Deo alias partes habet, cuius studium diminuitur circa ea quae sunt Dei, dum intendit his quae sunt mundi. Sic autem non debent nec episcopi nec clerici proprium possidere, ut, dum curant propria, defectum faciant in his quae pertinent ad cultum divinum.

7. Utrum peccet mortaliter bona ecclesiastica pauperibus non erogando.

II-II q. 185 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod episcopi mortaliter peccent si bona ecclesiastica quae procurant, pauperibus non largiantur. Dicit enim Ambrosius, exponens illud Luc. XII, *hominis cuiusdam divitis uberes fructus ager attulit, nemo proprium dicat quod est commune, plus quam sufficiat sumptui, violenter obtentum est*. Et postea subdit, *neque minus est criminis habenti tollere quam, cum possis et abundas, denegare indigentibus*. Sed violenter tollere alienum est peccatum mortale. Ergo episcopi mortaliter peccant si ea quae eis supersunt, pauperibus non largiantur.

II-II q. 185 a. 7 arg. 2

Praeterea, Isaiae III, super illud, rapina pauperum in domo vestra, dicit Glossa Hieronymi quod bona ecclesiastica sunt pauperum. Sed quicumque id quod est alterius sibi reservat aut aliis dat, peccat mortaliter et tenetur ad restitutionem. Ergo, si episcopi bona ecclesiastica quae eis superfluunt, sibi retineant vel consanguineis vel amicis largiantur, videtur quod

Mimo to mnohem spíše může někdo z věcí Církve přijmouti ta, která jsou mu potřebná, než nadbytečná shromažďovati. Avšak Jeronym praví v Listě papeži Damasovi: "Slouží se ony duchovní vydržovati z přídělů Církve, jimž majetek rodičů a příbuzných ničím nepřispívá. Ti však, kteří mohou býti vydržováni z majetku rodičů nebo z vlastního jmění, berou-li to, co je chudých, pášou svatokrádež a jí podléhají." Pročež i Apoštol praví I. Tim. 5: "Má-li některý věřící vdovy, podporuj je a nebudiž zatěžována Církev, aby stačila těm, které jsou vdovy vpravdě." Tedy mnohem spíše hřeší těžce biskupové, jestliže ta, která jim přebývají z církevních statků, nerozdávají chudým.

Avšak proti jest, že mnozí biskupové ta, která nadbývají, nerozdávají chudým, nýbrž vidí se, že chvalně vydávají na rozšíření církevních důchodů.

Odpovídám: Musí se říci, že jinak jest říci o vlastním majetku, který mohou míti biskupové, a o majetku církevním. Neboť vlastního majetku jsou pravými pány. Pročež z vlastní povahy věcí nejsou vázáni, aby je poskytovali jiným, nýbrž mohou si je buď sami podržeti, nebo také podle libosti uštědřiti jiným. Avšak v rozdělování jich mohou hřešiti pro nezřízený cit, jímž se přihází, že buď sobě více hromadí, než je třeba, nebo také jiným nepomáhají, jak vyžaduje povinnost lásky; nejsou však vázáni k náhradě, poněvadž tyto věci jsou určeny jejich majetku. - Avšak církevních statků jsou správci nebo hospodáři. Neboť Augustin praví Bonifáciovi: "Máme-li soukromě, co nám stačí, nejsou naše, nýbrž chudých, ona, jichž správu jaksi konáme, nehájíme si vlastnictví završitelným uchvácením." Ke spravovaní však se vyžaduje dobrá věrnost, podle onoho I. Kor. 4: "Tu však se vyžaduje při správcích, aby každý byl shledán věrným." Avšak církevní statky se mají vydávati nejen ve prospěch chudých, nýbrž také na uctívání Boha a na potřeby přisluhujících. Proto se praví XII., otáz. 2: "Z důchodů Církve nebo darů věřících biskupu ponechá se pouze jedna část jich; dvě k dobru kostelní pokladny a rozdělení chudým spravuj kněz s odpovědností svého svěcení; poslední se rozdělí duchovním podle zásluh jednotlivců." Jsou-li tedy oddělena dobra, která mají býti dána k užívání biskupu, od těch, která mají býti rozdělena chudým a přisluhujícím a uctívání Boha, a biskup si ponechá něco z těch, která mají býti rozdělena chudým nebo vydána přisluhujícím nebo na uctívaní Boha, není pochyby, že jedná proti věrnému spravování a hřeší smrtelně a je vázán k náhradě. O těch pak, která jsou zvláště určena jeho užívání, zdá se býti týž důvod, který jest u vlastního majetku, že totiž sice hřeší pro nemírněný cit nebo užívání, podrží-li nadmíru sobě a jiným nepomáhá, jak vyžaduje povinnost lásky. Jestliže však řečená dobra nejsou oddělena, rozdělení jich je svěřeno jeho věrnosti. A jestliže v maličkosti pochybí nebo překročí, může se to státi bez úhony dobré věrnosti, poněvadž v takových člověk nemůže na čárku vystihnouti to, co má býti. Je-li však veliké překročení, nemůže se utajiti. Proto se zdá, že je proti dobré věrnosti, a proto není bez smrtelného hříchu. Neboť Mat. 24 se praví, že "kdyby řekl špatný služebník ve svém srdci: Pán můj otáli přijíti", což patří k pohrdání božským soudem, "a začal tlouci své spolusluženbníky", což patří k teneantur ad restitutionem.

II-II q. 185 a. 7 arg. 3

Praeterea, multo magis aliquis potest de rebus Ecclesiae ea quae sunt sibi necessaria accipere, quam superflua congregare. Sed Hieronymus dicit, in epistola ad Damasum Papam, *clericos illos convenit Ecclesiae stipendiis sustentari quibus parentum et propinquorum nulli suffragantur, qui autem bonis parentum et opibus sustentari possunt, si quod pauperum est accipiunt, sacrilegium incurrunt*. Unde et apostolus dicit, I ad Tim. V, *si quis fidelis habet viduas, subministret illis, et non gravetur Ecclesia, ut his quae vere viduae sunt sufficiat*. Ergo multo magis episcopi mortaliter peccant si ea quae eis superfluunt de bonis ecclesiasticis, pauperibus non largiantur.

II-II q. 185 a. 7 s. c.

Sed contra est quod plures episcopi ea quae supersunt non largiuntur pauperibus, sed expendere videntur laudabiliter ad reditus Ecclesiae ampliandos.

II-II q. 185 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod aliter est dicendum de propriis bonis, quae episcopi possidere possunt, et de bonis ecclesiasticis. Nam propriorum bonorum verum dominium habent. Unde ex ipsa rerum conditione non obligantur ut eas aliis conferant, sed possunt vel sibi retinere, vel aliis pro libitu elargiri. Possunt tamen in earum dispensatione peccare, vel propter inordinationem affectus, per quam contingit quod vel sibi plura conferant quam oporteat; vel etiam aliis non subveniant secundum quod requirit debitum caritatis. Non tamen tenetur ad restitutionem, quia huiusmodi res sunt eius dominio deputatae. Sed ecclesiasticorum bonorum sunt dispensatores vel procuratores, dicit enim Augustinus, ad Bonifacium, *si privatum possidemus quod nobis sufficiat, non illa nostra sunt, sed illorum quorum procurationem gerimus, non proprietatem nobis usurpatione damnabili vindicemus*. Ad dispensatorem autem requiritur bona fides, secundum illud I ad Cor. IV, *hic iam quaeritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur*. Sunt autem bona ecclesiastica non solum in usus pauperum, sed etiam ad cultum divinum et necessitates ministrorum expendenda. Unde dicitur XII, qu. II, *de reditibus Ecclesiae vel oblatione fidelium, sola episcopo ex his una portio emittatur; duae ecclesiasticis fabricis et erogationi pauperum profuturae a presbytero, sub periculo sui ordinis, ministrentur; ultima clericis, pro singulorum meritis, dividatur*. Si ergo distincta sint bona quae debent in usum episcopi cedere, ab his quae sunt pauperibus et ministris et cultui Ecclesiae eroganda; et aliquid sibi retinuerit episcopus de his quae sunt pauperibus eroganda, vel in usum ministrorum aut in cultum divinum expendenda, non est dubium quod contra fidem dispensationis agit, et mortaliter peccat, et ad restitutionem tenetur. De his autem quae sunt specialiter suo usui deputata, videtur esse eadem ratio quae est de propriis bonis, ut scilicet propter immoderatum affectum et usum peccet quidem, si immoderata sibi retineat, et aliis non subveniat sicut requirit debitum caritatis. Si vero non sint praedicta bona distincta, eorum distributio fidei eius committitur. Et si quidem in modico deficiat vel superabundet, potest hoc fieri absque bonae fidei detrimento, quia non potest homo in talibus punctaliter accipere illud quod fieri oportet. Si vero sit multus

pýše, "pil by pak a jedl s opilci", což patří k prostopášnosti, "přijde pán toho služebníka v den, kdy nedoufá, a odděli ho", totiž od společenství dobrých, a "podíl mu ustanoví s pokrytci", totiž v pekle.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono slovo Ambrožovo třeba vztahovati nejen na spravování církevních věcí, nýbrž kterýchkoli statků, z nichž je někdo povinností lásky vázán obstarati nutnost chudých. Avšak nelze určiti, kdy je ta nutnost, která zavazovala pod smrtelným hříchem, jakož ani i jiná jednotlivá, která se uvažují v lidských úkonech, neboť určení jich se ponechává lidské opatrnosti.

K druhému se musí říci, že statky kostelů mají býti vydány nejen na potřeby chudých, nýbrž také na jiné potřeby, jak bylo řečeno. A proto, chce-li někdo sobě uzmouti z toho, co bylo určeno k užívání biskupovi nebo některého duchovního, a dáti příbuzným nebo jiným, nehřeší, jen když to činí umírněně, to jest, aby nestrádali, ne však aby z toho zbohatli. Pročež Ambrož praví v I. kn. O povin.: "Tu štědrost je schváliti, abys nepohrdal bližními svého rodu, seznáš-li, že strádají, ne však abys je chtěl obohatiti z toho, co můžeš věnovati nemajetným."

K třetímu se musí říci, že ne všechna dobra kostelů mají se rozdati chudým, leč snad ve chvíli nutnosti, v níž pro vykoupení zajatců a jiné potřeby chudých se rozdělují i nádoby, zasvěcené uctívání Boha, jak praví Ambrož, v II. O povin. A v takové nutnosti by duchovní hřešil, chtěl-li by žíti z věcí kostela, když má rodový majetek, z něhož může žíti.

Ke čtvrtému se musí říci, že dobra kostelů mají sloužiti potřebám chudých. A proto, kdyby někdo bez nastalé nutnosti obstarati chudé z těch, která nadbývají z důchodů kostela, koupil majetek nebo ukládal do pokladnice pro budoucí užitečnost kostelu a potřebám chudých, činí chvalně. Nastala-li však nutnost rozdati chudým, je to zbytečná a nezřízená starostlivost, když někdo uchovává pro budoucnost; což Pán zakazuje, řka Mat. 6: "Nebuďte pečlivi pro zítřek."

CLXXXV.8. Zda řeholníci, kteří jsou povýšeni na biskupy, jsou vázáni zachovávati řeholní zvyklosti.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že řeholníci, kteří jsou povýšení na biskupy, nejsou vázáni k řeholním obyčejům.

Neboť v XVIII, otáz. 1 se praví, že "kanonické zvolení zbavuje mnicha jha řehole mniššských slibů, a svaté svěcení činí z mnicha biskupa". Ale řeholní obyčeje patří ke jhu řehole. Tedy řeholníci, kteří jsou vzati za biskupy, nejsou

excessus, non potest latere, unde videtur bonae fidei repugnare. Et ideo non est absque peccato mortali, dicitur enim Matth. XXIV, quod, si dixerit malus servus in corde suo, moram facit dominus meus venire, quod pertinet ad divini iudicii contemptum; et coeperit percutere conservos suos, quod pertinet ad superbiam; manducet autem et bibat cum ebriosis, quod pertinet ad luxuriam, veniet dominus servi illius in die qua non sperat, et dividet eum, scilicet a societate bonorum, et partem eius ponet cum hypocritis, scilicet in Inferno.

II-II q. 185 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Ambrosii non solum est referendum ad dispensationem ecclesiasticarum rerum, sed quorumcumque bonorum ex quibus tenetur aliquis, debito caritatis, providere necessitatem patientibus. Non tamen potest determinari quando sit ista necessitas quae ad peccatum mortale obliget, sicut nec cetera particularia quae in humanis actibus considerantur. Horum enim determinatio relinquitur humanae prudentiae.

II-II q. 185 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod bona Ecclesiarum non sunt solum expendenda in usus pauperum, sed etiam in alios usus, ut dictum est. Et ideo si de eo quod usui episcopi vel alicuius clerici est deputatum, velit aliquis sibi subtrahere et consanguineis vel aliis dare, non peccat, dummodo id faciat moderate, idest, ut non indigeant, non autem ut ditiores inde fiant. Unde Ambrosius dicit, in libro de Offic., *est approbanda liberalitas, ut proximos seminis tui ne despicias, si egere cognoscas, non tamen ut illi ditiores fieri velint ex eo quod tu potes conferre inopibus*.

II-II q. 185 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod non omnia bona Ecclesiarum sunt pauperibus largienda, nisi forte in articulo necessitatis, in quo etiam, pro redemptione captivorum et aliis necessitatibus pauperum, vasa cultui divino dicata distrahuntur, ut Ambrosius dicit. Et in tali necessitate peccaret clericus si vellet de rebus Ecclesiae vivere, dummodo haberet patrimonialia bona, de quibus vivere possit.

II-II q. 185 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod bona Ecclesiarum usibus pauperum deservire debent. Et ideo si quis, necessitate non imminente providendi pauperibus, de his quae superfluunt ex proventibus Ecclesiae possessiones emat, vel in thesauro reponat in futurum utilitati Ecclesiae et necessitatibus pauperum, laudabiliter facit. Si vero necessitas immineat pauperibus erogandi, superflua cura est et inordinata ut aliquis in futurum conservet, quod dominus prohibet, Matth. VI, dicens, nolite solliciti esse in crastinum.

8. Utrum religiosi qui ad episcopatum assumuntur teneantur ad observantias regulares.

II-II q. 185 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod religiosi qui promoventur in episcopos, non teneantur ad observantias regulares. Dicitur enim XVIII, qu. I, quod *monachum canonica electio a iugo regulae monasticae professionis absolvit, et sacra ordinatio de monacho episcopum facit*.

vázáni k řeholním obyčejům.

Mimo to kdo vystoupil z nižšího stupně na vyšší, ten se nezdá vázán k těm, která má nižší stupeň, jako bylo řečeno shora, že řeholník není vázán zachovávati sliby, které učinil ve světě. Ale řeholník, který je vzat na biskupství, vystupuje k něčemu vyššímu, jak jsme měli shora. Tedy zdá se, že biskup není zavázán k těm, která byl vázán zachovávati ve stavu řeholním.

Mimo to se zdají řeholníci nejvíce vázáni k poslušnosti a k tomu, aby žili bez vlastního. Ale řeholníci, kteří jsou vzati na biskupství, nejsou vázáni poslouchati představených svých řeholí, poněvadž jsou výše než oni; a také se nezdají vázáni k chudobě, poněvadž, jak se praví ve svrchu uvedeném dekretu, "koho svaté svěcení z mnicha činí biskupem, jako zákonný dědic má moc právem se domáhati otcovského dědictví". Někdy se jim také dovoluje činiti závěti. Tedy tím méně jsou vázáni k jiným řeholním obyčejům.

Avšak proti jest, co se praví v Dekret. XVI, otáz. I: "O mniších, kteří dlouho pobyvše v klášteřích, přišli potom do řádu duchovního, stanovíme, že nemají ustupovati od prvního předsevzetí."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, stav řeholní patří k dokonalosti jakožto jakási cesta snahy o dokonalost. Avšak stav biskupský patří k dokonalosti jakožto nějaké vyučování dokonalosti. Pročež stav řeholní se přirovnává ke stavu biskupskému jako učení k vyučování a jako způsobilost k dokonalosti. Avšak uzpůsobení nezaniká příchodem dokonalosti, leda snad v tom, v čem je proti dokonalosti; avšak v tom, co se s dokonalostí shoduje, více se upevňuje; jak o žáku, když přijde k učitelství, nesluší, aby byl posluchačem, sluší mu však, aby četl a přemítal i více než před tím. Tak tedy třeba říci, že, jsou-li některá v řeholních obyčejích, která nepřekážejí velekněžské službě, nýbrž spíše přispívají k ochraně dokonalosti, jako je zdrželivost, chudoba a jiná taková, k těm zůstává řeholník zavázán též jsa biskupem, a v důsledku k nošení roucha své řehole, které je znamením toho závazku. Jsou-li však některá v řeholních obyčejích, která odporují velekněžskému úřadu, jako je samota, mlčení a některé těžké posty nebo bdění, z nichž by se stal tělesně nemožný vykonávati velekněžskou službu, není vázán je zachovávati. V jiných pak může použiti prominutí, jak vyžaduje potřeba osoby nebo služby a postavení lidí, s nimiž žije, takovým způsobem jako též představení řeholí sobě promíjejí.

K prvnímu se tedy musí říci, že ten, kdo se stal z mnicha biskupem, je zbaven jha řeholních slibů ne ve všem, nýbrž v těch, která odporují velekněžské službě, jak bylo řečeno.

Sed observantiae regulares pertinent ad iugum regulae. Ergo religiosi qui in episcopum assumuntur, non tenentur ad observantias regulares.

II-II q. 185 a. 8 arg. 2

Praeterea, ille qui ab inferiori ad superiorem gradum ascendit, non videtur teneri ad ea quae sunt inferioris gradus, sicut supra dictum est quod religiosus non tenetur ad observanda vota quae in saeculo fecit. Sed religiosus qui assumitur ad episcopatum, ascendit ad aliquid maius, ut supra habitum est. Ergo videtur quod non obligetur episcopus ad ea quae tenebatur observare in statu religionis.

II-II q. 185 a. 8 arg. 3

Praeterea, maxime religiosi obligari videntur ad obedientiam, et ad hoc quod sine proprio vivant. Sed religiosi qui assumuntur ad episcopatum, non tenentur obedire praelatis suarum religionum, quia sunt eis superiores. Nec etiam videntur teneri ad paupertatem, quia, sicut in decreto supra inducto dicitur, *quem sacra ordinatio de monacho episcopum facit, velut legitimus heres, paternam sibi hereditatem iure vindicandi potestatem habeat*. Interdum etiam conceditur eis testamenta conficere. Ergo multo minus tenentur ad alias observantias regulares.

II-II q. 185 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur in decretis, XVI, qu. I, *de monachis qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordines pervenerint, statuimus non debere eos a priori proposito discedere*.

II-II q. 185 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, status religionis ad perfectionem pertinet quasi quaedam via in perfectionem tendendi, status autem episcopalis ad perfectionem pertinet tanquam quoddam perfectionis magisterium. Unde status religionis comparatur ad statum episcopalem sicut disciplina ad magisterium, et dispositio ad perfectionem. Dispositio autem non tollitur, perfectione adveniente, nisi forte quantum ad id in quo perfectioni repugnat; quantum autem ad id quod perfectioni congruit, magis confirmatur. Sicut discipulo, cum ad magisterium pervenerit, non congruit quod sit auditor, congruit tamen sibi quod legat et meditetur, etiam magis quam ante. Sic igitur dicendum est quod, si qua sunt in regularibus observantiis quae non impediant pontificale officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiam, sicut est continentia, paupertas et alia huiusmodi, ad haec remanet religiosus, etiam factus episcopus, obligatus; et per consequens, ad portandum habitum suae religionis, qui est huius obligationis signum. Si qua vero sunt in observantiis regularibus quae officio pontificali repugnent, sicut est solitudo, silentium, et aliquae abstinentiae vel vigiliae graves, ex quibus impotens corpore redderetur ad exequendum pontificale officium, ad huiusmodi observanda non tenetur. In aliis tamen potest dispensatione uti, secundum quod requirit necessitas personae vel officii, vel conditio hominum cum quibus vivit, per modum quo etiam praelati religionum in talibus secum dispensant.

II-II q. 185 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ille qui fit de monacho episcopus, absolvitur a iugo monasticae professionis, non quantum ad omnia, sed quantum ad illa quae officio

K druhému se musí říci, že sliby světského života se mají ke slibům řeholním jako jednotlivo ke všeobecnému, jak jsme měli shora. Avšak řeholní sliby se mají k velekněžské hodnosti jako způsobilost k dokonalosti. Jednotlivo však je nadbytečné dosažením všeobecna, kdežto způsobilosti je dále třeba dosáhnuvšímu dokonalosti.

K třetímu se musí říci, že případkové je to, že řeholníci biskupové nejsou vázáni poslouchati představených svých řeholí, poněvadž totiž přestali býti poddanými, jako též sami představení řeholí; zůstává však síla závazku slibu, tak totiž, že kdyby jim byl dán zákonně nějaký představený, byli by vázáni poslouchati, pokud jsou vázáni poslouchati ustanovení řehole řečeným způsobem, a svých představených, mají-li jaké. Avšak vlastní nijak nemohou míti. Neboť si nehájí otcovské dědictví jako vlastní, nýbrž jako náležející Církvi. Pročež se tamtéž dodává, že "když je biskup vysvěcen, odevzdej oltáři, jemuž je vysvěcen a přidělen podle posvátných kánonů, co snad získá". Avšak závěť nijak nemůže činiti, poněvadž je mu svěřena pouze správa církevních věcí, která se končí smrtí, od níž začíná platnost závěti, jak praví Apoštol, Žid. 9. Jestliže však s dovolením papežským činí závěť, nerozumí se závěť učiněná z vlastního, nýbrž rozumí se z apoštolské moci rozšířená moc jeho správcovská aby jeho zařízení mohlo platiti po smrti.

CLXXXVI. O těch, v nichž řeholní stav záleží vlastně.

Předmluva

Dělí se na deset článků.

Potom se má uvažovati o těch, která patří k řeholnímu stavu. A o tom se naskytuje čtverá úvaha. Z nichž první jest o těch, v nichž pozůstává vlastně řeholní stav. Druhá o těch, která mohou řeholníkům dovoleně náležeti. Třetí o rozdílu řeholí. Čtvrtá o vstupu do řehole.

O prvním je deset otázek.

1. Zda stav řeholní je dokonalý.
2. Zda řeholníci jsou vázáni ke všem radám.
3. Zda dobrovolná chudoba se vyžaduje k řeholi.
4. Zda se vyžaduje zdrželivost.
5. Zda se vyžaduje poslušnost.
6. Zda se vyžaduje, aby tato spadala pod slib.
7. O dostatečnosti těchto slibů.
8. O vzájemném srovnání jich.
9. Zda řeholník vždy smrtelně hřeší, když přestupuje stanovu své řehole.
10. Zda, při ostatním stejném, v témže rodu hříchu více hřeší řeholník než světský.

CLXXXVI.1. Zda řehole obnáší stav dokonalosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že řehole neobnáší stav dokonalosti. Neboť to, co je nutné ke spáse, nezdá se pontificali repugnant, ut dictum est.

II-II q. 185 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod vota saecularis vitae se habent ad vota religionis sicut particulare ad universale, ut supra habitum est. Sed vota religionis se habent ad pontificalem dignitatem sicut dispositio ad perfectionem. Particulare autem superfluit, habito universali, sed dispositio adhuc necessaria est, perfectione obtenta.

II-II q. 185 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod hoc est per accidens quod episcopi religiosi obedire praelatis suarum religionum non tenentur, quia sibi subditi esse desierunt, sicut et ipsi praelati religionum. Manet tamen adhuc obligatio voti virtualiter, ita scilicet quod, si eis legitime aliquis praeficeretur, obedire tenerentur, inquantum tenentur obedire statutis regulae per modum praedictum, et suis superioribus, si quos habent. Proprium autem nullo modo habere possunt. Non enim hereditatem paternam vindicant quasi propriam, sed quasi Ecclesiae debitam. Unde ibidem subditur quod, *postquam episcopus ordinatur, ad altare ad quod sanctificatur, quod acquirere potuit restituat*. Testamentum autem nullo modo facere potest, quia sola dispensatio ei committitur rerum ecclesiasticarum, quae morte finitur, ex qua incipit testamentum valere, ut apostolus dicit, ad Heb. IX. Si tamen ex concessione Papae testamentum faciat, non intelligitur ex proprio facere testamentum, sed apostolica auctoritate intelligitur esse ampliata potestas suae dispensationis, ut eius dispensatio possit valere post mortem.

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

Prooemium

II-II q. 186 pr.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad statum religionis. Circa quod occurrit quadruplex consideratio, quarum prima est de his in quibus principaliter consistit religionis status; secunda, de his quae religiosis licite convenire possunt; tertia, de distinctione religionum; quarta, de religionis ingressu. Circa primum quaeruntur decem. Primo, utrum religiosorum status sit perfectus. Secundo, utrum religiosi teneantur ad omnia consilia. Tertio, utrum voluntaria paupertas requiratur ad religionem. Quarto, utrum requiratur continentia. Quinto, utrum requiratur obedientia. Sexto, utrum requiratur quod haec cadant sub voto. Septimo, de sufficientia horum votorum. Octavo, de comparatione eorum ad invicem. Nono, utrum religiosus semper mortaliter peccet quando transgreditur statutum suae regulae. Decimo, utrum, ceteris paribus, in eodem genere peccati plus peccet religiosus quam saecularis.

1. Utrum status religiosorum sit perfectus.

II-II q. 186 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod religio non

patřiti ke stavu dokonalosti. Avšak nábožnost je nutná ke spáse, protože, jak praví Augustin, v kn. O pravé nábož.: "Jí se připoutáváme k jedinému všemohoucímu Bohu," nebo nábožnost se říká z toho, že jsme se na Boha obrátili, jejž nedbalostí jsme ztratili", jak praví Augustin v X. O Městě Božím. Zdá se tedy, že řehole neznamená stav dokonalosti.

Mimo to nábožnost podle Tullia, II. kn. O vyhled., jest, "jež přináší Boží přirozenosti poctu a obřad". Ale Bohu vzdávati poctu a obřad zdá se spíše náležeti k výkonům svatých svěcení než k rozličnosti stavů, jak je patrné ze shora řečeného. Zdá se tedy, že řehole neznamená stav dokonalosti.

Mimo to stav dokonalosti se liší od stavu začátečníků a pokročilých. Ale také v řeholi jsou někteří začátečníci a jiní pokročilí. Tedy řehole neznamená stav dokonalosti.

Mimo to zdá se, že řehole je místem pokání; praví se totiž v Dekret. VII, otáz. 1: "Svatá synoda nařizuje, aby, kdokoli sestoupí z biskupské hodnosti k mnišskému životu a k pokání, nikdy nepovstal k biskupství." Ale stav pokání odporuje stavu dokonalosti; pročež Diviš v VI. hl. Nebes. Hier. klade kajícníky na poslední místo, totiž mezi očišťované. Zdá se tedy, že řehole není stav dokonalosti.

Avšak proti jest, co praví v Hovorech Otců opat Mojžíš, mluvě o řeholnících: "Vězme, že musíme podstoupiti hladovění posty, bdění, tělesné práce, nouzi, čtení a ostatní ctnostné úkony, abychom mohli těmito stupni vystupovati k dokonalé lásce." Avšak ta, jež patří k lidským úkonům, dostávají druh a jméno od zamýšleného cíle. Tedy řeholníci patří ke stavu dokonalosti. Také Diviš praví, VI. hl. Církv. Hier., že "ti, kteří slují Boží sluhové, jsou sjednoceni k milující dokonalosti z pouhé služby a poddanosti Bohu".

Odpovídám: Musí se říci, že to, co přísluší mnohým společně, jak je patrné ze shora řečených, přiděluje se antonomasticky tomu, komu náleží s vynikáním, jako jméno statečnosti hájí si ona ctnost, která zachovává pevného ducha při nejnesnadnějších; a jméno mírnosti hájí si ona ctnost, která mírní největší potěšení. Avšak nábožnost, jak jsme měli shora, je nějaká ctnost, kterou někdo podává něco k službě a poctě Bohu. Proto antonomasticky slují řeholníky ti, kteří se zavazují zcela Boží službě, jakožto obětující Bohu celopal. Pročež Řehoř praví K Ezech.: "Jsou někteří, kteří sobě nic neponechávají, nýbrž smysl, jazyk, život i majetek, jehož nabyli, obětují všemohoucímu Bohu." V tom však záleží dokonalost člověka, že zcela přilne k Bohu, jak je patrné ze shora řečených; a podle toho řehole značí stav dokonalosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že podávati něco k uctívání Boha je nutné ke spáse. Ale aby někdo sebe a svá zcela věnoval k uctívání Boha, náleží k dokonalosti.

importet statum perfectionis. Illud enim quod est de necessitate salutis, non videtur ad statum perfectionis pertinere. Sed religio est de necessitate salutis, quia per eam uni vero Deo religamur, sicut Augustinus dicit in libro de vera Relig.; vel religio dicitur ex eo quod Deum reeligimus, quem amiseramus negligentes, ut Augustinus dicit in X de Civ. Dei. Ergo videtur quod religio non nominet perfectionis statum.

II-II q. 186 a. 1 arg. 2

Praeterea, religio, secundum Tullium, est quae *naturae divinae cultum et caeremoniam affert*. Sed afferre Deo cultum et caeremoniam magis videtur pertinere ad ministeria sacrorum ordinum quam ad diversitatem statuum, ut ex supra dictis patet. Ergo videtur quod religio non nominet perfectionis statum.

II-II q. 186 a. 1 arg. 3

Praeterea, status perfectionis distinguitur contra statum incipientium et proficientium. Sed etiam in religione sunt aliqui incipientes et aliqui proficientes. Ergo religio non nominat perfectionis statum.

II-II q. 186 a. 1 arg. 4

Praeterea, religio videtur esse poenitentiae locus, dicitur enim in decretis, VII, qu. I, *praecipit sancta synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam et poenitentiae descenderit locum, nunquam ad pontificatum resurgat*. Sed locus poenitentiae opponitur statui perfectionis, unde Dionysius, VI cap. Eccles. Hier., ponit poenitentes in infimo loco, scilicet inter purgandos. Ergo videtur quod religio non sit status perfectionis.

II-II q. 186 a. 1 s. c.

Sed contra est quod in collationibus patrum, dicit abbas Moyses, de religiosis loquens, *ieiuniorum inediam, vigilias, labores, corporis nuditatem, lectionem, ceterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut ad perfectionem caritatis istis gradibus possimus conscendere*. Sed ea quae ad humanos actus pertinent, ab intentione finis speciem et nomen recipiunt. Ergo religiosi pertinent ad statum perfectionis. Dionysius etiam, VI cap. Eccles. Hier., dicit *eos qui nominantur Dei famuli, ex Dei puro servitio et famulatu uniri ad amabilem perfectionem*.

II-II q. 186 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, id quod communiter multis convenit, antonomastice attribuitur ei cui per excellentiam convenit, sicut nomen fortitudinis vindicat sibi illa virtus quae circa difficillima firmitatem animi servat, et temperantiae nomen vindicat sibi illa virtus quae temperat maximas delectationes. Religio autem, ut supra habitum est, est quaedam virtus per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid exhibet. Et ideo antonomastice religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes. Unde Gregorius dicit, super Ezech., *sunt quidam qui nihil sibimetipsis reservant, sed sensum, linguam, vitam atque substantiam quam perceperunt, omnipotenti Deo immolant*. In hoc autem perfectio hominis consistit quod totaliter Deo inhaereat, sicut ex supra dictis patet. Et secundum hoc, religio perfectionis statum nominat.

II-II q. 186 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod exhibere aliqua ad cultum Dei est de necessitate salutis, sed quod aliquis

K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno shora. když se jednalo o ctnosti náboženství, nenáleží k náboženství pouze přinášení obětí a jiná taková, která jsou vlastní náboženství, nýbrž také úkony všech ctností, pokud se vztahují k službě a cti Boží, stávají se skutky náboženství. A podle toho, věnuje-li někdo službě Boží celý svůj život, celý jeho život náleží k náboženství; a podle toho od náboženského života, jakým žijí, slují řeholníci, kteří jsou ve stavu dokonalosti.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, řehole znamená stav dokonalosti ze zamýšleného cíle. Pročež není třeba, aby byl již dokonalý, kdokoli je v řeholi, nýbrž, aby k dokonalosti spěl. Proto k onomu Mat. 19, 'Chceš-li býti dokonalý', atd., praví Origenes, že "ten, kdo zaměnil za bohatství chudobu, aby se stal dokonalý, nestane se úplně dokonalým již tou dobou, v níž rozdá svoje statky chudým, nýbrž od onoho dne začne ho poznávání Boha přiváděti ke všem ctnostem". A tím způsobem nejsou v řeholi všichni dokonalí, nýbrž jedni začátečníci, jiní pokročilí.

Ke čtvrtému se musí říci, že řeholní stav je hlavně ustanoven k dosažení dokonalosti jistými cviky, jimiž se odstraní překážky dokonalé lásky. Avšak odstraněním překážek dokonalé lásky mnohem více se vymýtí příležitosti hříchu, které zcela odnímají lásku. Pročež, ježto ke kajícnosti náleží vymýtiti příčiny hříchů, v důsledku řeholní stav je nejpříhodnější místo pokání. Pročež v Dekret. XXXIII, otáz. 2 se radí komusi, jenž zabil manželku, aby spíše vstoupil do kláštera, což se nazývá lepším a lehčím, než aby konal veřejné pokání, zůstav ve světě.

CLXXXVI.2. Zda každý řeholník je vázán všemi radami.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že každý řeholník je vázán ke všem radám. Neboť kdokoli se hlásí k nějakému stavu, je vázán k tomu, co onen stav vyžaduje. Ale každý řeholník je ve stavu dokonalosti. Tedy každý řeholník je vázán ke všem radám, které náležejí ke stavu dokonalosti.

Mimo to Řehoř praví, K Ezech., že "kdo opouští tento svět a koná všechna dobra, která dovede, ten, jakožto již opustiv Egypt, přináší obět' na poušti". Ale opustiti svět přísluší zvláště řeholníkům. Tedy také jest jim konati všechna dobra, která dovedou. A tak se zdá, že každý z nich je vázán plniti všechny rady.

Mimo to; nevyžaduje-li se ke stavu dokonalosti, aby někdo plnil všechny rady, zdá se dostatečné, když splní některé rady. Ale to je nesprávné, protože mnozí jsoucí ve světském životě, plní některé rady, jak je patrné u těch, kteří zachovávají zdrželivost. Zdá se tedy, že každý řeholník, který je ve stavu dokonalosti, je vázán ke všemu, totaliter se et sua divino cultui deputet, ad perfectionem pertinet.

II-II q. 186 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de virtute religionis ageretur, ad religionem pertinent non solum oblationes sacrificiorum, et alia huiusmodi quae sunt religioni propria, sed etiam actus omnium virtutum, secundum quod referuntur ad Dei servitium et honorem, efficiuntur actus religionis. Et secundum hoc, si aliquis totam vitam suam divino servitio deputet, tota vita sua ad religionem pertinebit. Et secundum hoc, ex vita religiosa quam ducunt, religiosi dicuntur qui sunt in statu perfectionis.

II-II q. 186 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, religio nominat statum perfectionis ex intentione finis. Unde non oportet quod quicumque est in religione, iam sit perfectus, sed quod ad perfectionem tendat. Unde super illud Matth. XIX, si vis perfectus esse etc., dicit Origenes quod *ille qui mutavit pro divitiis paupertatem ut fiat perfectus, non in ipso tempore quo tradiderit bona sua pauperibus, fiet omnino perfectus, sed ex illa die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes*. Et hoc modo in religione non omnes sunt perfecti, sed quidam incipientes, quidam proficientes.

II-II q. 186 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quaedam exercitia quibus tolluntur impedimenta perfectae caritatis. Sublatis autem impedimentis perfectae caritatis, multo magis exciduntur occasiones peccati, per quod totaliter tollitur caritas. Unde, cum ad poenitentem pertineat causas peccatorum excidere, ex consequenti status religionis est convenientissimus poenitentiae locus. Unde in decretis, XXXIII, qu. II, cap. admonere, consulitur cuidam qui uxorem occiderat, ut potius monasterium ingrediatur, quod dicit esse melius et levius, quam poenitentiam publicam agat remanendo in saeculo.

2. Utrum religiosi teneantur ad omnia consilia.

II-II q. 186 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia. Quicumque enim profitetur statum aliquem, tenetur ad ea quae illi statui conveniunt. Sed quilibet religiosus profitetur statum perfectionis. Ergo quilibet religiosus tenetur ad omnia consilia, quae ad perfectionis statum pertinent.

II-II q. 186 a. 2 arg. 2

Praeterea, Gregorius dicit, super Ezech., quod *ille qui praesens saeculum deserit et agit bona quae valet, quasi iam Aegypto derelicto, sacrificium praebet in eremo*. Sed deserere saeculum specialiter pertinet ad religiosos. Ergo etiam eorum est agere omnia bona quae valent. Et ita videtur quod quilibet eorum teneatur ad omnia consilia implenda.

II-II q. 186 a. 2 arg. 3

Praeterea, si non requiritur ad statum perfectionis quod aliquis omnia consilia impleat, sufficiens esse videtur si quaedam consilia impleat. Sed hoc falsum est, quia multi in saeculari vita existentes aliqua consilia implent, ut patet de his qui continentiam servant. Ergo videtur quod

co náleží k dokonalosti. To však jsou všecky rady.

Avšak proti, k těm, jež jsou nadbytečná, je někdo vázán pouze z vlastního závazku. Ale každý řeholník se nezavazuje ke všemu, nýbrž k některým určitým, jeden k těm, druhý k oněm. Tedy všichni nejsou vázáni ke všemu.

Odpovídám: Musí se říci, že něco patří k dokonalosti trojmo: jedním způsobem bytnostně, a tak, jak bylo řečeno shora, patří k dokonalosti dokonalé zachování přikázání, lásky. - Jiným způsobem patří něco k dokonalosti následně, jako ta, která jsou důsledky dokonalé lásky, třebas když někdo zlořečícímu dobrořečí, a plní jiná taková, která, ač podle přípravy ducha jsou přikázána, aby totiž byla splněna, když Vyžaduje nutnost, přece z nadbytku lásky vychází, že někdy se taková splní i mimo nutnost. - Třetím způsobem něco náleží k dokonalosti nástrojově a přípravně, jako chudoba, zdrželivost, odříkání a jiná taková. Bylo však řečeno, že pouze dokonalost lásky je cílem řeholního stavu. Řeholní stav pak je nějaké učení nebo cvičení dosažení dokonalosti; a k té dojíti usilují někteří různým cvičením, jako také lékař může k uzdravení užívati rozličných léků. Je pak zjevné, že tomu, kdo pracuje k cíli, nenáleží z nutnosti, aby cíle již dosáhl, nýbrž vyžaduje se, aby na nějaké cestě k cíli spěl, A proto ten, kdo přijímá řeholní stav, není vázán míti dokonalou lásku, nýbrž je vázán k tomu směřovati a namáhati se, aby měl dokonalou lásku. A z téhož důvodu není vázán, aby plnil ta, jež jsou důsledkem dokonalé lásky; je však povinen, aby zamýšlel plniti je; proti čemuž jedná pohrdáním. Proto nehřeší, když je opomine, nýbrž pohrdá-li jimi. Podobně také není vázán ke všem cvičením, jimiž se jde k dokonalosti, nýbrž k tomu, co je mu určeno odměřením podle řehole, kterou slíbil.

K prvnímu se tedy musí říci, že, kdo přejde do řehole, ten neprohlašuje, že je dokonalý, nýbrž prohlašuje, že vynakládá snahu na dosažení dokonalosti; jako také ten, kdo přijde do škol, neprohlašuje, že má vědu, nýbrž prohlašuje se za snaživého o dosažení vědy. Pročež, jak praví Augustin v VIII. O Městě Božím, "Pythagoras se nechtěl prohlašovati za mudrce, nýbrž za milovníka moudrosti". A proto řeholník není přestupníkem slibů, není-li dokonalý, nýbrž pouze tehdy, když pohrdá směřováním k dokonalosti.

K druhému se musí říci, že jako jsou všichni povinni milovati Boha z celého srdce, přece je nějaká úplnost dokonalosti, kterou nelze pominouti bez hříchu; nějaká pak se pomíjí bez hříchu, když není pohrdání, jak bylo shora řečeno, tak také všichni, jak řeholníci, tak světští, jsou povinni nějak činiti, kolik mohou dobra. Neboť všem společně se praví Eccle 9: "Cokoli může ruka tvá učiniti, konej usilovně". Je však nějaký způsob plnění tohoto příkazu, které je bez hříchu, když totiž člověk dělá, co může, jak vyžaduje povaha jeho stavu, jestliže není pohrdání lepšími skutky, jimž se duch ohrazuje proti quilibet religiosus, qui est in statu perfectionis, teneatur ad omnia quae sunt perfectionis. Huiusmodi autem sunt omnia consilia.

II-II q. 186 a. 2 s. c.

Sed contra, ad ea quae sunt supererogationis non tenetur aliquis nisi ex propria obligatione. Sed quilibet religiosus obligat se ad aliqua determinata, quidam ad haec, quidam ad illa. Non ergo omnes tenentur ad omnia.

II-II q. 186 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ad perfectionem aliquid pertinet tripliciter. Uno modo, essentialiter. Et sic, sicut supra dictum est, ad perfectionem pertinet perfecta observantia praeceptorum caritatis. Alio modo ad perfectionem pertinet aliquid consequenter sicut illa quae consequuntur ex perfectione caritatis, puta quod aliquis maledicenti benedicat et alia huiusmodi impleat, quae, etsi secundum praeparationem animi sint in praecepto, ut scilicet impleantur quando necessitas requirit, tamen ex superabundantia caritatis procedit quod etiam extra necessitatem quandoque talia impleantur. Tertio modo pertinet aliquid ad perfectionem instrumentaliter et dispositive, sicut paupertas, continentia, abstinentia et alia huiusmodi. Dictum est autem quod ipsa perfectio caritatis est finis status religionis, status autem religionis est quaedam disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi. Ad quam quidem aliqui pervenire nituntur exercitiis diversis, sicut etiam medicus ad sanandum uti potest diversis medicamentis. Manifestum est autem quod illi qui operatur ad finem, non ex necessitate convenit quod iam assecutus sit finem, sed requiritur quod per aliquam viam tendat in finem. Et ideo ille qui statum religionis assumit, non tenetur habere perfectam caritatem, sed tenetur ad hoc tendere et operam dare ut habeat caritatem perfectam. Et eadem ratione, non tenetur ad hoc quod illa impleat quae perfectionem caritatis consequuntur, tenetur autem ut ad ea implenda intendat. Contra quod facit contemnens. Unde non peccat si ea praetermittat, sed si ea contemnat. Similiter etiam non tenetur ad omnia exercitia quibus ad perfectionem pervenitur, sed ad illa determinate quae sunt ei taxata secundum regulam quam professus est.

II-II q. 186 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ille qui transit ad religionem, non profitetur se esse perfectum, sed profitetur se adhibere studium ad perfectionem consequendam, sicut etiam ille qui intrat scholas, non profitetur se scientem, sed profitetur se studentem ad scientiam acquirendam. Unde sicut Augustinus dicit, VIII de Civ. Dei, Pythagoras noluit profiteri se sapientem, sed sapientiae amatorem. Et ideo religiosus non est transgressor professionis si non sit perfectus, sed solum si contemnat ad perfectionem tendere.

II-II q. 186 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes, est tamen aliqua perfectionis totalitas quae sine peccato praetermitti non potest, aliqua autem quae sine peccato praetermittitur, dum tamen desit contemptus, ut supra dictum est, ita etiam omnes, tam religiosi quam saeculares, tenentur aliqualiter facere quidquid boni possunt, omnibus enim communiter dicitur, Eccle. IX, *quidquid potest manus tua, instanter operare*; est tamen aliquis modus hoc praeceptum implendi quo

duchovnímu pokroku.

K třetímu se musí říci, že jsou některé rady, kterých opomíjení by celý život člověka zavalilo světskými záležitostmi, třebas, kdyby měl někdo vlastnictví, nebo žil v manželství, nebo dělal něco takového, čeho se týkají bytnostné řeholní sliby. A proto řeholníci jsou vázáni všechny takové rady zachovávati. Jsou však některé rady o nějakých lepších jednotlivých úkonech, které lze opominouti, aniž se tím lidský život zavalil světskými úkony. Pročež není třeba, aby řeholníci byli ke všem takovým vázáni.

CLXXXVI.3. Zda se vyžaduje chudoba k dokonalosti řehole.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že chudoba se nevyžaduje k řeholní dokonalosti. Neboť se nezdá patřiti ke stavu dokonalosti to, co se děje nedovoleně. Ale, aby člověk všechno své opustil, zdá se nedovolené. Apoštol totiž, II. Kor. 8, dává věřícím způsob dávati almužny, řka: "Je-li vůle ochotna, je milá dle toho, co má," to jest, abyste potřebné podrželi; a potom dodává: "Ne totiž, aby jiní měli úlevu, vy pak soužení;" Glossa: "to jest chudobu". A k onomu I. Tim 6, 'Majíce pokrmy a co obléci', praví Glossa: "Ačkoli jsme nic nepřinesli ani neodneseme, přece nelze tyto časné věci vůbec odvrhnouti." Zdá se tedy, že dobrovolná chudoba se k řeholní dokonalosti nevyžaduje.

Mimo to, kdo se vystavuje nebezpečí, hřeší. Ale ten, kdo opustiv všecko své, sleduje dobrovolnou chudobu, vystavuje se nebezpečí, i duchovnímu, podle onoho Přísl. 30: "Abych snad nouzí donucen nekradl a nepotupil jméno svého Boha;" a Eccli 27: "Pro nedostatek mnozí zhřešili;" i také tělesnému, neboť se praví Eccle 7: "Jako chrání moudrost, tak chrání též peníze." A Filosof praví ve IV. Ethic., že "zdá se nějakou zkázou samého člověka ztráta majetku, neboť jím člověk žije". Zdá se tedy, že dobrovolná chudoba se nevyžaduje k dokonalosti řeholního života.

Mimo to ctnost pozůstává ve středu, jak se praví v II. Ethic. Ale ten, kdo opouští všechno v dobrovolné chudobě, nezdá se státi ve středu, nýbrž spíše v krajnosti. Tedy nejedná ctnostně; a tak to nepatří k dokonalosti života.

Mimo to poslední dokonalost člověka záleží v blaženosti. Avšak bohatství přispívá k blaženosti, neboť se praví Eccli 31: "Blažený bohatý, který byl shledán beze skvrny;" a Filosof praví v I. Ethic., že "bohatství organicky slouží blaženosti." Tedy dobrovolná chudoba se nevyžaduje k dokonalosti.

Mimo to stav biskupů je dokonalejší než stav řeholní. Avšak biskupové mohou míti vlastnictví, jak jsme měli shora. Tedy též řeholníci.

peccatum vitatur, si scilicet homo faciat quod potest secundum quod requirit conditio sui status; dummodo contemptus non adsit agendi meliora, per quem animus obfirmatur contra spiritualem profectum.

II-II q. 186 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod quaedam consilia sunt quae si praetermitterentur, tota vita hominis implicaretur negotiis saecularibus, puta si aliquis haberet proprium, vel matrimonio uteretur, aut aliquid huiusmodi faceret quod pertinet ad essentialia religionis vota. Et ideo ad omnia talia consilia observanda religiosi tenentur. Sunt autem quaedam consilia de quibusdam particularibus melioribus actibus, quae praetermitti possunt absque hoc quod vita hominis saecularibus actibus implicetur. Unde non oportet quod ad omnia talia religiosi teneantur.

3. Utrum voluntaria paupertas requiratur ad religionem.

II-II q. 186 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod paupertas non requiratur ad perfectionem religionis. Non enim videtur ad statum perfectionis pertinere illud quod illicite fit. Sed quod homo omnia sua relinquat, videtur esse illicitum, apostolus enim, II ad Cor. VIII, dat formam fidelibus eleemosynas faciendi, dicens, *si voluntas prompta est, secundum id quod habet, accepta est, idest, ut necessaria retineatis*; et postea subdit, *non ut aliis sit remissio, vobis autem tribulatio*, Glossa, idest, paupertas. Et super illud I ad Tim. VI, habentes alimenta et quibus tegamur, dicit Glossa, *etsi nihil intulerimus vel ablaturi simus, non tamen omnino abiicienda sunt haec temporalia*. Ergo videtur quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religionis.

II-II q. 186 a. 3 arg. 2

Praeterea, quicumque se exponit periculo, peccat. Sed ille qui, omnibus suis relictis, voluntariam paupertatem sectatur, exponit se periculo, et spirituali, secundum illud Prov. XXX, *ne forte, egestate compulsus, furer et periurem nomen Dei mei*, et Eccli. XXVII, propter inopiam multi perierunt; et etiam corporali, dicitur enim Eccle. VII, *sicut protegit sapientia, sic protegit et pecunia*. Et philosophus dicit, in IV Ethic., quod *videtur quaedam perditio ipsius hominis esse corruptio divitiarum, quia per has homo vivit*. Ergo videtur quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religiosae vitae.

II-II q. 186 a. 3 arg. 3

Praeterea, virtus in medio consistit, ut dicitur in II Ethic. Sed ille qui omnia dimittit per voluntariam paupertatem, non videtur in medio consistere, sed magis in extremo. Ergo non agit virtuose. Et ita hoc non pertinet ad vitae perfectionem.

II-II q. 186 a. 3 arg. 4

Praeterea, ultima perfectio hominis in beatitudine consistit. Sed divitiae conferunt ad beatitudinem, dicitur enim Eccli. XXXI, *beatus est dives qui inventus est sine macula*. Et philosophus dicit, in I Ethic., quod divitiae organice deserviunt ad felicitatem. Ergo voluntaria paupertas non requiritur ad perfectionem religionis.

II-II q. 186 a. 3 arg. 5

Praeterea, status episcoporum est perfectior quam status religionis. Sed episcopi possunt proprium habere, ut supra

Mimo to dávati almužnu je dílo Bohu velmi příjemné, a jak praví Zlatoústý v Homilii: "lék, který nejvíce vykoná v pokání". Ale chudoba vylučuje udělování almužen. Zdá se tedy, že chudoba nenáleží k řeholní dokonalosti.

Avšak proti jest, co praví Řehoř v VIII. Moral.: "Jsou někteří spravedliví, kteří opásáni k zaujetí vrcholu dokonalosti, když vnitřně žádají vyšší, zevně vše opouštějí." Ale opásání k zaujetí vrcholu dokonalosti náleží vlastně řeholníkům, jak bylo řečeno. Tedy náleží jim, aby v dobrovolné chudobě opustili zevně vše.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, řeholní stav je nějaké cvičení a učení, kterým se dosahuje dokonalé lásky. K tomu je. pak nutné, aby někdo zcela odvrátil svůj cit od věcí světských; Augustin totiž, mluvě o Bohu, praví v X. Vyzn.: "Méně tě miluje, kdo vedle tebe něco miluje, co nemiluje pro tebe." Pročež praví Augustin v kn. Osmdesáti tří otáz., že "výživa lásky je umenšení chtivosti, dokonalost, žádná chtivost". Avšak z toho, že někdo vlastní světské věci, je jeho duch váben milovati je. Pročež praví Augustin v Listu Pavlínovi a Therasii, že "pevnější jest milování pozemských již dosažených než žádaných. Neboť proč odešel onen jinoch smuten, než protože měl veliké bohatství? Jiné totiž je nechtíti přivtěliti, co chybí, jiné přivtělené odtrhnouti: ono se odmítne jako cizí, toto však jest jako odřizнutí údů". A Zlatoústý praví K Mat., že "přibývání bohatství rozněcuje větší plamen, a chtivost stává se prudší". A odtud jest, že k získání dokonalé lásky první základ je dobrovolná chudoba, aby někdo žil bez vlastnictví, podle výroku Páně, Mat. 19: "Chceš-li býti dokonalý, jdi, prodej vše, co máš, a dej chudým, a pojď, následuj mně."

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak dodává Glossa, "ne proto pravil Apoštol, totiž "abychom neměli soužení", to jest chudobu, že není lepší dáti vše, výbrž obává se o slabé, které napomíná, aby tak dávali, aby netrpěli nouzi". Pročež také z druhé Glossy nelze vyrozumívati, že není dovoleno vše časně odvrhnouti, výbrž že se to nutně nevyžaduje. Pročež Ambrož praví v I. O povin.: "Pán nechce, totiž nutností přikázání, najednou odložiti majetek, výbrž jej rozdávati, leda snad, jako Eliseus zabil svůj dobytek a krmil chudé z toho, co měl, aby nebyl žádnou domácí starostí vázán."

K druhému se musí říci, že ten, kdo všecko své opustí pro Krista, nevystavuje se nebezpečí ani duchovnímu, ani tělesnému. Nebezpečí duchovní totiž pochází z chudoby, když není dobrovolná, jakožto z touhy nashromážditi peníze, kterou trpí ti, kteří nejsou chudí dobrovolně, upadá člověk do mnohých hříchů, podle onoho I. Tim 9: "Kdo chtějí býti bohati, padají do pokušení a osidla ďáblova." Avšak tuto touhu odkládají ti, kteří sledují dobrovolnou chudobu, kdežto spíše panuje v těch, kteří mají bohatství, jak je patrné ze shora řečených. Také tělesné nebezpečí

habitum est. Ergo et religiosi.

II-II q. 186 a. 3 arg. 6

Praeterea, dare eleemosynam est opus maxime Deo acceptum, et, sicut Chrysostomus dicit, *medicamentum quod maxime in poenitentia operatur*. Sed paupertas excludit eleemosynarum largitionem. Ergo videtur quod paupertas ad perfectionem religionis non pertineat.

II-II q. 186 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, VIII Moral., *sunt nonnulli iustorum qui, ad comprehendendum culmen perfectionis accincti, dum altiora interius appetunt, exterius cuncta derelinquunt*. Sed accingi ad comprehendendum culmen perfectionis proprie pertinet ad religiosos, ut dictum est. Ergo eis competit ut per voluntariam paupertatem cuncta exterius derelinquant.

II-II q. 186 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, status religionis est quoddam exercitium et disciplina per quam pervenitur ad perfectionem caritatis. Ad quod quidem necessarium est quod aliquis affectum suum totaliter abstrahat a rebus mundanis, dicit enim Augustinus, in X Confess., ad Deum loquens, *minus te amat qui tecum aliquid amat quod non propter te amat*. Unde et in libro octogintatrium quaest., dicit Augustinus quod *nutrimentum caritatis est imminutio cupiditatis, perfectio, nulla cupiditas*. Ex hoc autem quod aliquis res mundanas possidet, allicitur animus eius ad earum amorem. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Paulinum et Therasiam, quod *terrena diliguntur arctius adepta quam concupita. Nam unde iuvenis ille tristis discessit, nisi quia magnas habebat divitias? Aliud est enim nolle incorporare quae desunt, aliud iam incorporata divellere, illa enim velut extranea repudiantur; ista velut membra praeciduntur*. Et Chrysostomus dicit, super Matth., quod *appositio divitiarum maiorem accendit flammam, et vehementior fit cupido*. Et inde est quod ad perfectionem caritatis acquirendam, primum fundamentum est voluntaria paupertas, ut aliquis absque proprio vivat, dicente domino, Matth. XIX, *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et veni, sequere me*.

II-II q. 186 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem subdit, *non ideo dixit apostolus (scilicet, ut vobis non sit tribulatio, idest paupertas), quin melius esset, sed infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur*. Unde similiter etiam ex Glossa alia non est intelligendum quod non liceat omnia temporalia abiicere, sed quod hoc non ex necessitate requiritur. Unde et Ambrosius dicit, in I de Offic., *dominus non vult*, scilicet ex necessitate praecepti, *simul effundi opes, sed dispensari, nisi forte ut Eliseus boves suos occidit et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica*.

II-II q. 186 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui omnia sua dimittit propter Christum, non exponit se periculo, neque spirituali neque corporali. Spirituale enim periculum ex paupertate provenit quando non est voluntaria, quia ex affectu aggregandi pecunias, quem patiuntur illi qui involuntarie sunt pauperes, incidit homo in multa peccata; secundum illud I ad Tim. ult., *qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum Diaboli*. Iste autem affectus deponitur ab his qui voluntariam paupertatem

nehrozí těm, kteří zamýšlejíce následovati Krista všecko své opustí, svěřujíce se božské prozřetelnosti. Pročež praví Augustin v 2. kn. O Řeči Páně: "Ve hledajících nejprve království Boží a jeho spravedlnost, nesmí býti starostlivost, že jim bude chyběti nutné."

K třetímu se musí říci, že střed ctností, podle Filosofa v II. Ethic., bere se podle správného rozumu a ne podle velikosti věci. A proto, cokoli lze činiti podle správného rozumu, není neřestné pro značnou velikost, nýbrž více ctnostné. Bylo by však mimo správný rozum, kdyby někdo vše své spotřeboval v nemírnosti, nebo bez užitku. Je pak shodné se správným rozumem, aby někdo odvrhl bohatství a věnoval se nazírání moudrosti, což čteme, že učinili i někteří filosofové. Praví totiž Jeronym v Listu Pavlínu: "Onen thebský Krates kdysi přebohatý, když šel do Athen na filosofii, odvrhl velkou váhu zlata; neminil totiž, že může míti zároveň bohatství a ctnosti." Pročež mnohem více je podle správného rozumu, aby člověk všecko své opustil, aby Krista dokonale následoval. Proto praví Jeronym v Listu mnichu Rustikovi: "Nuzného Krista nuzný následuj."

Ke čtvrtému se musí říci, že blaho čili štěstí je dvojí: jedno dokonalé, které očekáváme v budoucím životě; jiné nedokonalé, podle něhož slují někteří blažení v tomto životě. Štěstí pak tohoto života je dvojí: jedno v činném životě, druhé v nazíravém, jak je patrné z Filosofa v X. Ethic. Ke štěstí pak činného života, které záleží ve vnějších úkonech, napomáhá nástrojově bohatství, protože, jak praví Filosof v I. Ethic. "mnoho koname skrze přátele a skrze bohatství a skrze občanskou moc, jako skrze nějaké nástroje." Avšak ke štěstí života nazíravého mnoho nenapomáhají, nýbrž spíše překážejí, pokud starostlivost o ně překáží pokoji ducha, který je nazírajícímu nejvíce nutný. A to jest, co praví Filosof v X. Ethic., že "mnohého je potřeba k činnostem, nazírající však nemá žádnou nutnost takových", totiž vnějších statků "k činnosti, nýbrž jsou překážkami nazírání". K budoucí však blaženosti je někdo zařízen láskou. A poněvadž dobrovolná chudoba je účinné cvičení k dosažení dokonalé lásky, proto mnoho platí pro dosažení nebeské blaženosti. Pročež i Mat. 19 praví Pán: "Jdi, prodej vše, co máš, a dej chudým, a budeš míti poklad v nebi." Míti pak bohatství je sice o sobě přirozená překážka dokonalosti lásky, hlavně vábením a rozptylováním ducha. Pročež se praví Mat. 13, že "pečlivost světská a klamavé bohatství udusí slovo Boží", poněvadž, jak praví Řehoř, "nedovolují vejíti do srdce dobré tužbě a jako zabíjejí přicházející stav života". A proto je nesnadné zachovati lásku při bohatství, Pročež Mat. 19 Pán praví, že "bohatý nesnadno vejde do království Božího", což jest rozuměti o tom, kdo pouze má bohatství; neboť o tom, kdo si v bohatství líbuje, praví, že je to nemožné, podle výkladu Zlatoústého, když dodává: "Snazší je projíti velbloudu uchem jely, než boháči vejíti do království nebeského." A proto nesluje blažený boháč jednoduše, nýbrž, který byl shledán bez poskvrny a nechodil za zlatem; a to proto, že udělal věc nesnadnou. Pročež se dodává: "Kdo je to, ať ho chválíme? Neboť učinil podivuhodná ve svém životě," že totiž stoje v

sequuntur, magis autem dominatur in his qui divitias possident, ut ex dictis patet. Corporale etiam periculum non imminet illis qui, intentione sequendi Christum, omnia sua relinquunt, divinae providentiae se committentes. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *quaerentibus regnum Dei et iustitiam eius non debet subesse sollicitudo ne necessaria desint*.

II-II q. 186 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod medium virtutis, secundum philosophum, in II Ethic., accipitur secundum rationem rectam, non secundum quantitatem rei. Et ideo quidquid potest fieri secundum rationem rectam, non est vitiosum ex magnitudine quantitatis, sed magis virtuosum. Esset autem praeter rationem rectam si quis omnia sua consumeret in intemperantiam, vel absque utilitate. Est autem secundum rationem rectam quod aliquis divitias abiiciat ut contemplationi sapientiae vacet, quod etiam philosophi quidam fecisse leguntur. Dicit enim Hieronymus, in epistola ad Paulinum, *Crates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abiecit, nec putavit se posse simul divitias et virtutes possidere*. Unde multo magis secundum rationem rectam est ut homo omnia sua relinquat ad hoc quod Christum perfecte sequatur. Unde Hieronymus dicit, in epistola ad rusticum monachum, *nudum Christum nudus sequere*.

II-II q. 186 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod duplex est beatitudo sive felicitas, una quidem perfecta, quam expectamus in futura vita; alia autem imperfecta, secundum quam aliqui dicuntur in hac vita beati. Praesentis autem vitae felicitas est duplex, una quidem secundum vitam activam, alia vero secundum vitam contemplativam, ut patet per philosophum, in X Ethic. Ad felicitatem igitur vitae activae, quae consistit in exterioribus operationibus, divitiae instrumentaliter coadiuvant, quia, ut philosophus dicit, in I Ethic. *multa operamur per amicos, per divitias et per civilem potentiam, sicut per quaedam organa*. Ad felicitatem autem contemplativae vitae non multum operantur, sed magis impediunt, inquantum sua sollicitudine impediunt animi quietem, quae maxime necessaria est contemplanti. Et hoc est quod philosophus dicit, in X Ethic., quod *ad actiones multis opus est, speculanti vero nullo talium*, scilicet exteriorum bonorum, *ad operationem necessitas, sed impedimenta sunt ad speculationem*. Ad futuram vero beatitudinem ordinatur aliquis per caritatem. Et quia voluntaria paupertas est efficax exercitium perveniendi ad perfectam caritatem, ideo multum valet ad caelestem beatitudinem consequendam, unde et dominus, Matth. XIX, dicit, *vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo*. Divitiae autem habitae per se quidem natae sunt perfectionem caritatis impedire, principaliter alliciendo animum et distrahendo unde dicitur, Matth. XIII, quod sollicitudo saeculi et fallacia divitiarum suffocat verbum Dei; quia, ut Gregorius dicit, *dum bonum desiderium ad cor intrare non sinunt, quasi aditum flatus vitalis necant*. Et ideo difficile est caritatem inter divitias conservare. Unde dominus dicit, Matth. XIX, quod *dives difficile intrabit in regnum caelorum*. Quod quidem intelligendum est de eo qui actu habet divitias, nam de eo qui affectum in divitiis ponit, dicit hoc esse impossibile, secundum expositionem Chrisostomi, cum subdit, *facilius*

bohatství, nemiloval bohatství.

K pátému se musí říci, že stav biskupský není zařízen k nabývání dokonalosti, nýbrž spíše aby z dokonalosti, již kdo má, řídil druhé, nejenom přisluhováním duchovními, nýbrž i časnými, což patří k činnému životu, v němž se naskytne vykonání mnohých nástrojem bohatství, jak bylo řečeno. A proto od biskupů, kteří stavovsky řídí stádce Kristovo, nevyžaduje se, aby neměli vlastnictví, jak se žádá od řeholníků, kteří stavovsky pěstují nabývání dokonalosti.

K šestému se musí říci, že odložení vlastnění bohatství se přirovnává k udělování almužen jako všeobecné k jednotlivému, a celopal k obětі. Pročež praví Řehoř K Ezech., že "ti, kteří z vlastních věcí dávají podporu nuzným, v dobrech, která činí, podávají oběť, protože něco obětují Bohu a něco si ponechávají; kdo však si nic neponechávají, obětují celopal, jenž je více než oběť". Proto také Jeronym praví proti Vigilantiovi: "Když pak ty tvrdíš, že lépe jednají ti, kteří svých věcí užívají, a pomalu rozdělují chudým výtěžek svého majetku, neodpovídám ti já, nýbrž Pán: "Chceš-li býti dokonalý," atd.; a potom dodává: "Onen, kterého ty chváliš, je druhý a třetí stupeň, který my též přijímáme, víme však, že první je před druhým a třetím." A proto, aby vyloučila blud Vigilantiův, praví kniha O Cír. dogm.: "Dobré je rozdávati majetek po částech chudým, lepší je z úmyslu následovati Pána najednou rozdati a zbaven starostlivosti strádati s Kristem."

CLXXXVI.4. Zda ustavičná zdrželivost se vyžaduje k dokonalosti řehole.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že k řeholní dokonalosti se nevyžaduje ustavičná čistota. Neboť všechna dokonalost křesťanského života začala od apoštolů Kristových. Ale zdá se, že apoštolové nezachovávali čistotu, jak je patrné u Petra, o němž se čte, že měl tchýni, Mat. 8. Zdá se tedy, že k řeholní dokonalosti se nevyžaduje ustavičná čistota.

Mimo to první vzor dokonalosti se nám ukazuje na Abrahamovi, jemuž řekl Pán: "Choď přede mnou a buď dokonalý." Avšak napodobené nemusí předstihnouti vzor. Tedy ustavičná čistota se k řeholní dokonalosti nevyžaduje.

Mimo to se vyskytuje v každé řeholi to, co náleží k řeholní dokonalosti. Ale jsou někteří řeholníci, kteří užívají manželek. Tedy řeholní dokonalost nevyžaduje ustavičnou čistotu.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, II. Kor. 7: "Očisťme se

est camelum per foramen acus transire quam divitem intrare in regnum caelorum. Et ideo non simpliciter dives dicitur esse beatus, sed, *qui inventus est sine macula et post aurum non abiit*. Et hoc, quia rem difficilem fecit, unde subditur, *quis est hic. Et laudabimus eum? Fecit enim mirabilia in vita sua*, ut scilicet, inter divitias positus, divitias non amaret.

II-II q. 186 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod status episcopalis non ordinatur ad perfectionem adipiscendam, sed potius ut ex perfectione quam quis habet, alios gubernet, non solum ministrando spiritualia, sed etiam temporalia. Quod pertinet ad vitam activam, in qua multa operanda occurrunt instrumentaliter per divitias, ut dictum est. Et ideo ab episcopis, qui profitentur gubernationem gregis Christi, non exigitur quod proprio careant, sicut exigitur a religiosis, qui profitentur disciplinam perfectionis acquirendae.

II-II q. 186 a. 3 ad 6

Ad sextum dicendum quod abrenuntiatio propriarum divitiarum comparatur ad eleemosynarum largitionem sicut universale ad particulare, et holocaustum ad sacrificium. Unde Gregorius dicit, super Ezech., quod *illi qui ex possessis rebus subsidia egentibus ministrant, in bonis quae faciunt sacrificium offerunt, quia aliquid Deo immolant, et aliquid sibi reservant, qui vero nihil sibi reservant, offerunt holocaustum, quod est maius sacrificio*. Unde etiam Hieronymus, contra Vigilant., dicit, *quod autem asserit eos melius facere qui utantur rebus suis et paulatim fructus possessionum pauperibus dividant, non a me eis, sed a Deo respondetur, si vis perfectus esse*, et cetera. Et postea subdit, *iste quem tu laudas, secundus et tertius gradus est, quem et nos recipimus, dummodo sciamus prima secundis et tertiis praeferenda*. Et ideo, ad excludendum errorem Vigilantii, dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus, *bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare, melius est, pro intentione sequendi dominum, insimul donare, et, absolutum sollicitudine, egere cum Christo*.

4. Utrum requiratur continentia.

II-II q. 186 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod perpetua continentia non requiratur ad perfectionem religionis. Omnis enim Christianae vitae perfectio ab apostolis Christi coepit. Sed apostoli continentiam non videntur servasse, ut patet de Petro, qui socrum legitur habuisse, Matth. VIII. Ergo videtur quod ad perfectionem religionis non requiratur perpetua continentia.

II-II q. 186 a. 4 arg. 2

Praeterea, primum perfectionis exemplar nobis in Abraham ostenditur, cui dominus dixit, Gen. XVII, *ambula coram me, et esto perfectus*. Sed exemplatum non oportet quod excedat exemplar. Ergo non requiritur ad perfectionem religionis perpetua continentia.

II-II q. 186 a. 4 arg. 3

Praeterea, illud quod requiritur ad perfectionem religionis, in omni religione invenitur. Sunt autem aliqui religiosi qui uxoribus utuntur. Non ergo religionis perfectio exigit perpetuam continentiam.

II-II q. 186 a. 4 s. c.

ode vší poskvrny těla i ducha, dokonávajíce své posvěcení v bázni Boží." Ale čistota těla a ducha se zachovává čistotou. Praví se totiž I. Kor. 7: "Žena nevdaná a panna myslí na to, co je Páně, aby byla svatá duchem i tělem." Tedy řeholní dokonalost vyžaduje čistotu.

Odpovídám: Musí se říci, že k řeholnímu stavu se vyžaduje odnětí toho, co je člověku překážkou celého odevzdání službě Boží. Avšak užívání tělesného spojení odvádí ducha, že není cele odevzdán službě Boží, dvojmo: jedním způsobem pro prudkost potěšení, z jehož častého okoušení roste dychtivost, jak praví Filosof v III. Ethic. A odtud jest, že užívání pohlavních odvádí ducha od onoho dokonalého záměru spěti k Bohu. A to je, co praví Augustin v I. Samomluv.: "Myslím, že není nic, co by spíše svrhlo s hradeb mužského ducha než ženské lichocení a onen tělesný styk, bez něhož nelze míti manželku." Jiným způsobem pro pečování, které člověku přináší, o řízení manželky, dětí a časných věcí, aby dostačily na jejich obživu. Pročež Apoštol praví I. Kor. ?, že "kdo je bez manželky, pečuje o věci Páně, jak se líbiti Bohu; kdo však je s manželkou, pečuje o věci světa, jak se líbiti manželce". A proto ustavičná čistota se vyžaduje k řeholní dokonalosti, jako dobrovolná chudoba. Pročež, jako byl odsouzen Vigilantius, jenž nerozlišoval bohatství a chudobu, tak byl odsouzen Jovinián, který nerozlišoval manželství a panenství.

K prvnímu se tedy musí říci, že dokonalost nejen chudoby, nýbrž i čistoty byla zavedena Kristem, který praví Mat. 19: "Jsou eunuchově, kteří se vyklestili pro království nebeské," a potom dodává: "Kdo můžeš chápati, chápej." A aby někomu nebyla odňata naděje dosažení dokonalosti, přijal do stavu dokonalosti také ty, které našel spojené manželstvím. Nemohlo však býti bez bezpráví, aby muži opustili manželky, jako bylo bez bezpráví, že všichni opustili majetek. A proto Petra, kterého nalezl spojeného manželstvím, neodloučil od manželky; Jana však, chtějícího sňatek, odvrátil od sňatku.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin v kn. O dobru manžel., "lepší je čistota svobodných než čistota manželská, z nichž jedné Abraham užíval, obě měl pohotovostně. Žil totiž manželsky čistě; mohl pak býti čistý bez manželství, ale tehdy nebylo vhodné". Avšak proto, že staří Otcové měli dokonalost ducha spolu s bohatstvím a manželstvím, což náleželo k velikosti ctnosti, nemají slabší opovážlivě se míti za tak ctnostné, že mohou s majetkem a manželstvím dosáhnouti dokonalosti, jako též nikdo bezbranný neodvažuje se napadnouti nepřátele. Neboť oni Otcové, kdyby bývala byla doba zachovávání čistoty a chudoby, byli by to splnili přepečlivě.

K třetímu se musí říci, že ony způsoby života, v nichž lidé užívají manželství, nejsou řehole jednoduše a naprostě řečené, nýbrž jen z části, pokud totiž mají nějaký podíl

Sed contra est quod apostolus dicit, II ad Cor. VII, *mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus, perficientes sanctificationem nostram in timore Dei*. Sed munditia carnis et spiritus conservatur per continentiam, dicitur enim I ad Cor. VII, *mulier innupta et virgo cogitat quae domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu*. Ergo perfectio religionis requirit continentiam.

II-II q. 186 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod ad statum religionis requiritur subtractio eorum per quae homo impeditur ne totaliter feratur ad Dei servitium. Usus autem carnalis copulae retrahit animum ne totaliter feratur in Dei servitium, dupliciter. Uno modo, propter vehementiam delectationis, ex cuius frequenti experientia augetur concupiscentia, ut etiam philosophus dicit, in III Ethic. Et inde est quod usus venereorum retrahit animam ab illa perfecta intentione tendendi in Deum. Et hoc est quod Augustinus dicit, in I Soliloq., *nihil esse sentio quod magis ex arce deiiciat animum virilem quam blandimenta feminae, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest*. Alio modo, propter sollicitudinem quam ingerit homini de gubernatione uxoris et filiorum, et rerum temporalium quae ad eorum sustentationem sufficiant. Unde apostolus dicit quod *qui sine uxore est, sollicitus est quae sunt domini, quomodo placeat Deo, qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori*. Et ideo continentia perpetua requiritur ad perfectionem religionis, sicut et voluntaria paupertas. Unde sicut damnatus est Vigilantius, qui adaequavit divitias paupertati; ita damnatus est Iovinianus, qui adaequavit matrimonium virginitati.

II-II q. 186 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod perfectio non solum paupertatis, sed etiam continentiae, introducta est per Christum, qui dicit, Matth. XIX, *sunt eunuchi qui castraverunt seipsos propter regnum caelorum*, et postea subdit, qui potest capere, capiat. Et ne alicui spes perveniendi ad perfectionem tolleretur, assumpsit ad perfectionis statum etiam illos quos invenit matrimonio iunctos. Non autem poterat absque iniuria fieri quod viri uxores desererent, sicut absque iniuria fiebat quod homines divitias relinquerent. Et ideo Petrum, quem invenit matrimonio iunctum, non separavit ab uxore. Ioannem tamen nubere volentem a nuptiis revocavit.

II-II q. 186 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de bono Coniug., *melior est castitas caelibum quam castitas nuptiarum, quarum Abraham unam habebat in usu, ambas in habitu. Caste quippe coniugaliter vixit, esse autem castus sine coniugio potuit, sed tunc non oportuit*. Nec tamen quia antiqui patres perfectionem animi simul cum divitiis et matrimonio habuerunt, quod ad magnitudinem virtutis pertinebat, propter hoc infirmiores quique debent praesumere se tantae virtutis esse ut cum divitiis et matrimonio possint ad perfectionem pervenire, sicut nec aliquis praesumit hostes inermis invadere quia Samson cum mandibula asini multos hostium peremit. Nam illi patres, si tempus fuisset continentiae et paupertatis servandae, studiosius hoc implessent.

II-II q. 186 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod illi modi vivendi secundum

těch, jež přísluší k řeholnímu stavu.

CLXXXVI.5. Zda poslušnost patří k dokonalosti řehole.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že poslušnost nepatří k řeholní dokonalosti. Neboť zdá se, že ta patří k řeholní dokonalosti, která patří k nadbytečnosti, k nimž nejsou všichni vázáni. Ale všichni jsou vázáni k poslušnosti představených, podle onoho Apoštolova, Žid. posl.: "Poslouchejte svých představených a podléhejte jim." Tedy se zdá, že poslušnost nepatří k řeholní dokonalosti.

Mimo to se zdá poslušnost vlastně náležeti těm, kteří musejí býti řízeni cizím názorem, což jsou nerozhodní. Ale Apoštol praví Lid. 5, že "dokonalí mají tuhý pokrm, kteří z návyku mají vycvičené smysly k rozeznávání dobra a zla". Tedy se zdá, že poslušnost nepatří ke stavu dokonalých.

Mimo to, kdyby se poslušnost vyžadovala k řeholní dokonalosti, musili by ji míti všichni řeholníci. Avšak všichni ji nemají, neboť jsou někteří řeholníci, zachovávající poustevnický život, kteří nemají představených, jichž by poslouchali; též představení řeholníků se nezdají vázáni k poslušnosti. Tedy se zdá, že poslušnost nepatří k řeholní dokonalosti.

Mimo to, kdyby slib poslušnosti se vyžadoval k řeholi, následovalo by, že řeholníci jsou vázáni ve všem poslouchati svých představených, jako slibem čistoty jsou vázáni zdržovati se všech pohlavních. Ale nejsou vázáni poslouchati svých představených ve všem, jak jsme měli shora. Tedy slib poslušnosti se nevyžaduje k řeholi.

Mimo to ty služby jsou Bohu nejvíce příjemné, které se dějí štědře a ne z nutnosti, podle onoho II. Kor. 9: "Ne ve smutku nebo z nutnosti." Ale ta, která se dějí z poslušnosti, dějí se z nutnosti rozkazu. Tedy chvalněji se dějí ony skutky, které někdo koná vlastním popudem. Tedy slib poslušnosti se nehodí řeholi, skrze niž chtěli lidé přijíti k lepším.

Avšak proti, řeholní dokonalost nejvíce pozůstává v následování Krista, podle onoho Mat. 12: "Chceš-li býti dokonalý, následuj mne." Ale na Kristu se nejvíce doporučuje poslušnost, podle onoho Filip. 2: "Stal se poslušným až k smrti." Tedy se zdá, že poslušnost patří k řeholní dokonalosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, stav řeholní. jest nějaké učení nebo cvičení na dosažení dokonalosti. Kdokoliv však jsou učeni nebo cvičeni, aby přišli k nějakému cíli, musejí sledovati řízení někým, podle jehož rozhodnutí se učí a cvičí, aby přišli k tomu cíli, jako žáci pod učitelem,. A proto řeholníci musejí podléhati

quos homines matrimonio utuntur, non sunt simpliciter et absolute loquendo religiones, sed secundum quid, inquantum scilicet in aliquo participant quaedam quae ad statum religionis pertinent.

5. Utrum requiratur obedientia.

II-II q. 186 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis. Illa enim videntur ad perfectionem religionis pertinere quae sunt supererogationis, ad quae non omnes tenentur. Sed ad obediendum praelatis suis omnes tenentur, secundum illud apostoli, Hebr. ult., *obedite praepositis vestris, et subiacete eis*. Ergo videtur quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis.

II-II q. 186 a. 5 arg. 2

Praeterea, obedientia proprie pertinere videtur ad eos qui debent regi sensu alieno, quod est indiscretorum. Sed apostolus dicit, ad Heb. V, quod *perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali*. Ergo videtur quod obedientia non pertineat ad statum perfectorum.

II-II q. 186 a. 5 arg. 3

Praeterea, si obedientia requireretur ad perfectionem religionis, oporteret quod omnibus religiosis conveniret. Non autem omnibus convenit, sunt enim quidam religiosi solitariam vitam agentes, qui non habent superiores, quibus obediant. Praelati etiam religionum ad obedientiam non videntur teneri. Ergo obedientia non videtur pertinere ad perfectionem religionis.

II-II q. 186 a. 5 arg. 4

Praeterea, si votum obedientiae ad religionem requireretur, consequens esset quod religiosi tenerentur praelatis suis in omnibus obedire, sicut et per votum continentiae tenentur ab omnibus venereis abstinere. Sed non tenentur obedire in omnibus, ut supra habitum est, cum de virtute obedientiae ageretur. Ergo votum obedientiae non requiritur ad religionem.

II-II q. 186 a. 5 arg. 5

Praeterea, illa servitia sunt Deo maxime accepta quae liberaliter et non ex necessitate fiunt, secundum illud II ad Cor. IX, *non ex tristitia aut ex necessitate*. Sed illa quae ex obedientia fiunt, fiunt ex necessitate praecepti. Ergo laudabilius fiunt bona opera quae quis propria sponte facit. Votum ergo obedientiae non competit religioni, per quam homines quaerunt ad meliora promoveri.

II-II q. 186 a. 5 s. c.

Sed contra, perfectio religionis maxime consistit in imitatione Christi, secundum illud Matth. XIX, *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et veni, sequere me*. Sed in Christo maxime commendatur obedientia, secundum illud Philip. II, factus est obediens usque ad mortem. Ergo videtur quod obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

II-II q. 186 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, status religionis est quaedam disciplina vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicumque autem instruuntur vel exercitantur ut perveniant ad aliquem finem, oportet quod directionem alicuius sequantur, secundum cuius arbitrium

něčímu poučování a poroučení v těch, která patří k řeholnímu životu. Proto také VII, otáz. 1 se praví: "Život mnichů je slovo poddanosti a žákovství." Avšak poroučení a poučování druhým se někdo poddává poslušnosti. A proto poslušnost se vyžaduje k řeholní dokonalosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že poslouchati představených v těch. která patří k nutnosti ctnosti, není nadbytečnost, nýbrž všem společné. Avšak poslouchati v těch, která patří ke cvičení na dokonalost, patří řeholníkům vlastně a tato poslušnost se přirovnává k jiné, jako všeobecné. k jednotlivému. Neboť ti, kteří žijí ve světě, něco si ponechávají a něco odevzdávají Bohu; a podle tohoto jsou poddáni poslušnosti představených. Ti však, kteří žijí v řeholi, zcela věnují Bohu sebe a svá, jak je patrné ze shora řečených. Proto jejich poslušnost je všeobecná.

K druhému se musí říci, že, jak praví Filosof v II. Ethic., "lidé cvičící se v dílech, dosáhnou nějakých zběhlostí, které, když nabyli, nejvíce mohou vykonati tytéž úkony". Tak tedy poslušnosti oni, kteří nedosáhli dokonalosti, přicházejí k dokonalosti; ti pak, kteří již dokonalosti dosáhli, jsou ochotni poslouchati, ne jako potřebující řízení k nabytí dokonalosti, nýbrž jako tím se uchovávající v tom, co patří k dokonalosti.

K třetímu se musí říci, že poddanost řeholníků je hlavně vůči biskupům, kteří se k nim přirovnávají jako zdokonalující k dokonalým, jak je patrné z Diviše, VI. hl. Círk. Hier., kde také praví,, že "řád mnichů je vázán zdokonalujícími ctnostmi velekněží a jejich božskými osvíceními je poučován". Pročež nejsou vyňati z poslušnosti biskupů ani poustevníci, ani také představení řeholí; a jsou-li zcela nebo z části vyňati z poslušnosti diecesních biskupů, jsou přece zavázáni poslouchati nejvyššího velekněze, nejen v těch, která jsou společná jiným, nýbrž také v těch, která zvláště patří k řeholní kázni.

Ke čtvrtému se musí říci, že slib poslušnosti, patřící řeholi, zasahuje uzpůsobení celého lidského života, a podle toho slib poslušnosti má jakousi všeobecnost, třebaže nezasahuje všechny jednotlivé úkony, z nichž některé k řeholi nepatří, poněvadž nejsou o věcech patřících k milování Boha a bližního, jako hlazení vousu nebo zdvihnutí stébla se země a podobná, která nespadají pod slib, ani pod poslušnost; některé pak jsou také proti řeholi. A není podobně se slibem čistoty, jíž se vylučují úkony vůbec protivně řeholní dokonalosti.

K pátému se musí říci, že nutnost donucení působí nedobrovolno, a proto vylučuje ráz chvály a zásluhy; ale nutnost, důsledek poslušnosti, není nutnost donucení, nýbrž svoboda vůle, pokud člověk chce poslouchati, třebaže by nechtěl splniti o sobě vzaté to, co se poroučí. A proto, poněvadž slibem poslušnosti člověk se podrobuje pro Boha konati některá, jež osobě se nelíbí, právě z toho ta, jež koná, jsou Bohu více příjemná, byť jsou menší; poněvadž

instruantur vel exercitentur, quasi discipuli sub magistro. Et ideo oportet quod religiosi, in his quae pertinent ad religiosam vitam, alicuius instructioni et imperio subdantur. Unde et VII, qu. I, dicitur, *monachorum vita subiectionis habet verbum et discipulatus*. Imperio autem et instructioni alterius subiicitur homo per obedientiam. Et ideo obedientia requiritur ad religionis perfectionem.

II-II q. 186 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obedire praelatis in his quae pertinent ad necessitatem virtutis, non est supererogationis, sed omnibus commune, sed obedire in his quae pertinent ad exercitium perfectionis, pertinet proprie ad religiosos. Et comparatur ista obedientia ad aliam sicut universale ad particulare. Illi enim qui in saeculo vivunt, aliquid sibi retinent et aliquid Deo largiuntur, et secundum hoc obedientiae praelatorum subduntur. Illi vero qui vivunt in religione, totaliter se et sua tribuunt Deo, ut ex supra dictis patet. Unde obedientia eorum est universalis.

II-II q. 186 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in II Ethic., homines exercitantes se in operibus perveniunt ad aliquos habitus, quos cum acquisierint, eosdem actus maxime possunt operari. Sic igitur obediendo illi qui non sunt perfectionem adepti, ad perfectionem perveniunt. Illi autem qui iam sunt perfectionem adepti, maxime prompti sunt ad obediendum, non quasi indigentes dirigi ad perfectionem acquirendam; sed quasi per hoc se conservantes in eo quod ad perfectionem pertinet.

II-II q. 186 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod subiectio religiosorum principaliter attenditur ad episcopos, qui comparantur ad eos sicut perfectores ad perfectos, ut patet per Dionysium, VI cap. Eccles. Hier., ubi etiam dicit quod *monachorum ordo pontificum consummativis virtutibus mancipatur, et divinis eorum illuminationibus edocetur*. Unde ab episcoporum obedientia nec eremitae, nec etiam praelati religionum excusantur. Et si a diocesanis episcopis totaliter vel in parte sunt exempti, obligantur tamen ad obediendum summo pontifici, non solum in his quae sunt communia aliis, sed etiam in his quae specialiter pertinent ad disciplinam religionis.

II-II q. 186 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod votum obedientiae ad religionem pertinens se extendit ad dispositionem totius humanae vitae. Et secundum hoc, votum obedientiae habet quandam universalitatem, licet non se extendat ad omnes particulares actus; quorum quidam ad religionem non pertinent, quia non sunt de rebus pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi, sicut confricatio barbae vel levatio festucae de terra et similia, quae non cadunt sub voto vel sub obedientia; quidam vero etiam contrariantur religioni. Nec est simile de voto continentiae, per quam excluduntur actus omnino perfectioni religionis contrarii.

II-II q. 186 a. 5 ad 5

Ad quintum dicendum quod necessitas coactionis facit involuntarium, et ideo excludit rationem laudis et meriti. Sed necessitas consequens obedientiam non est necessitas coactionis, sed liberae voluntatis, inquantum homo vult obedire, licet forte non vellet illud quod mandatur, secundum se consideratum, implere. Et ideo, quia necessitati aliqua faciendi quae secundum se non placent,

člověk nemůže dáti Bohu nic většího, než že vlastní vůli pro něho podrobuje vůli druhého. Pročež v Hovorech Otců se praví, že "nejhorší rod mnichů jsou sarabité, poněvadž, obstarajíce si potřebné, zbaveni jha starších, mají svobodu jednati, co se zalíbí; a přece více než ti, kteří žijí v klášteřích, ve dne a v noci jsou stravování pracemi."

CLXXXVI.6. Zda se vyžaduje k dokonalostí řehole, aby chudoba, zdrželivost a poslušnost byly sliby.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že k řeholní dokonalosti se nevyžaduje, aby řečená tři, totiž chudoba, čistota a poslušnost, spadaly pod slib. Neboť učení získávání dokonalosti se vzalo z učení Páně. Ale Pán, dávaje tvar dokonalosti, praví Mat. 19: "Chceš-li býti dokonalý, jdi, prodej vše, co máš, a dej chudým," nečině zmínku o slibu. Tedy zdá se, že slib se nevyžaduje k řeholní kázni.

Mimo to slib pozůstává v jakémsi přislíbení, učiněném Bohu; pročež Eccle. 5, když řekl Mudrc: "Slíbil-lis něco Bohu, neváhej splniti," hned připojuje: "Neboť se mu nelíbí nevěrné a pošetilé přislibování." Ale kde je podání věci, nevyžaduje se přislíbení. Tedy stačí k řeholní dokonalosti, aby někdo zachovával chudobu, čistotu a poslušnost beze slibu.

Mimo to Augustin praví Pollentiovi: "Ta jsou v našich službách více, která ač smíme nevynaložiti, přece z lásky vynaložíme." Ale ta, která se dějí beze slibu, je dovoleno nevynakládati, což není dovoleno u těch, která se dějí se slibem. Tedy zdá se milejší Bohu, zachovává-li někdo beze slibu chudobu, čistotu a poslušnost. Tedy slib se nevyžaduje k řeholní dokonalosti.

Avšak proti jest, že ve Starém zákoně Nazirejci posvěcovali se slibem, podle onoho Num. 6: "Muž nebo žena, když učinili slib, aby se posvětili, a chtěli by se Pánu zasvětiti," atd. Jimi jsou však označeni ti, "kteří dostupují k souhrnu dokonalosti," jak praví Glossa Řehořova. Tedy slib se vyžaduje ke stavu dokonalosti.

Odpovídám: Musí se říci, že řeholníkům patří, aby byli ve stavu dokonalosti, jak je patrné ze shora řečených. Avšak ke stavu dokonalosti se vyžaduje závazek k těm, která náležejí k dokonalosti, a to se děje slibem Bohu. Je pak zjevné z předeslaných, že k dokonalosti křesťanského života patří chudoba, čistota a poslušnost. Pročež řeholní stav vyžaduje, aby se někdo k těm třem zavázal slibem. Proto Řehoř praví, K Ezech.: "Když někdo vše, co má, co prožívá, vše, co míní, slíbil všemohoucímu Bohu, je celopal," a potom praví, že to náleží těm, kteří opustili přítomný svět.

per votum obedientiae homo se subiicit propter Deum; ex hoc ipso ea quae facit sunt Deo magis accepta, etiam si sint minora, quia nihil maius homo potest Deo dare quam quod propriam voluntatem propter ipsum alterius voluntati subiiciat. Unde in collationibus patrum dicitur *deterrimum genus monachorum esse Sarabaitas, qui, suas necessitates curantes, absoluti a seniorum iugo, habent libertatem agendi quod libitum fuerit, et tamen magis quam hi qui in coenobiis degunt, in operibus diebus ac noctibus consumuntur*.

6. Utrum requiratur quod haec cadant sub voto.

II-II q. 186 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non requiratur ad perfectionem religionis quod praedicta tria, scilicet paupertas, continentia et obedientia, cadant sub voto. Disciplina enim perfectionis assumendae ex traditione domini est accepta. Sed dominus, dans formam perfectionis, Matth. XIX, dixit, *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus*, nulla mentione facta de voto. Ergo videtur quod votum non requiratur ad disciplinam religionis.

II-II q. 186 a. 6 arg. 2

Praeterea, votum consistit in quadam promissione Deo facta, unde Eccle. V, cum dixisset sapiens, *si quid vovisti Deo, ne moreris reddere*, statim subdit, *displicet enim ei infidelis et stulta promissio*. Sed ubi est exhibitio rei, non requiritur promissio. Ergo sufficit ad perfectionem religionis quod aliquis servet paupertatem, continentiam et obedientiam, absque voto.

II-II q. 186 a. 6 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, ad Pollentium, de Adulterin. Coniug., *ea sunt in nostris officiis gratiora quae, cum liceret nobis etiam non impendere, tamen causa dilectionis impendimus*. Sed ea quae fiunt sine voto, licet non impendere, quod non licet de his quae fiunt cum voto. Ergo videtur gratius esse Deo si quis paupertatem, continentiam et obedientiam absque voto servaret. Non ergo votum requiritur ad perfectionem religionis.

II-II q. 186 a. 6 s. c.

Sed contra est quod in veteri lege Nazaraei cum voto sanctificabantur, secundum illud Num. VI, *vir sive mulier cum fecerit votum ut sanctificetur, et se voluerit domino consecrare,* et cetera. Per eos autem significantur illi qui ad perfectionis summam pertingunt, ut dicit Glossa Gregorii ibidem. Ergo votum requiritur ad statum perfectionis.

II-II q. 186 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod ad religiosos pertinet quod sint in statu perfectionis, sicut ex supra dictis patet. Ad statum autem perfectionis requiritur obligatio ad ea quae sunt perfectionis. Quae quidem Deo fit per votum. Manifestum est autem ex praemissis quod ad perfectionem Christianae vitae pertinet paupertas, continentia et obedientia. Et ideo religionis status requirit ut ad haec tria aliquis voto obligetur. Unde Gregorius dicit, super Ezech., *cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est*, quod quidem pertinere postea dicit ad eos *qui praesens saeculum deserunt*.

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán řekl, že k dokonalosti života patří, aby ho někdo následoval ne jakkoli, nýbrž aby nadále neodcházel zpět. Pročež i sám praví, Luk. 9: "Nikdo kladoucí ruku na pluh a hledící zpět, není vhodný království Božímu." A ačkoli někteří z jeho učedníků se vrátili, přece Petr místo jiných tázajícímu se Pánu. "Zda i vy chcete odejíti?" odpověděl: "Pane, ke komu půjdeme?" Pročež Augustin též praví, II. kn. O souhl. Evang., že "jak vypravují Matouš a Marek, Petr a Ondřej, nevytahujíce lodi na zem, jako pro návrat, následovali ho, nýbrž jako doprovázejícího, aby následovali". Tuto pak nepohnutelnost následování Krista utvrzuje slib. A proto slib se vyžaduje k řeholní dokonalosti.

K druhému se musí říci, že řeholní dokonalost vyžaduje, jak praví Řehoř, aby někdo vše, co prožívá, obětoval Bohu. Ale člověk - nemůže celý svůj život skutkově dáti Bohu, poněvadž není celý zároveň, nýbrž jen postupně. Pročež nemůže člověk jinak celý svůj život odevzdati Bohu, leč skrze závazek slibem.

K třetímu se musí říci, že mezi jinými, která je nám dovoleno nevynakládati, je také vlastní svoboda, která je člověku dražší než ostatní věci. Proto, když někdo si dobrovolně slibem odnímá svobodu zdržovati se těch, která patří ke službě Bohu, to je Bohu nejpříjemnější. Proto Augustin praví v Listu Armentariovi: "Nelituj, žes slíbil; ba raduj se, že ti již není dovoleno, co ti bylo dovoleno se škodou. Šťastná nutnost, která nutká k lepším."

CLXXXVI.7. Zda se vhodně říká, že v těchto třech spočívá řeholní dokonalost.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně praví, že v těchto třech slibech pozůstává řeholní dokonalost. Neboť dokonalost života spíše pozůstává v úkonech vnitřních než vnějších, podle onoho Řím. 14: "Království Boží není pokrm a nápoj, nýbrž spravedlnost, pokoj a radost v Duchu Svatém." Ale řeholním slibem se někteří zavazují k těm, která patří k dokonalosti. Tedy spíše mají k řeholi náležeti sliby vnitřních úkonů, třebas nazirání, milování Boha a bližního a jiných takových, než slib chudoby, čistoty a poslušnosti, které patří k vnějším úkonům.

Mimo to tři řečená spadají pod řeholní slib, pokud patří k nějakému cvičení směřovati k dokonalosti. Ale je mnoho jiných, v nichž se řeholníci cvičí, jako posty, bdění a jiná taková. Tedy zdá se, že se nevhodně praví, že tyto tři sliby patří bytnostně ke stavu dokonalosti.

Mimo to slibem poslušnosti se někdo zavazuje splniti podle rozkazu představeného vše, co patří ke cvičení dokonalosti. Tedy stačí slib poslušnosti bez jiných dvou slibů.

II-II q. 186 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ad perfectionem vitae dominus pertinere dixit quod aliquis eum sequatur, non qualitercumque, sed ut ulterius retro non abiret, unde ipse dicit, Luc. IX, *nemo mittens manum ad aratrum et respiciens retro, aptus est regno Dei*. Et quamvis quidam de discipulis eius retrorsum abierint, tamen Petrus, loco aliorum, domino interroganti, *nunquid et vos vultis abire? Respondit, domine, ad quem ibimus?* Unde et Augustinus dicit, in libro de consensu Evangelist., quod, *sicut Matthaeus et Marcus narrant, Petrus et Andreas, non subductis ad terram navibus, tanquam causa redeundi, secuti sunt eum, sed tanquam iubentem ut sequerentur*. Haec autem immobilitas sequelae Christi firmatur per votum. Et ideo votum requiritur ad perfectionem religionis.

II-II q. 186 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod perfectio religionis requirit, sicut Gregorius dicit, ut aliquis omne quod vivit Deo exhibeat. Sed homo non potest totam vitam suam actu Deo exhibere, quia non est tota simul, sed successive agitur. Unde non aliter homo potest totam vitam Deo exhibere nisi per voti obligationem.

II-II q. 186 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod inter alia quae licet nobis non impendere, est etiam propria libertas, quam homo ceteris rebus cariorem habet. Unde cum aliquis propria sponte voto sibi adimit libertatem abstinendi ab his quae ad Dei servitium pertinent, hoc fit Deo acceptissimum. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Armentarium et Paulinam, *non te vovisse poeniteat, immo gaude iam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset. Felix necessitas quae in meliora compellit*.

7. De sufficientia horum votorum.

II-II q. 186 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicatur in his tribus votis consistere religionis perfectionem. Perfectio enim vitae magis consistit in interioribus quam in exterioribus actibus, secundum illud Rom. XIV, *non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto*. Sed per votum religionis aliquis obligatur ad ea quae sunt perfectionis. Ergo magis deberent ad religionem pertinere vota interiorum actuum, puta contemplationis, dilectionis Dei et proximi, et aliorum huiusmodi, quam votum paupertatis, continentiae et obedientiae, quae pertinent ad exteriores actus.

II-II q. 186 a. 7 arg. 2

Praeterea, praedicta tria cadunt sub voto religionis inquantum pertinent ad quoddam exercitium tendendi in perfectionem. Sed multa alia sunt in quibus religiosi exercitantur, sicut abstinentia, vigiliae et alia huiusmodi. Ergo videtur quod inconvenienter ista tria vota dicantur essentialiter ad statum perfectionis pertinere.

II-II q. 186 a. 7 arg. 3

Praeterea, per votum obedientiae aliquis obligatur ad omnia implenda, secundum praeceptum superioris, quae ad exercitium perfectionis pertinent. Ergo sufficit votum obedientiae, absque aliis duobus votis.

Mimo to ke vnějším dobrům patří nejen bohatství, ale také pocty. Jestliže tedy slibem chudoby řeholníci odkládají pozemské bohatství, musí také býti jiný slib, jímž by pohrdli světskými poctami.

Avšak proti jest, co se praví Extra., O mnišském stavu, že "střežení čistoty a odložení vlastnictví jsou připojena k mnišské řeholi".

Odpovídám: Musí se říci, že řeholní stav lze pozorovati trojmo: jedním způsobem, pokud je jakési cvičení cesty k dokonalosti láky; jiným způsobem, pokud uklidňuje lidského ducha bez vnějších starosti, podle onoho I. Kor. 7: "Chci, abyste byli bez starosti;" třetím způsobem, pokud je jakýsi celopal, jímž někdo sebe a svá úplně podává Bohu. A podle toho tato tři tvoří celek řeholního stavu.

Nejprve totiž ke cvičení dokonalosti se vyžaduje, aby od sebe někdo vzdálil ta, která by mohla překážeti, aby jeho cit úplně tíhl k Bohu, v čemž pozůstává dokonalost lásky. Ta pak jsou tři: a to, první chtivost vnějších dober, která se odnímá slibem chudoby; druhé pak je dychtivost smyslových potěšení, mezi nimiž vynikají potěšení pohlavní, jež jsou vyloučena slibem čistoty; třetí pak je nezřízenost lidské vůle, která je vyloučena slibem poslušnosti. Podobně také zneklidňování světskou starostlivostí vzejde člověku především z trojího: a to, nejprve ze spravování vnějších věcí, a tato starost je člověku vzata slibem chudoby; za druhé z řízení manželky a dětí, což odejme slib čistoty; třetí ze zařizování vlastních úkonů, což odejme slib poslušnosti, jímž se někdo svěřuje zařizování druhým.

Podobně také je celopal, když někdo vše, co má, obětuje Bohu, jak praví Řehoř. Člověk pak má tři dobra, podle Filosofa v I. Ethic. A to, nejprve vnější věci, a ty někdo zcela Bohu obětuje slibem dobrovolné chudoby; za druhé pak dobro vlastního těla, které někdo především obětuje Bohu slibem čistoty, jímž se zříká největších tělesných potěšení; třetí pak je dobro duše, jež někdo zcela obětuje Bohu poslušnosti, jíž někdo Bohu obětuje vlastní vůli, jíž člověk užívá všech mohutností a pohotovostí duše. A proto vhodně tři sliby tvoří celek řeholního stavu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo řečeno shora, řeholní slib je jako k cíli zařízen k dokonalosti lásky, k níž patří všechny vnitřní úkony ctnosti, jejichž matkou je láska, podle onoho I. Kor. 13: "Láska je trpělivá, dobrotivá," atd. Pročež vnitřní úkony ctnosti, třebas pokory, trpělivosti a takových, nespadají pod slib řeholní, který je zařízen k nim jako k cíli.

K druhému se musí říci, že všechny ostatní obyčeje řeholí jsou zařízeny k třem řečeným hlavním slibům. Neboť, je-li v řeholích co ustanoveno k obstarávaní výživy, třebas

II-II q. 186 a. 7 arg. 4

Praeterea, ad exteriora bona pertinent non solum divitiae, sed etiam honores. Si ergo per votum paupertatis religiosi terrenas divitias abdicant, debet esse etiam aliud votum per quod honores mundanos contemnant.

II-II q. 186 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur extra, de statu monachorum, quod *custodia castitatis et abdicatio proprietatis sunt annexa regulae monachali*.

II-II q. 186 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod religionis status potest considerari tripliciter, uno modo, secundum quod est quoddam exercitium tendendi in perfectionem caritatis; alio modo, secundum quod quietat humanum animum ab exterioribus sollicitudinibus, secundum illud I ad Cor. VII, volo vos sine sollicitudine esse; tertio modo, secundum quod est quoddam holocaustum, per quod aliquis totaliter se et sua offert Deo. Et secundum hoc, ex his tribus votis integratur religionis status. Primo enim, quantum ad exercitium perfectionis, requiritur quod aliquis a se removeat illa per quae posset impediri ne totaliter eius affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio caritatis. Huiusmodi autem sunt tria. Primo quidem, cupiditas exteriorum bonorum. Quae tollitur per votum paupertatis. Secundum autem est concupiscentia sensibilium delectationum, inter quas praecellunt delectationes venereae. Quae excluduntur per votum continentiae. Tertium autem est inordinatio voluntatis humanae. Quae excluditur per votum obedientiae. Similiter autem sollicitudinis saecularis inquietudo praecipue ingeritur homini circa tria. Primo quidem, circa dispensationem exteriorum rerum. Et haec sollicitudo per votum paupertatis homini aufertur. Secundo, circa gubernationem uxoris et filiorum. Quae amputatur per votum continentiae. Tertio, circa dispositionem propriorum actuum. Quae amputatur per votum obedientiae, quo aliquis se alterius dispositioni committit. Similiter etiam holocaustum est cum aliquis totum quod habet, offert Deo, ut Gregorius dicit, super Ezech. Habet autem homo triplex bonum, secundum philosophum, in I Ethic. Primo quidem, exteriorum rerum. Quas quidem totaliter aliquis Deo offert per votum voluntariae paupertatis. Secundo autem, bonum proprii corporis. Quod aliquis praecipue offert Deo per votum continentiae, quo abrenuntiat maximis delectationibus corporis. Tertium autem bonum est animae. Quod aliquis totaliter Deo offert per obedientiam, qua aliquis offert Deo propriam voluntatem, per quam homo utitur omnibus potentiis et habitibus animae. Et ideo convenienter ex tribus votis status religionis integratur.

II-II q. 186 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, status religionis ordinatur sicut ad finem ad perfectionem caritatis, ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est caritas, secundum illud I ad Cor. XIII, caritas patiens est, benigna est, et cetera. Et ideo interiores actus virtutum, puta humilitatis, patientiae et huiusmodi, non cadunt sub voto religionis, quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem.

II-II q. 186 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnes aliae religionum observantiae ordinantur ad praedicta tria principalia vota.

práce, žebrání, nebo jiná taková, vztahují se k chudobě, kterou aby zachovali, obstarávají si řeholníci takovým způsobem výživu. Jiná pak, jimiž je trýzněno tělo, jako bdění, posty, a která jsou jiná taková, jsou přímo zařízena k zachování slibu čistoty. Jsou-li však v řeholích ustanovena některá, patřící k lidským úkonům, jimiž je někdo řízen k cíli řádu, totiž k milování Boha a bližního, třebas čtení, modlitba, navštěvování nemocných, nebo je-li co takového, jsou obsažena slibem poslušnosti, jenž patří k vůli, která podle ustanovení druhého řídí své úkony k cíli. Určení pak roucha patří ke všem třem slibům, jakožto známka závazku. Pročež řeholní šat se dává a světí zároveň se sliby.

K třetímu se musí říci, že poslušností někdo obětuje svou vůli Bohu. Ačkoliv pak té jsou poddána všechna lidská, přece jsou některá, která jsou toliko jí zvláště poddána, totiž lidské úkony; neboť vášně patří také k žádosti smyslové. A proto na tlumení vášní tělesných potěšení a vnějších žádoucích, překážejících dokonalosti života, byl nutný slib čistoty a chudoby. Ale k řízení vlastních činů, jak vyžaduje stav dokonalosti, vyžaduje se slib poslušnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví Filosof ve IV. Ethic., pocta vlastně a podle pravdy náleží pouze ctnosti. Poněvadž však vnější dobra nástrojově slouží některým úkonům ctností, v důsledku se vzdává nějaká pocta také jejich vynikání, a především od lidu, který poznává pouze vynikání vnější. Nepřísluší tedy řeholníkům odříkání pocty, která je vzdávána Bohu a všem svatým pro ctnost, jak se praví v Žalmu 138: "Já pak velmi ctím přátele tvé, Bože," ježto směřují k dokonalé ctnosti. Pocty však, která je vzdávána vnějšímu vynikání, zříkají se právě tím, že opouštějí světský život; pročež na to se nevyžaduje zvláštní slib.

CLXXXVI.8. Zda slib poslušnosti je hlavní mezi třemi sliby řeholními.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že slib poslušnosti není největší mezi třemi řeholními sliby. Neboť dokonalost řeholního života má začátek od Krista. Ale Kristus dal zvláště radu o chudobě, kdežto se neshledává udělení rady o poslušnosti. Tedy slib chudoby je více, než slib poslušnosti.

Mimo to Eccli. 26 se praví, že "není čím vyvážiti duši zdrželivou". Ale slib hodnotnější věci více vyniká. Tedy slib čistoty vyniká nad slib poslušnosti.

Mimo to, čím je některý slib větší, tím méně prominutelný se zdá. Ale sliby chudoby a čistoty jsou tak spjaty s mnišskou řeholí, že proti nim nemůže dovolovati ani

Nam si qua sunt instituta in religionibus ad procurandum victum, puta labor, mendicitas vel alia huiusmodi, referuntur ad paupertatem, ad cuius conservationem religiosi per hos modos victum suum procurant. Alia vero, quibus corpus maceratur, sicut vigiliae, ieiunia et si qua sunt huiusmodi, directe ordinantur ad votum continentiae observandum. Si qua vero sunt in religionibus instituta pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem, scilicet ad dilectionem Dei et proximi, puta lectio, oratio, visitatio infirmorum, vel si quid aliud est huiusmodi, comprehenduntur sub voto obedientiae, quod pertinet ad voluntatem, quae secundum dispositionem alterius suos actus ordinat in finem. Determinatio autem habitus pertinet ad omnia tria vota, tanquam signum obligationis. Unde habitus regularis simul datur, vel benedicitur, cum professione.

II-II q. 186 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod per obedientiam aliquis offert Deo suam voluntatem, cui etsi subiiciantur omnia humana, quaedam tamen sunt quae speciaIiter sibi tantum subduntur, scilicet actiones humanae, nam passiones pertinent etiam ad appetitum sensitivum. Et ideo ad cohibendum passiones carnalium delectationum et exteriorum appetibilium impedientes perfectionem vitae, necessarium fuit votum continentiae et paupertatis, sed ad disponendum actiones proprias secundum quod requirit perfectionis status, requiritur votum obedientiae.

II-II q. 186 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in IV Ethic., honor proprie et secundum veritatem non debetur nisi virtuti, sed quia exteriora bona instrumentaliter deserviunt ad quosdam actus virtutum, ex consequenti etiam eorum excellentiae honor aliquis exhibetur; et praecipue a vulgo, quod solam excellentiam exteriorem recognoscit. Honorem igitur qui a Deo et sanctis viris hominibus exhibetur propter virtutem, prout dicitur in Psalmo, *mihi autem nimis honorati sunt amici tui, Deus*, non competit religiosis abrenuntiare, qui ad perfectionem virtutis tendunt. Honori autem qui exhibetur exteriori excellentiae, abrenuntiant ex hoc ipso quod saecularem vitam derelinquunt. Unde ad hoc non requiritur speciale votum.

8. Utrum votum obedientiae sit potissimum inter tria vota.

II-II q. 186 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod votum obedientiae non sit potissimum inter tria vota religionis. Perfectio enim religiosae vitae a Christo sumpsit exordium. Sed Christus speciaIiter dedit consilium de paupertate, non autem invenitur dedisse consilium de obedientia. Ergo votum paupertatis est potius quam votum obedientiae.

II-II q. 186 a. 8 arg. 2

Praeterea, Eccli. XXVI dicitur quod *omnis ponderatio non est digna animae continentis*. Sed votum dignioris rei est eminentius. Ergo votum continentiae est eminentius quam votum obedientiae.

II-II q. 186 a. 8 arg. 3

Praeterea, quanto aliquod votum est potius, tanto videtur esse magis indispensabile. Sed vota paupertatis et

nejvyšší velekněz, jak praví jeden Dekretál O stavu mnišském. Avšak může dovoliti, aby řeholník neposlouchal svého představeného. Tedy se zdá slib poslušnosti menší než slib chudoby a čistoty.

Avšak proti jest, co praví Řehoř v XXXV. Moral.: "Poslušnost je právem nad oběti, poněvadž obětmi se zabíjí cizí maso, poslušností však vlastní vůle." Ale řeholní sliby jsou nějaké celopaly, jak bylo řečeno shora. Tedy slib poslušnosti je přední mezi všemi řeholními sliby.

Odpovídám: Musí se říci, že slib poslušnosti je přední mezi třemi řeholními sliby. A to z trojího důvodu. Nejprve totiž, že slibem poslušnosti obětuje člověk Bohu něco většího, totiž samu vůli, která je více než vlastní tělo; jež člověk Bohu obětuje čistotou, a než vnější věci, které člověk obětuje Bohu slibem chudoby. Pročež to; co je z poslušnosti, je Bohu příjemnější než to, co se děje z vlastní vůle, podle onoho Jeronymova, co praví mnichu Rustikovi: "K tomu řeč směřuje, abych pověděl, že nezná podléhati vlastnímu rozhodnutí;" a brzo potom dodává: "Nečiň, co chceš; jez, co poručeno; měj kolik dostáváš; oblékej, co dají." Proto ani půst nestává se Bohu příjemný z vlastní vůle, podle onoho Isai. 58: "Hle, ve dnech vašeho postu shledává se vaše vůle." - Za druhé, poněvadž slib poslušnosti v sobě obsahuje jiné sliby, ale ne obráceně; neboť řeholník, ač je ze slibu vázán zachovati čistotu a chudobu, přece tato spadají též pod poslušnost, k níž patří mnohá jiná mimo zachování čistoty a chudoby. - Za třetí, poněvadž slib poslušnosti zasahuje vlastně úkony blízké cíli řehole. Čím je však něco bližší cíli, tím je lepší. A odtud také jest, že slib poslušnosti je řeholi bytnostnější. Neboť, zachovává-li někdo bez slibu poslušnosti dobrovolnou chudobu, a čistotu i ze slibu, nepatří proto k řeholnímu stavu, jenž předčí i samo panenství, ze slibu zachovávané. Praví totiž Augustin v knize O panenství: "Nikdo, pokud vím, se neodvážil panenství dáti přednost před klášterem."

K prvnímu se tedy musí říci, že radu poslušnosti obsahuje samo následování Krista, neboť kdo poslouchá, sleduje vůli druhého. A proto více patří k dokonalosti než slib chudoby, neboť. jak praví Jeronym K Mat. 19, k onomu, 'Hle, my opustili vše': "Petr přidal to, co je dokonalost, když pravil: A následovali jsme tebe."

K druhému se musí říci, že z onoho slova neplyne, že čistota je nad všechny jiné ctnostné úkony, nýbrž nad čistotu manželskou, nebo také nad vnější bohatství zlatem a stříbrem, které měří váha. Nebo čistotou se rozumí všeobecně odříkání všeho zla, jak jsme měli shora.

K třetímu se musí říci, že papež nemůže řeholníku tak prominouti slib poslušnosti, aby nebyl vázán poslouchati žádného představeného v těch, která patří k dokonalosti života, neboť ho nemůže vyjmouti z poslušnosti sebe.

continentiae *sunt adeo annexa regulae monachali ut contra ea nec summus pontifex possit licentiam indulgere*, sicut dicit quaedam decretalis, de statu monachorum, qui tamen potest indulgere ut religiosus non obediat suo praelato. Ergo videtur quod votum obedientiae sit minus voto paupertatis et continentiae.

II-II q. 186 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXV Moral., *obedientia victimis iure praeponitur, quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur*. Sed vota religionis sunt quaedam holocausta, sicut supra dictum est. Ergo votum obedientiae est praecipuum inter omnia religionis vota.

II-II q. 186 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod votum obedientiae est praecipuum inter tria vota religionis. Et hoc, triplici ratione. Primo quidem, quia per votum obedientiae aliquid maius homo offert Deo, scilicet ipsam voluntatem, quae est potior quam corpus proprium, quod offert homo Deo per continentiam; et quam res exteriores, quas offert homo Deo per votum paupertatis. Unde illud quod fit ex obedientia, est magis Deo acceptum quam id quod fit per propriam voluntatem, secundum quod Hieronymus dicit, ad rusticum monachum, *ad illud tendit oratio, ut doceam te non tuo arbitrio dimittendum*; et post pauca, *non facias quod vis, comedas quod iuberis, habeas quantum acceperis, vestiaris quod datur*. Unde et ieiunium non redditur Deo acceptum cum propria voluntate, secundum illud Isaiae LVIII, *ecce, in diebus ieiunii vestri invenitur voluntas vestra*. Secundo, quia votum obedientiae continet sub se alia vota, sed non convertitur. Nam religiosus etsi teneatur ex voto continentiam servare et paupertatem, tamen haec etiam sub obedientia cadunt, ad quam pertinent multa alia praeter continentiam et paupertatem. Tertio, quia votum obedientiae proprie se extendit ad actus propinquos fini religionis. Quanto autem aliquid propinquius est fini, tanto melius est. Et inde etiam est quod votum obedientiae est religioni essentialius. Si enim aliquis, absque voto obedientiae, voluntariam paupertatem et continentiam etiam voto servet, non propter hoc pertinet ad statum religionis, qui praefertur etiam ipsi virginitati ex voto observatae; dicit enim Augustinus, in libro de Virginitat., *nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem praeferre monasterio*.

II-II q. 186 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod consilium obedientiae includitur in ipsa Christi sequela, qui enim obedit, sequitur alterius voluntatem. Et ideo magis pertinet ad perfectionem quam votum paupertatis, quia, ut Hieronymus dicit, super Matth., id quod perfectionis est addidit Petrus, cum dixit, et secuti sumus te.

II-II q. 186 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex verbo illo non habetur quod continentia praeferatur omnibus aliis actibus virtuosis, sed coniugali castitati; vel etiam exterioribus divitiis auri et argenti, quae pondere mensurantur. Vel per continentiam intelligitur universaliter abstinentia ab omni malo, ut supra habitum est.

II-II q. 186 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod Papa in voto obedientiae non potest sic cum religioso dispensare ut nulli praelato teneatur obedire in his quae ad perfectionem vitae

Může ho však osvoboditi od podrobenosti nižšímu představenému, což není prominutí slibu poslušnosti.

CLXXXVI.9. Zda řeholník vždycky hřeší smrtelně přestoupením těch, která jsou v řeholi.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že řeholník vždy hřeší smrtelně, když přestupuje ta, která jsou v řeholi. Neboť jednati proti slibu je zavržitelný hřích, jak je patrné z toho, co praví Apoštol, I. Tim. 5, že "vdovy, které chtějí sňatek, mají zavržení, poněvadž první věrnost zrušily". Ale řeholníci jsou vykonáním slibů připoutáni k řeholi. Tedy hřeší smrtelně, přestupujíce ta, která jsou obsažena v řeholi.

Mimo to řehole je řeholníkovi uložena jako nějaký zákon.

Ale ten, kdo přestupuje nařízení zákona, hřeší smrtelně. Tedy zdá se, že mnich, přestupuje to, co je v řeholi, hřeší smrtelně.

Mimo to pohrdání přivádí smrtelný hřích. Ale, kdokoli často opakuje něco, co nezná činiti, zdá se hřešiti z pohrdání. Tedy se zdá, že řeholník hřeší smrtelně, přestupuje-li často, co je v řeholi.

Avšak proti jest, že stav řeholní je bezpečnější než stav světského života. Pročež Řehoř, na začátku Moral., přirovnává světský život k rozbouřenému moři, řeholní však život ke klidnému přístavu. Ale kdyby kterékoli přestoupení těch, která jsou obsažena v řeholi, zavazovalo řeholníka pod smrtelným hříchem, řeholní stav byl by nejnebezpečnější pro množství obyčejů. Tedy není smrtelný hřích každé přestoupení těch, která jsou v řeholi.

Odpovídám: Musí se říci, že v řeholi je něco obsaženo dvojmo, jak je patrné z řečených. Jedním způsobem jako cíl řehole, totiž ta, která patří k úkonům ctností. A přestoupení těchto, v těch, která obecně spadají pod přikázání, zavazují pod smrtelným. V těch však, která obecně přesahují nutnost přikázání, nezavazuje pod smrtelným, leč pro pohrdání, poněvadž, jak bylo řečeno shora, řeholník není vázán býti dokonalý, nýbrž směřovati k dokonalosti, proti čemuž je pohrdání dokonalostí. Jiným způsobem je něco obsaženo v řeholi, patříc k vnějšímu cvičení, jako jsou všechny vnější obyčeje, mezi nimiž jsou některá, k nimž je řeholník vázán z vykonání slibů. Avšak vykonání slibů především se týká tří řečených, totiž chudoby, čistoty a poslušnosti, všechna pak ostatní jsou zařízena k těmto. A proto přestoupení těchto tří zavazuje pod smrtelným. Přestoupení však jiných nezavazuje pod smrtelným, leč buď pro pohrdání řeholí, poněvadž to je přímo proti vykonaným slibům, jimiž někdo slibuje řeholní život, nebo pro rozkaz, ať ústně představeným daný, nebo v řeholi vyjádřený, poněvadž to by znamenalo jednati proti slibu poslušnosti.

pertinent, non enim potest eum a sua obedientia eximere. Potest tamen eum eximere ab inferioris praelati subiectione. Quod non est in voto obedientiae dispensare.

9. Utrum religiosi semper peccant mortaliter transgrediendo ea quae sunt in regula.

II-II q. 186 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quae sunt in regula. Facere enim contra votum est peccatum damnabile, ut patet per id quod apostolus dicit, I ad Tim. V, quod *viduae quae volunt nubere. Damnationem habent, quia primam fidem irritam fecerunt*. Sed religiosi voto professionis ad regulam astringuntur. Ergo peccant mortaliter transgrediendo ea quae in regula continentur.

II-II q. 186 a. 9 arg. 2

Praeterea, regula imponitur religioso sicut lex quaedam. Sed ille qui transgreditur praeceptum legis, peccat mortaliter. Ergo videtur quod monachus transgrediens ea quae sunt in regula, peccet mortaliter.

II-II q. 186 a. 9 arg. 3

Praeterea, contemptus inducit peccatum mortale. Sed quicumque frequenter aliquid iterat quod non debet facere, videtur ex contemptu peccare. Ergo videtur quod, si religiosus frequenter transgrediatur id quod est in regula, peccet mortaliter.

II-II q. 186 a. 9 s. c.

Sed contra est quod status religionis est securior quam status saecularis vitae, unde Gregorius, in principio Moral., comparat vitam saecularem mari fluctuanti, vitam autem religionis portui tranquillo. Sed si quaelibet transgressio eorum quae in regula continentur, religiosum obligaret ad peccatum mortale, status religionis esset periculosissimus, propter multitudinem observantiarum. Non ergo quaelibet transgressio eorum quae in regula continentur, est peccatum mortale.

II-II q. 186 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod in regula continetur aliquid dupliciter, sicut ex dictis patet. Uno modo, sicut finis regulae, puta ea quae pertinent ad actus virtutum. Et horum transgressio, quantum ad ea quae cadunt communiter sub praecepto, obligat ad mortale. Quantum vero ad ea quae excedunt communiter necessitatem praecepti, non obligat ad mortale, nisi propter contemptum, quia, sicut supra dictum est, religiosus non tenetur esse perfectus. Sed ad perfectionem tendere, cui contrariatur perfectionis contemptus. Alio modo continetur aliquid in regula pertinens ad exterius exercitium, sicut sunt omnes exteriores observantiae. Inter quas sunt quaedam ad quas obligatur religiosus ex voto professionis. Votum autem professionis respicit principaliter tria praedicta, scilicet paupertatem, continentiam et obedientiam, alia vero omnia ad haec ordinantur. Et ideo transgressio horum trium obligat ad mortale. Aliorum autem transgressio non obligat ad mortale, nisi vel propter contemptum regulae, quia hoc directe contrariaretur professioni, per quam aliquis vovit regularem vitam, vel propter praeceptum, sive oretenus a praelato factum sive in regula expressum, quia hoc esset facere contra obedientiae votum.

K prvnímu se tedy musí říci, že ten, kdo slibuje řeholi, neslibuje plniti všechna, která jsou v řeholi, nýbrž slibuje řeholní život, který podstatně záleží ve třech řečených. Proto také v některých řeholích opatrněji slibují ne sice řeholi, nýbrž žiti podle řehole, to jest spěti k tomu, aby někdo své mravy zařídil podle řehole, jako podle nějakého vzoru; a to se odnímá pohrdáním. V některých pak řeholích ještě. opatrněji slibují poslušnost podle řehole, takže proti slibu není než to, co je proti přikázání řehole; přestoupení pak nebo opominutí zavazuje toliko pod všedním hříchem, poněvadž, jak bylo řečeno, taková jsou uzpůsobením pro hlavní sliby. Lehký hřích pak jest uzpůsobením ke smrtelnému, jak bylo řečeno shora, pokud zabraňuje těm, jimiž se někdo uzpůsobuje k zachovávání hlavních přikázání Kristových, která jsou přikázání lásky. Avšak v nějaké řeholi, totiž v řeholi Bratří Kazatelů takové přestoupení nebo opominutí ze svého rodu nezavazuje pod vinou ani smrtelnou, ani všední, nýbrž pouze k podstoupení vyměřeného trestu, poněvadž takovým způsobem jsou zavázáni k zachovávání takových; mohli by však všedně nebo smrtelně hřešiti z nedbalosti nebo záliby nebo pohrdání.

K druhému se musí říci, že ne všechna, která jsou obsažena v zákoně, jsou dána na způsob přikázání, nýbrž některá jsou předložena na způsob jakéhosi nařízení nebo stanovení, zavazujícího k určitému trestu. Jako tedy v občanském zákoně přestoupení zákonného ustanovení nečiní vždy hodným trestu tělesné smrti, tak i v církevním zákoně všechna nařízení a veřejná stanovení nezavazují pod smrtelným; a podobně také ani všechna ustanovení řehole.

K třetímu se musí říci, že tehdy někdo páše nebo přestupuje z pohrdání, když jeho vůle odpírá podrobení nařízení zákona nebo řehole, a z toho postoupí k činu proti zákonu nebo řeholi. Když však naopak pro nějakou jednotlivou příčinu, třebas dychtivost nebo hněv je veden k jednání proti stanovením zákona nebo řehole, nehřeší z pohrdání, nýbrž z nějaké jiné příčiny, byť častěji z téže příčiny nebo z jiné podobný hřích opakoval, jak praví Augustin, v knize O přiroz. a milosti, že "nejsou všechny hříchy páchány z pohrdání pýchy". Avšak častý hřích uzpůsobením vede k pohrdání, podle onoho Přísl. 17: "Bezbožný, když přišel do hlubiny hříchů, pohrdá."

CLXXXVI.10. Zda řeholník hřeší v témž rodu hříchu tíže než světský.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že řeholník v témže rodu hříchu nehřeší tíže než světský. Neboť II. Paralip. 30 se praví: "Pán dobrý smiluje se nade všemi, kteří celým srdcem hledají Pana Boha otců svých a nebude jim přičítati, že jsou méně posvěceni." Ale řeholníci zdají se víc následovati z celého srdce Pána Boha otců svých než světští, kteří z části dávají Bohu sebe a svá, a z části ponechávají sobě, jak praví Řehoř K Ezech. Tedy se zdá, že se jim méně přičítá, jestliže jim něco v posvěcování chybí.

II-II q. 186 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ille qui profitetur regulam, non vovet servare omnia quae sunt in regula, sed vovet regularem vitam quae essentialiter consistit in tribus praedictis. Unde et in quibusdam religionibus cautius aliqui profitentur, non quidem regulam, sed, vivere secundum regulam, idest, tendere ad hoc quod aliquis mores suos informet secundum regulam sicut secundum quoddam exemplar. Et hoc tollitur per contemptum. In quibusdam autem religionibus, adhuc cautius profitentur obedientiam secundum regulam, ita quod professioni non contrariatur nisi id quod est contra praeceptum regulae. Transgressio vero vel omissio aliorum obligat solum ad peccatum veniale. Quia, sicut dictum est, huiusmodi sunt dispositiones ad principalia vota, peccatum autem veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est, inquantum impedit ea quibus aliquis disponitur ad observanda principalia praecepta legis Christi, quae sunt praecepta caritatis. In aliqua tamen religione, scilicet ordinis fratrum praedicatorum, transgressio talis vel omissio ex suo genere non obligat ad culpam neque mortalem neque venialem, sed solum ad poenam taxatam sustinendam, quia per hunc modum ad talia observanda obligantur. Qui tamen possent venialiter vel mortaliter peccare ex negligentia vel libidine, seu contemptu.

II-II q. 186 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod non omnia quae continentur in lege traduntur per modum praecepti, sed quaedam proponuntur per modum ordinationis cuiusdam, vel statuti obligantis ad certam poenam, sicut in lege civili non facit semper dignum poena mortis corporalis transgressio legalis statuti. Ita nec in lege Ecclesiae omnes ordinationes vel statuta obligant ad mortale. Et similiter nec omnia statuta regulae.

II-II q. 186 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod tunc committit aliquis vel transgreditur ex contemptu, quando voluntas eius renuit subiici ordinationi legis vel regulae, et ex hoc procedit ad faciendum contra legem vel regulam. Quando autem e converso, propter aliquam particularem causam, puta concupiscentiam vel iram, inducitur ad aliquid faciendum contra statuta legis vel regulae, non peccat ex contemptu, sed ex aliqua alia causa, etiam si frequenter ex eadem causa, vel alia simili, peccatum iteret. Sicut etiam Augustinus dicit, in libro de natura et Grat., quod non omnia peccata committuntur ex contemptu superbiae. Frequentia tamen peccati dispositive inducit ad contemptum, secundum illud Prov. XVIII, *impius, cum in profundum venerit, contemnit*.

10. Utrum religiosus eodem genere peccati gravius peccet quam saecularis.

II-II q. 186 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod religiosus eodem genere peccati non gravius peccet quam saecularis. Dicitur enim II Paralip. XXX, *dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt dominum Deum patrum suorum, et non imputabitur eis quod minus sanctificati sunt*. Sed magis videntur religiosi ex toto corde dominum Deum patrum suorum sequi quam saeculares, qui ex parte se et sua Deo dant et ex parte sibi reservant, ut Gregorius dicit, super Ezech. Ergo videtur

Mimo to z toho, že někdo koná dobré skutky, Bůh se méně hněvá pro jeho hříchy, neboť II. Paralip. 19 se praví: "Bezbožnému poskytneš pomoci a s těmi, kteří nenávidí Pána; přátelstvím se spojuješ; a proto zasluhovals sice hněv Boží, ale dobré skutky byly shledány na tobě." Avšak řeholníci konají více dobrých skutků než světští. Tedy, konají-li nějaké hříchy, Bůh se na ně méně hněvá.

Mimo to přítomný život neprojde bez hříchu, podle onoho Jak. 3: "V mnohém narazíme všichni." Kdyby tedy hříchy řeholníků byly těžší než hříchy světských, následovalo by, že řeholníci mají horší postavení než světští, a tak by nebylo zdravé rozhodnutí odejíti do řehole.

Avšak proti jest, že větší zlo zdá se požadovati větší lítost. Ale zdá se, že největší lítost má býti nad hříchy těch, kteří žijí ve stavu svatosti a dokonalosti; neboť Jer. 23 se praví: "Zkrušeno je srdce mé v mém nitru," a potom dodává: "Neboť prorok a kněz je poskvrněn, i ve svém domě našel jsem špatnost jejich." Tedy řeholníci a jiní, kteří jsou ve stavu dokonalosti, při ostatním stejném tíže hřeší.

Odpovídám: Musí se říci, že hřích, kterého se dopouštějí řeholníci, může býti těžší než hřích téhož druhu světských trojmo. Jedním způsobem, je-li proti slibu řeholnímu, třebas, jestliže řeholník smilní nebo krade, poněvadž smilstvem jedná proti slibu čistoty, a kradením jedná proti slibu chudoby; a nejen proti přikázaní božského zákona. - Za druhé, hřeší-li z pohrdání, poněvadž z toho se jeví nevděčnějším k božským dobrodiním, jimiž byl povýšen do stavu dokonalosti, jak praví Apoštol, Žid. 10, že "věřící zasluhuje větší tresty z toho, že šlape pohrdáním Syna Božího". Pročež i Pán si stěžuje, Jer. 11: "Co to, že můj milý se dopouští mnoha zločinů v mém domě?" - Třetím způsobem může býti hřích řeholníků větší pro pohoršení, poněvadž jeho život pozorují mnozí. Pročež Jerem. 23 se praví: "V prorocích Jerusalema viděl jsem podobu cizoložníků a cestu lži. A posílili ruce zločinných, aby se nikdo neobrátil od své zloby."

Jestliže však řeholník nějaký hřích bez pohoršení páše, třebas ve skrytosti, nikoli z pohrdání, nýbrž ze slabosti nebo nevědomosti, který není proti vykonanému jím slibu, lehčeji hřeší v témže rodu hříchu než světský, poněvadž, je-li jeho hřích lehký, jest jaksi pohlcen množstvím dobrých skutků, které koná; a je-li smrtelný, snáze z něho povstane. A to, nejprve pro úmysl, který má obrácen k Bohu, který, ač ve chvíli je přerušen, snadno se vrátí do původního. Proto k onomu Žalm. 36, 'Když upadne, nebude rozbit', praví Origenes: "Zhřeší-li nespravedlivý, nelituje a svůj hřích napraviti neumí; spravedlivý však umí napraviti, umí obrátiti, jako onen, jenž řekl, 'Neznám člověka', brzy potom, když naň pohleděl Pán, umí přehořce plakati; a ten, který se střechy viděl ženu a chtěl ji, umí říci: Zhřešil jsem a zlo jsem před tebou učinil." Povstati mu také pomáhají druhové, podle onoho Eccli. 4: "Padá-li jeden, druhý jej podepře. Běda samotnému, poněvadž když padá, nemá, kdo jej podepře."

quod minus imputetur eis si in aliquo a sanctificatione deficiant.

II-II q. 186 a. 10 arg. 2

Praeterea, ex hoc quod aliquis bona opera facit, minus contra peccata eius Deus irascitur, dicitur enim II Paralip. XIX, *impio praebes auxilium, et his qui oderunt dominum amicitia iungeris, et idcirco iram quidem domini merebaris, sed bona opera inventa sunt in te*. Religiosi autem plura bona opera faciunt quam saeculares. Ergo, si aliqua peccata faciunt, minus contra eos Deus irascitur.

II-II q. 186 a. 10 arg. 3

Praeterea, praesens vita sine peccato non transigitur, secundum illud Iac. III, in multis offendimus omnes. Si ergo peccata religiosorum essent graviora peccatis saecularium, sequeretur quod religiosi essent peioris conditionis quam saeculares. Et sic non esset sanum consilium ad religionem transire.

II-II q. 186 a. 10 s. c.

Sed contra est quod de maiori malo magis esset dolendum. Sed de peccatis eorum qui sunt in statu sanctitatis et perfectionis, maxime videtur esse dolendum, dicitur enim Ierem. XXIII, contritum est cor meum in medio mei; et postea subdit, *propheta namque et sacerdos polluti sunt, et in domo mea vidi malum eorum*. Ergo religiosi, et alii qui sunt in statu perfectionis, ceteris paribus, gravius peccant.

II-II q. 186 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod peccatum quod a religiosis committitur, potest esse gravius peccato saecularium eiusdem speciei, tripliciter. Uno modo, si sit contra votum religionis, puta si religiosus fornicetur vel furetur, quia fornicando facit contra votum continentiae, et furando facit contra votum paupertatis, et non solum contra praeceptum divinae legis. Secundo, si ex contemptu peccet, quia ex hoc videtur esse magis ingratus divinis beneficiis, quibus est sublimatus ad statum perfectionis. Sicut apostolus dicit, Heb. X, quod fidelis graviora meretur supplicia, ex hoc quod, peccando, filium Dei conculcat per contemptum. Unde et dominus conqueritur, Ierem. XI, *quid est quod dilectus meus in domo mea facit scelera multa?* Tertio modo, peccatum religiosi potest esse maius propter scandalum, quia ad vitam eius plures respiciunt. Unde dicitur Ierem. XXIII, *in prophetis Ierusalem vidi similitudinem adulterii et iter mendacii, et confortaverunt manus pessimorum, ut non converteretur unusquisque a malitia sua*. Si vero religiosus non ex contemptu, sed ex infirmitate vel ignorantia, aliquod peccatum quod non est contra votum suae professionis, committit absque scandalo, puta in occulto, levius peccat eodem genere peccati quam saecularis. Quia peccatum eius, si sit leve, quasi absorbetur ex multis bonis operibus quae facit. Et si sit mortale, facilius ab eo resurgit. Primo quidem, propter intentionem quam habet erectam ad Deum, quae, etsi ad horam intercipiatur, de facili ad pristina reparatur. Unde super illud Psalmi, cum ceciderit non collidetur, dicit Origenes, *iniustus si peccaverit, non poenitet, et peccatum suum emendare nescit. Iustus autem scit emendare, scit corrigere, sicut ille qui dixerat, nescio hominem, paulo post, cum respectus fuisset a domino, flere coepit amarissime; et ille qui de tecto mulierem viderat et concupierat eam, dicere novit, peccavi et malum coram te feci*. Iuvatur etiam sociis ad

K prvnímu se tedy musí říci, že onen výrok mluví o těch, která jsou páchána ze slabosti nebo z nevědomosti; ne však o těch, která jsou páchána z pohrdání.

K druhému se musí říci, že také Josafat, jemuž jsou řečena ona slova, nezhřešil ze zloby, nýbrž z jakési slabosti lidského citu.

K třetímu se musí říci, že spravedliví nezhřeší snadno z pohrdání, nýbrž někdy padnou z nevědomosti nebo slabosti do nějakého hříchu, z něhož snadno povstávají. Dojdou-li však k tomu, že hřeší z pohrdání, stávají se nejhoršími a nejvíce nepolepšitelnými, podle onoho Jerem. 2: "Zlomilas jho, roztrhlas pouta, řeklas: Nebudu sloužiti. Na každém pahorku vyvýšeném a pod každým stromem ratolestným tys lehala, nevěstko." Pročež Augustin praví v listu Lidu Hippskému: "Když jsem začal Bohu sloužiti, jako jsem těžko potkával lepší než ty, kteří prospívali v klášteřích, tak jsem nepotkal horší než ty, kteří v klášteřích padli."

CLXXXVII. O těch, která přísluší řeholníkům.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o těch, která náležejí řeholníkům. A o tom jest šest otázek:

1. Zda je jim dovoleno vyučovati, kázati a jiná taková konati.

2. Zda je jim dovoleno vměšovati se do světských záležitostí.

3. Zda jsou povinni pracovati rukama.

4. Zda je jim dovoleno žíti z almužen.

5. Zda je jim dovoleno žebrati.

6. Zda je jim dovoleno nositi šat horší než jiní.

CLXXXVII.1. Zda je řeholníkům dovoleno učiti, kázati a jiná taková konati.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že řeholníkům není dovoleno vyučovati, kázati a jiná taková konati. Praví se totiž v kterémsi ustanovení cařihradského sněmu: "Život mnichů znamená podrobenost, žákovství, nikoliv vyučování nebo představenství nebo vedení druhých." Jeronym rovněž praví Ripariovi a Desideriovi: "Mnich nemá službu učitele, nýbrž kajícníka." Papež Lev rovněž dí, jak máme v XVI. ot. L: "Mimo kněze Páně nikdo se neodvažuj kázati, ať je mnich nebo laik, byť se honosil jménem jakéhokoliv vědění." Ale není dovoleno přestupovati vlastní službu a ustanovení Církve. Tedy se zdá, že není dovoleno řeholníkům vyučovati, kázati a jiná taková konati.

Mimo to v ustanovení nicejského sněmu se praví takto: "Pevně a nezrušitelně všem přikazujeme, aby žádný mnich

resurgendum, secundum illud Eccle. IV, *si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Vae soli, quia, si ceciderit, non habet sublevantem*.

II-II q. 186 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de his quae per infirmitatem vel ignorantiam committuntur, non autem de his quae committuntur per contemptum.

II-II q. 186 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod Iosaphat etiam, cui verba illa dicuntur, non ex malitia, sed ex quadam infirmitate humanae affectionis peccavit.

II-II q. 186 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod iusti non de facili peccant ex contemptu sed quandoque labuntur in aliquod peccatum ex ignorantia vel infirmitate, a quo de facili relevantur. Si autem ad hoc perveniant quod ex contemptu peccent, efficiuntur pessimi et maxime incorrigibiles, secundum illud Ierem. II, *confregisti iugum, diripuisti vincula, dixisti, non serviam. In omni colle sublimi, et sub omni ligno frondoso, tu prosternebaris meretrix*. Unde Augustinus dicit, in epistola ad plebem Hipponens., *ex quo Deo servire coepi, quomodo difficile sum expertus meliores quam qui in monasteriis profecerunt, ita non sum expertus peiores quam qui in monasteriis ceciderunt*.

187. De his quae competunt religiosis.

Prooemium

II-II q. 187 pr.

Deinde considerandum est de his quae competunt religiosis. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum liceat eis docere, praedicare, et alia huiusmodi facere. Secundo, utrum liceat eis de negotiis saecularibus se intromittere. Tertio, utrum teneantur manibus operari. Quarto, utrum liceat eis de eleemosynis vivere. Quinto, utrum liceat eis mendicare. Sexto, utrum liceat eis vestimenta ceteris viliora deferre.

1. Utrum liceat eis docere praedicare et alia huiusmodi facere.

II-II q. 187 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod religiosis non liceat docere, praedicare, et alia huiusmodi facere. Dicitur enim VII, qu. I, in quodam statuto Constantinopolitanae synodi, *monachorum vita subiectionis habet verbum et disciplinatus, non docendi, vel praesidendi, vel pascendi alios*. Hieronymus etiam dicit, ad Riparium et desiderium, *monachus non doctoris, sed plangentis habet officium*. Leo etiam Papa dicit, ut habetur XVI, qu. I, *praeter domini sacerdotes, nullus audeat praedicare, sive monachus sive laicus ille sit qui cuiuslibet scientiae nomine gloriatur*. Sed non licet transgredi proprium officium et statutum Ecclesiae. Ergo videtur quod religiosis non liceat docere, praedicare, et alia huiusmodi facere.

II-II q. 187 a. 1 arg. 2

Praeterea, in statuto Nicaenae synodi, quod ponitur XVI,

neuděloval nikomu pokání, leč sobě navzájem, jak jest spravedlivé. Mrtvého nechť nepochovává, leč mnicha, přebývajícího s ním v klášteře, nebo když náhodou se přihodí, že někdo z příchozích bratří zemře." Ale jako tato náležejí ke službě duchovních, tak také kázati a učiti. Tedy, ježto "jiný je případ mnicha a jiný duchovního", jak praví Jeronym Heliodorovi, zdá se, že není dovoleno řeholníkům kázati a vyučovati a konati jiná taková.

Mimo to praví Řehoř v Registru: "Nikdo nemůže přisluhovati církevními výkony a zůstávati řádně v mnišské řeholi." Ale mniši jsou povinni zůstávati řádně v mnišské řeholi. Tedy se zdá, že nemohou přisluhovati církevními výkony. Vyučovati však a kázati náleží k církevním výkonům. Tedy se zdá, že jim není dovoleno vyučovati a kázati nebo něco takového konati.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, a jest XVI. ot, 1.: "Z moci tohoto rozhodnutí, které apoštolským řízením a službou lásky od nás bylo stanoveno; kněžím mnišským, držícím útvar apoštolský, budiž dovoleno kázati, křtíti, podávati přijímání, modliti se za hříšníky, ukládati pokání a odpouštěti hříchy."

Odpovídám: Musí se říci, že něco sluje někomu nedovolené dvojmo: jedním způsobem, protože má v sobě, co odporuje tomu, co sluje nedovolené; jako žádnému člověku. není dovoleno hřešiti, protože každý člověk má v sobě rozum a závazek k zákonu Božímu, jichž protivou je hřích. A tímto způsobem sluje někomu nedovoleno kázati nebo vyučovati nebo konati něco takového, protože má v sobě něco, co těmto odporuje, buď z důvodu příkazu, jako těm, kteří jsou vyřazeni, z ustanovení Církve není dovoleno vystoupiti k svatým svěcením; nebo pro hřích, podle onoho Žalm. 49: "Hříšníku však řekl Bůh: Proč ty vypravuješ spravedlnosti mé?" Tímto způsobem však není nedovoleno řeholníkům kázati, učiti a jiná taková konati: jednak proto, že slibem a příkazem řehole nejsou vázáni k tomu, aby se těchto zdržovali, jednak také proto, že nejsou k tomu méně schopni pro nějaký spáchaný hřích, nýbrž více schopni pro vykonávání svatosti, které na sebe vzali.

Jest však pošetilé říci, že tím, že někdo prospívá ve svatosti, stává se méně schopným k vykonávání duchovních služeb. A proto je pošetilá domněnka některých, kteří praví, že sám stav řeholní přináší překážky vykonávání takových. Jejich blud papež Bonifác IV, důvody shora uvedenými vyvrací, řka, jak máme v XVI. ot. 1.: "Jsou někteří, bez opory dogmatu, přeodvážně sice, více však hořkou žárlivostí rozpáleni než láskou, tvrdíce, že mniši, kteří jsou mrtvi světu a žijí Bohu, jsou nehodni moci kněžské služby, a že nemohou udělovati pokání, ani křesťanství, ani rozhřešovati mocí kněžské služby, danou jim od Boha. Ale zcela se mýlí." Což ukazuje nejprve tím, že není proti řeholi; dodává totiž: "Ani blažený Benedikt totiž, vznešený učitel mnichů, nějakým způsobem tyto věci nezakazoval." A podobně není to zakázáno v jiných řeholích. Za druhé odsuzuje řečený blud ze schopnosti mnichů, když dodává: "Čím je kdo výše, tím také v oněch," totiž duchovních skutcích "je mocnější."

Jiným způsobem sluje někomu něco nedovoleno nikoli pro

qu. I, sic dicitur, *firmiter et indissolubiliter omnibus praecipimus, ut aliquis monachus poenitentiam nemini tribuat, nisi invicem sibi, ut iustum est. Mortuum non sepeliat, nisi monachum secum in monasterio commorantem, vel si fortuito quemcumque advenientium fratrum ibi mori contigerit.* Sed sicut ista pertinent ad officium clericorum, ita etiam praedicare et docere. Ergo, cum alia sit causa monachi, et alia clerici, sicut Hieronymus dicit, ad Heliodorum; videtur quod non liceat religiosis praedicare et docere, et alia huiusmodi facere.

II-II q. 187 a. 1 arg. 3

Praeterea, Gregorius dicit, in Regist., *nemo potest ecclesiasticis obsequiis deservire, et in monastica regula ordinate persistere*, et habetur XVI, qu. I. Sed monachi tenentur in monastica regula ordinate persistere. Ergo videtur quod non possint ecclesiasticis obsequiis deservire. Docere autem et praedicare pertinent ad ecclesiastica obsequia. Ergo videtur quod non liceat eis praedicare aut docere, aut aliquid huiusmodi facere.

II-II q. 187 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, et habetur causa et quaestione eadem, *ex auctoritate huius decreti, quod apostolico moderamine et pietatis officio a nobis est constitutum, sacerdotibus monachis, apostolorum figuram tenentibus, liceat praedicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, poenitentiam imponere, atque peccata solvere.*

II-II q. 187 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur non licere alicui dupliciter. Uno modo, quia habet in se quod contrariatur ei quod dicitur non licere, sicut nulli homini licet peccare, quia habet in se quilibet homo rationem et obligationem ad legem Dei, quibus contrariatur peccatum. Et hoc modo dicitur alicui non licere praedicare vel docere, vel aliquid huiusmodi facere, quia habet in se aliquid quod his repugnat, vel ratione praecepti, sicut his qui sunt irregulares, ex statuto Ecclesiae, non licet ascendere ad sacros ordines; vel propter peccatum, secundum illud Psalmi, *peccatori autem dixit Deus, quare tu enarras iustitias meas?* Hoc autem modo, non est illicitum religiosis praedicare, docere, et alia huiusmodi facere. Tum quia ex voto vel praecepto regulae non obligantur ad hoc quod ab his abstineant. Tum etiam quia non redduntur ad haec minus idonei ex aliquo peccato commisso, sed magis idonei, ex exercitio sanctitatis quod assumpserunt. Stultum autem est dicere ut per hoc quod aliquis in sanctitate promovetur, efficiatur minus idoneus ad spiritualia officia exercenda. Et ideo stulta est quorundam opinio dicentium quod ipse status religionis impedimentum affert talia exequendi. Quorum errorem Bonifacius Papa rationibus supra dictis excludit, dicens, ut habetur XVI, qu. I, *sunt nonnulli, nullo dogmate fulti, audacissimo quidem zelo magis amaritudinis quam dilectionis inflammati, asserentes monachos, quia mundo mortui sunt et Deo vivunt, sacerdotalis officii potentia indignos. Sed omnino labuntur.* Quod ostendit, primo quidem, quia non contrariatur regulae, subdit enim, *neque enim beatus Benedictus, monachorum praeceptor almificus, huiuscemodi rei aliquo modo fuit interdictor*. Et similiter nec in aliis regulis hoc prohibetur. Secundo improbat praedictum errorem ex idoneitate monachorum, cum in fine capituli subdit, *quanto quisque est excellentior, tanto et in illis*, scilicet spiritualibus

protivu, kterou má, nýbrž proto, že mu chybí, odkud by to mohl; jako není dovoleno jáhnu sloužiti mši, protože nemá kněžského svěcení, a knězi není dovoleno vynášeti rozsudek, protože nemá biskupské moci. V těch se musí však rozlišovati. Protože ta, která náležejí svěcení, nelze svěřiti než tomu, kdo má svěcení, jako jáhnu nemůže býti svěřeno, aby sloužil mši, leč stane-li se knězem; ta však, která náležejí k pravomoci, mohou býti svěřena těm, kteří nemají řádné pravomoci: jako vynesení rozsudku svěřuje biskup jednoduchému knězi. A tím způsobem se praví, že není dovoleno mnichům a řeholníkům kázati, učiti a jiná taková vykonávati, protože řeholní stav jim nedává moc konati je. Mohou je však konati, když dostanou svěcení nebo řádnou pravomoc neb také, když jsou jim svěřena ta, která náležejí k pravomoci.

K prvnímu se tedy musí říci, že z oněch slov máme, že mniši z toho, že jsou mnichy, nenabývají moci takováto konati, nikoli však, že z toho, že jsou mnichy, mají něco odporujícího k vykonávání takových úkonů.

K druhému se musí říci, že ono ustanovení sněmu nicejského přikazuje také, aby mniši z toho, že jsou mnichy, neuchvacovali si moc vykonávati takové úkony, nebrání však, aby jim tato mohla býti svěřena.

K třetímu se musí říci, že tato dvě se nesnášejí, totiž že by někdo měl řádnou správu církevních služeb, a zachovával mnišskou řeholi v klášteře. Tím však není vyloučeno, aby mniši a jiní řeholníci mohli se někdy zaměstnávati církevními službami s dovolením představených, kteří mají řádnou správu, a zvláště ti, jejichž řehole jsou na to zvláště ustanoveny, jak bude níže řečeno.

CLXXXVII.2. Zda je řeholníkům dovoleno vykonávati světské záležitosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že řeholníkům není dovoleno zabývati se světskými záležitostmi. Praví se totiž v řečeném výnosu papeže Bonifáce IV., že "blažený Benedikt je prohlásil za zbaveny světských záležitostí, což se apoštolskými naukami a ustanoveními všech svatých Otců nejen mnichům, nýbrž také všem kanovníkům důrazně přikazuje", podle onoho II. Tim. 2: "Žádný bojovník Boží se nevměšuje do světských záležitostí." Ale všem řeholníkům jest uloženo bojování Boží. Tedy jim není dovoleno zabývati se světskými záležitostmi.

Mimo to praví Apoštol, I. Sol. 4: "Snažte se, abyste byli klidní, a abyste konali svou záležitost;" Glossa: "Opustivše cizí, co vám je užitečné k nápravě života." Ale řeholníci zvláště uchopili snahu nepraviti život. Tedy nesmějí vykonávati světské záležitosti.

Mimo to k onomu Mat. 11, 'Hle, kteří se měkce odívají, jsou v domech královských,' praví Jeronym: "Tím se

operibus, *potentior*. Alio modo dicitur aliquid non licere alicui, non propter contrarium quod habeat, sed propter hoc quod ei deficit unde illud possit, sicut diacono non licet Missam celebrare, quia non habet ordinem sacerdotalem; et presbytero non licet sententiam ferre, quia non habet episcopalem auctoritatem. In quibus tamen est distinguendum. Quia ea quae sunt ordinis, committi non possunt nisi ei qui ordinem habet, sicut diacono non potest committi quod celebret Missam, nisi fiat sacerdos. Ea vero quae sunt iurisdictionis, committi possunt eis qui non habent ordinariam iurisdictionem, sicut prolatio sententiae committitur ab episcopo simplici sacerdoti. Et hoc modo dicitur non licere monachis et aliis religiosis praedicare, docere, et alia huiusmodi facere, quia status religionis non dat eis potestatem haec faciendi. Possunt tamen ista facere si ordinem accipiant vel ordinariam iurisdictionem, aut etiam si eis committantur ea quae sunt iurisdictionis.

II-II q. 187 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex verbis illis habetur quod monachi, ex hoc quod sunt monachi, non nanciscuntur potestatem talia faciendi, non autem quod ex hoc quod sunt monachi, habeant aliquid contrarium executioni talium actuum.

II-II q. 187 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud etiam statutum Nicaeni Concilii praecipit ut monachi non usurpent sibi, ex hoc quod sunt monachi, potestatem huiusmodi actus exercendi. Non autem prohibet quin ista possint eis committi.

II-II q. 187 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ista duo se non compatiuntur, quod aliquis ordinariam curam ecclesiasticorum officiorum habeat, et monasticam regulam in monasterio servet. Per hoc tamen non excluditur quin monachi et alii religiosi possint interdum circa ecclesiastica officia occupari ex commissione praelatorum qui ordinariam curam habent, et praecipue illi quorum religiones ad hoc sunt specialiter institutae, ut infra dicetur.

2. Utrum liceat eis de negotiis saecularibus se intromittere.

II-II q. 187 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod religiosis non liceat saecularia negotia tractare. Dicitur enim in praedicto decreto Bonifacii Papae quod *beatus Benedictus eos saecularium negotiorum edixit expertes fore. Quod quidem apostolicis documentis, et omnium sanctorum patrum institutis, non solum monachis, sed etiam canonicis omnibus imperatur*, secundum illud II ad Tim. II, *nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis*. Sed omnibus religiosis imminet quod militent Deo. Ergo non licet eis saecularia negotia exercere.

II-II q. 187 a. 2 arg. 2

Praeterea, I ad Thessal. IV, dicit apostolus, *operam detis ut quieti sitis, et ut negotium vestrum agatis*, Glossa, *dimissis alienis, quod vobis utile est in emendationem vitae*. Sed religiosi specialiter assumunt studium emendationis vitae. Ergo non debent saecularia negotia exercere.

II-II q. 187 a. 2 arg. 3

Praeterea, super illud Matth. I, *ecce qui mollibus*

ukazuje, že strohý život a přísné kázání se musí vyhýbati síním králů a vyhýbati se palácům změkčilých lidí." Ale nucení světskými záležitostmi přivádí člověka k návštěvám královských paláců. Tedy není dovoleno řeholníkům zabývati se nějakými světskými záležitostmi.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. posl.: "Doporučuji vám Fébu, naši sestru." A pak dodává: "A přispějte jí, v jakékoli záležitosti vás bude potřebovati."

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo shora řečeno, řeholní stav je zařízen k dosažení dokonalé lásky, k níž pak náleží hlavně milovati Boha, druhotně pak milovati bližního. A proto řeholníci především a pro sebe musejí usilovati o to, aby se věnovali Bohu. Nastala-li však nutnost bližním, mají z lásky se zabývati jejich záležitostmi, podle onoho Gal. 6: "Jeden neste břímě druhého, a tak naplníte zákon Kristův," neboť právě tím, že bližním slouží pro Boha, slouží milování Boha. Pročež se praví Jak 1: "Nábožnost čistá a neposkvrněná u Boha a u Otce je tato: navštěvovati sirotky a vdovy v jejich soužení;" Glossa: "to jest, pomáhati těm, kteří nemají ochrany v době nutnosti. Musí se tedy říci, že zabývat se světskými záležitostmi ze chtivosti není dovoleno ani mnichům ani duchovním, vměšovati se však z lásky, s náležitým umírněním, do světských záležitostí mohou podle dovolení představeného, poskytujíce a řídíce. Proto se praví v Dekret 88: "Rozhodla svatá synoda, aby nadále žádný duchovní ani nepronajímal statky, ani se nevměšoval do světských záležitostí, leda v péči o sirotky nebo opuštěné a vdovy, nebo když snad biskup města mu přikáže starost o církevní věci." Stejný pak důvod jest u řeholníků jako u duchovních, protože obojím se stejně zakazují světské záležitosti, jak bylo řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že mnichům se zakazuje zabývati se světskými záležitostmi ze ziskuchtivosti, ne však z lásky.

K druhému se musí říci, že to není zvědavost, nýbrž láska, jestliže se někdo z nutnosti vměšuje do světských záležitostí.

K třetímu se musí říci, že navštěvovati paláce králů z rozkošnictví nebo pro slávu nebo ze chtivosti, nepřísluší řeholníkům; ale vcházeti do nich v Božích záležitostech jim přísluší. Proto se praví IV. Král 4, že Elizeus řekl ženě: "Nemáš snad nějakou záležitost, a chceš, abych promluvil s králem nebo s náčelníkem vojska?" Podobně také přísluší řeholníkům vcházeti do paláců králů, aby je napomínali a vedli, jako Jan Křtitel napomínal Heroda, jak se praví Mat. 14.

CLXXXVII.3. Zda řeholníci jsou povinni pracovati rukama.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že řeholníci jsou povinni pracovati rukama. Nejsou totiž řeholníci osvobozeni od zachovávání přikázání. Ale pracovat rukama je v přikázání, podle onoho I. Sol. 4: "Pracujte rukama svýma, jak jsme vám přikázali." Pročež Augustin

vestiuntur in domibus regum sunt, dicit Hieronymus, *ex hoc ostendit rigidam vitam et austeram praedicationem vitare debere aulas regum, et mollium hominum palatia declinare*. Sed necessitas saecularium negotiorum ingerit hominem ad frequentandum regum palatia. Ergo non licet religiosis aliqua negotia saecularia pertractare.

II-II q. 187 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. ult., *commendo vobis Phoeben, sororem nostram*, et postea subdit, *et assistatis ei in quocumque negotio vestri indiguerit.*

II-II q. 187 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, status religionis est ordinatus ad perfectionem caritatis consequendam. Ad quam quidem principaliter pertinet Dei dilectio, secundario autem dilectio proximi. Et ideo religiosi praecipue et propter se debent intendere ad hoc quod Deo vacent. Si autem necessitas proximis immineat, eorum negotia ex caritate agere debent, secundum illud Galat. VI, *alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi*, quia et in hoc ipso quod proximis serviunt propter Deum, dilectioni divinae obsequuntur. Unde dicitur Iac. I, *religio munda et immaculata apud Deum et patrem haec est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum*, Glossa, idest, *succurrere eis qui carent praesidio in tempore necessitatis*. Est ergo dicendum quod causa cupiditatis saecularia negotia gerere nec monachis nec clericis licet. Causa vero caritatis se negotiis saecularibus, cum debita moderatione, ingerere possunt, secundum superioris licentiam, et ministrando et dirigendo. Unde dicitur in decretis, dist. LXXXVIII, *decrevit sancta synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut negotiis saecularibus se permiscere, nisi propter curam pupillorum aut orphanorum aut viduarum, aut si forte episcopus civitatis ecclesiasticarum rerum sollicitudinem eum habere praecipiat*. Eadem autem ratio est de religiosis et clericis, quia utrisque similiter negotia saecularia interdicuntur, ut dictum est.

II-II q. 187 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod monachis interdicuntur tractare saecularia negotia propter cupiditatem, non autem propter caritatem.

II-II q. 187 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod non est curiositas, sed caritas, si propter necessitatem aliquis se negotiis immisceat.

II-II q. 187 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod frequentare palatia regum propter delicias vel gloriam vel cupiditatem, non competit religiosis, sed ea adire propter pias causas competit eis. Unde dicitur IV Reg. IV, quod Eliseus dixit ad mulierem, *nunquid habes negotium, et vis ut loquar regi vel principi militiae?* Similiter etiam convenit religiosis adire regum palatia ad eos arguendos et dirigendos, sicut Ioannes Baptista arguebat Herodem, ut dicitur Matth. XIV.

3. Utrum teneantur manibus operari.

II-II q. 187 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod religiosi manibus operari teneantur. Non enim excusantur religiosi ab observantia praeceptorum. Sed operari manibus est in praecepto, secundum illud I ad Thess. IV, *operemini*

též praví v knize O práci mnichů: "Ostatně, kdo by strpěl nejen snášení jako slabých, nýbrž i vyhlašování za světější, lidí zatvrzelých," to jest řeholníků nepracujících, o nichž tam mluví, "odporujících spasitelným napomenutím Apoštolovým?" Tedy se zdá, že řeholníci jsou povinni pracovati rukama.

Mimo to k onomu II. Sol. 3, 'Jestliže někdo nechce pracovati, nechť nejí,' praví Glossa: "Praví někteří, že to přikázal Apoštol o pracích duchovních, nikoliv o práci tělesné, ve které pracují rolníci nebo řemeslníci." A níže: "Ale marně se snaží i sebe i ostatní zahaliti mlhou, aby to, k čemu užitečně napomíná láska, nejen nechtěli konati, nýbrž také ani chápati.." A níže: "Chce, aby služebníci. Boží žili z tělesné práce." Ale především řeholníci slují služebníci Boží, jakožto zcela odevzdaní službě Bohu, jak je patrné. z Diviše, v V. O Cirk. Hier. Tedy se zdá, že jsou povinni pracovati rukama.

Mimo to praví Augustin v kn. O práci mnichů: "Chci vědět, co dělají, kteří nechtějí pracovati tělesně, čím se zabývají. Říkají:" Zabýváme se modlitbami a žalmy a čtením a slovem Božím." Ale ukazuje jednotlivě, že těmito nejsou omluveni. Neboť nejprve o modlitbě praví: "Rychleji je vyslyšena jedna modlitba poslušného než deset tisíc pohrdajícího," rozuměje pohrdajícími a nehodnými vyslyšení ty, kteří nepracují rukama. Za druhé o chválách Božích dodává: "Zpívati pak božské zpěvy mohou snadno i pracující rukama." Za třetí připojuje o čtení: "Kteří pak praví, že pěstují čtení, což tam nenajdou, co přikazuje Apoštol? Jaká to tedy zvrácenost, nechtíti poslechnout četby, když ji chce pěstovati?" Za čtvrté připojuje o kázání: "Má-li však někdo vykonati řeč, a tak je zaměstnán, že nezbývá na ruční práce, což to mohou v klášteře všichni? Když tedy všichni nemohou, proč všichni pod touto záminkou chtějí odpočívati? Byť totiž i všichni mohli, mají se střídati, nejen aby ostatní vykonávali nutné práce, nýbrž také, že dostačí, aby mnohým posluchačům mluvil jeden." Tedy se zdá, že řeholníci nemají ustávati od ruční práce pro taková duchovní díla, která pěstují.

Mimo to k onomu Luk. 19, 'Prodejte, co máte,' atd. praví Glossa: "Netoliko svůj pokrm dávejte chudým, nýbrž také prodejte svůj majetek, abyste, pohrdnuvše jednou vším svým pro Pána, konali potom práci svýma rukama, abyste žili nebo konali almužnu." Ale řeholníkům náleží vlastně všechno své opustiti. Tedy se zdá, že jim náleží také žíti z práce svých rukou a konati almužnu.

Mimo to řeholníci se zdají především zavázáni následovati život apoštolů, protože vyznávají stav dokonalosti. Ale apoštolové pracovali vlastníma rukama, podle onoho I. Kor. 4: "Namáháme se, pracujíce svýma rukama." Tedy se zdá, že řeholníci jsou povinni pracovati rukama.

Avšak proti, k zachovávání přikázání, která se obecně všem předkládají, týmž způsobem jsou vázáni řeholníci a světští. Ale přikázání o ruční práci se předkládá obecně *manibus vestris, sicut praecepimus vobis*. Unde et Augustinus, in libro de operibus Monach., dicit, *ceterum quis ferat homines contumaces*, idest religiosos non operantes, de quibus ibi loquitur, *saluberrimis apostoli monitis resistentes, non sicut infirmiores tolerari, sed sicut sanctiores praedicari?* Ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.

II-II q. 187 a. 3 arg. 2

Praeterea, II ad Thess. III, super illud, si quis non vult operari, nec manducet, dicit Glossa, *dicunt quidam de operibus spiritualibus hoc apostolum praecepisse non de opere corporali, in quo agricolae vel opifices laborant*; et infra, *sed superfluo conantur et sibi et ceteris caliginem adducere, ut quod utiliter caritas monet, non solum facere nolint, sed nec etiam intelligere*; et infra, *vult servos Dei corporaliter operari unde vivant*. Sed praecipue religiosi servi Dei nominantur, utpote se totaliter divino servitio mancipantes, sicut patet per Dionysium, VI cap. Eccles. Hier. Ergo videtur quod teneantur manibus operari.

II-II q. 187 a. 3 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., *quid agant qui operari corporaliter nolunt, scire desidero. Orationibus, inquiunt, et Psalmis, et lectionibus et verbo Dei*. Sed quod per ista non excusentur, ostendit per singula. Nam primo, de oratione dicit, *citius exauditur una obedientis oratio quam decem millia contemptoris*, illos contemptores intelligens et indignos exaudiri, qui manibus non operantur. Secundo, de divinis laudibus subdit, *cantica vero divina cantare etiam manibus operantes facile possunt*. Tertio, subiungit de lectione, *qui autem se dicunt vacare lectioni, nonne illic inveniunt quod praecipit apostolus? Quae est ergo ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare?* Quarto, subiungit de praedicatione, *si autem alicui sermo erogandus est, et ita occupat ut manibus operari non vacet, nunquid hoc omnes in monasterio possunt? Quando ergo non omnes possunt, cur sub hoc obtentu omnes vacare volunt? Quanquam, si omnes possent, vicissitudine facere deberent, non solum ut ceteri necessariis operibus occuparentur, sed etiam quia sufficit ut multis audientibus unus loquatur*. Ergo videtur quod religiosi non debent cessare ab opere manuali propter huiusmodi opera spiritualia quibus vacant.

II-II q. 187 a. 3 arg. 4

Praeterea, Luc. XII, super illud, vendite quae possidetis etc., dicit Glossa, *non tantum cibos vestros communicate pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras, ut, omnibus vestris semel pro domino spretis, postea labore manuum operemini unde vivatis vel eleemosynam faciatis*. Sed ad religiosos pertinet proprie omnia sua relinquere. Ergo videtur quod etiam eorum sit de labore manuum suarum vivere et eleemosynas facere.

II-II q. 187 a. 3 arg. 5

Praeterea, religiosi praecipue videntur teneri apostolorum vitam imitari, quia statum perfectionis profitentur. Sed apostoli manibus propriis laborabant, secundum illud I ad Cor. IV, laboramus operantes manibus nostris. Ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.

II-II q. 187 a. 3 s. c.

Sed contra, ad praecepta observanda quae communiter omnibus proponuntur, eodem modo tenentur religiosi et

všem, jak je patrné z II. Sol. 3: "Vzdalte se od každého bratra, chodícího nezřízeně," atd. Bratrem však nazývá kteréhokoli křesťana, jako též I. Kor. 7: "Jestliže některý bratr má manželku nevěřící," atd; a tamtéž, II. Sol. 3, se praví: "Jestliže kdo nechce pracovati, ať nejí." Nejsou tedy řeholníci více povinni než světští pracovati rukama.

Odpovídám: Musí se říci, že ruční práce je zařízena ke čtverému. A to, nejprve a hlavně k opatření živobytí; pročež bylo prvnímu člověku řečeno, Gen. 3: "V potu své tváře budeš jísti svůj chléb;" a v Žalm. 127: "Budeš totiž jísti práci svých rukou," atd. Za druhé je zařízena k odstranění zahálky, ze které vznikají mnohá zla. Pročež se praví Eccli. 33: "Pošli," svého služebníka, "do práce, aby nezahálel. Mnohé zlobě totiž naučila zahálka." - Za třetí je zařízena na krocení dychtivosti, pokud jest jí trýzněno tělo. Pročež se praví II. Kor. 6.: "V námahách, v postech, ve bděních, v čistotě." - Za čtvrté pak je zařízena k dávaní almužen. Pročež se praví Efes. 4: "Kdos kradl, již nekraď, nýbrž spíše namáhavě pracuj rukama svýma, aby měl odkud uděliti trpícímu nouzi." Pokud tedy je práce ruční zařízena k zjednání obživy, spadá pod nutnost přikazu, pokud je nutná k takovému cíli. Co je totiž zařízeno k cíli, má nutnost z cíle, takže je tolik nutné, nakolik bez něho cíl nemůže býti. A proto, kdo nemá odjinud, z čeho může žíti, je povinen pracovati rukama, ať má jakékoli postavení. A to znamenají slova Apoštola, říkajícího: "Kdo nechce pracovati, ani nejez," jakoby pravil: Tou nutností je někdo vázán pracovati rukama, kterou je vázán jísti. Proto, kdyby někdo mohl bez jídla zachovati život, nebyl by povinen pracovati rukama. A týž důvod jest i u těch, kteří nemají odjinud, z čeho mohou dovoleně žíti. Nerozumí se totiž, že by mohl někdo konati, co nemůže konati dovoleně. Proto ani nenalézáme Apoštolův příkaz práce rukama než na vyloučení hříchu těch, kteří nedovoleně nabývali živobytí. Neboť nejprve poroučí Apoštol ruční práci na zabránění krádeží, jak je patrné Efes. 4: "Kdo kradl, již nekraď, nýbrž spíše pracuj svýma rukama." Za druhé na zabránění chtivosti cizích věcí; pročež se praví I. Sol. 4: "Pracujte svýma rukama, jak jsme vám přikázali, abyste po čestně chodili před těmi, kteří jsou mimo." Za třetí na zabránění hanebným zaměstnáním, z nichž někteří získávají živobytí; pročež praví II. Sol. 3: "Když jsme byli u vás, to jsme vám oznámili, že kdo nechce pracovati, ať nejí. Slyšeli jsme totiž, že někteří u vás chodí nepokojně nic nedělajíce, nýbrž divně jednajíce;" Glossa: "Kteří špinavou starostí si opatřují potřeby." "Ty však, kteří jsou takoví, napomínáme a zapřísaháme, aby v mlčení pracujíce jedli svůj chléb." Pročež, praví Jeronym, že Apoštol to řekl ne aby učil, nýbrž káraje lid.

Musí se však věděti, že ruční prací se rozumějí všechna lidská zaměstnání, kterými lidé dovoleně získávají živobytí, ať se ději nohama nebo rukama nebo jazykem. Hlídači totiž a běžci a jiní takoví, žijící ze své práce, rozumějí se žíti z práce rukou. Protože totiž ruka je nástroj nástrojů, rozumí se prací rukou každá práce, kterou může někdo získávati živobytí.

Pokud pak ruční práce je zařízena k odstranění zahálky nebo k trýznění těla, nespadá pod nutnost přikázání, uvažovaná sama v sobě, protože mnoha jinými způsoby než ruční prací může býti tělo trýzněno nebo zahálka zahaněna. Trýzní se totiž tělo posty a bděními; a zahálka se odstraňuje rozjímáním svatých Písem a božskými chválami. Proto k onomu Žalm. 118: 'Oddaly se mé oči saeculares. Sed praeceptum de opere manuali communiter omnibus proponitur, ut patet II ad Thess. III, *subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate*, etc. (fratrem autem nominat quemlibet Christianum, sicut et I ad Cor. VII, si quis frater habet uxorem infidelem, etc.); et ibidem dicitur, si quis non vult operari, nec manducet. Non ergo religiosi magis tenentur manibus operari quam saeculares.

II-II q. 187 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod labor manualis ad quatuor ordinatur. Primo quidem, et principaliter, ad victum quaerendum. Unde primo homini dictum est, *in sudore vultus tui vesceris pane tuo*. Et in Psalmo, labores manuum tuarum quia manducabis, et cetera. Secundo, ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur. Unde dicitur Eccli. XXXIII, *mittes servum in operationem, ne vacet, multam enim malitiam docuit otiositas*. Tertio, ordinatur ad concupiscentiae refrenationem, inquantum per hoc maceratur corpus. Unde II ad Cor. VI, dicitur, *in laboribus, in ieiuniis, in vigiliis, in castitate*. Quarto autem, ordinatur ad eleemosynas faciendas. Unde dicitur, ad Ephes. IV, *qui furabatur, iam non furetur, magis autem laboret, operando manibus suis quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti*. Secundum ergo quod labor manualis ordinatur ad victum quaerendum, cadit sub necessitate praecepti prout est necessarium ad talem finem, quod enim ordinatur ad finem, a fine necessitatem habet; ut scilicet in tantum sit necessarium in quantum sine eo finis esse non potest. Et ideo qui non habet aliunde unde possit vivere, tenetur manibus operari, cuiuscumque sit conditionis. Et hoc significant verba apostoli dicentis, *qui non vult operari, nec manducet*, quasi diceret, ea necessitate tenetur aliquis ad manibus operandum, qua tenetur ad manducandum. Unde si quis absque manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari. Et eadem ratio est de illis qui habent alias unde licite vivere possint. Non enim intelligitur aliquis posse facere quod non licite facere potest. Unde et apostolus non invenitur opus manuum praecepisse nisi ad excludendum peccatum eorum qui illicite victum acquirebant. Nam primo quidem praecepit apostolus opus manuale ad evitandum furtum, ut patet ad Ephes. IV, *qui furabatur, iam non furetur, magis autem laboret operando manibus suis*. Secundo, ad vitandum cupiditatem alienarum rerum, unde dicit, I ad Thess. IV, *operemini manibus vestris, sicut praecepimus vobis, ut honeste ambuletis ad illos qui foris sunt*. Tertio, ad evitandum turpia negotia, ex quibus aliqui victum acquirunt, unde II ad Thess. III, dicit, *cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult operari, non manducet. Audivimus enim quosdam inter vos ambulare inquiete, nihil operantes, sed curiose agentes*, Glossa, qui foeda cura necessaria sibi provident. *His autem qui huiusmodi sunt, denuntiamus et obsecramus ut cum silentio operantes panem suum manducent*. Unde Hieronymus dicit, super Epist. ad Galat., quod apostolus hoc dixit non tam officio docentis quam vitio gentis. Sciendum tamen quod sub opere manuali intelliguntur omnia humana officia ex quibus homines licite victum lucrantur, sive manibus, sive pedibus, sive lingua fiant, vigiles enim et cursores, et alia huiusmodi de suo labore viventes, intelliguntur de operibus manuum vivere. Quia enim manus est organum organorum, per opus manuum omnis operatio intelligitur

tvému slovu,' praví Glossa: "Nezahálí, kdo se zabývá pouze slovem Božím; a není více, kdo pracuje zevně, než ten, kdo se obírá poznáváním pravdy." A proto z těchto. důvodů řeholníci nejsou povinni ručně pracovati jako ani světští, leda snad jsou k tomu ustanovením svého řádu zavázáni, jak praví Jeronym v listě mnichu Rustikovi: "Kláštery Egypťanů mají ten obyčej, že nikoho nepřijmou bez povinnosti práce a námahy, ne tak pro nutnost obživy, jako pro spásu duše, aby netěkal nebezpečnými myšlenkami."

Pokud pak je ruční práce zařízena k udělování almužen, nespadá pod nutnost přikázání, leda snad v nějakém případě, ve kterém je někdo nutně povinen udělovati almužnu, a nemohl by odjinud míti, odkud přispívati chudým, ve kterémžto případě by byli podobně vázáni řeholníci i světští vykonávati ruční práce.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono přikázání, které předkládá Apoštol, je z přirozeného práva. Pročež k onomu II. Sol. 3, 'Abyste se odloučili od každého bratra, chodícího nezřízeně,' praví Glossa: "Jinak, než vyžaduje řád přirozený." Mluví pak o těch, kteří ustávali od ruční práce, pročež i příroda dala člověku ruce místo zbraní a šatů, které dala jiným živočichům, aby totiž rukama sestrojil tato a všechna jiná. Z čehož je patrné, že obecně tímto přikázáním jsou vázáni i řeholníci i světští jako všemi jinými přikázáními přirozeného zákona. Nehřeší však všichni nepracující rukama, protože oněmi přikázáními přirozeného zákona, která se týkají dobra mnohých, není vázán každý, nýbrž stačí, aby se jeden věnoval tomuto zaměstnání, a jiný jinému, třebas, aby jedni byli řemeslníky, někteří rolníky, někteří soudci, někteří učiteli, a tak o jiných, podle onoho Apoštolova I. Kor. 12: "Kdyby celé tělo bylo okem, kde by byl sluch? A kdyby celé sluchem, kde čich?"

K druhému se musí říci, že ona Glossa je z Augustina, v knize O práci mnichů, ve které mluví proti některým mnichům, kteří pravili, že není dovoleno služebníkům Božím pracovati rukama proto, že Pán řekl, Mat. 6: "Nepečujte o život svůj, co byste jedli." Z těch slov však nevzniká řeholníkům nutnost pracovati rukama, mají-li odjinud z čeho žíti. Což je patrné. z toho, že se dodává: "Chce, aby služebníci Boží tělesně pracovali na obživu." To však nenáleží více řeholníkům než světským. Což je patrné z dvojího. A to, nejprve ze samého způsobu mluvy, kterého Apoštol užívá, řka: "Abyste se odtrhli od každého bratra, chodícího nezřízeně." Bratry totiž nazývá všechny křesťany, neboť tehdy nebyly ještě utvořeny řehole. - Za druhé, protože řeholníci nejsou vázáni k jiným než světští, leč z řeholní profese. A proto když ve stanovách řehole není obsaženo nic o ruční práci, nejsou řeholníci povinni k práci rukama jinak než světští.

de qua aliquis potest licite victum lucrari. Secundum autem quod opus manuale ordinatur ad otium tollendum, vel ad corporis macerationem, non cadit sub necessitate praecepti secundum se consideratum, quia multis aliis modis potest vel caro macerari, vel etiam otium tolli, quam per opus manuale. Maceratur enim caro per ieiunia et vigilias. Et otium tollitur per meditationes sanctarum Scripturarum et laudes divinas, unde super illud Psalmi, defecerunt oculi mei in eloquium tuum, dicit Glossa, *non est otiosus qui verbo Dei tantum studet, nec pluris est qui extra operatur quam qui studium cognoscendae veritatis exercet*. Et ideo propter has causas religiosi non tenentur ad opera manualia, sicut nec saeculares, nisi forte ad haec per statuta sui ordinis obligentur; sicut Hieronymus dicit, in epistola ad rusticum monachum, *Aegyptiorum monasteria hunc tenent morem, ut nullum absque opere aut labore suscipiant, non tam propter victus necessitatem quam propter animae salutem, ne vagentur perniciosis cogitationibus*. Inquantum vero opus manuale ordinatur ad eleemosynas faciendas, non cadit sub necessitate praecepti, nisi forte in aliquo casu in quo ex necessitate aliquis eleemosynas facere teneretur, et non posset alias habere unde pauperibus subveniret. In quo casu obligarentur similiter religiosi et saeculares ad opera manualia exequenda.

II-II q. 187 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud praeceptum quod ab apostolo proponitur, est de iure naturali. Unde super illud II ad Thess. III *ut subtrahatis vos ab omni fratre inordinate ambulante*, dicit Glossa, *aliter quam ordo naturae exigit*, loquitur autem ibi de his qui ab opere manuali cessabant. Unde et natura manus homini dedit loco armorum et tegumentorum, quae aliis animalibus tribuit, ut scilicet per manus haec et omnia necessaria conquirant. Ex quo patet quod communiter ad hoc praeceptum tenentur et religiosi et saeculares, sicut ad omnia alia legis naturalis praecepta. Non tamen peccant quicumque manibus non operantur. Quia ad illa praecepta legis naturae quae pertinent ad bonum multorum, non tenentur singuli, sed sufficit quod unus vacet huic officio, alius alii, puta quod quidam sint opifices, quidam agricolae, quidam iudices, quidam doctores, et sic de aliis; secundum illud apostoli, I ad Cor. XII. *Si totum corpus oculus, ubi auditus? Et si totum auditus, ubi odoratus?*

II-II q. 187 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Glossa illa sumitur ab Augustino, in libro de operibus Monach., in quo loquitur contra monachos quosdam qui dicebant non esse licitum servis Dei manibus operari, propter hoc quod dominus dicit, Matth. VI, *nolite solliciti esse animae vestrae, quid manducetis*. Nec tamen per haec verba inducitur necessitas religiosis manibus operandi, si habent aliunde unde vivere possint. Quod patet per hoc quod subdit, *vult servos Dei corporaliter operari unde vivant*. Hoc autem non magis pertinet ad religiosos quam ad saeculares. Quod patet ex duobus. Primo quidem, ex ipso modo loquendi quo apostolus utitur, dicens, *subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate*. Fratres enim omnes Christianos vocat, nondum enim erant tunc temporis religiones institutae. Secundo, quia religiosi non tenentur ad alia quam saeculares nisi propter regulae professionem. Et ideo, si in statutis regulae non

K třetímu se musí říci, že všechny ony duchovní úkony, kterých se tam dotýká Augustin, může někdo pěstovati dvojmo: jedním způsobem jakožto službu obecnému užitku; jiným způsobem jakožto dbáním prospěchu vlastního. Ti tedy, kteří veřejně pěstují řečené úkony duchovní, jsou takovými duchovními skutky omluveni od ruční práce z dvojího důvodu. A to, nejprve že se musejí zcela zaměstnati v těchto úkonech; za druhé, že vykonávajícím takové úkony náleží poskytnouti obživy od těch, jejichž prospěchu slouží. Ti pak, kteří pěstují tyto úkony ne jako veřejné, nýbrž jako soukromé, nemají pro tyto skutky zanechávati ručních prací, a také jim nenáleží, aby žili z příspěvků věřících. A o takových mluví Augustin. Co totiž praví: "Zpívati božské zpěvy mohou i pracující rukama, po příkladu řemeslníků, kteří jazyky vypravují bajky, ačkoli rukama neustávají pracovati," zjevně nelze rozuměti o těch, kteří zpívají církevní hodinky v kostele, nýbrž se to rozumí o těch, kteří se modlí žalmy nebo hymny, jakožto soukromé modlitby. Podobně co praví o čtení a modlitbě, je vztahovati na modlitby a čtení soukromé, které konají mnohdy i laici, nikoliv však k těm, kteří konají veřejné modlitby v kostele, nebo také veřejné přednášky čtou ve škole. Pročež nepraví: Kteří praví, že pěstují vyučování nebo výchovu, nýbrž: "Kteří praví, že pěstují čtení." Podobně také mluví o kázání, nikoli které je veřejně lidu, nýbrž které je zvláště jednomu nebo několika na způsob soukromého napomínání. Proto významně praví: "Má-li býti poskytnuta někomu řeč." Neboť, jak praví Glossa I. Kor. 2: "Řeč je, co se koná soukromě; kázání, co se koná před shromážděním."

Ke čtvrtému se musí říci, že ti, kteří zhrdli vším pro Boha, jsou povinni pracovati rukama, když nemají jinak, odkud žiti, nebo odkud udělovati almužny v případě, kdy udělovati almužnu spadá pod přikázání; ne však jindy, jak bylo řečeno. A podle toho mluví uvedená Glossa.

K pátému se musí říci, že, když apoštolové pracovali rukama, někdy sice bylo nutné, někdy však nadbytečné. Nutné pak, když od jiných nemohli dostati obživu; pročež k onomu I. Kor. 4, 'Namáháme prací ruce své', praví Glossa: "Protože nikdo nám nedává." Nadbytečné pak, jak je patrné z toho, co máme I. Kor. 9, kde praví Apoštol, že neužil moci, kterou měl, žiti z evangelia. Této pak nadbytečnosti užil Apoštol ze tří důvodů. A to, nejprve aby odňal příležitost kázání lži apoštolům, kteří kázali pouze pro časná, pročež praví II. Kor. 11.: "To pak činím a učiním, abych jim odňal příležitost," atd. - Za druhé, aby neobtěžoval ty, kterým kázal. Pročež praví II. Kor. 12: "Co jste měli méně než ostatní Církve, leč že já sám jsem vás neobtěžoval?" - Za třetí, aby dal příklad práce zahalečům. Pročež praví II. Sol. 3: "Pracujíce ve dne v noci ... abychom vám dali způsob následování nás." Což však Apoštol nečinil na místech, kde měl možnost každodenně kázati, jako v Athénách, jak praví Augustin v knize O práci mnichů. Nejsou však proto řeholníci povinni v tom následovat Apoštola, protože nejsou povinni ke všem nadbytečným úkonům. Pročež ani jiní apoštolé nepracovali contineatur aliquid de opere manuali, non tenentur aliter ad operandum manibus religiosi quam saeculares.

II-II q. 187 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod illis operibus spiritualibus quae ibi tangit Augustinus, potest aliquis vocare dupliciter, uno modo, quasi deserviens utilitati communi; alio modo, quasi insistens utilitati privatae. Illi ergo qui praedictis spiritualibus operibus publice vacant, excusantur per huiusmodi opera spiritualia ab opere manuali, duplici ratione. Primo quidem, quia oportet eos totaliter esse occupatos circa huiusmodi opera. Secundo, quia huiusmodi opera exercentibus debetur subministratio victus ab his quorum utilitati deserviunt. Illi vero qui praedictis operibus non quasi publicis, sed quasi privatis vacant, nec oportet quod per huiusmodi opera a manualibus operibus abstrahantur, nec etiam fit eis debitum ut de stipendiis fidelium vivant. Et de talibus loquitur Augustinus. Quod enim dicit, *cantica divina decantare manibus operantes possunt*, exemplo opificum, qui fabulis linguas dant cum tamen manus ab opere non recedant, manifestum est quod non potest intelligi de his qui horas canonicas in Ecclesia decantant; sed intelligitur de his qui Psalmos vel hymnos dicunt quasi privatas orationes. Similiter quod dicit de lectione et oratione, referendum est ad orationes et lectiones privatas, quas etiam laici interdum faciunt, non autem ad illos qui publicas orationes in Ecclesia faciunt, vel etiam publicas lectiones in scholis legunt. Unde non dicit, qui dicunt se vacare doctrinae vel instructioni, sed, qui dicunt se vacare lectioni. Similiter autem de praedicatione loquitur, non quae fit publice ad populum, sed quae specialiter fit ad unum vel paucos per modum privatae admonitionis. Unde signanter dicit, si alicui sermo erogandus est, nam, sicut Glossa dicit, I ad Cor. II, *sermo est qui privatim fit, praedicatio quae fit in communi*.

II-II q. 187 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod illi qui omnia propter Deum spernunt, tenentur manibus operari quando non habent alias unde vivant, vel unde eleemosynas faciant in casu in quo facere eleemosynam cadit sub praecepto, non autem aliter, ut dictum est. Et secundum hoc loquitur Glossa inducta.

II-II q. 187 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod hoc quod apostoli manibus laboraverunt, quandoque quidem fuit necessitatis, quandoque vero supererogationis. Necessitatis quidem, quando ab aliis victum invenire non poterant, unde super illud I ad Cor. IV, *laboramus operantes manibus nostris, dicit Glossa*, quia nemo dat nobis. Supererogationis autem, ut patet per id quod habetur I ad Cor. IX, ubi dicit apostolus quod *non usus est potestate quam habebat vivendi de Evangelio*. Hac autem supererogatione utebatur apostolus tribus de causis. Primo quidem, ut occasionem praedicandi auferret pseudoapostolis, qui propter sola temporalia praedicabant. Unde dicit, II ad Cor. XI, *quod autem facio, et faciam, ut amputem eorum occasionem,* et cetera. Secundo, ad evitandum gravamen eorum quibus praedicabat. Unde dicit, II ad Cor. XII, *quid minus habuistis prae ceteris Ecclesiis, nisi quod ego ipse non gravavi vos?* Tertio, ad dandum exemplum operandi otiosis. Unde II ad Thess. III, dicit, *nocte et die operantes, ut formam daremus vobis ad imitandum nos*. Quod tamen apostolus non faciebat in locis in quibus habebat

rukama.

CLXXXVII.4. Zda je řeholníkům dovoleno žíti z almužen.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že řeholníkům není dovoleno žíti z almužen. Apoštol totiž přikazuje, I. Tim. 5, aby vdovy, které odjinud mají živobytí, nežily z almužen Církve, aby Církev stačila těm, které jsou vpravdě vdovy. A Jeronym praví papaži Damasovi, že ti, kdo mohou býti, vydržování statky a majetky rodičů, přijmou-li něco z toho, co je chudých, jistě páchají svatokrádež, a zneužíváním takových odsouzení sobě jí a pijí." Ale řeholníci mohou míti živobytí prací rukou, jsou-li zdrávi. Tedy se zdá, že hřeší, pojídajíce almužny chudých.

Mimo to žíti na náklad věřících je mzda určená kazatelům evangelia za jejich práci nebo dílo, podle onoho Mat. 10: "Hoden je dělník svého pokrmu." Ale kázati evangelium nenáleží řeholníkům, nýbrž nejvíce představeným, kteří jsou pastýři a učiteli. Tedy řeholníci nemohou dovoleně žíti z almužen věřících.

Mimo to řeholníci jsou ve stavu dokonalosti. Ale dokonalejší je almužnu dávati, než přijímati. Praví se totiž Skut. 20: "Blaženější spíše je dávati, než přijímati. Tedy nemají žíti z almužen, nýbrž spíše z práce svých rukou dávati almužny.

Mimo to řeholníkům náleží uhýbati překážkám a příležitostem hříchu. Ale přijímání almužen poskytuje příležitost hříchu a zamezuje úkon ctnosti, pročež k onomu II. Sol. posl., 'Abychom se vám dali za příklad', praví Glossa: "Kdo často u cizího stolu jí, oddán zahálce, musí nutně pochlebovati hostiteli svému." Praví se totiž Exod. 23: "Nepřijímej dary, které zaslepují moudré, a vracejí slova spravedlivým." A Přísl. 22 se praví: "Kdo přijímá půjčku, je otrokem úrokujícího," což odporuje řeholi. Pročež k onomu II. Sol. posl., 'Abychom se vám dali za příklad', praví Glossa: "Naše náboženství volá lidi ke svobodě." Tedy se zdá, že řeholníci nemají žíti z almužen.

Mimo to řeholníci především jsou povinni sledovati dokonalost apoštolů. Pročež Apoštol praví Filip. 3: "kdokoliv jsme dokonalí, tak smýšlejme." Ale Apoštol nechtěl žíti na náklad věřících, aby odňal příležitost lžiapoštolům, jak praví sám II. Kor. 11, nebo aby nebylo dáno pohoršení slabým, jak je patrné I. Kor. 11. Tedy se zdá, že z týchž příčin se mají řeholníci zdržovati, aby nežili z almužen. Pročež Augustin též praví v knize O práci mnichů: "Odstraňte příležitost hanebného obchodování, kterým trpí vaše vážnost, a slabým se dává pohoršení, a ukažte lidem, že nehledáte v zahálce snadné živobytí, nýbrž úzkou a těsnou cestou království Boží."

facultatem quotidie praedicandi, sicut Athenis, ut Augustinus dicit, in libro de operibus monachorum. Non autem propter hoc religiosi tenentur apostolum in hoc imitari, cum non teneantur ad omnes supererogationes. Unde nec alii apostoli manibus operabantur.

4. Utrum liceat eis de eleemosynis vivere.

II-II q. 187 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod religiosis non liceat de eleemosynis vivere. Apostolus enim, I ad Tim. V, praecipit ut viduae quae possunt aliunde sustentari, non vivant de eleemosynis Ecclesiae, ut Ecclesia sufficiat illis quae vere viduae sunt. Et Hieronymus dicit, ad Damasum Papam, quod *qui bonis parentum et opibus sustentari possunt, si quod pauperum est accipiunt, sacrilegium profecto committunt, et per abusionem talium iudicium sibi manducant et bibunt*. Sed religiosi possunt de labore manuum sustentari, si sint validi. Ergo videtur quod peccent eleemosynas pauperum comedendo.

II-II q. 187 a. 4 arg. 2

Praeterea, vivere de sumptibus fidelium est merces deputata praedicantibus Evangelium pro suo labore vel opere, secundum illud Matth. X, dignus est operarius cibo suo. Sed praedicare Evangelium non pertinet ad religiosos, sed maxime ad praelatos, qui sunt pastores et doctores. Ergo religiosi non possunt licite vivere de eleemosynis fidelium.

II-II q. 187 a. 4 arg. 3

Praeterea, religiosi sunt in statu perfectionis. Sed perfectius est dare eleemosynas quam accipere, dicitur enim Act. XX, beatius est magis dare quam accipere. Ergo non debent de eleemosynis vivere, sed magis ex operibus manuum suarum eleemosynas dare.

II-II q. 187 a. 4 arg. 4

Praeterea, ad religiosos pertinet impedimenta virtutis et occasiones peccati vitare. Sed acceptio eleemosynarum praebet occasionem peccati, et impedit virtutis actum. Unde super illud II ad Thess. ult., ut nosmetipsos formam daremus vobis etc., dicit Glossa, *qui frequenter ad alienam mensam comedit otio deditus, aduletur necesse est pascenti se*. Dicitur etiam Exod. XXIII, *ne accipias munera, quae excaecant prudentes et mutant verba iustorum*. Et Prov. XXII dicitur, qui accipit mutuum, servus est faenerantis, quod est religioni contrarium, unde super illud II ad Thess. III, ut nosmetipsos formam daremus etc., dicit Glossa, *religio nostra ad libertatem homines advocat*. Ergo videtur quod religiosi non debeant de eleemosynis vivere.

II-II q. 187 a. 4 arg. 5

Praeterea, religiosi praecipue tenentur imitari apostolorum perfectionem, unde apostolus dicit, ad Philipp. III, *quicumque perfecti sumus, hoc sentiamus*. Sed apostolus nolebat vivere de sumptibus fidelium, ut occasionem auferret pseudoapostolis, sicut ipse dicit, II ad Cor. XI, et ne scandalum poneretur infirmis, ut patet I ad Cor. IX. Ergo videtur quod propter easdem causas religiosi debeant abstinere ne de eleemosynis vivant. Unde et Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., *amputetis occasionem turpium nundinarum, quibus existimatio vestra laeditur et infirmis offendiculum ponitur, et ostendite hominibus non vos in otio facilem*

Avšak proti jest, co praví Řehoř ve II. Rozmluv: "Blažený Benedikt, zůstávaje po tři léta v jeskyni, živil se tím, co mu římský mnich přinášel, když opustil dům a rodiče." A přece nečteme, že tělesně zdráv hledal si živobytí prací rukou. Tedy řeholníci mohou dovoleně žíti z almužen.

Odpovídám: Musí se říci, že každému je dovoleno žíti z toho, co jest jeho nebo mu povinno. Stává se však něco někoho ze štědrosti dárcovy. A proto řeholníci a duchovní, jejichž klášterům nebo kostelům štědrostí vládců nebo kterýchkoli věřících byly uděleny statky, mohou z nich dovoleně žíti, aniž pracují rukama. A přece jest jisté, že žijí z almužen. Pročež také podobně, dostanou-li řeholníci od věřících nějaké movitosti, mohou z nich dovoleně žíti. Je totiž pošetilé říci, že někdo může dostati jako almužnu veliké statky, nikoli však chléb nebo málo peněz. Ale poněvadž taková dobrodiní se zdají řeholníkům udělena, aby mohli svobodněji se věnovati řeholním úkonům, na nichž chtějí míti podíl ti, kteří poskytují časná, stalo by se jim užívání řečených dober nedovoleným, kdyby od řeholních úkonů ustávali, protože tak, co je na nich, zklamali úmysl těch, kteří taková dobrodiní udělili.

Povinno pak je někomu něco dvojmo. Jedním způsobem z nutnosti, která "činí všechno společným", jak praví Ambrož. A proto trpí-li řeholníci nedostatkem, mohou dovoleně žíti z almužen. A tato nutnost může býti trojmo. A to, nejprve pro slabost tělesnou, ze které se přihází, že si nemohou hledati obživu prací rukou. Za druhé, jestliže to, co ruční prací vydělají, nedostačí jim k obživě. Pročež praví Augustin v knize O práci mnichů, že příspění věřících nemá odpírati pomoc, doplňující potřeby služebníků Božích, kteří pracují rukama, aby hodiny, ve kterých se tak pěstuje vzdělávání ducha, takže ona tělesná nelze vykonávati, neutiskovaly nouzí. Za třetí pro dřívější život těch, kteří nenavykli práci ruční. Pročež praví Augustin tamtéž, že když měli něco ve světě, čím snadno bez dělničení vydržovali tento život, což obráceni k Bohu rozdělili chudým, jest věřiti a snášeti jejich slabost. Neboť takoví v pohodlí vychovaní obyčejně nemohou snášeti námahu tělesné práce.

Jiným způsobem se stává něco někomu povinným z toho, co sám prokazuje, ať je to něco časného nebo duchovního, podle onoho I. Kor. 9: "Jestliže my jsme vám zasévali duchovní, je veliké, že žneme vaše tělesna?" A podle toho čtvrtého mohou řeholníci žíti z almužen, jakožto sobě povinných. A to, nejprve jestliže káží jménem představených. Za druhé, jestliže jsou služebníky oltáře, protože, jak se praví I. Kor. 9, "kdo slouží oltáři, dělí se s oltářem. Tak Pán zařídil život z evangelia těm, kteří zvěstují evangelium". Pročež praví Augustin v knize O práci mnichů: "Jestliže jsou evangelisty, přiznávám jim moc žíti na náklad věřících; jsou-li služebníky oltáře, rozdavatelé svátostí, správně si tu moc hájí, nikoliv osobují". A to proto, že obět oltářní kdekoli se koná, je společná celému lidu věřícímu. Za třetí, jestliže pěstují zkoumání svatého Písma k obecnému prospěchu celé Církve. Pročež praví Jeronym proti Vigilantiovi: "Tento zvyk trvá v Judsku dodnes nejen u nás, nýbrž také u

victum, sed per angustam et arctam viam regnum Dei quaerere.

II-II q. 187 a. 4 s. c.

Sed contra est quod, sicut Gregorius dicit, in libro Dialog., beatus Benedictus tribus annis, in specu permanens, de his quae a Romano monacho ministrabantur, refectus est, postquam domum parentesque reliquerat. Et tamen, validus corpore existens, non legitur de labore manuum victum quaesivisse. Ergo religiosi licite possunt de eleemosynis vivere.

II-II q. 187 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod unicuique licet vivere de eo quod suum est vel sibi debitum. Fit autem aliquid alicuius ex liberalitate donantis. Et ideo religiosi et clerici quorum monasteriis vel Ecclesiis, ex munificentia principum vel quorumcumque fidelium sunt facultates collatae ex quibus sustententur, possunt de eis vivere licite, absque hoc quod manibus laborent. Et tamen certum est eos de eleemosynis vivere. Unde et similiter, si aliqua mobilia religiosis a fidelibus conferantur, possunt de eis licite vivere, stultum est enim dicere quod aliquis in eleemosynam possit accipere magnas possessiones, non autem panem vel parvam pecuniam. Sed quia huiusmodi beneficia religiosis videntur esse collata ad hoc quod liberius religiosis actibus insistere possint, quorum cupiunt se fore participes qui temporalia subministrant, redderetur eis usus praedictorum donorum illicitus si ab actibus religiosis desisterent, quia sic, quantum est de se, defraudarent intentionem eorum qui talia beneficia contulerunt. Debitum autem est aliquid alicui dupliciter. Uno modo, propter necessitatem, quae facit omnia communia, ut Ambrosius dicit. Et ideo, si religiosi necessitatem patiantur, licite possunt de eleemosynis vivere. Quae quidem necessitas potest esse, primo quidem, propter corporis infirmitatem, ex qua contingit quod non possint sibi labore manuum victum quaerere. Secundo, si illud quod ex opere manuali conquirunt, eis ad victum non sufficiat. Unde Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., quod *bona opera fidelium subsidio supplendorum necessariorum deesse non debent illis servis Dei qui manibus operantur, ut horae quibus ad expediendum animum ita vacatur ut illa corporalia opera geri non possint, non opprimant egestate*. Tertio, propter pristinam conversationem eorum qui non consueverunt manibus laborare. Unde Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., quod *si habebant aliquid in saeculo quo facile sine opificio sustentarent istam vitam, quod, conversi ad Deum, indigentibus dispertiti sunt; et credenda est eorum infirmitas, et ferenda. Solent enim tales, languidius educati, laborem operum corporalium sustinere non posse*. Alio modo efficitur aliquid alicui debitum ex eo quod ipse exhibet, sive sit aliquid temporale sive spirituale, secundum illud I ad Cor. IX, *si nos vobis spiritualia seminavimus, non magnum est si carnalia vestra metamus*. Et secundum hoc, quadrupliciter possunt religiosi de eleemosynis vivere quasi sibi debitis. Primo, si praedicent auctoritate praelatorum. Secundo, si sint ministri altaris. Quia, ut dicitur I ad Cor. IX, *qui altari deserviunt, cum altari participantur, ita et dominus ordinavit his qui Evangelium denuntiant, de Evangelio vivere*. Et Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., *si*

hebreů, že ti, kteří rozjímají v Zákoně Páně ve dne v noci, a nemají podílem na zemi než pouze Boha, požívají úsluh synagog a celého světa." Za čtvrté, jestliže časné statky, které měli, dali klášteru, mohou žíti z almužen, učiněných klášteru. Proto praví Augustin tamtéž, že těm, kteří opustili nebo rozdělili majetek, ať malý nebo jakkoliv hojný, a chtěli posvátnou a spasitelnou pokorou připočtení k chudým Kristovým, musí pomoc obživy hraditi sama společnost a bratrská láska; oni pak jednají chvalně, jestliže pracují rukama; nechtějí-li to, kdo se odváží je nutiti? A nesmí rozhodovati," jak se tamtéž dodává, "ve kterých klášteřích nebo na jakém místě potřebným bratřím někdo rozdal, co měl: neboť všichni křesťané jsou jedna obec." Jsou-li však někteří řeholníci, kteří bez nutnosti a užitku, který přinášejí, chtějí žíti zahalečsky z almužen, které jsou dány chudým, to jest jim nedovolené. Pročež praví Augustin tamtéž: "Mnohdy k tomuto povolání sloužení Bohu přicházejí někteří z postavení otrockého a ze života venkovského a z vykonávání řemeslnického a z práce nádenické, u nichž není patrné, zda přišli s úmyslem sloužiti Bohu, nebo, unikajíce životu bídy a námahy, chtěli ukojení lačnosti a ošacení a nad to úctu těch, od kterých navykli pohrdání a útisku. Takové tedy nelze omluviti slabostí těla, aby nepracovali; předešlý způsob života je totiž usvědčuje." A potom dodává: "Nechtějí-li pracovati, nechť nejí. Nepokořují se totiž bohatí k posvěcení proto, aby se chudí vynášeli k pýše. Žádným způsobem se totiž nesluší, aby v tom životě, kde senátoři stávají se pracujícími, zde stávali se řemeslníci zahaleči, a kam přicházejí ti, kteří byli pány lánů, zanechavše svého přepychu, tam aby venkované choulostivěli."

K prvnímu se tedy musí říci, že ony výroky jest rozuměti o čase nezbytnosti, kdy totiž nelze chudým jinak pomoci. Tehdy by totiž byli vázáni nejen přestati bráti almužny, nýbrž také svá, jestliže jaká mají, věnovati na vydržování chudých.

K druhému se musí říci, že představeným náleží kázání služebně, řeholníkům však může náležeti ze svěření. A tak, když pracují na poli Páně, mohou odtud žíti, podle onoho II. Tim. 2: "Pracující rolník musí první dostati z plodů," kdež praví Glossa: "To jest, kazatel, který na poli Církve rýčem slova Božího obdělává srdce posluchačů." Mohou také z evangelia žíti, kdo přisluhují kazatelům. Pročež, k onomu

Řím. 15, 'Jestliže pohané se stali účastnými jejich duchovních, musejí jim též posloužiti v tělesných,' praví Glossa: "totiž židům, kteří poslali kazatele z Jerusalema." Jsou též jiné příčiny, z nichž někomu je povinno, aby žil na náklad věřících, jak bylo řečeno.

Evangelistae sunt, fateor, habent (potestatem vivendi de sumptibus fidelium), *si ministri altaris, dispensatores sacramentorum, bene sibi istam non arrogant, sed plane vindicant potestatem*. Et hoc ideo, quia sacramentum altaris, ubicumque agatur, commune est toti populo fidelium. Tertio, si insistant studio sacrae Scripturae ad communem utilitatem totius Ecclesiae. Unde Hieronymus dicit, contra Vigilantium, *haec in Iudaea usque hodie perseverat consuetudo, non solum apud nos sed etiam apud Hebraeos, ut qui in lege domini meditantur die ac nocte, et patrem non habent in terra nisi solum Deum, totius orbis foveantur ministeriis*. Quarto, si bona temporalia quae habebant monasterio largiuntur, possunt de eleemosynis monasterio factis vivere. Unde Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., quod *his qui, relicta vel distributa sive ampla sive qualicumque opulentia, inter pauperes Christi pia et salubri humilitate numerari volunt, vicem sustentandae vitae eorum res ipsa communis et fraterna caritas debet. Qui laudabiliter agunt si manibus operentur. Quod si nolint, quis audeat eos cogere? Nec est attendendum*, ut ibidem subditur, *in quibus monasteriis vel in quo loco indigentibus fratribus quisquis hoc quod habebat impenderit, omnium enim Christianorum una respublica est*. Si vero aliqui sint religiosi qui absque necessitate et utilitate quam afferant, velint otiosi de eleemosynis quae dantur pauperibus vivere, hoc est eis illicitum. Unde Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., *plerumque ad professionem servitutis Dei ex conditione servili aliqui veniunt, et ex vita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebeio labore, de quibus non apparet utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an, vitam inopem et laboriosam fugientes, vacui pasci atque vestiri velint, et insuper honorari a quibus contemni conterique consueverunt. Tales ergo se, quominus operentur, de infirmitate corporis excusare non possunt, praeteritae quippe vitae consuetudine convincuntur*. Et postea subdit, *si nolunt operari, nec manducent. Neque propterea ad pietatem divites humiliantur, ut pauperes ad superbiam extollantur, nullo enim modo decet ut in ea vita ubi senatores fiunt laboriosi, fiant opifices otiosi; et quo veniunt, relictis deliciis suis, qui fuerunt praediorum domini, ibi sint rustici delicati*.

II-II q. 187 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illae sunt intelligendae tempore necessitatis, quando scilicet non posset aliter pauperibus subveniri. Tunc enim tenerentur non solum ab eleemosynis accipiendis desistere, sed etiam sua, si qua haberent, largiri ad pauperum sustentationem.

II-II q. 187 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod praelatis competit praedicatio ex officio, religiosis autem potest competere ex commissione. Et ita, cum laborent in agro dominico, possunt exinde vivere, secundum illud II ad Tim. II, *laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere*; ubi dicit Glossa, scilicet praedicatorem, *qui in agro Ecclesiae ligone verbi Dei excolit corda auditorum*. Possunt etiam de eleemosynis vivere qui praedicatoribus ministrant. Unde super illud Rom. XV, *si spiritualium eorum participes facti sunt gentiles*, debent et in carnalibus ministrare eis, dicit Glossa, *scilicet Iudaeis, qui miserunt praedicatores ab Hierosolymis*. Et tamen

K třetímu se musí říci, že při ostatním stejném, dávati jest dokonalejší než přijímati. A přece dáti nebo opustiti všechno své pro Krista a skrovně přijímati k obživě je lepší, než dávati nějaká jednotlivě chudým, jak je patrné ze shora řečeného.

Ke čtvrtému se musí říci, že přijímati dary na zvětšování bohatství, nebo přijímati obživu sobě nenáležející od někoho bez užitku a nutnosti, poskytuje příležitost hříchu, což však nemá místa u řeholníků, jak je patrné ze shora řečeného.

K pátému se musí říci, že když se ukáže zřejmá nutnost a užitečnost, pro kterou někteří řeholníci žijí bez ruční práce, nepohoršují se tím slabí, nýbrž zlomyslní, jako fariseové, jejichž pohoršením učí Pán pohrdati, Mat. 15. Ale kdyby nebyla zjevná nutnost nebo užitečnost, mohlo by tím vzniknouti pohoršení, slabým, kterému třeba vyhýbati. Totéž pohoršení může pak hroziti z těch, kteří společného majetku užívají zahálčivě.

CLXXXVII.5. Zda řeholníkům je dovoleno žebrati.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že řeholníkům není dovoleno žebrati. Praví totiž Augustin v knize O práci mnichů: "Tak mnoho pokrytců, v šatě mnišském obcházejících kraje, rozptýlil všude zchytralý nepřítel." A pak dodává: "Všichni prosí, všichni. vymáhají buď náklady pro výnosnou nouzi, nebo odměnu předstírané svatosti." Tedy se zdá, že jest odmítnouti život žebravých mnichů.

Mimo to I. Sol. 4 se praví: "Pracujte svýma rukama, jak jsme vám přikázali, abyste žili počestně před těmi, kteří jsou vně, a byste ničeho cizího nepotřebovali." K čemuž praví Glossa: "Proto je třeba konati práci a ne zaháleti, protože jest i počestné, i jako světlo pro nevěřící. A nemějte touhu po věci druhého, ba nežádejte, ani neberte." A II. Sol. 3, k onomu, 'Jestliže někdo nechce pracovati,' atd. praví Glossa: Chce, aby služebníci Boží pracovali tělesně, aby měli z čeho žíti, a aby nedostatkem nebyli dohánění prositi.

Ale to je žebrati. Tedy se zdá, že je nedovolené opustiti ruční práci a žebrati.

Mimo to nepřísluší řeholníkům, co je v zákoně zakázáno, a je proti spravedlnosti. Ale žebrati je zakázáno v zákoně Božím. Praví se totiž Deut. 15: "Zcela nuzný a žebrák nebudiž mezi vámi." A Žalm. 36: "Neviděl jsem spravedlivce opuštěného, aniž jeho děti, hledající chléb." Také podle světských práv je trestán zdravý žebrák, jak máme v knize O zdravých žebrácích. Tedy nepřísluší řeholníkům žebrati.

Mimo to stud pochází z hanebného skutku, jak praví Damašský, II. kn. O víře orthod. Ale Ambrož praví v I. O povin., že "stud prositi prozrazuje urozený původ". Tedy sunt etiam aliae causae ex quibus alicui debetur ut de sumptibus fidelium vivat, ut dictum est.

II-II q. 187 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, ceteris paribus, dare est perfectius quam accipere. Et tamen dare vel relinquere omnia sua pro Christo, et modica accipere ad sustentationem vitae, melius est quam dare particulariter aliqua pauperibus, ut ex supra dictis patet.

II-II q. 187 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod accipere munera ad divitias augmentandas, vel accipere victum ab alio sibi non debitum absque utilitate et necessitate, praestat occasionem peccati. Quod non habet locum in religiosis, ut ex supra dictis patet.

II-II q. 187 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod, quando apparet manifesta necessitas et utilitas propter quam aliqui religiosi de eleemosynis vivunt absque opere manuali, non scandalizantur ex hoc infirmi, sed malitiosi, more Pharisaeorum, quorum scandalum contemnendum dominus docet, Matth. XV. Sed si non esset evidens necessitas et utilitas, posset exinde generari scandalum infirmis, quod esset vitandum. Idem tamen scandalum imminere potest de his qui facultatibus communibus otiosi utuntur.

5. Utrum liceat eis mendicare.

II-II q. 187 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod religiosis non liceat mendicare. Dicit enim Augustinus, in libro de operibus Monach., *tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit callidissimus hostis, circueuntes provincias*, et postea subdit, *omnes petunt, omnes exigunt aut sumptus lucrosae egestatis, aut simulatae pretium sanctitatis*. Ergo videtur quod vita religiosorum mendicantium sit reprobanda.

II-II q. 187 a. 5 arg. 2

Praeterea, I ad Thess. IV dicitur, *operemini manibus vestris, sicut praecepimus vobis, ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis*, ubi Glossa dicit, *ideo opus est agendum, et non otiandum, quia honestum est, et quasi lux, ad infideles, et non desiderabitis rem alterius, nedum rogetis vel tollatis aliquid*. Et II ad Thess. III, super illud, si quis non vult operari etc., dicit, *vult servos Dei corporaliter operari unde vivant, ut non compellantur egestate necessaria petere*. Sed hoc est mendicare. Ergo videtur quod illicitum sit, praetermisso opere manuali, mendicare.

II-II q. 187 a. 5 arg. 3

Praeterea, illud quod est in lege prohibitum et iustitiae contrarium, non competit religiosis. Sed mendicare est prohibitum in lege divina, dicitur enim Deut. XV, *omnino indigens et mendicus non erit inter vos*; et in Psalmo, *non vidi iustum derelictum, nec semen eius quaerens panem*. Sed secundum iura civilia punitur validus mendicans, ut habetur codice, de validis mendicantibus. Ergo non competit religiosis mendicare.

II-II q. 187 a. 5 arg. 4

Praeterea, verecundia est de turpi, ut Damascenus dicit. Sed Ambrosius dicit, in libro de Offic., quod *verecundia*

žebrati je hanebné. Nepřísluší tedy řeholníkům.

Mimo to nejvíce přísluší kazatelům evangelia žíti z almužen, podle ustanovení Páně, jak bylo shora řečeno. Jim však nepřísluší žebrati, protože k onomu II Tim 2, 'Pracující rolník', atd., praví Glossa: "Apoštol chce, aby evangelista pochopil, že přijímati nutné od těch, u kterých pracuje, není žebrota, nýbrž právo." Tedy se zdá, že řeholníkům nepřísluší žebrati.

Avšak proti, řeholníkům přísluší žíti podle příkladu Kristova. Ale Kristus žebral, podle onoho Žalm. 39: "Já pak žebrák jsem a chudý," kdež praví Glossa: "To řekl Kristus o sobě v podobě služebníka." A níže: "Je žebrák, kdo od jiného prosí, a chudák, kdo sám nevystačí." A v Žalm. 69: "Já nuzný a chudý jsem," kdež praví Glossa: "Nuzný, to jest prosící; a chudý, to jest nevystačující sám, protože nemám světských zásob." A Jeronym praví v kterémsi listě: "Střez se shromažďovati jiné bohatství:, když žebrá tvůj Pán," totiž Kristus. Tedy je vhodno řeholníkům žebrati.

Odpovídám: Musí se říci, že ohledně žebrání lze. pozorovati dvojí: A to jedno se strany samého úkonu žebrání, který je spojen s jakousi ponížeností. Ti totiž se zdají nejponíženější z lidí, kteří jsou nejen chudí, nýbrž jsou v takové nouzi, že musejí od druhých přijímati obživu, A podle toho z pokory chvalně někteří žebrají, jakož i jiná uchopí, která náležejí k nějakému ponížení, jakožto nejúčinnější lék proti pýše, kterou chtějí zahubiti buď sami v sobě, nebo také v jiných svým příkladem. Jako totiž nemoc, která jest z přebytku tepla, nejúčinněji se léčí těmi, která mají nadbytek chladu, tak také náchylnost k pýše nejúčinněji se léčí těmi, která se zdají velkým ponížením. A proto se praví v Dekret. O Pokání: "Cvičení pokory jsou, podrobí-li se někdo neceněným výkonům, a ujme se znehodnocujících služeb; tak totiž lze léčiti nefest osobivosti a lidské slávy. Pročež Jeronym v Listu Oceanovi doporučuje Fabiolu za to, že si přála, "aby dostávala almužnu, své bohatství vesměs rozdavši pro Krista." To učinil také svatý Aleš, který, opustiv všechno své pro Krista, radoval se, že také od svých služebníků dostával almužny." A o blaženém Arseniovi čteme v Životech Otců, že vzdával díky za to, že puzen bídou musil prositi o almužnu. Proto též za pokání za těžké hříchy se některým ukládá, aby putovali žebrajíce. Ale poněvadž pokora, jako též ostatní ctnosti, nemá být bez rozvážnosti, proto je s rozvahou užívati žebrání z pokory, aby se to člověku nevykládalo za známku chtivosti nebo čehokoliv jiného neslušného.

Jiným způsobem lze pozorovati žebrání se ;strany toho, co kdo žebráním získává. A tak může býti člověk k žebrání veden ze dvojího. Jedním způsobem ze chtivosti, míti bohatství nebo obživu bez práce; a tak žebrati je nedovolené. Jiným způsobem z nutnosti nebo užitečnosti. Z nutnosti totiž, jako když někdo nemůže odjinud míti, odkud žíti, nežebrá-li. Z užitečnosti pak, jako když někdo zamýšlí vykonati něco užitečného, což nemůže vykonati bez almužen věřících, jako se žádají almužny na postavení nového mostu nebo kostela nebo jakýchkoliv jiných děl, které jsou k obecnému užitku, jako školství, aby mohli pěstovati získávání moudrosti. A tímto způsobem je

petendi ingenuos prodit natales. Ergo mendicare est turpe. Non ergo religiosis competit.

II-II q. 187 a. 5 arg. 5

Praeterea, maxime de eleemosynis vivere competit praedicantibus Evangelium, secundum domini statutum, ut supra dictum est. Eis tamen non competit mendicare, quia super illud II ad Tim. II, laborantem agricolam etc., dicit Glossa, *vult apostolus quod Evangelista intelligat quod necessaria sumere ab eis in quibus laborat, non est mendicitas, sed potestas*. Ergo videtur quod religiosis non competat mendicare.

II-II q. 187 a. 5 s. c.

Sed contra est quod religiosis competit vivere ad imitationem Christi. Sed Christus mendicavit, secundum illud Psalmi, ego autem mendicus sum et pauper; ubi dicit Glossa, *hoc dicit Christus de se ex forma servi*; et infra, *mendicus est qui ab alio petit, et pauper est qui sibi non sufficit*. Et in alio Psalmo, ego egenus et pauper sum, ubi dicit Glossa, *ego sum egenus, idest petens; et pauper, idest insufficiens mihi, quia mundanas copias non habeo*. Et Hieronymus dicit, in quadam epistola, cave ne, domino tuo mendicante, scilicet Christo, alienas divitias congeras. Ergo conveniens est religiosis mendicare.

II-II q. 187 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod circa mendicitatem duo possunt considerari. Unum quidem ex parte actus ipsius mendicationis, quae habet quandam abiectionem sibi coniunctam, illi enim videntur abiectissimi inter homines esse qui non solum sunt pauperes, sed in tantum sunt egentes quod necesse habent ab aliis victum acquirere. Et secundum hoc, causa humilitatis aliqui laudabiliter mendicant, sicut et alia assumunt quae ad abiectionem quandam pertinent, quasi efficacissimam medicinam contra superbiam, quam vel in seipsis, vel etiam in aliis per exemplum exstinguere volunt. Sicut enim infirmitas quae est ex superexcessu caloris, efficacissime sanatur per ea quae in frigiditate excedunt; ita etiam pronitas ad superbiam efficacissime curatur per ea quae multum abiecta videntur. Et ideo dicitur in decretis, de Poenit., dist. II, cap. *si quis semel, exercitia humilitatis sunt, si quis se vilioribus officiis subdat, et ministeriis indignioribus tradat, ita namque arrogantiae et humanae gloriae vitium curari poterit*. Unde Hieronymus, in epistola ad Oceanum, commendat Fabiolam de hoc quod optabat ut, *suis divitiis pariter effusis pro Christo, stipes acciperet*. Quod etiam beatus Alexius perfecit, qui, omnibus suis propter Christum dimissis, gaudebat se etiam a servis suis eleemosynas accepisse. Et de beato Arsenio legitur, in vitis patrum, quod gratias egit de hoc quod, necessitate cogente, oportuit eum eleemosynam petere. Unde et in poenitentiam pro gravibus culpis iniungitur aliquibus ut peregrinentur mendicantes. Sed quia humilitas, sicut et ceterae virtutes, absque discretione esse non debet, ita oportet discrete mendicitatem ad humiliationem assumere, ut ex hoc homo notam cupiditatis non incurrat, vel cuiuscumque alterius indecentis. Alio modo potest considerari mendicitas ex parte eius quod quis mendicando acquirit. Et sic ad mendicandum potest homo ex duobus induci. Uno modo, ex cupiditate habendi divitias vel victum otiosum. Et talis mendicitas est illicita. Alio modo, ex necessitate vel utilitate. Ex necessitate quidem, sicut cum aliquis non potest aliunde habere unde vivat, nisi mendicet. Ex

žebrání dovolené jak světským, tak řeholníkům.

K prvnímu se tedy musí říci, že Apoštol tu výslovně mluví o těch, kteří žebrají ze chtivosti.

K druhému se musí říci, že první Glossa mluví o prosbě, která se děje z chtivosti, jak je patrné ze slov Apoštolových. Druhá pak Glossa mluví o těch, kteří, nepřinášejíce žádný užitek, žádají potřebná, aby žili zahálčivě. Nežije však zahálčivě, kdo žije jakkoliv užitečně.

K třetímu se musí říci, že v onom přikázání zákona Božího se nezakazuje někomu žebrati, nýbrž zakazuje se bohatým, aby nebyli tak chamtiví, že pro to některé nutí nouze žebrati. Občanský zákon pak ukládá trest zdravým žebrákům, kteří nežebrají při užitečnosti neb nutnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že dvojí je hanebnost: jedna nečestná, druhá vnějšího nedostatku, jako je hanebné člověku býti nemocný nebo chudý. A taková hanebnost žebrání nenáleží k vině, ale může náležeti k pokoře, jak bylo řečeno.

K pátému se musí říci, že kazatelům povinně náleží obživa od těch, kterým káží. Kdyby však chtěli žádati nikoli jako povinnou, nýbrž zdarma dávanou, náleží k větší pokoře.

CLXXXVII.6. Zda je řeholníkům dovoleno užívati lacinějších šatů než užívají druzí.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že řeholníkům není dovoleno užívati levnějšího šatu než druzí, protože, podle Apoštola I. Sol. posl. máme se zdržovati každého špatného zdání. Ale levný šat má špatné zdání. Praví totiž Pán, Mat. 7: "Střezte se před nepravými proroky, kteří k vám přicházejí v rouše ovčím;" a k onomu Zjev. 6, 'Hle, kůň sivý', praví Glossa: "Vida ďábel, že si nemůže prospěti ani zřejmými trýznění, ani zřejmými bludy, posílá před sebou nepravé bratry, kteří pod šatem řeholním dostanou povahu koně černého a ryšavého, převracejíce víru." Tedy se zdá, že řeholníci nemají užívati levného šatu.

Mimo to praví Jeronym Nepotianovi: "Střez se šatu tmavého," to jest černého, "stejně jako bělostného. Jest unikati stejným způsobem ozdobnosti jako špinavosti, protože jedno zavání přepychem, druhé chloubou." Tedy se zdá, ježto marnivost je větší hřích než užívání přepychu, že řeholníci, kteří mají směřovati k dokonalosti, mají se spíše varovati šatu levného než drahocenného.

Mimo to řeholníci nejvíce mají pěstovati skutky kajícnosti. Ale při skutcích kajícnosti se nemá užívati vnějších utilitate autem, sicut cum aliquis intendit ad aliquid utile perficiendum quod sine eleemosynis fidelium facere non potest, sicut petuntur eleemosynae pro constructione pontis vel Ecclesiae, vel quibuscumque aliis operibus quae vergunt in utilitatem communem; sicut scholares, ut possint vacare studio sapientiae. Et hoc modo mendicitas est licita, sicut saecularibus, ita et religiosis.

II-II q. 187 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur expresse de his qui ex cupiditate mendicant.

II-II q. 187 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod prima Glossa loquitur de petitione quae fit ex cupiditate, ut patet ex verbis apostoli. Secunda autem Glossa loquitur de illis qui absque omni utilitate quam faciant, necessaria petunt ut otiosi vivant. Non autem otiose vivit qui qualitercumque utiliter vivit.

II-II q. 187 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod ex illo praecepto legis divinae non prohibetur alicui mendicare, sed prohibetur divitibus ne tam tenaces sint ut propter hoc aliqui egestate mendicare cogantur. Lex autem civilis imponit poenam validis mendicantibus qui non propter utilitatem vel necessitatem mendicant.

II-II q. 187 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod duplex est turpitudo, una inhonestatis; alia exterioris defectus, sicut turpe est homini esse infirmum vel pauperem. Et talem turpitudinem habet mendicitas. Unde non pertinet ad culpam, sed ad humilitatem pertinere potest, ut dictum est.

II-II q. 187 a. 5 ad 5

Ad quintum dicendum quod praedicantibus ex debito debetur victus ab his quibus praedicant. Si tamen non quasi sibi debitum, sed quasi gratis dandum mendicando petere velint, ad maiorem utilitatem pertinet.

6. Utrum liceat eis vestimenta ceteris viliora deferre.

II-II q. 187 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non liceat religiosis vilioribus vestibus uti quam ceteris. Quia secundum apostolum, I ad Thess. ult., ab omni specie mala abstinere debemus. Sed vilitas vestium habet speciem mali. Dicit enim dominus, Matth. VII, *attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium*. Et super illud Apoc. VI, ecce equus pallidus etc., dicit Glossa, *videns Diabolus nec per apertas tribulationes nec per apertas haereses se posse proficere, praemittit falsos fratres, qui sub habitu religionis obtinent naturam nigri et rufi equi, pervertendo fidem*. Ergo videtur quod religiosi non debeant vilibus vestibus uti.

II-II q. 187 a. 6 arg. 2

Praeterea, Hieronymus dicit, ad Nepotianum, *vestes pullas*, idest nigras, *aeque vita ut candidas. Ornatus et sordes pari modo fugiendi sunt, quia alterum delicias, alterum gloriam redolet*. Ergo videtur quod, cum inanis gloria sit gravius peccatum quam deliciarum usus, quod religiosi, qui debent ad perfectiora tendere, magis debent vitare vestes viles quam pretiosas.

II-II q. 187 a. 6 arg. 3

Praeterea, religiosi maxime intendere debent operibus

znamení smutku, nýbrž spíše znamení radosti, praví totiž Pán, Mat. 6: "Když se postíte, nebuďte smutní jako pokrytci." A pak dodává: "Ty však, když se postíš, namasti svou hlavu a umyj svou tvář." Což vykládaje, Augustin praví: "V této hlavě nejvíce je pozoruhodné, že nejen v lesku a nádheře tělesných věcí, nýbrž i v samé žalostné špíně může býti vychloubavost, a tím nebezpečnější, že klame pod jménem služby Bohu." Tedy se zdá, že řeholníci nemají se odívati levnějším šatem.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Žid. 11: "Chodili ve skopovicích a v kožích kozich;" Glossa: "Jako Eliáš a jiní." A Dekret. XXI, ot. 4 se praví: "Najdou-li se posměváčci těch, kteří jsou oděni levným šatem a řeholním, buďte pokárání." Za dřívějších dob totiž každý zasvěcený muž chodil v šatu prostředním a laciném.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin ve III. O křest. nauce: "Ve všech vnějších věcech není hřích užívání věcí, nýbrž záliba užívajícího." Aby pak ta se rozeznala, jest uvážiti, že šat levný a nepěstěný lze bráti dvojmo: jedním způsobem, pokud jest nějakou známkou lidské nálady nebo stavu; neboť, jak se praví Eccli 19: "Šat člověka zvěstuje o něm." A podle toho levný šat je někdy známkou smutku, pročež i lidé, jsoucí ve smutku, užívají obyčejně levnějších šatů, jako naopak v době slavností a radostí, užívají vybranějšího oděvu. Pročež i kajícníci užívají levných šatů, jak je patrné Jon. 3 o králi, "který byl oděn pytlovinou," a III. Král 19 0 Achabovi, "který pokryl své tělo žínicí".

Někdy pak je známkou pohrdání bohatstvím a světskou přepjatostí. Pročež praví Jeronym, Mnichu Rustikovi: "Špinavý šat bud známkou bělostné mysli; levná suknice dokazuj pohrdání světem, tak však, aby duch se nenadýmal, aby šat a řeč souhlasily." A podle toho obojího přísluší řeholníkům levný šat, protože řehole je stav pokání a pohrdání světskou slávou.

Že však někdo chce toto naznačiti jiným, přihází se pro trojí. Jedním způsobem, aby se pokořoval. Jako totiž ze zářivého šatu duch člověka se vynáší; tak z pokorného šatu se pokořuje. Pročež o Achabovi, který pokryl své tělo žínicí, řekl Pán Eliášovi: "Zda jsi viděl Achaba pokořeného přede mnou?" jak máme III. Král 21. - Jiným způsobem za příklad druhým. Pročež k onomu Mat. 3, 'Měl šat ze srsti velbloudí,' atd., praví Glossa: "Kdo káže pokání, ukazuje šat pokání." - Třetím způsobem pro marnivost, jak praví Augustin, II. kn. O Řeči Páně; že v samé špíně žalostné může býti vychloubavost. Dvěma tedy prvními způsoby je chvalné užívati snižujícího šatu; třetím způsobem však je nešetné. - Jiným způsobem lze pozorovati levný a nepěstěný šat, pokud pochází z lakomství nebo z nedbalosti. A tak také náleží k nešetí.

K prvnímu se tedy musí říci, že levnost šatu o sobě nemá špatné zdání, nýbrž spíše zdání dobra, totiž pohrdání světskou slávou. A odtud jest, že špatní pod levností šatu skrývají svou špatnost. Pročež praví Augustin, že "nemají ovce nenáviděti své roucho, že se mnohdy pod ;ním poenitentiae. Sed in operibus poenitentiae non est utendum exterioribus signis tristitiae, sed magis signis laetitiae, dicit enim dominus, Matth. VI, *cum ieiunatis, nolite fieri, sicut hypocritae, tristes*; et postea subdit, *tu autem cum ieiunas, unge caput tuum et faciem tuam lava*. Quod exponens Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, dicit, *in hoc capitulo maxime animadvertendum est non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse iactantiam, et eo periculosiorem, quo sub nomine servitutis Dei decipit*. Ergo videtur quod religiosi non debeant vilioribus vestibus indui.

II-II q. 187 a. 6 s. c.

Sed contra est quod, Heb. XI, apostolus dicit, circuierunt in melotis, in pellibus caprinis, Glossa, ut Elias et alii. Et in decretis, XXI, qu. IV, dicitur, *si inventi fuerint deridentes eos qui vilibus et religiosis vestibus amicti sunt, corrigantur. Priscis enim temporibus omnis sacratus vir cum mediocri ac vili veste conversabatur*.

II-II q. 187 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in III de Doct. Christ., in omnibus exterioribus rebus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est ad quam discernendam, attendendum est quod habitus vilis vel incultus dupliciter potest considerari. Uno modo, prout est signum quoddam dispositionis vel status humani, quia, ut dicitur Eccli. XIX, amictus hominis annuntiat de eo, et secundum hoc, vilitas habitus est quandoque signum tristitiae. Unde et homines in tristitia existentes solent vilioribus vestibus uti, sicut e contrario in tempore solemnitatis et gaudii utuntur cultioribus vestimentis. Unde et poenitentes vilibus vestibus induuntur, ut patet Ionae III, de rege, qui indutus est sacco; et III Reg. XXI, de Achab, qui operuit Cilicio carnem suam. Quandoque vero est signum contemptus divitiarum et mundani fastus unde Hieronymus dicit, ad rusticum monachum, *sordes vestium candidae mentis indicia sunt, vilis tunica contemptum saeculi probat. Ita dumtaxat ne animus tumeat, ne habitus sermoque dissentiant*. Et secundum utrumque horum, competit religiosis vilitas vestium, quia religio est status poenitentiae et contemptus mundanae gloriae. Sed quod aliquis velit hoc aliis significare, contingit propter tria. Uno modo, ad sui humiliationem, sicut enim ex splendore vestium animus hominis elevatur, ita ex humilitate vestium humiliatur. Unde de Achab, qui carnem suam Cilicio induit, dixit dominus ad Eliam, nonne vidisti Achab humiliatum coram me, ut habetur III Reg. XXI. Alio modo, propter exemplum aliorum. Unde super illud Matth. III, habebat vestimentum de pilis camelorum etc., dicit Glossa, *qui poenitentiam praedicat, habitum poenitentiae praetendit*. Tertio modo, propter inanem gloriam, sicut Augustinus dicit quod *in ipsis sordibus luctuosis potest esse iactantia*. Duobus ergo primis modis, laudabile est abiectis vestibus uti, tertio vero modo, est vitiosum. Alio autem modo potest considerari habitus vilis et incultus secundum quod procedit ex avaritia vel ex negligentia. Et sic etiam ad vitium pertinet.

II-II q. 187 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod vilitas vestium de se non habet speciem mali, immo potius speciem boni, scilicet contemptus mundanae gloriae. Et inde est quod mali sub vilitate vestium suam malitiam occultant. Unde

skrývají vlci."

K druhému se musí říci, že Jeronym tu mluví o levných šatech, které se nosí pro lidskou slávu.

K třetímu se musí říci, že podle učení Páně ve skutcích svatosti nesmějí lidé nic konati pro zdání; což se především přihází, když někdo koná něco nového. Pročež praví Zlatoústý K Mat.: "Modlící se nečiň nic nového, co by lidi upozorňovalo křikem nebo bitím v hruď nebo rozepjatýma rukama," protože totiž tato novota činí lidi upjatě pozorujícími. Avšak každou novotu, činící lidi upjatě pozorujícími, nelze kárati, neboť může se konati i dobře, i špatně. Pročež praví Augustin, II. kn. O Řeči Páně, že "kdo ve vyznávání křesťanství nezvyklou zanedbaností a špínou obrací na sebe zraky lidí, ježto činí to dobrovolně, nenutkán nezbytností, může se poznati z ostatních jeho skutků, zda to koná z pohrdání zbytečnou pěstovaností, či z nějaké ctižádosti." Nejvíce však u řeholníků se jeví, že to nekonají ze ctižádosti, když nosí levný šat jako znamení své profese, kterou vyznávají pohrdání světem.

CLXXXVIII. O odlišnosti řeholí.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom jest uvažovati o odlišnosti řeholí. A o tom jest osm otázek.

1. Zda jsou různé řehole nebo pouze jedna.

2. Zda nějaká řehole může býti ustavena ke skutkům činného života.

3. Zda nějaká řehole může byti zařízena k bojování.

4. Zda může býti založena nějaká řehole ke kázání a konání takových úkonů.

5. Zda může býti založena nějaká řehole ke studiu vědy. 6. Zda řehole, která je zařízena k životu nazíravému, je více než ta, která jest zařízena k životu činnému.

7. Zda míti něco společného zmenšuje dokonalost řehole. 8. Zda řeholi poustevníků se má dáti přednost před řeholí žijících ve společnosti.

CLXXXVIII.1. Zda je toliko jedna řehole.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že je toliko jedna řehole. Neboť nemůže býti různost v tom, co je celé a dokonalé. Pročež nemůže býti než jedno první nejvyšší dobro, jak jsme měli v První. Ale, jak praví Řehoř ve XX. hom. k Ezech., "když někdo vše, co má, vše, co prožívá, vše, co myslí, odevzdá všemohoucímu Bohu, je celopal", bez něhož nemůže býti řehole. Tedy se zdá, že řehole nejsou mnohé, nýbrž toliko jedna.

Mimo to, která se v bytnostných shodují, nerozlišují se než případkově. Ale bez tří podstatných slibů řeholních není žádná řehole, jak jsme měli shora. Tedy se zdá, že samy

Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, quod *non ideo debent oves odisse vestimentum suum, quod plerumque illo se occultant lupi*.

II-II q. 187 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod Hieronymus ibi loquitur de vestibus vilibus quae deferuntur propter humanam gloriam.

II-II q. 187 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, secundum doctrinam domini, in operibus sanctitatis nihil homines facere debent propter apparentiam. Quod praecipue contingit quando aliquis aliquid novum facit. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., *orans nihil novum faciat quod aspiciant homines, vel clamando, vel pectus percutiendo, vel manus expandendo*, quia scilicet ex ipsa novitate homines reddunt intentos ad considerandum. Nec tamen omnis novitas intentos faciens homines ad considerandum, reprehensibilis est. Potest enim et bene et male fieri. Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, quod *qui in professione Christianitatis inusitato squalore ac sordibus intentos in se oculos hominum facit, cum id voluntate faciat, non necessitate patiatur, ceteris eius operibus potest cognosci utrum hoc contemptu superflui cultus, an ambitione aliqua faciat*. Maxime autem videntur hoc non ex ambitione facere religiosi, qui habitum vilem deferunt quasi signum suae professionis, qua contemptum mundi profitentur.

188. De differentia religionum.

Prooemium

II-II q. 188 pr.

Deinde considerandum est de differentia religionum. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum sint diversae religiones, vel una tantum. Secundo, utrum aliqua religio institui possit ad opera vitae activae. Tertio, utrum aliqua religio institui possit ad bella gerenda. Quarto, utrum possit institui aliqua religio ad praedicandum, et huiusmodi opera exercenda. Quinto, utrum possit aliqua religio institui ad studium scientiae. Sexto, utrum religio quae ordinatur ad vitam contemplativam, sit potior ea quae ordinatur ad vitam activam. Septimo, utrum habere aliquid in communi diminuat de perfectione religionis. Octavo, utrum religio solitariorum sit praeferenda religioni in societate viventium.

1. Utrum sint diversae religiones vel una tantum.

II-II q. 188 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit nisi una tantum religio. In eo enim quod totaliter et perfecte habetur, diversitas esse non potest, propter quod, non potest esse nisi unum primum summum bonum, ut in primo habitum est. Sed sicut Gregorius dicit, super Ezech., *cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est*, sine quo religio esse non dicitur. Ergo videtur quod non sint multae religiones, sed una tantum.

II-II q. 188 a. 1 arg. 2

Praeterea, ea quae in essentialibus conveniunt, non diversificantur nisi per accidens. Sed sine tribus votis

řehole se neliší druhově, nýbrž pouze případkově.

Mimo to stav dokonalosti přísluší i řeholníkům i biskupům, jak jsme měli shora. Ale biskupství se nerozlišuje druhově, nýbrž jest jedno, kdekoliv jest. Pročež praví Jeronym, Biskupu Evagriovi :"Kdekoli bude biskup, ať v Římě nebo v Eugubiu nebo v Cařihradě nebo v Rhegiu, je téže hodnoty a téhož kněžství." Tedy stejným způsobem je pouze jedna řehole.

Mimo to z Církve jest odstraniti vše, co může přiváděti zmatek. Ale z různosti řeholí zdá se možné přivádění zmatku v lidu křesťanském, jak praví kterási Dekretálka. Tedy se zdá, že nemají býti různé řehole.

Avšak proti jest, co se píše v Žalmu 44, že k ozdobě královny náleží, aby byla "zahalena rozmanitostí."

Odpovídám: Musí se říci, že jak je patrné ze shora řečeného, stav řeholní je jisté cvičení, kterým se: někdo cvičí na dokonalou lásku. Jsou však různé skutky lásky, které může člověk pěstovati, jsou také různé způsoby cvičení, A proto řehole lze rozlišovati dvojmo: jedním způsobem podle různosti těch, ke kterým jsou zařízeny, jako když nějaká řehole je zařízena k pohostinnému přijímání poutníků, a jiná k navštěvování nebo vykupování zajatců. Jiným způsobem může býti různost řeholí podle různosti cvičení, třebas že v jedné řeholi se podrobuje tělo zdrženlivosti v pokrmech, v jiné vykonáváním ručních prací nebo bídou nebo něčím takovým. Ale poněvadž cíl je při každém nejvíce, větší je různost řeholí, která se bere podle různých cílů, ke kterým jsou řehole zařízeny, než která se bere podle různých cvičení.

K prvnímu se tedy musí říci, že to jest společné všem řeholím, že se člověk musí zcela vydati službě Boží; pročež s této strany není různosti mezi řeholemi, že by totiž v jedné řeholi někdo podržel některé své, a v jiné jiné. Jest však různost podle různých, kterými může člověk sloužiti Bohu, a jak se může člověk k tomu různě uzpůsobiti.

K druhému se musí říci, že, tři bytnostné sliby řeholní náležejí k uskutečňování řehole jako nějaké hlavní, na které se všechna ostatní uvádějí, jak bylo shora řečeno. K zachovávaní však každého z nich může se někdo rozličně uzpůsobiti, třebas k zachovávání slibu zdrželivosti se uzpůsobuje někdo osamělým místem, postem, vzájemným společenstvím, a mnoha jinými takovými. A podle toho je patrné, že společné bytnostné sliby připouštějí různost řeholí, jak pro různá uzpůsobení, tak také pro různé cíle, jak je patrné ze shora řečeného.

K třetímu se musí říci, že v těch, která náležejí k essentialibus religioni non est aliqua religio, ut supra habitum est. Ergo videtur quod religiones specie non diversificentur, sed solum per accidens.

II-II q. 188 a. 1 arg. 3

Praeterea, status perfectionis competit et religiosis et episcopis, ut supra habitum est. Sed episcopatus non diversificatur specie, sed est ubique unus, unde Hieronymus dicit, ad Evandrum episcopum, *ubicumque fuerit episcopus, sive Romae sive Eugubio sive Constantinopoli sive Rhegio, eiusdem meriti est, eiusdem et sacerdotii*. Ergo, pari ratione, una sola est religio.

II-II q. 188 a. 1 arg. 4

Praeterea, ab Ecclesia tollendum est omne id quod confusionem inducere potest. Sed ex diversitate religionis videtur quaedam confusio posse induci in populo Christiano, ut decretalis quaedam dicit, quae habetur de statu monachorum et canonicorum regularium. Ergo videtur quod non debeant esse diversae religiones.

II-II q. 188 a. 1 s. c.

Sed contra est quod in Psalmo describitur ad ornatum reginae pertinere quod sit circumamicta varietate.

II-II q. 188 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, status religionis est quoddam exercitium quo aliquis exercetur ad perfectionem caritatis. Sunt autem diversa caritatis opera quibus homo vacare potest, sunt etiam diversi modi exercitiorum. Et ideo religiones distingui possunt dupliciter. Uno modo, secundum diversitatem eorum ad quae ordinantur, sicut si una religio ordinetur ad peregrinos hospitio suscipiendos, et alia ad visitandos vel redimendos captivos. Alio modo, potest esse diversitas religionum secundum diversitatem exercitiorum, puta quod in una religione castigatur corpus per abstinentias ciborum, in alia per exercitium operum manualium, vel per nuditatem, vel per aliquid aliud huiusmodi. Sed quia finis est potissimum in unoquoque, maior est religionum diversitas quae attenditur secundum diversos fines ad quos religiones ordinantur, quam quae attenditur secundum diversa exercitia.

II-II q. 188 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc est commune in omni religione, quod aliquis totaliter se debet praebere ad serviendum Deo. Unde ex hac parte non est diversitas inter religiones, ut scilicet in una religione aliquis retineat aliquid sui, et in alia aliud. Est autem diversitas secundum diversa in quibus homo potest Deo servire, et secundum quod ad hoc se potest homo diversimode disponere.

II-II q. 188 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod tria essentialia vota religionis pertinent ad exercitium religionis sicut quaedam principalia ad quae omnia alia reducuntur, ut supra dictum est. Ad observandum autem unumquodque eorum diversimode aliquis se disponere potest, puta ad votum continentiae servandum se disponit aliquis per loci solitudinem, per abstinentiam, per mutuam societatem, et per multa alia huiusmodi. Et secundum hoc patet quod communitas essentialium votorum compatitur diversitatem religionis, tum propter diversas dispositiones; tum etiam propter diversos fines, ut ex supra dictis patet.

II-II q. 188 a. 1 ad 3

dokonalosti, biskup jest jako činný, řeholníci však jako trpní, jak bylo shora řečeno. Činný však, i v přirozených, čím je vyšší, tím je více jedno. Ta však, která jsou trpná, jsou různá. Proto důvodně jest jeden stav biskupský, kdežto řehole různé.

Ke čtvrtému se musí říci, že zmatek je protilehlý rozlišení a pořádku. Tak tedy množství řeholí by uvádělo zmatek, kdyby na totéž a týmž způsobem byly bez nutnosti a užitečnosti různé řehole. Pročež, aby to nenastalo, bylo moudře stanoveno, aby nová řehole nebyla ustanovována, leč mocí nejvyššího Velekněze.

CLXXXVIII.2. Zda má býti ustanovena nějaká řehole na díla života činného.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že žádná řehole nemá býti ustanovena ke skutkům života činného. Neboť každá řehole náleží ke stavu dokonalosti, jak je patrné ze shora řečeného. Ale dokonalost řeholního stavu spočívá v nazírání božských. Praví totiž Diviš v VI. hl. Nebes. Hier., že mají jméno z ryzí služby Bohu, z poddanosti, z nedílného a zvláštního života, spojujícího je s neviditelnými ve svatých sloučeních, to jest nazíráních, "v bohotvárnou jednotu a milou Bohu dokonalost". Tedy se zdá, že žádná řehole nemá býti založena ke skutkům života činného.

Mimo to zdá se býti týž úsudek o mniších a řeholních kanovnících, jak máme v Extra O stavu mnišském; praví se totiž, že "nepokládají se odděleni od společenství svatých mnichů". A týž důvod zdá se býti o všech jiných řeholních. Ale řehole mnišská byla ustanovena k životu nazíravému, takže Jeronym praví ve XIII. Pavlínovi: "Chceš-li býti to, co sluješ, mnich, to jest osamělý, co děláš v městech?" A totéž máme v Extra O řeholních. Tedy se zdá, že všechny řehole jsou zařízeny k životu nazíravému, a žádná k činnému.

Mimo to život činný náleží do přítomného světa. Ale o všech řeholních se praví, že opouštějí svět; pročež praví Řehoř ve XX. hom. k Ezech.: "Kdo opustí tento svět a koná dobra, která může, jako již opustiv Egypt, podává obět na poušti." Tedy se zdá, že žádná řehole nemůže býti zařízena k životu činnému.

Avšak proti jest, co se praví Jak. 1: "Náboženost čistá a neposkvrněná u Boha a Otce je tato: Navštěvovati sirotky a vdovy v jejich soužení." Ale to náleží k životu činnému.

Tedy vhodně může býti zařízena řehole k životu činnému. Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, řeholní stav je zařízen k dokonalé lásce, která zasahuje milování Boha i bližního. K milování Boha pak přímo náleží život nazíravý, který touží věnovati se pouze Bohu; k milování bližního pak přímo náleží život činný, který slouží potřebám bližních. A jako z lásky je milován bližní pro

Ad tertium dicendum quod in his quae ad perfectionem pertinent, episcopus se habet per modum agentis, religiosi autem per modum patientis, ut supra dictum est. Agens autem, etiam in naturalibus, quanto est superius, tanto est magis unum, ea vero quae patiuntur, sunt diversa. Unde rationabiliter est unus episcopalis status, religiones vero diversae.

II-II q. 188 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod confusio opponitur distinctioni et ordini. Sic ergo ex multitudine religionum induceretur confusio, si ad idem et eodem modo diversae religiones essent, absque utilitate et necessitate. Unde, ut hoc non fiat, salubriter institutum est ne nova religio, nisi auctoritate summi pontificis, instituatur.

2. Utrum aliqua religio institui possit ad opera vitae activae.

II-II q. 188 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nulla religio institui debeat ad opera activae vitae. Omnis enim religio pertinet ad perfectionis statum, ut ex supra dictis patet. Sed perfectio religiosi status consistit in contemplatione divinorum, dicit enim Dionysius, VI cap. Eccles. Hier., quod *nominantur ex Dei puro servitio et famulatu, et indivisibili et singulari vita uniente eos indivisibilium sanctis convolutionibus*, idest contemplationibus, *ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem*. Ergo videtur quod nulla religio institui possit ad opera activae vitae.

II-II q. 188 a. 2 arg. 2

Praeterea, idem iudicium videtur esse de monachis et de canonicis regularibus, ut habetur extra, de postulando, ex parte, et de statu Monach., quod Dei timorem, dicitur quod *a sanctorum monachorum consortio non putantur seiuncti*. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis religiosis. Sed monachorum religio est instituta ad vitam contemplativam, unde Hieronymus dicit, ad Paulinum, *si cupis esse quod diceris, monachus, idest solus, quid facis in urbibus?* Et idem habetur extra, de Renunt., nisi cum pridem; et de regularibus, licet quibusdam. Ergo videtur quod omnis religio ordinetur ad vitam contemplativam, et nulla ad activam.

II-II q. 188 a. 2 arg. 3

Praeterea, vita activa ad praesens saeculum pertinet. Sed omnes religiosi saeculum deserere dicuntur, unde Gregorius dicit, super Ezech., *qui praesens saeculum deserit et agit bona quae valet, quasi iam Aegypto derelicto, sacrificium praebet in eremo*. Ergo videtur quod nulla religio possit ordinari ad vitam activam.

II-II q. 188 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iac. I, *religio munda et immaculata apud Deum et patrem haec est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum*. Sed hoc pertinet ad vitam activam. Ergo convenienter religio potest ordinari ad vitam activam.

II-II q. 188 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, religionis status ordinatur ad perfectionem caritatis, quae se extendit ad dilectionem Dei et proximi. Ad dilectionem autem Dei directe pertinet vita contemplativa, quae soli Deo vacare desiderat, ad dilectionem autem proximi pertinet vita activa, quae deservit necessitatibus

Boha, tak také úsluha, přinášená bližnímu, obrací se k Bohu, podle onoho Mat. 25: "Cokoliv jste učinili. jednomu z mých nejmenších, mně jste učinili." Pročež i takové služby, prokázané bližním, pokud se odnášejí k Bohu, slují nějaké oběti, podle onoho Žid. posl.: "Dobročinnosti a společenství nezapomínejte: takovými obětmi se totiž zasluhuje Bůh." A poněvadž řeholi vlastně přísluší přinášeti obět Bohu, jak jsme měli shora, důsledek jest, že je vhodné, aby některé řehole byly zařízeny ke skutkům života činného. Pročež i v Hovorech Otců opat Nesteros, rozlišuje různé snahy řeholí, praví: "Někteří své nejvyšší úsilí kladou do skrytosti poustevnické a čistoty srdce, někteří do výchovy bratří a péče o kláštery, některé těší služba xenodochia, to jest pohostinnosti."

K prvnímu se tedy musí říci, že služba a poddanost Bohu se zachová i ve skutcích života činného, kterými někdo slouží bližnímu pro Boha, jak bylo řečeno. V nich se zachová také zvláštnost života, ne v tom, že člověk se nestýká s lidmi, nýbrž v tom, že člověk zvláště to pěstuje, co směřuje k uctění Boha; a když řeholníci pěstují skutky života činného k vůli Bohu, důsledek jest, že u nich činnost vyplývá z nazírání na božská. Proto nepostrádají zcela ovoce nazíravého života.

K druhému se musí říci, že je týž důvod o mniších a všech jiných řeholních u těch, která jsou společná všem řeholím, totiž, že jsou zcela zasvěcení sloužení Bohu, že zachovávají bytnostné sliby řeholní a že se zdržují světských záležitostí. Ale nemusí býti podobnost v jiných, která jsou vlastní mnišskému povolání, které je zvláště zařízeno k životu nazíravému. Pročež ani v řečené Dekretále se nepraví jednoduše, že je týž úsudek o řeholních kanovnících, který o mniších, nýbrž co do shora řečených, totiž že "v soudních přích nezastávají úřad obhájce". A v uvedené Dekretále o stavu mnišském, když předeslal, že "nepovažují se za vyňaté ze života mnichů řeholní kanovníci", dodává: "Slouží však řeholi volnější." Z čehož je patrné, že nejsou zavázáni ke všemu, k čemu mniši.

K třetímu se musí říci, že dvojmo může býti někdo ve světě: jedním způsobem přítomností tělesnou, jiným způsobem citem mysli. Pročež Pán též řekl svým učedníkům, Jan 15: "Já vás vyvolil ze světa." O těch pak mluví, k Otci, řka Jan. 17: "Ve světě jsou a já jdu k tobě." Třebaže tedy řeholníci, kteří se zaměstnávají skutky života činného, jsou ve světě podle přítomnosti tělesně, nejsou však ve světě co do citu mysli, protože vnějšími se zaměstnávají ne jako hledající něco ve světě, nýbrž pouze pro sloužení Bohu. "Užívají totiž tohoto světa, jako neužívající," jak se praví I. Kor. 7. Pročež Jak. 1, když bylo řečeno "Náboženost čistá a neposkvrněná jest navštěvovati sirotky a vdovy v soužení," dodává se: "A neposkvrněným se uchovati od tohoto světa," aby se totiž cit nedržel věcí světa.

proximorum. Et sicut ex caritate diligitur proximus propter Deum, ita etiam obsequium delatum in proximos redundat in Deum, secundum illud Matth. XXV, *quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis*. Unde et huiusmodi obsequia proximis facta, inquantum ad Deum referuntur, dicuntur esse sacrificia quaedam, secundum illud Heb. ult., *beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus*. Et quia ad religionem proprie pertinet sacrificium Deo offerre, ut supra habitum est, consequens est quod convenienter religiones quaedam ad opera vitae activae ordinantur. Unde et in collationibus patrum, abbas Nesteros, distinguens diversa religionum studia, dicit, *quidam summam intentionis suae erga eremi secreta et cordis constituunt puritatem; quidam erga institutionem fratrum et coenobiorum curam; quosdam xenodochii, idest hospitalitatis, delectat obsequium*.

II-II q. 188 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Dei servitium et famulatus salvatur etiam in operibus vitae activae, quibus aliquis servit proximo propter Deum, sicut dictum est. In quibus etiam salvatur singularitas vitae, non quantum ad hoc quod homo cum hominibus non conversetur; sed quantum ad hoc quod homo singulariter his intendat quae ad divinum obsequium spectant. Et dum religiosi operibus vitae activae insistunt intuitu Dei, consequens est quod in eis actio ex contemplatione divinorum derivetur. Unde non privantur omnino fructu contemplativae vitae.

II-II q. 188 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod eadem est ratio de monachis et omnibus aliis religiosis quantum ad ea quae sunt communia omni religioni, puta quod totaliter se dedicent divinis obsequiis, et quod essentialia religionis vota observent, et quod a saecularibus negotiis se abstineant. Sed non oportet similitudinem esse quantum ad alia quae sunt propria monasticae professioni, quae specialiter ad vitam contemplativam ordinantur. Unde in praeinducta decretali de postulando non dicitur simpliciter quod sit idem iudicium de canonicis regularibus quod de monachis, sed, quantum ad supradicta, scilicet quod in forensibus causis officio advocationis non utantur. Et in decretali inducta de statu monachorum, postquam praemiserat quod non putantur a consortio monachorum seiuncti canonici regulares, subditur, regulae tamen inserviunt laxiori. Ex quo patet quod non ad omnia tenentur ad quae monachi.

II-II q. 188 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod dupliciter aliquis potest esse in saeculo, uno modo, per praesentiam corporalem; alio modo, per mentis affectum. Unde et discipulis suis dominus dicit, ego elegi vos de mundo, de quibus tamen ad patrem loquitur dicens, hi in mundo sunt, et ego ad te venio. Quamvis igitur religiosi qui circa opera activae vitae occupantur, sint in saeculo secundum praesentiam corporalem, non tamen sunt in saeculo quantum ad mentis affectum, quia in exterioribus occupantur non quasi quaerentes aliquid in mundo, sed solum propter divinum obsequium; utuntur enim hoc mundo tanquam non utentes, ut dicitur I ad Cor. VII. Unde et Iac. I, postquam dictum est quod religio munda et immaculata est visitare pupillos et viduas, subditur, et immaculatum se custodire ab hoc saeculo, ut scilicet affectu in rebus saeculi non detineatur.

CLXXXVIII.3. Zda může býti nějaká řehole zařízena k bojování.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že žádná řehole nemůže býti zařízena k bojování. Každá řehole totiž náleží ke stavu dokonalosti. Ale k dokonalosti života křesťanského náleží, co praví Pán, Mat. 5: "Já pravím vám: Neodporujte zlému. Ale udeří-li tě kdo na jednu líc, nastav mu i druhou," což odporuje službě vojenské. Tedy žádná řehole nemůže býti založena k bojování.

Mimo to těžší jest utkání tělesných bojů než půtky slovní, které se dějí při obhajobách. Ale řeholníku jest zakázáno zastávati úřad obhájce, jak je patrné z Dekretálky shora uvedené. Tedy se zdá, že mnohem méně může býti založena nějaká řehole k bojování.

Mimo to stav řeholní je stav kajícnosti, jak bylo shora řečeno. Ale kajícníkům podle práv se zakazuje vojenství. Praví se totiž v Dekret. O kajíc.: "Je vůbec proti církevním pravidlům, po vykonaném pokání vrátiti se k vojsku světskému." Tedy žádná řehole nemůže býti vhodně založena k bojování.

Mimo to žádná řehole nesmí býti založena k něčemu nespravedlivému. Ale, jak praví. Isidor v XVIII. Etym., "spravedlivá válka jest, která se vede z vládního prohlášení". Ježto tedy řeholníci jsou nějaké soukromé osoby, zdá se, že jim není dovoleno vésti válku; a tak nemůže k tomu býti založena nějaká řehole.

Avšak proti jest, co praví Augustin Bonifácovi: "Nedomnívej se, že se nemůže nikdo líbiti Bohu, kdo slouží válečným zbraním. Z těch byl svatý David, kterému Pán vydal veliké svědectví." Ale k tomu jsou založeny řehole, aby se lidé líbili Bohu. Tedy nic nebrání založení nějaké řehole k bojování.

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo řečeno, řeholi lze založiti nejen ke skutkům života naziravého, nýbrž také ke skutkům života činného, pokud náležejí k pomáhání bližním a sloužení Bohu, nikoli však pokud náležejí k získání něčeho světského. Vojenskou službu pak lze zařídit k pomáhání bližním, nejen u osob soukromých, nýbrž také při obraně celého státu. Proto se praví o Judovi Makabejském I. Mak. 3, že "bojoval boj Izraelův s veselím, a rozšířil slávu svého lidu". Může být také zařízena k zachování uctívání Boha, pročež tamtéž se dodává, že Juda řekl: "Budeme bojovati za své životy a za své zákony." A níže praví Šimon: "Vy víte, kolik bojů já a bratři moji a dům mého otce jsme svedli za zákony a za svatyni." Pročež vhodně lze založiti řehole k bojování, nikoli za něco světského, nýbrž na ochranu uctívání Boha a záchrany celku, nebo také chudých a utiskovaných, podle onoho Žalm. 81: "Vytrhněte chudého, a nuzného vysvoboďte z ruky hříšníkovy."

3. Utrum aliqua religio institui possit ad militandum.

II-II q. 188 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nulla religio ordinari possit ad militandum. Omnis enim religio pertinet ad statum perfectionis. Sed ad perfectionem vitae Christianae pertinet quod dominus dicit, Matth. V, *ego dico vobis, non resistere malo, sed si quis percusserit te in unam maxillam, praebe ei et alteram*, quod repugnat officio militari. Ergo nulla religio potest institui ad militandum.

II-II q. 188 a. 3 arg. 2

Praeterea, gravior est compugnatio corporalium praeliorum quam concertationes verborum quae in advocationibus fiunt. Sed religiosis interdicitur officio advocationis uti, ut patet in decretali de postulando supra inducta. Ergo videtur quod multo minus aliqua religio possit institui ad militandum.

II-II q. 188 a. 3 arg. 3

Praeterea, status religionis est status poenitentiae, ut supra dictum est. Sed poenitentibus, secundum iura, interdicitur militia, dicitur enim in decretis, de Poenit., dist. V, *contrarium omnino est ecclesiasticis regulis, post poenitentiae actionem, redire ad militiam saecularem*. Ergo nulla religio congrue institui potest ad militandum.

II-II q. 188 a. 3 arg. 4

Praeterea, nulla religio institui potest ad aliquid iniustum. Sed sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., *iustum bellum est quod ex edicto imperiali geritur*. Cum igitur religiosi sint quaedam privatae personae, videtur quod non liceat eis bellum gerere. Et ita ad hoc non potest institui aliqua religio.

II-II q. 188 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, ad Bonifacium, *noli existimare neminem Deo placere posse qui armis bellicis ministrat. In his erat sanctus David, cui dominus magnum testimonium perhibuit*. Sed ad hoc sunt institutae religiones ut homines Deo placeant. Ergo nihil prohibet aliquam religionem institui ad militandum.

II-II q. 188 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, religio institui potest non solum ad opera contemplativae vitae, sed etiam ad opera vitae activae, inquantum pertinent ad subventionem proximorum et obsequium Dei, non autem inquantum pertinent ad aliquid mundanum tenendum. Potest autem officium militare ordinari ad subventionem proximorum, non solum quantum ad privatas personas, sed etiam quantum ad totius reipublicae defensionem, unde de Iuda Machabaeo dicitur, I Machab. III, quod *praeliabatur praelium Israel cum laetitia, et dilatavit gloriam populo suo*. Ordinari etiam potest ad conservationem divini cultus, unde ibidem subditur Iudam dixisse, *nos pugnabimus pro animabus nostris et legibus nostris*; et infra, XIII, dicit Simon, *vos scitis quanta ego et fratres mei et domus patris mei fecimus pro legibus et pro sanctis praelia*. Unde convenienter institui potest aliqua religio ad militandum, non quidem propter aliquid mundanum, sed propter defensionem divini cultus et publicae salutis; vel etiam pauperum et oppressorum, secundum illud Psalmi, *eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate*.

K prvnímu se tedy musí říci, že někdo může zlému neodporovati dvojmo: jedním způsobem prominutím poškození sebe; a tak může náležeti k dokonalosti, když tak jednati prospívá záchraně druhého. Jiným způsobem trpělivým snášením poškození druhých. A to náleží k nedokonalosti nebo také k nerešti, může-li někdo vhodně ubližujícímu odporovati. Pročež praví Ambrož v I. O povin.: "Statečnost, která ve válce hájí vlast proti barbarům, nebo doma chrání slabé, nebo soudruhy před lotry, je plná spravedlnost;" jak také tamtéž praví Pán: "Co je tvého, nevymáhej." A přece, kdyby někdo nevymáhal ta, která jsou druhých, ačkoli je povinen, hřešil by; člověk totiž chvalně dává svá, nikoli však cizí. A mnohem méně ta, která jsou Boží, směji :býti zanedbávána, protože, jak praví Zlatoústý K Mat.: "Přehlížeti bezpráví vůči Bohu jest příliš bezbožné."

K druhému se musí říci, že vykonávati službu obhájce něčeho světského odporuje každé řeholi, nikoli však, vykonává-li to někdo podle ustanovení svého představeného pro svůj klášter, jak se v téže Dekret. dodává, nebo také na obhajobu chudých nebo vdov. Pročež v Dekretále se praví: "Rozhodla svatá synoda, že napříště žádný duchovní ani statky nepronajímá, ani se nevměšuje do světských záležitostí, leda ve správě sirotčí a vdovské." A podobně jest proti každé řeholi bojovati za něco světského, nikoli však bojovati ve službě Bohu.

K třetímu se musí říci, že vojenství světské se zakazuje kajícníkům; ale vojenství, které jest pro službu Bohu, ukládá se někomu za pokání; jak je patrné u těch, kterým se ukládá, aby bojovali na pomoc Svaté Zemi.

Ke čtvrtému se musí říci, že řehole není tak založena k bojování, že by řeholníci směli z vlastní moci vésti války, nýbrž pouze z moci vládců nebo Církve.

CLXXXVIII.4. Zda lze ustanoviti nějakou řeholi na kázání nebo slyšení zpovědí.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že žádná řehole nemůže býti založena ke kázání nebo slyšení zpovědí. Praví se totiž v VII, ot. 1: "Život mnišský jest jméno poddanosti a žákovství; nikoli vyučování nebo představenství nebo vedení jiných." A týž důvod zdá se býti u jiných řeholníků. Ale kázati a slyšeti zpovědi znamená vésti nebo učiti jiné. Nelze tedy na to založiti nějakou řeholi.

Mimo to řeholi nejvlastnější zdá se to, nač je založena řehole, jak bylo shora řečeno. Ale řečené úkony nejsou vlastní řeholníkům, nýbrž spíše představeným. Nelze tedy na takové úkony založiti nějakou řeholi.

Mimo to se zdá nevhodné, moc kázati a slyšeti zpovědi svěřovati nekonečnu lidí. Ale není určen počet těch, kteří jsou v nějaké řeholi přijímáni. Tedy je nevhodné, aby nějaká řehole byla založena k řečeným úkonům.

II-II q. 188 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliquis potest non resistere malo dupliciter. Uno modo, condonando propriam iniuriam. Et sic potest ad perfectionem pertinere, quando ita fieri expedit ad salutem aliorum. Alio modo, tolerando patienter iniurias aliorum. Et hoc ad imperfectionem pertinet, vel etiam ad vitium, si aliquis potest convenienter iniurianti resistere. Unde Ambrosius dicit, in libro de Offic., *fortitudo quae bello tuetur a barbaris patriam, vel domi defendit infirmos, vel a latronibus socios, plena iustitia est*. Sicut etiam ibidem dicit dominus, *quae tua sunt, ne repetas*, et tamen, si aliquis non repeteret ea quae sunt aliorum, si ad eum pertineat, peccaret. Homo enim laudabiliter donat sua, non autem aliena. Et multo minus ea quae sunt Dei, non sunt negligenda, quia, ut Chrysostomus dicit, super Matth., *iniurias Dei dissimulare nimis est impium*.

II-II q. 188 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod exercere advocationis officium propter aliquid mundanum, repugnat omni religioni, non autem si hoc aliquis exerceat, secundum dispositionem sui praelati, pro monasterio suo, ut in eadem decretali subditur. Neque etiam pro defensione pauperum aut viduarum, unde in decretis, dist. LXXXVIII, dicitur, *decrevit sancta synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut negotiis saecularibus se permiscere, nisi propter curam pupillorum,* et cetera. Et similiter militare propter aliquid mundanum est omni religioni contrarium, non autem militare propter obsequium Dei.

II-II q. 188 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod militia saecularis interdicitur poenitentibus, sed militia quae est propter Dei obsequium, imponitur alicui in poenitentiam; sicut patet de his quibus iniungitur ut militent in subsidium terrae sanctae.

II-II q. 188 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod religio non sic instituitur ad militandum quod religiosis propria auctoritate liceat bella gerere, sed solum auctoritate principum vel Ecclesiae.

4. Utrum aliqua religio institui possit ad praedicandum et huiusmodi opera exercenda.

II-II q. 188 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nulla religio possit institui ad praedicandum vel confessiones audiendum. Dicitur enim VII, qu. I, *monachorum vita subiectionis habet verbum et discipulatus, non docendi vel praesidendi vel pascendi alios*, et eadem ratio esse videtur de aliis religiosis. Sed praedicare et confessiones audire est pascere vel docere alios. Non ergo ad hoc aliqua religio potest institui.

II-II q. 188 a. 4 arg. 2

Praeterea, illud ad quod religio instituitur, videtur esse maxime proprium religioni, ut supra dictum est. Sed praedicti actus non sunt proprii religiosorum, sed potius praelatorum. Non ergo ad huiusmodi actus potest aliqua religio institui.

II-II q. 188 a. 4 arg. 3

Praeterea, inconveniens videtur quod auctoritas praedicandi et confessiones audiendi infinitis hominibus committatur. Sed non est certus numerus eorum qui in

religione aliqua recipiuntur. Ergo inconveniens est quod aliqua religio instituatur ad actus praedictos.

II-II q. 188 a. 4 arg. 4

Praeterea, praedicatoribus debetur victus a fidelibus Christi, ut patet I ad Cor. IX. Si ergo committitur praedicationis officium alicui religioni ad hoc institutae, sequetur quod fideles Christi teneantur ad exhibendum sumptus infinitis personis, quod cedit in magnum eorum gravamen. Non ergo debet aliqua religio institui ad huiusmodi actus exercendos.

II-II q. 188 a. 4 arg. 5

Praeterea, institutio Ecclesiae debet sequi institutionem Christi. Sed Christus primo misit ad praedicandum duodecim apostolos, ut habetur Luc. IX; et postea misit septuagintaduos discipulos, ut habetur Luc. X; et sicut Glossa ibidem dicit, *apostolorum formam tenent episcopi, septuagintaduorum discipulorum minores presbyteri*, scilicet curati. Ergo, praeter episcopos et presbyteros parochiales, non debet aliqua religio institui ad praedicandum vel ad confessiones audiendum.

II-II q. 188 a. 4 s. c.

Sed contra est quod in collationibus patrum, abbas Nesteros, de diversitate religionum loquens, dicit, *quidam eligentes aegrotantium curam, alii intercessionem quae pro miseris atque oppressis impenditur exequentes, aut doctrinae instantes, aut eleemosynas pauperibus largientes, inter magnos ac summos viros, pro affectu suo ac pietate, viguerunt*. Ergo, sicut ad aegrotantium curam aliqua religio potest institui, ita etiam ad docendum populum per praedicationem et alia huiusmodi opera.

II-II q. 188 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, convenienter religio institui potest ad opera vitae activae, secundum quod ordinantur ad utilitatem proximorum, et ad obsequium Dei, et conservationem divini cultus. Magis autem procuratur utilitas proximorum per ea quae pertinent ad spiritualem animae salutem, quam per ea quae pertinent ad subveniendum corporali necessitati, quanto spiritualia corporalibus sunt potiora, unde supra dictum est quod eleemosynae spirituales sunt corporalibus potiores. Hoc etiam magis pertinet ad obsequium Dei, *cui nullum sacrificium est magis acceptum quam zelus animarum*, ut Gregorius dicit, super Ezech. Maius etiam est spiritualibus armis contra errores haereticorum et tentationes Daemonum fideles defendere, quam corporalibus armis populum fidelem tueri. Et ideo convenientissimum est ad praedicandum, et ad alia quae pertinent ad salutem animarum, aliquam religionem institui.

II-II q. 188 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ille qui operatur ex virtute alterius, agit per modum instrumenti. Minister autem est sicut instrumentum animatum, ut philosophus dicit, in I Polit. Unde quod aliquis auctoritate praelatorum praedicet, vel alia huiusmodi faciat, non supergreditur discipulatus vel subiectionis gradum, qui competit religiosis.

II-II q. 188 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut religiones aliquae instituuntur ad militandum, non quidem ut militent auctoritate propria, sed auctoritate principum vel

Mimo to kazatelům náleží obživa od věřících Kristových, jak je patrné I. Kor. 9. Jestliže se tedy svěří úřad kazatelský nějaké řeholi k tomu založené, následuje, že Kristovi věřící jsou vázáni poskytovati náklad na nekonečno osob, což znamená velmi je zatížiti. Nesmí se tedy založiti nějaká řehole k vykonávání takových úkonů.

Mimo to nařízení Církve musí sledovati nařízení Kristovo. Ale Kristus nejprve poslal kázati dvanáct apoštolů, jak máme Luk. 9, a potom poslal sedmdesát dva učedníky, jak máme Luk. 10, a jak tamtéž praví Glossa: "Útvar apoštolů drží biskupové, sedmdesáti dvou učedníků menší kněží," totiž správcové. Tedy mimo biskupy a farní kněze nemá být založena nějaká řehole ke kázání a zpovídání.

Avšak proti jest, že v Hovorech Otců opat Nesteros, mluvě o rozličnosti řeholí, praví: "Někteří zvolivše péči o nemocné, jiní vykonávajíce zastupování, které se poskytuje ubožákům a utiskovaným, nebo pěstujíce vyučování, nebo udělujíce almužnu chudým, slynuli mezi velikými a největšími muži pro svůj soucit a lásku." Tedy, jako může být založena nějaká řehole na ošetřování nemocných, tak také na vyučování lidu skrze kázání a jiné takové úkony.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, vhodně lze založiti řeholi ke skutkům života činného, pokud jsou zařízeny k prospěchu bližních a ke službě Boží a zachování uctívání Boha. Více však je postaráno o prospěch bližních těmi, která náležejí k duchovní spáse duše, než těmi, která náležejí k přispění, tělesné nouzi, oč duchovní jsou více než tělesná. Pročež bylo shora řečeno, že duchovní almužny jsou více než tělesné. Náleží to také více ke sloužení Bohu, jemuž není žádná oběť příjemnější než horlivost o duše, jak praví Řehoř K Ezech. Větší také jest, duchovními zbraněmi brániti věřící proti bludům. kacířů a pokoušením démony, než tělesnými zbraněmi chrániti věřící lid. A proto je velmi vhodné, založiti nějakou řeholi ke kázání a k jiným takovým, která náležejí ke spáse duší.

K prvnímu se tedy musí říci; že ten, kdo jedná ze síly druhého, jedná na způsob nástroje. Poddaný je však jako nástroj oduševněný, jak praví Filosof v I. Politic. Proto, když někdo káže z moci představených, nebo koná jiná taková, nepřekročuje stupeň žákovství, nebo poddanosti, který náleží řeholníkům.

K druhému se musí říci, že, jako jsou založeny některé řehole k bojování, ne aby bojovaly z vlastní moci, nýbrž z moci vládců nebo Církve, jimž to náleží z. povinnosti, jak bylo řečeno, tak také jsou založeny řehole ke kázání a ke zpovídání nikoliv z moci vlastní, nýbrž z mocí

představených vyšších a nižších, kterým to náleží z povinnosti. A tak přisluhovati představeným v takové povinnosti jest vlastní takovým řeholím.

K třetímu se musí říci, že od představených se nedovoluje takovým řeholníkům, aby nelišně kdokoli bez rozdílu mohl kázati a zpovídati, nýbrž podle řízení těch, kteří jsou takových řeholníků představení, nebo podle určení samých biskupů.

Ke čtvrtému se musí říci, že věřící lid není zavázán z právní povinnosti poskytovati výživu leč řádným představeným, kteří proto dostávají desátky a dávky věřících a jiné církevní důchody. Ale chtějí-li někteří věřícím v takových úkonech přisluhovati zdarma, nevymáhajíce právně od nich výživu, nejsou tím věřící zatěžování, protože i oni mohou štědře odplácet časnou pomocí, ke které ač nejsou vázáni z povinnosti právní, jsou vázáni z povinnosti lásky; nikoli však tak, "aby měli tíseň, jiní však úlevu", jak se praví II. Kor. 8. Kdyby se však nenašli, kdo by se ujali těchto služeb zdarma, byli by povinni řádní představení, kdyby sami nestačili, hledati k tomu vhodné jiné, kterým obstarají sami živobytí.

K pátému se musí říci, že podobu sedmdesátidvou učedníků nemají pouze duchovní správci, nýbrž všichni jiní nižších řádů, kteří biskupům v jejich úkolech vypomáhají. Nečteme totiž, že sedmdesátidvěma učedníkům označil Pán nějaké určité farnosti, nýbrž že "posílal je po dvou před tváří svou do každého města a místa, kam sám měl přijíti". Bylo pak vhodně. aby kromě řádných představených byli přibráni jiní k těmto úkolům pro množství věřícího lidu a pro nesnáz nalézti dostatek osob na rozdělení jednotlivým obcím, jako také řehole k bojování bylo třeba založiti pro nedostatečnost světských vládců k odolání nevěřícím v některých zemích.

CLXXXVIII.5. Zda jest ustanoviti nějakou řeholi na studování.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že nemá být založena nějaká řehole ke studování. Praví se totiž Žalm. 70: 'Poněvadž jsem nepoznal písemnictví, vejdu do moci Boží;" Glossa: "To jest, do křesťanské ctnosti." Ale dokonalost křesťanské ctnosti zdá se náležeti nejvíce řeholníkům. Tedy nemají pěstovati studium písemnictví.

Mimo to nenáleží řeholníkům to, co je začátkem neshody, neboť jsou shromážděni v jednotu pokoje. Ale studium přivádí neshodu; pročež i u filosofů nadešla různost skupin; pročež i Jeronym praví K List. Tit. l. k onomu, A ustanov po městech: "Dříve než vnuknutím ďáblovým nastala S řeholi studia, a říkalo se mezi lidem: Já jsem Pavlův, já Apollův, já Petrův," atd. Tedy se zdá, že řehole nemá být založena ke studování.

Ecclesiae, quibus ex officio competit, sicut dictum est; ita etiam religiones instituuntur ad praedicandum et confessiones audiendum, non quidem propria auctoritate, sed auctoritate praelatorum superiorum et inferiorum, ad quos ex officio pertinet. Et ita subvenire praelatis in tali ministerio est huiusmodi religionis proprium.

II-II q. 188 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod a praelatis non conceditur talibus religiosis ut quilibet indifferenter possit praedicare vel confessiones audire, sed secundum moderationem eorum qui huiusmodi religionibus praeficiuntur; vel secundum taxationem ipsorum praelatorum.

II-II q. 188 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod plebs fidelis non tenetur ex debito iuris ad sumptus ministrandos nisi ordinariis praelatis, qui propter hoc decimas et oblationes fidelium recipiunt et alios ecclesiasticos reditus. Sed si aliqui gratis in huiusmodi actibus velint fidelibus ministrare, non potestative ab eis sumptus exigentes, non propter hoc gravantur fideles, quia et ipsi possunt liberaliter recompensare temporalem subventionem, ad quam, etsi non teneantur ex debito iuris, tenentur tamen ex debito caritatis; non autem ita quod eis sit tribulatio, aliis autem remissio, ut dicitur II ad Cor. VIII. Si tamen non invenirentur qui gratis se huiusmodi obsequiis manciparent, tenerentur ordinarii praelati, si ipsi non sufficerent alios ad hoc idoneos quaerere, quibus sumptus ipsi ministrarent.

II-II q. 188 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod formam septuagintaduorum discipulorum non solum tenent presbyteri curati, sed quicumque alii minoris ordinis episcopis in eorum officio subserviant. Non enim legitur quod septuagintaduobus discipulis dominus aliquas determinatas parochias assignaret, sed quod *mittebat eos ante faciem suam in omnem civitatem et locum quo erat ipse venturus*. Opportunum autem fuit ut, praeter ordinarios praelatos, alii assumerentur ad huiusmodi officia, propter multitudinem fidelis populi, et difficultatem inveniendi sufficientes personas distribuendas singulis plebibus. Sicut etiam et religiones ad militandum necesse fuit institui, propter defectum saecularium principum ad resistendum infidelibus in aliquibus terris.

5. Utrum aliqua religio possit institui ad studium scientiae.

II-II q. 188 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non sit instituenda aliqua religio ad studendum. Dicitur enim in Psalmo, *quoniam non cognovi litteraturam, introibo in potentias domini*, Glossa, idest, in virtutem Christianam. Sed perfectio Christianae virtutis maxime videtur ad religiosos pertinere. Ergo eorum non est studio litterarum insistere.

II-II q. 188 a. 5 arg. 2

Praeterea, illud quod est dissensionis principium, religiosis non competit, qui in unitatem pacis congregantur. Sed studium dissensionem inducit, unde et in philosophis subsecuta est diversitas sectarum. Unde et Hieronymus, super Epist. ad Tit., dicit, *antequam, Diaboli instinctu, studia in religione fierent, et diceretur in populis, ego sum Pauli, ego Apollo, ego Cephae,* et

Mimo to pěstování náboženství křesťanského se musí lišiti od pěstování pohanského. Ale u pohanů někteří pěstovali filosofii, a také nyní někteří světští slují pěstiteli některých věd. nepřísluší tedy řeholníkům studium věd.

Avšak proti jest, že Jeroným v listě k Paulinovi vyzývá jej k učení ve stavu mnišském, řka: "Učme se na zemi, čeho znalost nám zůstane v nebi." A níže: "Cokoli budeš zkoumati, vynasnažím se poznati s tebou."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, řehole může být zařízena k životu činnému a k životu nazíravému. Mezi skutky života činného jsou pak hlavnější ty, které jsou přímo zařízeny ke spáse duší, jako kázati a jiné takové. Přísluší tedy studium písemnictví řeholníkům trojmo: a to, nejprve vzhledem k tomu, co jest vlastní nazíravému životu, ke kterému studium písemnictví napomáhá dvojmo: jedním způsobem přímo pomáhajíc k nazírání, totiž osvěcováním rozumu: neboť život nazíravý, o kterém nyní mluvíme, je zařízen hlavně k uvažování o božských, jak jsme měli shora, ve kterém je řízen člověk skrze studium k uvažování božských. Proto ke chvále muže spravedlivého se praví Žalm. 1, že "v zákoně Páně rozjímá dnem i noci". A Eccli 39 se praví: "Moudrost starých bude vyhledávati moudrý a v prorocích spočine." Jiným způsobem studium písemnictví napomáhá k nazíravému životu nepřímo, odstraňujíc nebezpečí nazírání, totiž omyly, které se v nazírání božských často přiházejí těm, kteří neznají Písma; jako čteme v Rozmluvách Otců, že opat Serapion z prostoduchosti upadl do bludu anthropomorfistů, to jest těch, kteří se domnívali, že Bůh má lidskou podobu. Proto praví Řehoř v VI. Moral., že někteří, když zkoumají nazíráním více, než chápou, docházejí až ke zvráceným naukám, když nedbají být pokornými žáky pravdy, stávají se učiteli bludů. A proto se praví Eccle 2: "Zamýšlel jsem v srdci svém nedopřáti svému tělu vína, abych přenesl ducha svého k moudrosti a vyhnul pošetilosti."

Za druhé je nutné studium písemnictví řeholním s,polečnostem určeným kázání a vykonávání jiných takových. Pročež praví Apoštol, Tit. 1, o biskupu, k jehož službě náležejí tyto úkony: "Držící spolehlivé slovo, které jest podle nauky, aby mohl i poučovati o učení zdravém, i usvědčovati odpůrce." A není závadou., že apoštolové bez studia písemnictví byli posláni kázati, neboť, jak praví Jeronym v listě Paulinovi: "Cokoli obvykle poskytne jiným výcvik a každodenní rozjímání v zákoně Božím, to jim Duch svatý vnukal."

Za třetí přísluší řeholi studium písemností vzhledem k tomu, co jest všem řeholím společné: napomáhá totiž k unikání prostopášnosti těla. Pročež i Jeronym praví mnichu Rustikovi: "Miluj znalost Písem, a nebudeš milovati nešesti těla." Odvrací totiž ducha bujného od myšlení a tělo vysiluje námahou studia, podle onoho Eccli 31: "Počestné bdění umrtví tělo." Napomáhá také k odstranění dychtivosti bohatství, pročež se praví Moudr. 7: "Bohatství jsem nepokládal za nic ve srovnání s ní." A I. Mach 12 se praví: "My pak ničeho z těchto jsme nepotřebovali," totiž z vnějších podpor, "majíce útěchou svaté knihy, které jsou v našich rukou." Napomáhá také jako učení poslušnosti, cetera. Ergo videtur quod nulla religio debeat institui ad studendum.

II-II q. 188 a. 5 arg. 3

Praeterea, professio Christianae religionis differre debet a professione gentilium. Sed apud gentiles aliqui philosophiam profitebantur. Et nunc etiam aliqui saeculares dicuntur aliquarum scientiarum professores. Non ergo religiosis competit studium litterarum.

II-II q. 188 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Hieronymus, in epistola ad Paulinum, invitat eum ad discendum in statu monastico, dicens, *discamus in terris quorum scientia nobis perseverat in caelis*. Et infra, quidquid quaesieris, tecum scire conabor.

II-II q. 188 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, religio potest ordinari ad vitam activam, et ad vitam contemplativam. Inter opera autem vitae activae, principaliora sunt illa quae ordinantur directe ad salutem animarum, sicut praedicare et alia huiusmodi. Competit ergo studium litterarum religioni tripliciter. Primo quidem, quantum ad id quod est proprium contemplativae vitae. Ad quam studium litterarum dupliciter adiuvat. Uno modo, directe coadiuvando ad contemplandum, illuminando scilicet intellectum. Vita enim contemplativa de qua nunc loquimur, principaliter ordinatur ad considerationem divinorum, ut supra habitum est, in qua dirigitur homo ad considerandum divina. Unde in laudem viri iusti dicitur in Psalmo, quod in lege domini meditabitur die ac nocte. Et Eccli. XXXIX dicitur, *sapientiam antiquorum exquiret sapiens, et in prophetis vacabit*. Alio modo, studium litterarum iuvat contemplativam vitam indirecte removendo contemplationis pericula, scilicet errores, qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his qui Scripturas ignorant, sicut in collationibus patrum legitur quod abbas Serapion, propter simplicitatem, incidit in errorem Anthropomorphitarum, idest eorum qui Deum habere humanam formam arbitrantur. Unde dicit Gregorius, in VI Moral., quod *nonnulli, dum plus exquirunt contemplando quam capiunt, usque ad perversa dogmata erumpunt, et dum veritatis esse discipuli humiliter negligunt, magistri errorum fiunt*. Et propter hoc dicitur Eccle. II, *cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam, devitaremque stultitiam*. Secundo, necessarium est studium litterarum religioni institutae ad praedicandum et ad alia huiusmodi exercendum. Unde apostolus dicit, Tit. I, de episcopo, ad cuius officium huiusmodi actus pertinent, *amplectentem eum qui secundum doctrinam est fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere*. Nec obstat quod apostoli absque studio litterarum ad praedicandum sunt missi, quia, ut Hieronymus dicit, in epistola ad Paulinum, *quidquid aliis exercitatio et quotidiana in lege meditatio tribuere solet, illis spiritus sanctus suggerebat*. Tertio, studium litterarum religioni congruit quantum ad id quod est omni religioni commune. Valet enim ad vitandum carnis lasciviam. Unde Hieronymus dicit, ad rusticum monachum, *ama Scripturarum studia, et carnis vitia non amabis*. Avertit enim animum a cogitatione lasciviae, et carnem macerat, propter studii laborem, secundum illud Eccli. XXXI, vigilia honestatis tabefaciet carnes. Valet

pročež Augustin praví v knize O dílech mnich ů 7: "Jaká je to zvrácenost, nechtíti poslechnouti četby, když ji chce pěstovati?" A proto je zjevné, že vhodně může býti založena řehole ke studiu písemnictví.

K prvnímu se tedy musí říci, že Glossa to tam vykládá o písmu Starého zákona, o kterém praví Apoštol, II. Kor. 3: "Písmo zabíjí." Pročež neznati písemnictví jest neschvalovati psanou obřízku a jiné tělesné obyčeje.

K druhému se tedy musí říci, že studium jest zařízeno k vědění, které bez lásky nadýmá, a v důsledku působí neshody, podle onoho Přísl. 13: "Mezi pyšnými jsou vždy sváry." Ale s láskou vzdělává a plodí svornost. Pročež Apoštol, I. Kor. 1, když řekl "Bohatými jste se stali ve všem slově a ve všem vědění," potom dodává: "Totéž říkejte všichni, a nebuďtež mezi vámi roztržky." Jeronym pak tu nemluví o studiu písemností, nýbrž o snahách neshodných, které skrze kacíře a rozkolníky vešly do náboženství křesťanského.

K třetímu se musí říci, že filosofové pěstovali studia písemnictví co do světských nauk, kdežto řeholníkům přísluší pěstovati hlavně studium písemnictví náležejícího k nauce. která je podle zbožnosti, jak se praví Tit. 1. Pěstovati však jiné nauky nenáleží řeholníkům, jejichž celý život je věnován službě Boží, leč pokud jsou zařízeny k posvátné nauce. Pročež praví Augustin na konci Hudby : "My, ač :nemíníme zanedbávati ty, které kacíři nepravým slibováním rozumu a vědění klamou, později nastupujeme pozorování těch cest kterýžto čin by se nám neschvaloval, kdyby se nevidělo, že mnozí svatí synové nejlepší matky, Církve katolické, tak učinili z téže nutnosti odraziti kacíře."

CLXXXVIII.6. Zda řehole, která pěstuje život nazíravý, je více než ta, která pěstuje život činný.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že řehole, která se věnuje životu nazíravému, není vyšší než ta, která se věnuje skutkům života činného. Praví se totiž Extra. O řeholnících: "Jako větší dobro má p- ředmost před dobrem menším, tak obecný prospěch má předmost před zvláštním. A v tomto případě správně má předmost výuka před mlčením, pečlivost před nazíráním a práce před klidem." Ale lepší je řehole, která jest zařízena k většímu dobru. Tedy se zdá, že řehole, které jsou zařízeny k životu činnému, jsou vyšší než ty, které jsou zařízeny k životu nazíravému.

Mimo to každá řehole je zařízena k dokonalosti lásky, jak jsme měli shora. Ale k onomu Žid. 12, 'Ještě jste neodporovali až do krve', praví Glossa: "Dokonalejší lásky

etiam ad auferendum cupiditatem divitiarum. Unde Sap. VII dicitur, *divitias nihil esse dixi in comparatione illius*. Et I Machab. XII dicitur, *nos autem nullo horum indiguimus*, scilicet exteriorum subsidiorum, *habentes solatio sanctos libros qui in manibus nostris sunt*. Valet etiam ad obedientiae documentum. Unde Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., *quae est ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare?* Et ideo manifestum est quod congrue potest institui religio ad studium litterarum.

II-II q. 188 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Glossa ibi exponit de littera veteris legis, de qua apostolus dicit, II ad Cor. III, littera occidit. Unde non cognoscere litteraturam est non approbare litteralem circumcisionem et ceteras carnales observantias.

II-II q. 188 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod studium ad scientiam ordinatur, quae sine caritate inflat, et per consequens dissensiones facit, secundum illud Prov. XIII, inter superbos semper sunt iurgia; sed cum caritate aedificat, et concordiam parit. Unde I ad Cor. I, apostolus, cum dixisset, *divites facti estis in omni verbo et in omni scientia*, postmodum subdit, *idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata*. Hieronymus tamen non loquitur ibi de studiis litterarum, sed de studiis dissensionum, quae per haereticos et schismaticos intraverunt in religione Christiana.

II-II q. 188 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod philosophi profitebantur studia litterarum quantum ad saeculares doctrinas. Sed religiosis competit principaliter intendere studio litterarum pertinentium ad doctrinam quae secundum pietatem est, ut dicitur Tit. I. Aliis autem doctrinis intendere non pertinet ad religiosos, quorum tota vita divinis obsequiis mancipatur, nisi inquantum ordinantur ad sacram doctrinam. Unde Augustinus dicit, in fine musicae, *nos, dum negligendos esse non aestimamus quos haeretici rationum et scientiae fallaci pollicitatione decipiunt, tardius incedimus consideratione ipsarum viarum. Quod tamen facere non auderemus, nisi multos pios Ecclesiae filios, eadem refellendorum haereticorum necessitate, fecisse videremus*.

6. Utrum religio quae ordinatur ad vitam contemplativam sit potior ea quae ordinatur ad vitam activam.

II-II q. 188 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod religio quae vacat vitae contemplativae, non sit potior ea quae vacat operationibus vitae activae. Dicitur enim extra, de regularibus et Transeunt. ad Relig., cap. licet, *sicut maius bonum minori bono praeponitur, ita communis utilitas speciali utilitati praefertur, et in hoc casu recte praeponitur doctrina silentio, sollicitudo contemplationi, et labor quieti*. Sed religio est melior quae ad maius bonum ordinatur. Ergo videtur quod religiones quae ordinantur ad vitam activam, sint potiores illis quae ordinantur ad vitam contemplativam.

II-II q. 188 a. 6 arg. 2

Praeterea, omnis religio ordinatur ad perfectionem caritatis, ut supra habitum est. Sed super illud Heb. XII,

v tomto životě není nad tu, ke které dospěli svatí mučedníci, kteří proti hříchu bojovali až do krve." Zápasiti však až do krve přisluší řeholím, které jsou zařízeny k bojovaní, které však náležejí k životu činnému. Tedy se zdá, že takové řehole jsou vyšší.

Mimo to nějaká řehole zdá se tím dokonalejší, čím jest přísnější. Ale nic nebrání, aby některé řehole, zařízené k životu činnému, měly přísnější obyčeje, než jsou u těch, které jsou zařízeny k životu nazíravému. Tedy jsou vyšší.

Avšak proti jest, co praví Pán, Luk. 10: "Nejlepší stránku vyvolila Maria," kterou je naznačen život nazíravý.

Odpovídám: Musí se, říci, že, jak bylo shora řečeno, odlišnost jedné řehole od druhé se bere hlavně se strany cíle, druhotně pak se strany výkonu. A protože nemůže něco slouti vyšší než druhé, leč podle toho, v čem se od něho odlišuje, proto vynikání jedné řehole nad jinou se bere hlavně podle cíle řehole, druhotně pak podle výkonu. Avšak různým způsobem se bere obojí srovnání. Neboť srovnání, které jest podle cíle, je naprosté, protože cíl je hledán pro sebe; srovnání pák, které je podle výkonu, jest vztažné, protože výkon není hledán pro sebe, nýbrž pro cíl. A proto ona řehole má přednost před druhou, která je zařízena k cíli naprosté vyššímu, bud že je větším dobrem, nebo že je zařízen k více dobrům. Jestliže však je týž cíl, druhotně se bere převyšování řehole nikoli podle velikosti výkonu, nýbrž podle jeho úměrnosti k zamýšlenému cíli. Pročež též v Hovorech Otců se uvádí výrok Bl. Antonína, který rozvážnosti, kterou někdo řídí všechno, dal přednost před posty a bděním a všemi takovými obyčeji.

Tak se tedy musí říci, že dílo života činného je dvojí: a to jedno, které vyplývá z plnosti nazírání, jako vyučování a kázání. Pročež i Řehoř praví K Ezech., že "o dokonalých mužích, vracejících se po svém nazírání, praví se v Žalmu 144: Budou hlásati památku tvé vlídnosti." A to má přednost před jednoduchým nazíráním. Jako totiž větší jest osvěcovati než pouze svítiti, tak jest větší podávati jiným z nazírání, než pouze nazírati. - Jiné pak je dílo činného života, které zcela spočívá ve vnějším zaměstnání, jako dávati almužny, přijímati pohostinnu a jiná taková, která jsou nižší než úkony nazírání, leda snad v případě nutnosti, jak je patrné ze shora řečeného.

Tak tedy nejvyšší stupeň v řeholích drží, které jsou zařízeny k vyučování a kázání, které též jsou nejblíže dokonalosti biskupů, jakož i v jiných věcech "konce prvních se spojují se začátky druhých", jak praví Diviš, v VII. O Jménech Božích. Druhý stupeň pak mají ony, které jsou zařízeny k nazírání. Třetí jest těch, které sezábývají vnějšími úkony. - V jednotlivých pak z těchto stupňů lze bráti převyšování, pokud jedna řehole je. zařízena k vyššímu úkonu v témže rodu, jako mezi skutky života činného jest vyšší vykupovati otroky, než přijímati pohostinnu, a ve skutcích života nazíravého je vyšší modlitba než čtení. Lze také bráti převyšování, jestliže jedna z nich k více z těchto jest zařízena než druhá, nebo že má vhodnější stanovy k dosažení předloženého cíle.

nondum usque ad sanguinem restitistis, dicit Glossa, *perfectior in hac vita dilectio nulla est ea ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certaverunt*. Certare autem usque ad sanguinem competit religionibus quae ad militiam ordinantur, quae tamen pertinent ad vitam activam. Ergo videtur quod huiusmodi religiones sint potissimae.

II-II q. 188 a. 6 arg. 3

Praeterea, tanto videtur esse aliqua religio perfectior, quanto est arctior. Sed nihil prohibet aliquas religiones ad vitam activam ordinatas esse arctioris observantiae quam illae quae ordinantur ad vitam contemplativam. Ergo sunt potiores.

II-II q. 188 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dominus, Luc. X, dicit optimam partem esse Mariae, per quam vita contemplativa significatur.

II-II q. 188 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, differentia unius religionis ad aliam principaliter quidem attenditur ex parte finis, secundario autem ex parte exercitii. Et quia non potest aliquid dici altero potius nisi secundum id in quo ab eo differt, ideo excellentia unius religionis super aliam principaliter quidem attenditur secundum religionis finem, secundario autem secundum exercitium. Diversimode tamen secundum utrumque comparatio attenditur, nam comparatio quae est secundum finem est absoluta, eo quod finis propter se quaeritur; comparatio autem quae est secundum exercitium, est respectiva, quia exercitium non quaeritur propter se, sed propter finem. Et ideo illa religio alteri praefertur quae ordinatur ad finem absolute potiorem, vel quia est maius bonum; vel quia ad plura bona ordinatur. Si vero sit finis idem, secundario attenditur praeeminentia religionis, non secundum quantitatem exercitii, sed secundum proportionem eius ad finem intentum. Unde et in collationibus patrum introducitur sententia beati Antonii, qui praetulit discretionem, per quam aliquis omnia moderatur, et ieiuniis et vigiliis et omnibus huiusmodi observantiis. Sic ergo dicendum est quod opus vitae activae est duplex. Unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et praedicatio. Unde et Gregorius dicit, in V Homil. super Ezech., quod *de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur, memoriam suavitatis tuae eructabunt*. Et hoc praefertur simplici contemplationi. Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari. Aliud autem est opus activae vitae quod totaliter consistit in occupatione exteriori, sicut eleemosynas dare, hospites recipere, et alia huiusmodi. Quae sunt minora operibus contemplationis, nisi forte in casu necessitatis, ut ex supra dictis patet. Sic ergo summum gradum in religionibus tenent quae ordinantur ad docendum et praedicandum. Quae et propinquissimae sunt perfectioni episcoporum, sicut et in aliis rebus *fines primorum coniunguntur principiis secundorum*, ut Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom. Secundum autem gradum tenent illae quae ordinantur ad contemplationem. Tertius est earum quae occupantur circa exteriores actiones. In singulis autem horum graduum potest attendi praeeminentia secundum quod una religio ordinatur ad altiorem actum in eodem genere, sicut inter opera activae,

K prvnímu se tedy musí říci, že onen Dekret. mluví o životě činném, pokud jest zařízen ke spáse duši.

K druhému se musí: říci, že řehole, které jsou založeny na vojenství, přiměji jsou zařízeny k tomu, aby prolévaly krev nepřátel, než k tomu, aby jejích krev tekla, což vlastně náleží mučedníkům. Nic však nebrání, aby takoví řeholníci v nějakém případě dosáhli zásluhy mučednické, a podle toho byli před jinými řeholníky. Jakož i skutky činné někdy v nějakém případě jsou před nazíráním.

K třetímu se musí říci, že přísnost obyčejů není to, co se zvláště v řeholi doporučuje, jak praví blažený Antonín v Hovorech Otců, a Isai. 58 se praví: "Zda takový jest půst, který jsem vyvolil, aby přes den trápil člověk svou duši?" Bere se však v řeholi jako nutné k podrobení těla; je-li však bez rozvážnosti, má připojeno nebezpečí pochybení, jak praví blažený Antonín. A proto není vyšší řehole proto, že má přísnější obyčeje, nýbrž proto, že s větší rozvážností jsou její obyčeje zařízeny k cíli řehole; jako k čistotě účinněji je zařízeno krocení těla zdrželivostí pokrmu a nápoje, což náleží k hladu a žízni, než odpírání šatu, které náleží k zimě a nahotě, a než tělesnou námahou,

CLXXXVIII.7. Zda zmenšuje dokonalost řehole nějaký společný majetek.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že míti něco společného umenšuje dokonalost řehole. Praví totiž Pán, Mat. 19: "Chceš-li býti dokonalý, jdi, prodej vše, co máš, a rozdej chudým." Z čehož je patrné, že nemíti světského bohatství náleží k dokonalosti křesťanského života. Ale ti, kteří mají něco společného, nepostrádají světského bohatství. Tedy se zdá, že nedosahují zcela dokonalosti křesťanského života.

Mimo to k dokonalosti rad náleží, aby člověk byl zbaven světské pečlivosti. Pročež též Apoštol, I. Kor. 7, dávaje radu o panenství, praví: "Chci, byste byli bez pečlivosti." Ale k pečlivosti přítomného života náleží, aby si někteří uchovávali něco pro budoucnost,. kteroužto pečlivost Pán učedníkům zakazuje Mat. 6, řka: "Nebuďte pečlivi o zítřek." Tedy se zdá, že míti něco společného zmenšuje dokonalost křesťanského života.

Mimo to společné bohatství nějak patří jednotliveům, kteří jsou ve společenství. Pročež Jeronym v listě Heliodorovi praví, mluvě o kterýchsi: "Jsou bohatšími mnichy, než byli světští; pod chudým Kristem mají statky, které neměli pod bohatým ďáblem; obtěžují Církev bohatí, kteří ve světě byli žebráci." Ale že někdo má vlastní bohatství, ubírá dokonalosti řehole. Tedy také ubírá dokonalosti řehole, má-li něco společného.

potius est redimere captivos quam recipere hospites; et in operibus contemplativae, potior est oratio quam lectio. Potest etiam attendi praeeminentia, si una earum ad plura horum ordinetur quam alia, vel si convenientiora statuta habeat ad finem propositum consequendum.

II-II q. 188 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod decretalis illa loquitur de vita activa prout ordinatur ad salutem animarum.

II-II q. 188 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod religiones quae instituuntur propter militiam, directius ordinantur ad hoc quod effundant sanguinem hostium, quam ad hoc quod eorum sanguis fundatur, quod proprie martyribus competit. Nihil tamen prohibet huiusmodi religiosos in aliquo casu meritum martyrii consequi, et in hoc praeferri aliis religiosis, sicut et opera activa interdum in aliquo casu praeferuntur contemplationi.

II-II q. 188 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod arctitudo observantiarum non est id quod praecipue in religione commendatur, ut beatus Antonius dicit. Et Isaiae LVIII dicitur, *nunquid hoc est ieiunium quod elegi, per diem affligere animam suam?* Assumitur tamen in religione ut necessaria ad carnis macerationem, quae, si sine discretione fit, periculum deficiendi habet annexum, sicut beatus Antonius dicit. Et ideo non est potior religio ex hoc quod habet arctiores observantias, sed ex hoc quod ex maiori discretione sunt eius observantiae ordinatae ad finem religionis. Sicut ad continentiam efficacius ordinatur maceratio carnis per abstinentiam cibi et potus, quae pertinent ad famem et sitim, quam per subtractionem vestium, quae pertinent ad frigus et nuditatem; et quam per corporalem laborem.

7. Utrum habere aliquid in communi diminuat de perfectione religionis.

II-II q. 188 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis. Dicit enim dominus, Matth. XIX, *si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus*, ex quo patet quod carere mundanis divitiis pertineat ad perfectionem vitae Christianae. Sed illi qui habent aliquid in communi, non carent mundanis divitiis. Ergo videtur quod non attingant omnino ad perfectionem Christianae vitae.

II-II q. 188 a. 7 arg. 2

Praeterea, ad perfectionem consiliorum pertinet ut homo mundana sollicitudine careat, unde et apostolus, I ad Cor. VII, dans consilium de virginitate, dicit, *volo vos sine sollicitudine esse*. Sed ad sollicitudinem praesentis vitae pertinet quod aliqui reservent sibi aliquid in futurum, quam quidem sollicitudinem dominus discipulis prohibet, Matth. VI, dicens, nolite solliciti esse in crastinum. Ergo videtur quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem Christianae vitae.

II-II q. 188 a. 7 arg. 3

Praeterea, divitiae communes quodammodo pertinent ad singulos qui sunt in communitate, unde Hieronymus, ad Heliodorum episcopum, dicit de quibusdam, *sunt ditiores monachi quam fuerant saeculares; possident opes sub Christo paupere, quas sub locuplete Diabolo non habuerant; suspirat eos Ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos*. Sed quod aliquis habeat divitias

Mimo to Řehoř vypravuje v VII. Rozhov. o jakémsi svatém muži Izákovi, že "když mu žáci pokorně naznačovali, aby ku prospěchu kláštera přijal statky, které byly nabízeny, tento pečlivý strážce své chudoby držel statečný názor, řka: "Mnich, který hledá na zemi statky, není mnich," což se rozumí o společných statcích, které mu ;nabízeli pro společné užívaní kláštera. Tedy se zdá, že míti něco společného ničí dokonalost řehole.

Mimo to Pán, vyučuje učedníky dokonalosti řeholní, praví Mat. 3: "Nemějte zlato, ani stříbro, ani peníze v opascích svých; ani mošnu na cestě." Čímž, jak praví Jeronym k tomuto místu, "usvědčuje filosofy, kteří lidově slují baktroperati (mající hůl a mošnu), kteří, dělajíce pohrdače světem a všechno za nic nepokládající, vozili si špižírnu". Tedy se zdá, že uchovávání něčeho ať soukromého nebo společného zmenšuje dokonalost řehole.

Avšak proti jest, co praví Prosper v II. kn. O životě nazíravém: "Dosti dokazuje i nutnost pohrdání vlastním pro dokonalost, i možnost držení majetku, který ovšem je společný, bez překážky dokonalosti Církve."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, dokonalost nespočívá bytnostně v chudobě, nýbrž v následování Krista, podle onoho Jeronymova, K Mat. 19: "Poněvadž nestačí všechno opustiti, dodává Petr, co je dokonalé, totiž, následovali jsme tebe." Chudoba pak jest jako nástroj nebo cvičení dosažení dokonalosti. Proto v Hovorech Otců praví opat Mojžíš: "Posty, bdění, rozjímání Písem, nahota a zbavení všech statků, není dokonalost, nýbrž :nástroje dokonalosti." Jest pak zbavení všech statků, čili chudoba, nástrojem dokonalosti, pokud odložením bohatství přestávají některé překážky lásky, které jsou především tři: Z nichž první je pečlivost, kterou přináší bohatství; pročež praví Pán, Mat. 3: "Které však bylo zaseto do trní, ten jest, kdo slyší slovo Boží, ale pečlivost tohoto světa a klamnost bohatství udusí slovo." Druhé pak je milování bohatství, které roste držením bohatství; pročež též Jeronym praví k onomu Mat. 19, 'Snáze velbloud', atd., že "protože držením bohatstvím těžko pohrdnouti, neřekl Pán: Nemůže bohatý vejíti do království Božího, nýbrž nesnadno může." Třetí pak jest marnivost nebo vypínavost, která vzniká z bohatství, podle onoho Žalm. 48: "Kteří důvěřují ve svou sílu a chlubí se množstvím svého bohatství."

Z těchto tři tedy první nelze zcela odděliti od bohatství, ať je veliké nebo malé. Musí totiž člověk nějak pečovati o získání nebo zachovávání vnějších věcí. Ale, nehledají-li se nebo nedrží-li se vnější věci, leč v malém množství, pokud stačí k jednoduché obživě, taková pečlivost nezabavuje člověka mnoho, pročež ani nepřekáží dokonalosti křesťanského života. Pán totiž nezakazuje všechnu pečlivost, nýbrž zbytečnou a škodlivou. Pročež k onomu Mat. 6, 'Nepečujte příliš o svůj život, co budete jísti', atd., proprias derogat perfectioni religionis. Ergo etiam perfectioni religionis derogat quod aliquid in communi habeatur.

II-II q. 188 a. 7 arg. 4

Praeterea, Gregorius narrat, in III Dialog., de quodam sanctissimo viro Isaac, quod, *cum ei discipuli humiliter innuerent ut pro usu monasterii possessiones quae offerebantur acciperet, ille, sollicitus suae paupertatis custos, fortem sententiam tenebat, dicens, monachus qui in terra possessiones quaerit, monachus non est*. Quod intelligitur de communibus possessionibus, quae pro communi usu monasterii ei offerebantur. Ergo videtur quod habere aliquid in communi tollat perfectionem religionis.

II-II q. 188 a. 7 arg. 5

Praeterea, dominus, perfectionem religionis discipulis tradens, Matth. X, dicit *nolite possidere aurum neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via*, per quod, ut Hieronymus dicit, *arguit philosophos qui vulgo appellantur Bactroperitae, quod, contemptores saeculi et omnia pro nihilo ducentes, cellarium secum vehant*. Ergo videtur quod reservare aliquid, sive in proprio sive in communi, diminuat perfectionem religionis.

II-II q. 188 a. 7 s. c.

Sed contra est quod prosper dicit, in libro de vita Contempl., et habetur XII, qu. I, *satis ostenditur et propria debere propter perfectionem contemni, et sine impedimento perfectionis, Ecclesiae posse facultates, quae sunt profecto communia, possidere*.

II-II q. 188 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela, secundum illud Hieronymi super Matth., *quia non sufficit omnia relinquere, addidit Petrus quod perfectum est*, idest, secuti sumus te, paupertas autem est sicut instrumentum vel exercitium perveniendi ad perfectionem. Unde in collationibus patrum, abbas Moyses dicit, *ieiunia, vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas, ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt* est autem privatio omnium facultatum, sive paupertas, perfectionis instrumentum, inquantum per remotionem divitiarum tolluntur quaedam caritatis impedimenta. Quae sunt praecipue tria. Quorum primum est sollicitudo, quam secum divitiae afferunt. Unde dominus dicit, Matth. XIII, *qui autem est seminatus in spinis, hic est qui verbum audit, et sollicitudo saeculi istius et fallacia divitiarum suffocat verbum* secundum autem est divitiarum amor, qui ex divitiis possessis augetur. Unde Hieronymus dicit, super Matth., quod *quia divitiae habitae difficile contemnuntur, non dixit dominus, Matth. XIX, impossibile est divitem intrare in regnum caelorum, sed, difficile*. Tertium autem est inanis gloria vel elatio, quae ex divitiis nascitur, secundum illud Psalmi, *qui confidunt in virtute sua, et in multitudine divitiarum suarum gloriantur*. Horum ergo trium primum a divitiis separari non potest totaliter, sive sint magnae sive parvae, necesse est enim hominem aliqualiter sollicitari de acquirendis vel conservandis exterioribus rebus. Sed si res exteriores non quaerantur vel habeantur nisi in modica quantitate, quantum sufficiunt ad simplicem victum, talis sollicitudo

praví Augustin: "Nepraví to, aby se tato neobstarávala, pokud jsou nutná, nýbrž aby tato nebyla hlavní, a nekonali pro tato, cokoli se jim přikazuje v kázání evangelia konati." Ale držení hojného bohatství přináší hojnost pečování, kterým je duch člověka velmi rozptylován, a zdržován, aby se zcela oddal službě Boží. Jiná pak dvě, totiž milování bohatství a vypínání či vychloubání bohatstvím, plynou pouze z nadbytku bohatství.

Záleží pak na tom, zda hojné nebo mírné bohatství je vlastní nebo společné. Neboť pečlivost, která se vynakládá na vlastní bohatství, náleží soukromému milování, kterým se někdo časně miluje, kdežto pečlivost, která se vynakládá na věci společné, náleží k milování láskou, která nehledá, co jejího jest, nýbrž usiluje o společné. A poněvadž řehole je zařízena k dokonalosti lásky, kterou zdokonaluje "milování Boha až k pohrdnutí sebou", míti něco vlastního odporuje dokonalosti řehole, ale pečlivost, která se vynakládá na statky společné, může náležeti k lásce; třebaže také z toho může býti překážka nějakého vyššího úkonu lásky, třebas božského nazírání, nebo poučování bližních. Z čehož je patrné, že míti nadbytečné bohatství společné, ať ve věcech movitých nebo nemovitých, jest překážkou dokonalosti, ač ji zcela nevylučuje míti však z věcí vnějších společných, ať movitých, nebo nemovitých, kolik stačí k jednoduché obživě, nepřekáží dokonalosti řehole, jestliže se uvažuje chudoba ve srovnání se společným cílem řeholí, jenž jest věnovati se službě Boží.

Jestliže však se uvažuje ve srovnání se zvláštními cíli řeholí, tak v předpokladu takového cíle je přizpůsobena řeholi chudoba větší nebo menší. A tím bude každá řehole podle chudoby dokonalejší, čím má chudobu přizpůsobenější svému cíli. Jest totiž jasné, že k vnějším a tělesným skutkům života činného potřebuje člověk dostatek vnějších věcí, k nazírání však se vyžaduje málo. Pročež praví Filosof v X. Ethic., že "k činnosti jest třeba mnohých, a ovšem četnějších, čím jest větší a lepší. Naziravý však pro úkony nepotřebuje nijakých takových, nýbrž pouze nutných potřebuje; jiná však jsou překážkami nazírání". Tak tedy je patrné, že řehole, která je zařízena ke skutkům tělesným života činného, třebas k vojenství, nebo k pěstování pohostinnosti, byla by nedokonalá, kdyby neměla společného bohatství. Řehole však, které jsou zařízeny k životu naziravému, jsou tím dokonalejší, čím jejich chudoba jim ukládá menší péči o časná. Tím pak pečlivost o časné věci více překáží řeholi, čím větší pečlivost o duchovní se vyžaduje v řeholi.

Jest však jasné, že větší pečlivost o duchovní vyžaduje řehole, která jest ustanovena k nazírání a k podávání nazíraným druhým vyučováním a kázáním, než ta, která jest ustanovena pouze k nazírání. Proto takové řeholi sluší taková chudoba, která ukládá nejmenší pečlivost. Jest pak jasné, že nejmenší pečlivost ukládá uchovávání věcí nutných k užívání lidí, obstaraných příhodnou dobou. A proto třem stupňům řeholí, shora stanoveným, přísluší trojí stupeň chudoby. Neboť oněm řeholím, které jsou určeny k tělesným skutkům života činného, přísluší míti hojné bohatství společné. Těm pak řeholím, které jsou zařízeny k nazírání, přísluší spíše míti majetek mírný nemusejí-li zároveň takoví řeholníci sami nebo skrze jiné zachovávati pohostinnost a přispívati chudým. Těm však, které jsou zařízeny k podávání nazíraného druhým, přísluší míti život nejvíce zbavený vnějších starostí, což se děje, když se uchovává málo, které jest nutné k životu, obstaráno v příhodný čas. A tomu Pán, ustanovitel chudoby, učil svým

non multum impedit hominem. Unde nec perfectioni repugnat Christianae vitae. Non enim omnis sollicitudo a domino interdicitur, sed superflua et nociva, unde super illud Matth. VI, *nolite solliciti esse animae vestrae, quid manducetis*, etc., dicit Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, *non hoc dicit, ut ista non procurent quantum necessitatis est, sed ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in Evangelii praedicatione facere iubentur*. Sed abundans divitiarum possessio abundantiorem sollicitudinem ingerit, per quam animus hominis multum distrahitur et impeditur, ne totaliter feratur in Dei obsequium. Alia vero duo, scilicet amor divitiarum et elatio seu gloriatio de divitiis, non consequuntur nisi abundantes divitias. Differt tamen circa hoc utrum divitiae, abundantes vel moderatae, in proprio vel in communi habeantur. Nam sollicitudo quae circa proprias divitias adhibetur, pertinet ad amorem privatum, quo quis se temporaliter amat, sed sollicitudo quae adhibetur circa res communes, pertinet ad amorem caritatis, quae non quaerit quae sua sunt, sed communibus intendit. Et quia religio ad perfectionem caritatis ordinatur, quam perficit amor Dei usque ad contemptum sui; habere aliquid proprium repugnat perfectioni religionis. Sed sollicitudo quae adhibetur circa bona communia, pertinere potest ad caritatem, licet etiam per hoc impediri possit aliquis altior caritatis actus, puta contemplationis divinae aut instructionis proximorum. Ex quo patet quod habere superabundantes divitias in communi, sive in rebus mobilibus sive immobilibus, est impedimentum perfectionis, licet non totaliter excludat eam. Habere autem de rebus exterioribus in communi, sive mobilibus sive immobilibus, quantum sufficit ad simplicem victum, perfectionem religionis non impedit, si consideretur paupertas in comparatione ad communem finem religionum, qui est vacare divinis obsequiis. Si autem consideretur per comparationem ad speciales fines religionum, sic, praesupposito tali fine, paupertas maior vel minor est religioni accommoda, et tanto erit unaquaeque religio secundum paupertatem perfectior, quanto habet paupertatem magis proportionatam suo fini. Manifestum est enim quod ad exteriora et corporalia opera vitae activae indiget homo copia exteriorum rerum, ad contemplationem autem pauca requiruntur. Unde philosophus dicit, in X Ethic., quod *ad actiones multis opus est, et quanto utique maiores sunt et meliores, pluribus, speculanti autem nullo talium ad operationem necessitas* sed solis necessariis indiget; alia vero impedimenta sunt ad speculationem. Sic igitur patet quod religio quae ordinatur ad actiones corporales activae vitae, puta ad militandum vel ad hospitalitatem sectandam, imperfecta esset si communibus careret divitiis. Religiones autem quae ad contemplativam vitam ordinantur, tanto perfectiores sunt, quanto eorum paupertas minorem eis sollicitudinem temporalium ingerit. Tanto autem sollicitudo temporalium rerum magis impedit religionem, quanto sollicitudo spiritualium maior ad religionem requiritur. Manifestum est autem quod maiorem sollicitudinem spiritualium requirit religio quae est instituta ad contemplandum et contemplata aliis tradendum per doctrinam et praedicationem, quam illa quae est instituta ad contemplandum tantum. Unde talem religionem decet paupertas talis quae minimam sollicitudinem ingerat. Manifestum est autem quod minimam sollicitudinem ingerit conservare res usui

příkladem: měl totiž váčky, svěřené Jidášovi, ve kterých ukládal dary, jak máme Jan. 12.

A nevadí, co praví Jeronym K Mat. 17, že ‚chce-li někdo namítati, jak Jidáš nosil peníze ve váčku, odpovíme, že pokládal za bezpráví, věc chudých obrátiti ve svůj prospěch, totiž zaplacením daně, protože oněmi chudými byli především jeho učedníci, k jejichž potřebám byly vydávány peníze z váčku Kristova. Praví se totiž Jan. 4, že "učedníci odešli do města, aby nakoupili pokrmů"; a Jan. 13 se praví, že učedníci "se domnívali, protože Jidáš měl váček, že mu řekl Ježíš: Nakup těch, kterých je nám třeba pro den sváteční, nebo aby dal něco chudým". Z čehož je patrné, že uchovávati peníze, nebo jakékoliv jiné věci s‚polečné, k výživě řeholníků téhož sdružení nebo kterýchkoliv jiných chudých, je shodné s dokonalostí, které Kristus učil svým příkladem. Vždyť i po zmrtvýchvstání učedníci, od nichž všechna řehole vzala původ, uchovávali peníze za pole a rozdělovali, jak bylo komu potřeba.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo řečeno, z onoho slova Páně se nerozumí, že by sama chudoba byla dokonalost, nýbrž nástroj dokonalosti, a, jak bylo ukázáno, jest nejmenší mezi třemi hlavními nástroji dokonalosti. Neboť slib zdrženlivosti vyniká nad slib chudoby, a slib poslušnosti je nad oba. Poněvadž však nástroj se nehledá pro sebe. nýbrž pro cíl, není něco tím lepší, čím je větší nástroj, nýbrž čím je přizpůsobenější cíli, jako lékař neuzdraví tím více, čím více dá léku, nýbrž čím je lék přizpůsobenější nemoci. Tak tedy není třeba. aby řehole byla tím dokonalejší; čím má větší chudobu, nýbrž čím její chudoba je přizpůsobenější společnému i zvláštnímu cíli. A připustí-li se, že krajní chudoba činí řeholi dokonalejší z toho. že je chudobnější, nečinila by ji dokonalejší jednoduše; mohlo by totiž býti. že by jiná řehole vynikala v těch, která náležejí ke zdrželivosti a poslušnosti; a tak by byla jednoduše dokonalejší, protože co vyniká v lepších, jest jednoduše lepší.

K druhému se musí říci, že tím, že Pán praví Mat. 6: "Nepečujte o zítřek," nerozumí se, že se nic neuchovává pro budoucnost; neboť nebezpečnost toho ukazuje v Hovorech Otců blažený Antonín, řka, že "tak pěstující postrádání všech prostředků, že by nestrpěli pro sebe přebytek potravy ani na jeden den, a ani jeden desetník, a jiná taková činící, vidíme tak náhle oklamané, že nemohli

hominum necessarias, tempore congruo procuratas. Et ideo tribus gradibus religionum supra positis triplex gradus paupertatis competit. Nam illis religionibus quae ordinantur ad corporales actiones activae vitae, competit habere abundantiam divitiarum communium. Illis autem religionibus quae sunt ordinatae ad contemplandum, magis competit habere possessiones moderatas, nisi simul oporteat tales religiosos, per se vel per alios, hospitalitatem tenere et pauperibus subvenire. Illis autem quae ordinantur ad contemplata aliis tradendum, competit vitam habere maxime ab exterioribus sollicitudinibus expeditam. Quod quidem fit dum modica quae sunt necessaria vitae, congruo tempore procurata, conservantur. Et hoc dominus, paupertatis institutor, docuit suo exemplo, habebat enim loculos, Iudae commissos, in quibus recondebantur ei oblata, ut habetur Ioan. XII. Nec obstat quod Hieronymus dicit, super Matth., *si quis obiicere voluerit, quomodo Iudas in loculis pecuniam portabat? Respondebimus, quia rem pauperum in usus suos convertere nefas putavit*, scilicet solvendo tributum, quia inter illos pauperes praecipui erant eius discipuli, in quorum necessitates pecunia loculorum Christi expendebatur. Dicitur enim Ioan. IV, quod *discipuli abierant in civitatem ut cibos emerent*, et Ioan. XIII dicitur quod *discipuli putabant, quia loculos habebat Iudas, quod dixisset ei Iesus, eme quae opus sunt nobis ad diem festum; aut ut egenis aliquid daret*. Ex quo patet quod conservare pecuniam, aut quascumque alias res communes, ad sustentationem religiosorum congregationis eiusdem, vel quorumcumque aliorum pauperum, est conforme perfectioni, quam Christus docuit suo exemplo. Sed et discipuli, post resurrectionem, a quibus omnis religio sumpsit originem, pretia praediorum conservabant, et distribuebant unicuique prout cuique opus erat.

II-II q. 188 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, ex illo verbo domini non intelligitur quod ipsa paupertas sit perfectio, sed perfectionis instrumentum, et, sicut ostensum est, minimum inter tria principalia instrumenta perfectionis; nam votum continentiae praeeminet voto paupertatis, et votum obedientiae praefertur utrique. Quia vero instrumentum non propter se quaeritur, sed propter finem, non tanto aliquid fit melius quanto maius est instrumentum, sed quanto magis est fini proportionatum, sicut medicus non tanto magis sanat quanto maiorem dat medicinam, sed quanto medicina est magis proportionata morbo. Sic igitur non oportet quod religio tanto sit perfectior quanto maiorem habet paupertatem, sed quanto eius paupertas est magis proportionata communi fini et speciali. Et si daretur quod excessus paupertatis faceret religionem perfectiorem secundum hoc quod est pauperior, non tamen faceret eam perfectiorem simpliciter posset enim esse quod alia religio excederet in his quae pertinent ad continentiam et obedientiam, et sic esset simpliciter perfectior, quia quod in melioribus excedit, est simpliciter melius.

II-II q. 188 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod per hoc quod dominus dicit, nolite solliciti esse in crastinum, non intelligitur quod nihil reservetur in futurum. Hoc enim periculosum esse beatus Antonius, in collationibus patrum, ostendit, dicens quod *privationem omnium facultatum ita sectantes* začaté dílo náležitě dokončiti." A jak praví Augustin ve XXIII. O díle mnichů: "Jestliže toto slovo Páně: 'Nepečujte o zítřek', tak se chápe, že se nic na zítřek neodkládá, nebudou moci tato zachovávati oni, kteří se na mnoho dní od tváří lidí odděleni zavírají, žijíce ve velmi usilovných modlitbách." A pak dodává: "Či snad čím jsou světější, tím jsou nepodobnější ptákům?" A potom dodává: "Jestliže jim zdůrazňuje evangelium, aby nic neodkládali na zítřek, velmi správně odpoví: Proč tedy Pán měl váček, v němž ukládal sebrané peníze? Proč dávno předtím, když hrozil hlad, bylo posláno svatým Otcům obilí? Proč apoštolové tak obstarali v nouzi svatým potřebné?" Když se tedy praví: "Nepečujte o zítřek," podle Jeronyma tak se vykládá: "Stačí nám mysleti na přítomnou dobu; budoucí, která jsou nejistá, zůstavme Bohu;" podle Zlatoústého tak: "Stačí práce, kterou snášíš pro nutná; nepracuj zbytečně pro zbytečná;" podle Augustina tak: "Když něco dobrého konáme, nepřemýšlejme o časných, která jsou naznačena zítřkem, nýbrž o věčných."

K třetímu se musí říci, že slovo Jeronymovo má místo, kde jest nadbytečné bohatství, které se má jako vlastní, nebo jehož zneužíváním také jednotlivci ze společnosti zpyšní a zbujní; nemá však místa v bohatství umírněném, společně uchovávaném k pouhému udržování života, kterého jednotlivci potřebují. Téhož rázu totiž je, že jednotlivci užívají těch, která náležejí k potřebám života, a že jsou společně uchovávána.

Ke čtvrtému se musí říci, že Izák odmítal přijmouti majetek, protože se obával, aby se tím nedospělo ke zbytečnému bohatství, jehož zneužívání by bylo překážkou dokonalosti řehole. Pročež Řehoř tamtéž dodává: "Tak se obával ztratiti bezpečnost své chudoby, jako lakomec; lakomí boháči střežívají pomíjivé bohatství." Nečteme však, že odmítl přijmouti něco potřebného k udržování života celku.

K pátému se musí říci, že Filosof v I. Politic. praví, že chléb a víno a jiná taková jsou bohatství přirozené, peníze však jsou bohatství umělé. A odtud jest, že někteří filosofové nechtěli užívati penz, nýbrž jiných věcí, jakožto žijíce podle přírody. A proto Jeronym tamtéž z výroku Páně, jenž podobně obojí zakazuje, ukazuje, že vyjde na totéž, míti peníze, nebo jiné věci nutné životu. A přece, ač Pán nařídil, aby těchto nenosili na cestě ti, kteří byli posíláni kázati, nezakázal je uchovávati společně. Jak pak jest těm slovům Páně rozuměti, bylo shora ukázáno.

CLXXXVIII.8. Zda je dokonalejší řehole žijících ve společnosti, než žijících poustevnicky.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že jest dokonalejší řehole žijících ve společnosti, než trávících samotářský život. Praví se totiž Eccle 4: "Lepší jest, jsou-li dva spolu, než jeden; mají totiž prospěch ze svého společenství." Tedy

ut ex ipsis nec unius quidem diei victum sibimet, unumve denarium superesse paterentur, et alia huiusmodi facientes, *ita vidimus repente deceptos ut arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare*. Et ut Augustinus dicit, in libro de operibus Monach., si hoc verbum domini, nolite solliciti esse in crastinum, ita intelligatur ut nihil in crastinum reponatur, *non poterunt ista servare qui se per multos dies a conspectu hominum separatos includunt, viventes in magna intentione orationum*. Et postea subdit, *an forte, quo sunt sanctiores, eo sunt volucribus dissimiliores?* Et postea subdit, *si enim urgeantur ex Evangelio ut nihil reponant in crastinum, respondent, cur ergo ipse dominus loculos habuit, ubi pecuniam collectam reponeret? Cur tanto ante, fame imminente, frumenta sanctis patribus missa sunt? Cur apostoli indigentiae sanctorum necessaria procurarunt?* Quod ergo dicitur, nolite solliciti esse in crastinum, secundum Hieronymum, sic exponitur, *sufficit nobis praesentis temporis cogitatio, futura, quae incerta sunt, Deo relinquamus*. Secundum Chrysostomum, sic, *sufficit labor quem pateris propter necessaria, noli de superfluis laborare*. Secundum Augustinum, sic, *cum aliquid boni operamur, non temporalia, quae significantur per crastinum, sed aeterna cogitemus*.

II-II q. 188 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod verbum Hieronymi habet locum ubi sunt superabundantes divitiae quae habentur quasi propriae, vel per quarum abusum etiam singuli de communitate superbiunt et lasciviunt. Non autem habet locum in divitiis moderatis communiter conservatis ad solam sustentationem vitae, qua singuli indigent, eadem enim est ratio quod singuli utantur his quae pertinent ad necessaria vitae, et quod communiter conserventur.

II-II q. 188 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod Isaac possessiones renuebat recipere, quia timebat ne per hoc ad superfluas divitias veniretur, per quarum abusum impediretur religionis perfectio. Unde Gregorius ibidem subdit, *sic metuebat paupertatem suae securitatis perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire*. Non autem legitur quod renuerit recipere aliqua necessaria ad vitae sustentationem communiter conservanda.

II-II q. 188 a. 7 ad 5

Ad quintum dicendum quod philosophus, in I Polit., dicit panem et vinum et alia huiusmodi esse divitias naturales, pecunias vero divitias artificiales. Et inde est quod quidam philosophi nolebant uti pecunia, sed aliis rebus, quasi secundum naturam viventes. Et ideo Hieronymus, ibidem, per sententiam domini, qui similiter utrumque interdicit, ostendit quod in idem redit habere pecuniam, et alias res necessarias vitae. Et tamen, licet dominus huiusmodi non portari in via ab his qui ad praedicandum mittebantur, ordinaverit, non tamen ea in communi conservari prohibuit. Qualiter tamen illa verba domini sint intelligenda, supra ostensum est.

8. Utrum religio solitariorum sit praeferenda religioni in societate viventium.

II-II q. 188 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod perfectior sit religio in societate viventium quam agentium solitariam vitam. Dicitur enim Eccle. IV, *melius est duos esse quam*

se zdá, že jest dokonalejší řehole žijících ve společnosti.

Mimo to Mat. 18 se praví: "Kde budou dva nebo více shromážděni ve jménu mém, tam jsem já uprostřed nich." Ale nic nemůže býti lepšího než společnost Kristova. Tedy se zdá, že žíti ve sdružení jest lepší, než vésti samotářský život.

Mimo to mezi jinými sliby řeholními slib poslušnosti vyniká, a pokora je Bohu nejvíce milá. Ale poslušnost a pokora se více zachovávají ve styku než v samotě. Praví totiž Jeronym mnichu Rustikovi: "Do samoty se rychle vplíží pýcha; spí, kolik chce, koná, co chce;" opačně však sám učí toho, kdo žije ve společnosti, říka: "Nečiň, co chceš, jez, co poroučejí, měj, kolik dostaneš, podrobuj se, komu nechceš, služ bratřím, představeného kláštera se boj jako Boha, miluj jako otce," Tedy se zdá, že řehole žijících ve společnosti jest dokonalejší než ta, která vede život samotářský.

Mimo to praví Pán, Luk. 11: "Nikdo nerózsvěcuje svítilnu a nestaví do úkrytu, ani pod kbelík." Ale ti, kteří vedou samotářský život, zdají se postaveni do úkrytu, nepřinášejíce lidem žádného užitku. Tedy se zdá, že jejich řehole není dokonalejší.

Mimo to, co je podle přirozenosti člověka, zdá se náležeti k dokonalosti ctnosti. Ale člověk jest přirozeně živočich spolčovacím, jak praví Filosof v I. Politic. Tedy se zdá, že vésti samotářský život není dokonalejší, než vésti život společenský.

Avšak proti jest, že Augustin v kn. O práci mnichů praví, že "ti jsou světější, kteří odloučeni od zraků lidí, nikomu neposkytují k sobě přístupu, žijíce ve velmi usilovných modlitbách."

Odpovídám: Musí se říci, že samota, jakož sama chudoba není sama bytnost dokonalosti, nýbrž nástroj dokonalosti. Pročež i v Hovorech Otců praví opat Mojžíš, že ":pro čistotu srdce jest pěstovati samotu", jako též posty a jiná taková. Je však jasné, že samota není nástroj vhodný činnosti, nýbrž nazírání, podle onoho Ose. 2: "Odvedu ji na poušť a budu mluviti k jejímu srdci." Proto nepřísluší řeholím, které jsou zařízeny ke skutkům života činného, ať tělesným nebo duchovním, leda snad na čas, za příkladem Krista, který, jak se praví Luk. 6: "Odešel na horu sám se modliti a ztrávil noc modlitbou k Bohu." Přísluší však řeholím, které jsou zařízeny k nazírání.

Jest však uvážiti, že to, co jest osamělé, musí samo sobě dostačiti. To však jest, čemu nic nechybí, což náleží k pojmu dokonalého. A proto samota přísluší nazírajícímu, který již dospěl k dokonalému. A to se přihází dvojmo: Jedním způsobem z pouhého daru Božího, jak je patrné u Jana Křtitele, jenž byl naplněn Duchem Svatým již v životě své matky, takže když byl ještě hochem, byl v pustinách, jak se praví Luk. 1. Jiným způsobem vykonáváním ctnostného úkonu, podle onoho Žid. 5: "Dokonalých je tuhý pokrm těch, kteří mají z návyku vycvičený smysl k

unum, habent enim emolumentum societatis suae. Ergo videtur perfectior esse religio in societate viventium.

II-II q. 188 a. 8 arg. 2

Praeterea, Matth. XVIII dicitur, *ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum*. Sed nihil potest esse melius quam Christi societas. Ergo videtur quod vivere in congregatione sit melius quam ducere solitariam vitam.

II-II q. 188 a. 8 arg. 3

Praeterea, inter alia religionis vota, votum obedientiae excellentius est, et humilitas est maxime Deo accepta. Sed obedientia et humilitas magis observatur in communi conversatione quam in solitudine. Dicit enim Hieronymus, in epistola ad rusticum monachum, *in solitudine cito subrepit superbia, dormit quando voluerit, facit quod voluerit*. E contrario autem ipse docet eum qui in societate vivit, dicens, *non facias quod vis, comedas quod iuberis, habeas quantum acceperis, subiiciaris cui non vis, servias fratribus, praepositum monasterii timeas ut Deum, diligas ut parentem*. Ergo videtur quod religio viventium in societate sit perfectior ea quae solitariam vitam agit.

II-II q. 188 a. 8 arg. 4

Praeterea, dominus dicit, Luc. XI, *nemo accendit lucernam et in abscondito ponit, neque sub modio*. Sed illi qui solitariam vitam agunt, videntur esse in abscondito positi, nihil utilitatis hominibus afferentes. Ergo videtur quod eorum religio non sit perfectior.

II-II q. 188 a. 8 arg. 5

Praeterea, id quod est contra naturam hominis, non videtur ad perfectionem virtutis pertinere. Sed homo naturaliter est animal sociale, ut philosophus dicit, in I Polit. Ergo videtur quod agere solitariam vitam non sit perfectius quam agere vitam socialem.

II-II q. 188 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, in libro de operibus Monach., illos sanctiores esse dicit qui, *a conspectu hominum separati, nulli ad se praebent accessum, viventes in magna intentione orationum*.

II-II q. 188 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod solitudo, sicut et paupertas, non est ipsa essentia perfectionis, sed perfectionis instrumentum, unde in collationibus patrum, dicit abbas Moyses quod pro puritate cordis, solitudo sectanda est, sicut et ieiunia et alia huiusmodi. Manifestum est autem quod solitudo non est instrumentum congruum actioni, sed contemplationi, secundum illud Osee II, *ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor eius*. Unde non congruit religionibus quae sunt ordinatae ad opera vitae activae, sive corporalia sive spiritualia, nisi forte ad tempus, exemplo Christi qui, ut dicitur Luc. VI, *exiit in montem orare et erat pernoctans in oratione Dei*. Competit autem religionibus quae sunt ad contemplationem ordinatae. Considerandum tamen est quod id quod est solitarium, debet esse sibi per se sufficiens. Hoc autem est cui nihil deest, quod pertinet ad rationem perfecti. Et ideo solitudo competit contemplanti qui iam ad perfectum pervenit. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, ex solo divino munere, sicut patet de Ioanne Baptista, *qui fuit repletus spiritu sancto adhuc ex utero matris suae*; unde et cum adhuc puer esset, erat in desertis, ut dicitur Luc. I.

rozlišování dobra a zla." K vykonávání jich pak je člověk podporován společností druhých dvojmo: jedním způsobem co do rozumu, že je poučován o tom, co má nazírati; pročež Jeronym spraví mnichu Rusticovi: "Přeji si, abys přebýval se svatými, aby ses neučil sám." Za druhé co do účinku, že totiž škodlivé city člověka potlačoval příklad a napomínání druhých; neboť, jak praví Řehoř ve XXX. Moral.: "Co prospěje samota těla, jestliže chybí samota srdce?" A proto život společenský je nutný ke cvičení dokonalosti. Samota však přísluší již dokonalým, takže Jeronym praví mnichu Rustikovi: "Samotářský život káráme? Nikoliv, ježto často jsme jej chválili. Ale chceme, aby ze školy klášterů vycházeli takoví vojíni, které by neodstrašily tvrdé začátky pouště, kteří již dlouhou dobu dávali příklad svého obcování."

Jako tedy to, co je již dokonalé, převyšuje to, co se k dokonalosti cvičí, tak život samotářů, je-li náležitě uchopen, převyšuje život společenský. Uchopí-li se však takový život bez předchozího cvičení, jest přenebezpečný, nedoplní-li milost Boží, co u jiných bylo získáno cvikem, jak je patrné u blažených Antonína a Benedikta.

K prvnímu se tedy musí říci, že Šalomoun ukazuje, že jest lepší, aby byli dva než jeden pro pomoc, kterou má jeden od druhého, buď na přispění, nebo na výchovu, nebo na duchovní zvroucnění. Této pomoci však již nepotřebují, kteří dosáhli dokonalosti.

K druhému se musí říci, že se praví I. Jan. 4: "Kdo zůstává v lásce, zůstává v Bohu a Bůh v něm." Jako tedy jest Kristus uprostřed těch, kteří se spojují navzájem v blížeské lásce. tak přebývá v srdci toho, kdo dbá božského nazírání skrze milování Boha.

K třetímu se musí říci, že skutkově poslouchati jest nutné těm, kteří potřebují cvičení podle řízení druhými k dosažení dokonalosti. Ale ti, kteří jsou již dokonalí, jsou vedeni dostatečně Duchem Božím, takže nepotřebují skutkově jiných poslouchati. Mají však poslušnost v připravenosti duše.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví Augustin v XIX. O Městě Božím, "ve snaze poznati pravdu se nikomu nebrání, což náleží ke chvalné nečinnosti". Aby však byl někdo postaven na svícen, nenáleží jemu, nýbrž jeho představeným. Jestliže toto břemeno není uloženo, jak praví Augustin, jest se věnovati nazírání pravdy, k čemuž velmi napomáhá samota. A přece ti, kteří vedou samotářský život, jsou velmi užiteční lidskému pokolení. Pročež Augustin v XXXI. O mravech Církve praví, mluvě o nich: "Pouhým chlebem, který jest jim v určitých časových obdobích přinášen, a vodou se spokojujíce, obývají nejopuštěnější kraje, požívajíce rozmluv s Bohem, k němuž přilnuli čistými dušemi. Zdá se mnohým, že opustili lidské věci více, než třeba, a nechápou, kolik nám jejich duch v modlitbě a příkladný život prospívá, když nemůžeme viděti jejich těla."

Alio modo, per exercitium virtuosi actus, secundum illud Heb. V, *perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali*. Ad exercitium autem huiusmodi iuvatur homo ex aliorum societate, dupliciter. Uno modo, quantum ad intellectum, ut instruatur in his quae sunt contemplanda, unde Hieronymus dicit, ad rusticum monachum, *mihi placet ut habeas sacrum contubernium, nec ipse te doceas*. Secundo, quantum ad affectum, ut scilicet noxiae affectiones hominis reprimantur exemplo et correctione aliorum, quia ut dicit Gregorius, XXX Moral., super illud, cui dedi in solitudine domum, *quid prodest solitudo corporis, si solitudo defuerit cordis?* Et ideo vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis, solitudo autem competit iam perfectis. Unde Hieronymus dicit, ad rusticum monachum, *solitariam vitam comprehendimus minime, quam semper laudabimus, sed de ludo monasteriorum huiusmodi volumus egredi milites quos rudimenta non terreant, qui specimen conversationis suae multo tempore dederint*. Sicut igitur id quod iam perfectum est, praeeminet ei quod ad perfectionem exercetur; ita vita solitariorum, si debite assumatur, praeeminet vitae sociali. Si autem absque praecedenti exercitio talis vita assumatur, est periculosissima, nisi per divinam gratiam suppleatur quod in aliis per exercitium acquiritur, sicut patet de beatis Antonio et Benedicto.

II-II q. 188 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Salomon ostendit melius esse quod sint duo simul quam unus, propter auxilium quod unus habet ab alio, vel ad sublevandum vel ad fovendum vel ad spiritualiter calefaciendum. Quo quidem auxilio iam non indigent qui sunt perfectionem assecuti.

II-II q. 188 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur I Ioan. IV, *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo*. Sicut ergo Christus est in medio eorum qui sibi invicem per dilectionem proximi sociantur, ita habitat in corde eius qui divinae contemplationi insistit per dilectionem Dei.

II-II q. 188 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod actu obedire est necessarium his qui indigent exerceri secundum directionem aliorum ad perfectionem capiendam. Sed illi qui iam perfecti sunt, spiritu Dei sufficienter aguntur, ut non indigeant actu aliis obedire. Habent tamen obedientiam in praeparatione animi.

II-II q. 188 a. 8 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XIX de Civ. Dei, *a studio cognoscendae veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium*. Quod autem aliquis super candelabrum ponatur, non pertinet ad ipsum, sed ad eius superiores. Quae sarcina si non imponatur, ut Augustinus ibidem subdit, contemplandae veritati vacandum est, ad quam plurimum valet solitudo. Et tamen illi qui solitariam vitam agunt, multum utiles sunt generi humano. Unde Augustinus dicit, in libro de moribus Ecclesiae, de his loquens, *pane solo, qui eis per certa intervalla temporum affertur, et aqua contenti, desertissimas terras incolunt, perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhaeserunt. Videntur autem nonnullis res humanas plus quam oporteret deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in*

K pátému se musí říci, že člověk může žíti samotářsky dvojmo: jedním způsobem jako nesnášeje lidskou společnost pro divokost ducha, a to jest zvířecké. Jiným způsobem tím, že zcela přilne k božským věcem, a to jest nad člověka. A proto Filosof praví v I. Politic., že "ten, kdo není společen s druhými, je buď zvíře nebo bůh", to jest božský muž.

CLXXXIX. O vstupu do řehole.

Předmluva

Dělí se na deset článků.

Potom se má uvažovati o vstoupení do řehole. A o tom je deset otázek.

1. Zda mají vstoupiti do řehole, kdo ještě nejsou vycvičeni v zachovávání přikázání.

2. Zda je dovoleno některým zavázati se slibem ke vstoupení do řehole.

3. Zda ti, kteří jsou slibem zavázáni vstoupiti do řehole, jsou povinni plniti slib.

4. Zda ti, kteří slibují vstoupiti do řehole, jsou povinni navždy tam zůstati.

5. Zda mají býti přijímány děti do řehole.

6. Zda má býti někomu zabráněno vstoupiti do řehole pro podporování rodičů.

7. Zda duchovní správcové nebo arcijáhnové smějí přejíti do řehole.

8. Zda může někdo přejíti z jedné řehole do druhé.

9. Zda má někdo druhé nabádati ke vstoupení do řehole. 10. Zda se ke vstoupení do řehole vyžaduje velké rozvažování s příbuznými a přáteli.

CLXXXIX.1. Zda mají vstupovati do řehole ti, kteří nejsou cvičeni v přikázáních.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nemají vstupovati do řehole než ti, kteří jsou vycvičeni v přikázáních. Pán dal totiž radu dokonalosti mladíku, jenž řekl, že zachovával přikázání od mladosti. Ale od Krista má počátek veškerá řehole. Tedy se zdá, že nemají býti připouštěni do řehole než kdo jsou vycvičeni v přikázáních.

Mimo to Řehoř praví, K Ezech.: "Nikdo se nestane naráz nejvyšším, nýbrž každý začíná od nejmenších v dobrém obcovaní, aby dospěl k velikým." Ale veliké jsou rady, jež patří k dokonalému životu; menší pak jsou přikázání, která patří k obecné spravedlnosti. Tedy se zdá, že nemají někteří vstupovati do řehole k zachovávání rad, nejsou-li prve vycvičeni v přikázáních.

Mimo to, jako mají svatá svěcení jakési vynikání v Církvi, tak též stav řeholní. Ale, jak píše Řehoř Siagriovi, biskupovi Gallů: Jest přistupovati ke svěcením pořadem, protože chce upadnouti, kdo k vrcholům nejvyššího místa hledá výstup přeskakováním, nedbaje stupňů. Víme totiž, že postavené zdi nedostanou dříve tíhu stropů, nejsou-li *orationibus prosit, et vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur*.

II-II q. 188 a. 8 ad 5

Ad quintum dicendum quod homo potest solitarius vivere dupliciter. Uno modo, quasi societatem humanam non ferens propter animi saevitiam, et hoc est bestiale. Alio modo, per hoc quod totaliter divinis rebus inhaeret, et hoc est supra hominem. Et ideo philosophus dicit, in I Polit., quod ille qui aliis non communicat, est bestia aut Deus, idest divinus vir.

189. De ingressu religionis.

Prooemium

II-II q. 189 pr.

Deinde considerandum est de ingressu religionis. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum illi qui non sunt exercitati in observantia praeceptorum, debeant religionem ingredi. Secundo, utrum liceat aliquos voto obligare ad religionis ingressum. Tertio, utrum illi qui voto obligantur ad religionis ingressum, teneantur votum implere. Quarto, utrum illi qui vovent religionem intrare, teneantur ibi perpetuo remanere. Quinto, utrum pueri sint recipiendi in religione. Sexto, utrum propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi a religionis ingressu. Septimo, utrum presbyteri curati vel archidiaconi possint ad religionem transire octavo, utrum de una religione possit aliquis transire ad aliam. Nono, utrum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingressum. Decimo, utrum requiratur magna deliberatio cum consanguineis et amicis ad religionis ingressum.

1. Utrum illi qui non sunt exercitati in observantia praeceptorum debeant religionem ingredi.

II-II q. 189 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non debeant religionem ingredi nisi qui sunt in praeceptis exercitati. Dominus enim consilium perfectionis dedit adolescenti qui dixerat se praecepta a iuventute servasse. Sed a Christo sumpsit initium omnis religio. Ergo videtur quod non sunt ad religionem admittendi nisi qui sunt in praeceptis exercitati.

II-II q. 189 a. 1 arg. 2

Praeterea, Gregorius dicit, super Ezech., *nemo repente fit summus, sed in bona conversatione a minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat*. Sed magna sunt consilia, quae pertinent ad perfectionem vitae, minora autem sunt praecepta, quae pertinent ad communem iustitiam. Ergo videtur quod non debent aliqui, ad observantiam consiliorum, religionem intrare, nisi prius fuerint in praeceptis exercitati.

II-II q. 189 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut sacri ordines habent quandam excellentiam in Ecclesia, ita et status religionis. Sed sicut Gregorius scribit Siagrio episcopo, et habetur in decretis, dist. XLVIII, *ordinate ad ordines accedendum est, nam casum appetit qui ad summi loci fastigia, postpositis*

prve vysušeny ze své vlhkosti, své novosti, aby s sebou nestrhly celou stavbu, kdyby přijaly zatížení dříve, než jsou pevné. Pročež se zdá, že nemají někteří přecházeti do řehole, než jsou vycvičeni v přikázáních.

Mimo to, k onomu Žalmu 130, 'Jako je odkojenec u své matky', praví Glossa: "Jsme nejprve počati v lůně matky Cirkve, když jsme poučováni o základech víry; potom jsme jako živeni v jejím lůně, prospívajíce v těchto začátcích; pak vycházíme křtem znovuzrozeni. Pak jsme jako nošeni rukama Církve a mlékem živeni, když po křtu jsme vyučováni v dobrých skutcích a živeni mlékem jednoduché nauky rosteme, až, již povyrostše, přistupujeme od mléka matčina ke stolu otcovu, to jest od jednoduché nauky, v níž se hlásá Slovo tělem učiněné, přistupujeme ke Slovu na počátku u Boha." A potom dodává, že "nedávno pokřtění na Bílou Sobotu, jsou jako by chováni rukama Církve a živeni mlékem až do Letnic, po kterou dobu se neukládá nic nesnadného, není postu, nevstává se o půlnoci; potom utvrzení Duchem Utěšitelem, jako odkojení, začínají se postiti a jiná nesnadná zachovávati. Mnozí však převracejí tento řád, jako kacíři a rozkolní, předčasně ustávajíce od mléka, pročež hynou." Ale tento pořad zdají se oni převraceti, kteří vstupují do řehole, nebo jiné ke vstoupení přivádějí dříve, než jsou vycvičeni ve snazším zachovávání přikázání. Tedy se zdá, že jsou kacíři nebo rozkolníci.

Mimo to se má přecházeti od dřívějších k pozdějšímu. Ale přikázání jsou před radami, protože jsou obecnější, ježto se u nich nezaměňuje následnost bytí: kdo totiž zachovává rady, zachovává i přikázání, ale ne obráceně; kdežto příslušný pořad jest, aby se přecházelo od dřívějších k pozdějším. Tedy nemá někdo přecházeti k zachovávání rad v řeholi, není-li prve vycvičen v přikázáních.

Avšak proti jest, že Pán povolal k zachovávání rad celníka Matouše, jenž nebyl vycvičen v zachovávání přikázání; praví se totiž Luk. 5, že "opustiv všechno, následeval ho". Není tedy nutné, aby se někdo napřed vycvičil v zachovávání přikázání, než přejde k dokonalosti rad.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečeného, řeholní stav jest nějaké duchovní cvičení k dosažení dokonalosti lásky; což se děje, pokud řeholními obyčeji odklízejí se překážky dokonalé lásky. Těmi pak jsou ta, jež připoutávají lidský cit k pozemskostem. To pak, co cit člověka připoutává k pozemskostem" nejen je překážkou dokonalosti lásky, nýbrž někdy i lásku samu vypudí, když nezřízeným přikloněním k časným dobrům člověk se odvrací od dobra neproměnného, zhřeší smrtelně. Z čehož je patrné, že jako řeholní obyčeje odstraňují překážky dokonalé lásky, tak také odstraňují příležitosti hříchu; jako je patrné, že posty, bděními a poslušností a jinými takovými je člověk odváděn od hříchů nestřídmosti a smilstva a od kterýchkoliv jiných hříchů. A proto vstup do řehole prospívá nejen těm, kteří jsou vycvičeni v přikázáních, aby dosáhli větší dokonalosti, nýbrž také těm, *gradibus, per abrupta quaerit ascensum. Scimus enim quod aedificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, nisi a novitatis suae humore siccentur, ne, si ante pondera quam solidentur accipiant, cunctam simul fabricam deponant*. Ergo videtur quod non debent aliqui ad religionem transire nisi in praeceptis exercitati.

II-II q. 189 a. 1 arg. 4

Praeterea, super illud Psalmi, sicut ablactatus super matre sua, dicit Glossa, *in utero matris Ecclesiae primo concipimur, dum fidei rudimentis instruimur; deinde in lucem edimur, dum per Baptismum regeneramur; deinde quasi manibus Ecclesiae portamur et lacte nutrimur, cum post Baptismum bonis operibus informamur et lacte spiritualis doctrinae nutrimur, proficiendo donec, iam grandiusculi, a lacte matris accedamus ad mensam patris; idest, a simplici doctrina, ubi praedicatur verbum caro factum, accedamus ad verbum patris in principio apud Deum*. Et postea subdit quod *nuper baptizati in sabbato sancto, quasi manibus Ecclesiae gestantur et lacte nutriuntur usque ad Pentecosten, quo tempore nulla difficilia indicuntur, non ieiunatur, non media nocte surgitur, postea, spiritu Paraclito confirmati, quasi ablactati, incipiunt ieiunare et alia difficilia servare. Multi vero hunc ordinem pervertunt, ut haeretici et schismatici, se ante tempus a lacte separantes, unde exstinguuntur*. Sed hunc ordinem pervertere videntur illi qui religionem intrant, vel alios ad intrandum inducunt, antequam sint in faciliori observantia praeceptorum exercitati. Ergo videtur quod sint haeretici vel schismatici.

II-II q. 189 a. 1 arg. 5

Praeterea, a prioribus ad posteriora est transeundum. Sed praecepta sunt priora consiliis, quia sunt communiora, utpote a quibus non convertitur consequentia essendi, quicumque enim servat consilia, servat praecepta, sed non convertitur. Congruus autem ordo est ut a prioribus ad posteriora transeatur. Ergo non debet aliquis transire ad observantiam consiliorum in religione, nisi prius sit exercitatus in praeceptis.

II-II q. 189 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dominus Matthaeum publicanum, qui in observantia praeceptorum exercitatus non erat, advocavit ad consiliorum observantiam, dicitur enim Luc. V, quod, relictis omnibus, secutus est eum. Ergo non est necessarium quod ante aliquis exerceatur in observantia praeceptorum quam transeat ad perfectionem consiliorum.

II-II q. 189 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, status religionis est quoddam spirituale exercitium ad consequendum perfectionem caritatis, quod quidem fit inquantum per religionis observantias auferuntur impedimenta perfectae caritatis. Haec autem sunt quae implicant affectum hominis ad terrena. Per hoc autem quod affectus hominis implicatur ad terrena, non solum impeditur perfectio caritatis, sed interdum etiam ipsa caritas perditur, dum per inordinatam conversionem ad bona temporalia homo avertitur ab incommutabili bono mortaliter peccando. Unde patet quod religionis observantiae, sicut tollunt impedimenta perfectae caritatis, ita etiam tollunt occasiones peccandi, sicut patet quod per ieiunium et vigilias et obedientiam et alia

kteří nejsou vycvičeni, aby se snáze vystříhali hříchů a dosáhli dokonalosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že Jeronym praví K Matoušovi 20 k onomu 'Toto vše jsem zachovával', řka: "Lže mladík, říkaje: To vše jsem zachovával od mladosti své. Kdyby totiž býval naplnil skutkem to, co je v přikázáních: Budeš milovati bližního svého jako sebe, jak by potom odcházel smuten, uslyšev: "Jdi, prodej vše, co máš, a dej chudým?" Ale jest uvážiti, že lhal vzhledem k dokonalému zachovávání tohoto přikázání. Pročež Origenes, K Mat., praví, že "je psáno v Evangeliu podle Židů, že když Pán řekl, 'Jdi, prodej vše, co máš', počal boháč škrabati hlavu. I řekl mu Pán: "Co říkáš, zachovával jsem zákon a proroky, když je psáno v Zákoně: Budeš milovati bližního svého jako sebe, a býti bohatý, a nejvíce, míti bohatství takové." - Což jest rozuměti o dokonalém splnění tohoto přikázání. Jest však pravda, že zachovával přikázání nedokonale a obecným způsobem. Neboť dokonalost záleží hlavně v zachovávání přikázání lásky, jak jsme měli shora. Pán tedy, aby ukázal, že dokonalost rad jest užitečná i nevinným i hříšníkům, povolal nejenom nevinného mladíka, nýbrž také hříšníka Matouše. Matouš však následeval volajícího, ne však mladík, protože se snáze obrátí k řeholi hříšníci než ti, kteří spoléhají na :svou nevinnost, jimž praví Pán, Mat. 21: "Publikáni a nevěstky předejdou vás do království Božího."

K druhému se musí říci, že nejvyšší a nejnižší lze bráti trojmo. Jedním způsobem v témž stavu a v témž člověku. A tak je zjevné., že nikdo nestane se naráz nejvyšším: protože každý správně žijící pokračuje celý čas svého života, aby dospěl k nejvyššímu. - Jiným způsobem ve srovnání s různými stavy; a tak nemusí začínati od menšího, kdokoli chce dospěti k vyššímu stavu; jako není třeba, aby kdokoli chce býti duchovním, vycvičil se nejprve v laickém životě. - Třetím způsobem co do různých osob. A tak je zjevné, že jeden hned začíná nejen od vyššího stavu, nýbrž také od vyššího stupně svatosti, než jest vrchol, jehož dosáhne jiný za celý svůj život. Pročež praví Řehoř, II. Rozml: "Poznejte všichni, od jak omilostněného a dokonalého života začal hoch Benedikt."

K třetímu se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, svatá svěcení předpokládají svatost: ale stav řeholní je nějaké cvičení k dosažení svatosti. Proto tíží svěcení jest položiti na stěny vysušené již svatostí; ale tíže řehole vysušuje stěny, to jest, lidi od vlhka neřestí.

huiusmodi, retrahitur homo a peccatis gulae et luxuriae, et a quibuscumque aliis peccatis. Et ideo ingredi religionem non solum expedit his qui sunt exercitati in praeceptis, ut ad maiorem perfectionem perveniant, sed etiam his qui non sunt exercitati, ut facilius peccata vitent et perfectionem assequantur.

II-II q. 189 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus dicit, super Matth., *mentitus est adolescens dicens, haec omnia servavi a iuventute mea. Si enim quod positum est in mandatis, diliges proximum tuum sicut teipsum, opere complesset, quomodo postea, audiens, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, tristis recessit?* Sed intelligendum est eum mentitum esse quantum ad perfectam observantiam huius praecepti. Unde Origenes, super Matth., dicit quod *scriptum est in Evangelio secundum Hebraeos, quod cum dominus dixisset ei, vade et vende omnia quae habes, coepit dives scalpere caput suum. Et dixit ad eum dominus, quomodo dicis, feci legem et prophetas? Est in lege, diliges proximum tuum sicut teipsum, et ecce, multi fratres tui, filii Abrahae, amicti sunt stercore, morientes prae fame; et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur aliquid omnino ex ea ad eos. Itaque dominus, redarguens eum, dicit, si vis perfectus esse, et cetera. Impossibile est enim implere mandatum quod dicit, diliges proximum tuum sicut teipsum, et esse divitem, et maxime, tantas possessiones habere*. Quod est intelligendum de perfecta impletione huius praecepti. Imperfecte autem et communi modo verum est eum observasse praecepta. Perfectio enim principaliter in observantia praeceptorum caritatis consistit, ut supra habitum est. Ut ergo dominus ostenderet perfectionem consiliorum utilem esse et innocentibus et peccatoribus, non solum vocavit adolescentem innocentem, sed etiam Matthaeum peccatorem. Et tamen Matthaeus secutus est vocantem, non autem adolescens, quia facilius converturntur ad religionem peccatores quam illi qui de sua innocentia praesumunt, quibus dicit dominus, Matth. XXI, *publicani et meretrices praecedunt vos in regnum Dei*.

II-II q. 189 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod summum et infimum tripliciter accipi potest. Uno modo, in eodem statu et in eodem homine. Et sic manifestum est quod nemo repente fit summus, quia unusquisque recte vivens toto tempore vitae suae proficit, ut ad summum perveniat. Alio modo, per comparationem ad diversos status. Et sic non oportet ut quicumque vult ad superiorem statum pervenire, a minori incipiat, sicut non oportet ut qui vult esse clericus, prius in laicali vita exerceatur. Tertio modo, quantum ad diversas personas. Et sic manifestum est quod unus statim incipit, non solum ab altiori statu, sed etiam ab altiori gradu sanctitatis quam sit summum ad quod alius pervenit per totam vitam suam. Unde Gregorius dicit, in II Dialog., *omnes cognoscant, Benedictus puer conversationis gratiam a quanta perfectione coepisset*.

II-II q. 189 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, sacri ordines praeexigunt sanctitatem, sed status religionis est exercitium quoddam ad sanctitatem assequendam. Unde pondus ordinum imponendum est parietibus iam per sanctitatem desiccatis, sed pondus religionis desiccat parietes, idest homines, ab humore vitiorum.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak zjevně je patrné ze slov oné Glossy, mluví se především o pořadu výuky, pokud se má přecházeti od snazších k nesnadnějším. Pročež ze souvislosti je zjevné, že patří k pořadu nauky, co praví, že "kacíři a rozkolní někteří převracejí tento řád". Následuje totiž: Tento však, dotvrzuje zaklínáním, ví, že zachovával řečený řád. Tak byl jsem nejen pokorný v jiných, nýbrž také ve vědění, protože jsem pokorně smýšlel; protože nejprve jsem byl živen mlékem, což jest Slovo tělem učiněné, abych tak dorostl chleba andělů, to jest, Slova, jež jest na počátku u Boha. Příklad pak, který se klade uprostřed, že nedávno pokřtěným neukládá se půst až do Letnic, ukazuje, že nemají býti donucováni k nesnadným před vnitřním nutkáním Ducha Svatého k nim, aby nesnadná přijali vlastní vůlí. Proto také Církev koná posty po Letnicích, po přijetí Ducha svatého. Duch Svatý pak, jak praví Ambrož, K Luk. "není omezován věkem, nehasne smrtí, není vyloučen z lůna matky". A Řehoř praví v Homilii Letnic: "Naplní hocha harfeníka a činí jej žalmistou; naplní zdrželivého jinocha a činí jej soudcem starců;" a potom dodává: "Nezná žádné doby k naučení, neboť vyučí mysl, jakmile se dotkne." A jak se praví Eccle 8: "Není v moci člověka zabrániti Duchu." A Apoštol napomíná I. Sol. 5: "Neuhášejte Ducha;" a Skut. 7 praví s proti některým: "Vy vždycky odpíráte Duchu svatému."

K pátému se musí říci, že některá přikázání jsou hlavní, jež jsou jako cíle přikázání i rad, totiž přikázání lásky, k nimž jsou zařízeny rady, ne tak, že bez rad nelze zachovávati přikázání, nýbrž, aby skrze rady byla zachovávána dokonaleji. Jiná pak jsou přikázání druhotná, jež jsou zařízena k přikázáním lásky, že bez nich přikázání lásky vůbec nelze zachovávati. Tak tedy předchází dokonalé zachovávání přikázání myšlenkově radám, ale časově někdy následuje. Takový je totiž řád cíle vůči těm, jež jsou k cíli. Zachovávání však přikázání lásky podle obecného způsobu, a podobně jiná přikázání, přirovnávají se k radám jako obecné ke zvláštnímu: protože zachovávání přikázání nemůže býti bez rad, ale ne naopak. Tak tedy zachovávání přikázání obecně vzaté předchází přirozeným řádem radám, není však třeba, aby také časově, protože není něco dříve v rodě, než jest v nějakém druhu. - Zachovávání pak přikázání bez rad je zařízeno k zachovávání přikázání s radami, jako nedokonalý druh k dokonalému, jako živočich nerozumový k rozumovému. Dokonalé jest však přirozeně, dříve než nedokonalé. Neboť, jak praví Boetius, III. O útěše, "Příroda začíná od dokonalých". Není však třeba, aby se nejprve zachovávala přikázání bez rad a potom s radami, jako není třeba, aby byl někdo dříve oslem než člověkem, anebo aby byl dříve manželem než panicem. A podobně není třeba, aby někdo zachovával dříve přikázání ve světě, než přejde do řehole: především, protože světský život neuzpůsobuje k dokonalosti řeholní, nýbrž spíše překáží.

II-II q. 189 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut manifeste ex verbis illius Glossae apparet, principaliter loquitur de ordine doctrinae, prout transeundum est a facilioribus ad difficiliora. Unde quod dicit haereticos et schismaticos hunc ordinem pervertere, manifestum est ex sequentibus ad ordinem doctrinae pertinere. Sequitur enim, hic vero se servasse, scilicet praedictum ordinem, *dicit, constringens se maledicto, sic, quasi, non modo in aliis fui humilis, sed etiam in scientia. Quia humiliter sentiebam, prius nutritus lacte, quod est verbum caro factum, ut sic crescerem ad panem Angelorum, idest ad verbum quod est in principio apud Deum*. Exemplum autem quod in medio interponitur, quod noviter baptizatis non indicitur ieiunium usque ad Pentecosten, ostendit quod non sunt ex necessitate ad difficilia cogendi antequam per spiritum sanctum interius ad hoc instigentur ut difficilia propria voluntate assumant. Unde et post Pentecosten, post receptionem spiritus sancti, ieiunium celebrat Ecclesia. Spiritus autem sanctus, sicut Ambrosius dicit, super Luc., *non arcetur aetatibus, non finitur morte, non excluditur alvo*. Et Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, *implet citharaedum puerum, et Psalmistam facit, implet puerum abstinentem, et iudicem senum facit*. Et postea subdit, *nulla ad discendum mora agitur, omne quod voluerit, mox ut tetigerit mentem, docet*. Et sicut dicitur Eccle. VIII, *non est in hominis ditione prohibere spiritum*. Et apostolus, I ad Thess. V, monet, spiritum nolite extinguere. Et Act. VII, contra quosdam dicitur, *vos semper spiritui sancto restitistis*.

II-II q. 189 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod praeceptorum quaedam sunt principalia, quae sunt fines et praeceptorum et consiliorum, scilicet praecepta caritatis. Ad quae consilia ordinantur, non ita quod sine consiliis servari non possint, sed ut per consilia perfectius observentur. Alia vero sunt praecepta secundaria, quae ordinantur ad praecepta caritatis ut sine quibus caritatis praecepta observari non possunt omnino. Sic igitur perfecta observantia praeceptorum caritatis praecedit intentione consilia, sed interdum tempore sequitur. Hic est enim ordo finis respectu eorum quae sunt ad finem. Observantia vero praeceptorum caritatis secundum communem modum, et similiter alia praecepta, comparantur ad consilia sicut commune ad proprium, quia observantia praeceptorum potest esse sine consiliis, sed non convertitur. Sic ergo observantia praeceptorum communiter sumpta, praecedit naturae ordine consilia, non tamen oportet quod tempore, quia non est aliquid prius in genere quam sit in aliqua specierum. Observantia vero praeceptorum sine consiliis ordinatur ad observantiam praeceptorum cum consiliis sicut species imperfecta ad perfectam, sicut animal irrationale ad rationale. Perfectum autem est naturaliter prius imperfecto, natura enim, ut Boetius dicit, a perfectis sumit initium. Nec tamen oportet quod prius observentur praecepta sine consiliis et postea cum consiliis, sicut non oportet quod aliquis prius sit asinus quam sit homo, vel quod prius sit coniugatus quam sit virgo. Et similiter non oportet quod aliquis prius servet praecepta in saeculo quam transeat ad religionem, praesertim quia conversatio saecularis non disponit ad perfectionem religionis, sed magis impedit.

CLXXXIX.2. Zda mají býti někteří zavazováni slibem vstoupiti do řehole.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se nemají někteří zavazovati slibem ke vstoupení do řehole. Profesí se totiž někdo slibem připoutává k řeholi. Ale před profesí povoluje se zkušební rok podle řehole blaženého Benedikta a podle ustanovení Innocence IV., jenž také zakázal, aby se nepřipoutávali profesí k řeholi před ukončením zkušebního roku. Tedy se zdá, že tím méně by se měli jsoucí ještě ve světě připoutávati slibem k řeholi.

Mimo to praví Řehoř v Registru XI., že "židy jest přiměti k obrácení ne násilím, nýbrž svobodnou vůlí". Plniti však co se slíbí, je donucení. Tedy nemají někteří býti zavazováni ke vstoupení do řehole.

Mimo to, nikdo nemá druhému poskytovati příležitost pádu; pročež Exod. 21 se praví: "Jestliže někdo otevře studnu a pak do ní spadne vůl nebo osel, pán studny nahradí cenu dobytčete." Ale z toho, že jsou někteří zavázáni slibem k řeholi, často upadnou někteří do zoufalství a různých hříchů. Tedy se zdá, že nemají býti někteří zavazováni slibem ke vstoupení do řehole.

Avšak proti jest, co se praví Žalm. 75: "Slibte a odevzdejte Pánu Bohu svému," kdež praví Glossa, že "některé jsou vlastní sliby jednotlivců, jako čistota, panenství a takové". Ke slíbení těch nás tedy Písmo svaté nevybízí. Ale Písmo svaté vybízí jen k tomu, co je lepší. Tedy jest lepší, když se někdo slibem zaváže ke vstoupení do řehole.

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo svrchu řečeno, když se jednalo o slibu, týž skutek, vykonaný ze slibu, je chvalnější, než stane-li se bez slibu. Jednak proto, že slibovati jest úkon nábožnosti, jež nějak vyniká nad ctnosti; jednak, že slibem upevňuje se lidská vůle ke konání dobrého; a jako je hřích těžší z toho, že vychází z vůle zatvrzelé ve zlém, tak dobrý skutek jest chvalnější z toho, že vychází z vůle utvrzené slibem v dobrém. A proto zavazovati se slibem ke vstoupení do řehole jest o sobě chvalné.

K prvnímu se tedy musí říci, že je dvojí slib řeholní. Jeden slavný, jež činí člověka mnichem nebo bratrem jiné řehole, jenž sluje profese. A takovému slibu má předcházeti zkušební rok, jak dokazuje námitka. Jiné však je slib, kterým se někdo nestává mnichem nebo řeholníkem, nýbrž pouze zavázaným vstoupiti do řehole. A před takovým slibem nemusí předcházeti zkušební rok.

K druhému se musí říci, že onen výrok Řehořův se rozumí o naprostém násilí. Nutnost však, která je ze závaznosti slibu, není nutnost naprostá, nýbrž nutnost z cíle: protože totiž po slibu nemůže někdo dosáhnouti cíle spásy, leč splní-li slib. Ale taková nutnost není nepřípustná, ba, jak

2. Utrum liceat aliquos voto obligari ad religionis ingressum.

II-II q. 189 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum. Per professionem enim aliquis voto religioni adstringitur. Sed ante professionem conceditur annus probationis, secundum regulam beati Benedicti, et secundum statutum Innocentii IV, qui etiam prohibuit, ante annum probationis completum, eos per professionem religioni adstringi. Ergo videtur quod multo minus adhuc in saeculo existentes debeant voto ad religionem obligari.

II-II q. 189 a. 2 arg. 2

Praeterea, Gregorius dicit, in registro, et habetur in decretis, dist. XLV, quod *Iudaei, non vi, sed libera voluntate ut convertantur suadendi sunt*. Sed implere id quod vovetur, necessitatis est. Ergo non sunt aliqui obligandi ad religionis ingressum.

II-II q. 189 a. 2 arg. 3

Praeterea, nullus debet alteri praebere occasionem ruinae, unde Exod. XXI dicitur, *si quis aperuerit cisternam, cecideritque bos vel asinus in eam, dominus cisternae reddet pretium iumentorum*. Sed ex hoc quod aliqui obligantur ad religionem per votum, frequenter aliqui ruunt in desperationem et in diversa peccata. Ergo videtur quod non sint aliqui ad religionis ingressum voto obligandi.

II-II q. 189 a. 2 s. c.

Sed contra est quod in Psalmo dicitur, vovete, et reddite domino Deo vestro, ubi dicit Glossa quod *quaedam sunt vota propria singulorum, ut castitas, virginitas et huiusmodi, ad haec ergo vovenda nos invitat*. Sed Scriptura sacra non invitat nisi ad id quod est melius. Ergo melius est quod aliquis voto se obliget ad religionis ingressum.

II-II q. 189 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de voto ageretur, unum et idem opus ex voto factum est laudabilius quam si sine voto fiat. Tum quia vovere est actus religionis, quae habet quandam excellentiam inter virtutes. Tum quia per votum firmatur voluntas hominis ad bonum faciendum, et sicut peccatum est gravius ex hoc quod procedit ex voluntate obstinata in malum, ita bonum opus est laudabilius ex hoc quod procedit ex voluntate confirmata in bonum per votum. Et ideo obligari voto ad religionis ingressum est secundum se laudabile.

II-II q. 189 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod duplex est religionis votum. Unum solemne, quod hominem facit monachum vel alterius religionis fratrem, quod vocatur professio. Et tale votum debet praecedere annus probationis, ut probat obiectio. Aliud autem est votum simplex, ex quo aliquis non fit monachus vel religiosus, sed solum obligatus ad religionis ingressum. Et ante tale votum non oportet praecedere probationis annum.

II-II q. 189 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod auctoritas illa Gregorii intelligitur de violentia absoluta. Necessitas autem quae ex obligatione voti requiritur, non est necessitas absoluta,

praví Augustin Armentariovi a Pavlíně, "šťastná je nutnost, která vede k lepším".

K třetímu se musí říci, že slib vstupu do řehole je nějaké utvrzení vůle k lepšímu. A proto, co na něm jest, nedává člověku příležitost pádu, nýbrž spíše odnímá. Ale že přestoupením slibu někdo padá tíže, to neubírá dobroty slibu, jako též neubírá dobroté křtu, že někteří po křtu tíže hřeší.

CLXXXIX.3. Zda je povinen vstoupiti do řehole ten, který je vázán slibem vstoupiti do řehole.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že kdo je slibem vázán vstoupiti do řehole, není povinen vstoupiti do řehole. Praví se totiž Dekret. XXI., ot. 2: "Kněz Gonsaldus kdysi, nutkán nemocí a žhavou bolestí, slíbil, že bude mnichem; avšak neodevzdal se opatovi nebo klášteru, ani příslíbení nenapsal, nýbrž zřekl se svého obročí do rukou právníka a když se uzdravil, odepřel státi se mnichem." A potom se dodává:

Rozsuzujeme a poroučíme mocí apoštolskou, aby řečený kněz dostal a pokojně držel obročí a oltáře." To by však nebylo, kdyby byl vázán vstoupiti do řehole. Tedy se zdá, že kdo není povinen splniti slib, kterým se zavázal vstoupiti do řehole.

Mimo to nikdo není povinen učiniti to, co není v jeho moci. Ale, aby někdo vstoupil do řehole, není v moci jeho, nýbrž žádá se k tomu souhlas těch, k nimž má přejíti. Tedy se zdá, že někdo není vázán splniti slib, kterým se zavázal vstoupiti do řehole.

Mimo to slib méně užitečný nemůže býti úhonou slibu užitečnějšímu. Ale splnění slibu vstoupiti do řehole může býti překážkou slibu křižáckého na pomoc Svaté Zemi, který se zdá užitečnější, protože za tento slib člověk dosahuje odpuštění hříchů. Tedy se zdá, že slib, kterým se někdo zavázal vstoupiti do řehole, nemusí nutně býti splněn.

Avšak proti jest, co se praví Eccle 5: "Slíbil-lis něco Bohu, nemeškej splniti: nelíbí se mu totiž nevěrné a pošetilé přislíbení." A k onomu Žalm. 75, 'Slibujte a plňte Pánu Bohu svému', praví Glossa: "Slibovati radí se vůli; ale po přislíbení slibem nutně se vyžaduje splnění."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, když se jednalo o slibu, slib jest přislíbení učiněné Bohu o tom, co se Boha týká. Ale praví Řehoř v Listu Bonifácovi: "Jestliže se mezi lidmi dobré. vůle z žádného důvodu neruší smlouvy, čím spíše nebude možné bez pomsty zrušiti tento závazek, který k Bohu upevnil?" A proto je člověk nutně zavázán splniti co slíbil, kdykoliv je to něco, co se týká Boha.

Je pak zjevné, že vstup do řehole se nejvíce týká Boha: sed necessitas ex fine, quia scilicet, post votum, non potest aliquis finem salutis consequi nisi impleat votum. Talis autem necessitas non est vitanda, quinimmo, ut Augustinus dicit, ad Armentarium et Paulinam, *felix est necessitas quae ad meliora transmittit*.

II-II q. 189 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod vovere religionis ingressum est quaedam confirmatio voluntatis ad meliora. Et ideo, quantum est de se, non dat homini occasionem ruinae, sed magis subtrahit. Sed si aliquis voti transgressor gravius ruat, hoc non derogat bonitati voti, sicut nec derogat bonitati Baptismi quod aliqui post Baptismum gravius peccant.

3. Utrum illi qui voto obligantur ad religionis ingressum teneantur votum implere.

II-II q. 189 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, non teneatur intrare. Dicitur enim in decretis, XVII, qu. II, *Consaldus presbyter, quondam infirmitatis passione pressus, monachum se fieri promisit, non tamen monasterio aut abbati se tradidit, nec promissionem scripsit, sed beneficium Ecclesiae in manu advocati refutavit, ac postquam convaluit, monachum se negavit fieri*. Et postea subdit, *iudicamus ut praefatus presbyter beneficium et altaria recipiat et quiete retineat*. Hoc autem non esset, si teneretur religionem intrare. Ergo videtur quod non teneatur aliquis implere votum quo se ad religionis ingressum obligavit.

II-II q. 189 a. 3 arg. 2

Praeterea, nullus tenetur facere id quod non est in sua potestate. Sed quod aliquis religionem ingrediatur, non est in potestate ipsius, sed requiritur ad hoc assensus eorum ad quos debet transire. Ergo videtur quod non teneatur aliquis implere votum quo se ad religionis ingressum obligavit.

II-II q. 189 a. 3 arg. 3

Praeterea, per votum minus utile non potest derogari voto magis utili. Sed per impletionem voti religionis impediri posset impletio voti crucis in subsidium terrae sanctae, quod videtur esse utilius, quia per hoc votum consequitur homo remissionem peccatorum. Ergo videtur quod votum quo quis se obligavit ad religionis ingressum, non sit ex necessitate implendum.

II-II q. 189 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccle. V, *si quid vovisti Deo, ne moreris reddere, displicet enim Deo infidelis et stulta promissio*. Et super illud Psalmi, vovete et reddite domino Deo vestro, dicit Glossa, *vovere voluntati consulitur, sed post voti promissionem, redditio necessario exigitur*.

II-II q. 189 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de voto ageretur, votum est promissio Deo facta de his quae ad Deum pertinent. Ut autem Gregorius dicit, in epistola ad Bonifacium, *si inter homines solent bonae fidei contractus nulla ratione dissolvi, quanto magis ista pollicitatio quam cum Deo pepigit, solvi sine vindicta non poterit*. Et ideo ad implendum id quod homo vovit, ex necessitate tenetur, dummodo sit aliquid quod ad Deum

protože se tím člověk zcela oddává sloužení Bohu, jak je patrné z řečeného. Pročež zůstává, že ten, jenž se zavazuje vstoupiti do řehole, je povinen vstoupiti do řehole tak, jak se zamýšlí slibem zavázati. Tak totiž, že zamýšlí-li se zavázati naprostě, je povinen vstoupiti jak nejdříve může, když pomine uznávaná překážka; jestli však v určitý čas, nebo pod určitou podmínkou, je povinen vstoupiti, když nadešel čas, nebo nastala podmínka.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen kněz neučinil slib slavný, nýbrž jednoduchý. Pročež nestal se mnichem, jenž by právem musil býti donucen zůstati v klášteře a zanechati svého kostela. Ve svědomí však by se mu poradilo, aby opustil vše a vstoupil do řehole. Pročež Extra O slibu radí se biskupu Gratianopolskému, jenž po slíbení řehole přijal biskupství, nesplniv slib, "chce-li spraviti své svědomí, aby se vzdal řízení své Církve a splnil Nejvyššímu sliby své."

K druhému se musí říci, že jak bylo svrchu řečeno, když se jednalo o slibu, kdo slibem se zavázal vstoupiti do určité řehole, je vázán učiniti vše, co na něm jest, aby v té řeholi byl přijat a zamýšlí-li jednoduše závazek k řeholi, není-li přijat v jedné řeholi, jest vázán jíti do jiné; zamýšlí-li však zvláštní závazek pouze k jedné, není povinen než podle způsobu svého závazku.

K třetímu se musí říci, že slíbiti řeholi, ježto je navždy, je větší než slíbiti pout do Svaté. Země, jenž je dočasný. A, jak praví Alexander III., "nepřičítá se nijak za zrušení slibu, když se vidí záměna dočasné služby za doživotní sloužení řeholi".

Důvodně pak lze říci, že také vstoupením do řehole nabývá se odpuštění všech hříchů. Jestliže totiž může člověk vykonáním nějakých almužen ihned zadostučiniti za své hříchy, podle onoho Daniel. 4: "Hříchy své almužnou vykupuj," tím spíše postačí zadostučinění za všechny hříchy, když se někdo zcela odevzdá sloužení Bohu vstupem do řehole, jenž převyšuje všechny druhy zadostučinění, též veřejným pokáním, jak máme Dekret XXXIII, ot, l. jako také celopal převyšuje obět, jak praví Řehoř K Ezechielovi. Pročež se čte v Životech Otců, že téže milosti dosahují vstoupivší do řehole, jako pokřtění. I kdyby pak nebyli zbaveni veškeré. proviny trestu, přece je vstoupení do řehole užitečnější než putování do Svaté Země, které co do pokroku v dobrém převažuje zbavení trestu.

CLXXXIX.4. Zda ten, kdo slíbí vstoupiti do řehole, je vázán navždy zůstati v řeholi.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že ten, kdo slíbí vstoupiti do řehole, je vázán navždy v řeholi zůstati. Je totiž lepší do řehole nevstupovati, než po vstoupení odejíti, podle onoho II. Petr 2: "Lepší bylo jim nepoznati pravdu, než odvrátiti se od poznané." A Luk. 9 se praví: "Nikdo

pertineat. Manifestum est autem quod ingressus religionis maxime ad Deum pertinet, quia per hoc homo totaliter se mancipat divinis obsequiis, ut ex supra dictis patet. Unde relinquitur quod ille qui se obligat ad religionis ingressum, teneatur religionem ingredi, secundum quod se voto obligare intendit, ita scilicet quod, si intendit se absolute obligare, tenetur quam citius poterit ingredi, legitimo impedimento cessante; si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, tenetur religionem ingredi tempore adveniente, vel conditione existente.

II-II q. 189 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ille presbyter non fecerat votum solemne, sed simplex. Unde non erat monachus effectus, ut cogi deberet de iure in monasterio remanere et Ecclesiam dimittere. Tamen in foro conscientiae esset sibi consulendum quod, omnibus dimissis, religionem intraret. Unde extra, de voto et voti Redempt., cap. per tuas, consulitur episcopo Gratianopolitano, qui post votum religionis episcopatum assumpserat, voto non impleto, ut, *si suam sanare desideraret conscientiam, regimen Ecclesiae resignaret, et redderet altissimo vota sua*.

II-II q. 189 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de voto ageretur, ille qui se voto obligavit ad certae religionis ingressum, tenetur facere quantum in se est ut in illa religione recipiatur. Et si quidem intendit se simpliciter ad religionem obligare, si non recipitur in una religione, tenetur ire ad aliam. Si vero intendit se obligare specialiter ad unam solum, non tenetur nisi secundum modum suae obligationis.

II-II q. 189 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod votum religionis, cum sit perpetuum, est maius quam votum peregrinationis terrae sanctae, quod est temporale. Et sicut Alexander III dicit, et habetur extra, de voto et voti Redempt., *reus fracti voti aliquatenus non habetur qui temporale obsequium in perpetuam noscitur religionis observantiam commutare*. Rationabiliter autem dici potest quod etiam per ingressum religionis aliquis consequatur remissionem omnium peccatorum. Si enim aliquibus eleemosynis factis homo potest statim satisfacere de peccatis suis, secundum illud Dan. IV, peccata tua eleemosynis redime; multo magis in satisfactionem pro omnibus peccatis sufficit quod aliquis se totaliter divinis obsequiis mancipet per religionis ingressum, quae excedit omne genus satisfactionis, etiam publicae poenitentiae, ut habetur in decretis, XXXIII Caus., qu. II, cap. admonere; sicut etiam holocaustum excedit sacrificium, ut Gregorius dicit, super Ezech. Unde in vitis patrum legitur quod eandem gratiam consequuntur religionem ingredientes quam consequuntur baptizati. Si tamen non absolverentur per hoc ab omni reatu poenae, nihilominus ingressus religionis utilior est quam peregrinatio terrae sanctae quantum ad promotionem in bonum, quae praeponderat absolutioni a poena.

4. Utrum illi qui vovent relligionem intrare teneantur ibi perpetuo remanere.

II-II q. 189 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere. Melius est enim religionem non ingredi quam post ingressum exire, secundum illud II Pet. II, *melius*

vztahující ruku k pluhu a ohlížející se není vhodný království Božímu." Ale ten, jenž se zavázal slibem ke vstoupení do řehole, je povinen vstoupiti, jak bylo řečeno. Tedy také je vázán navždy zůstati.

Mimo to každý má vyhýbati, tomu, z čeho následuje pohoršení a jiným dává špatný příklad. Ale, když někdo po vstoupení do řehole odejde a vrátí se do světa, vzniká špatný příklad a pohoršení jiným, kteří jsou odváděni od vstoupení a ponoukáni k vystoupení. Tedy se zdá, že kdo vstoupí do řehole, aby splnil slib dříve učiněný, je vázán navždy tam zůstati.

Mimo to slib řeholní platí za slib doživotní, a proto je nad sliby dočasné, jak bylo řečeno. To by však nebylo, kdyby někdo slíbiv vstup do řehole, vstoupil rozhodnut vystoupiti. Tedy se zdá, že ten, kdo slibuje vstoupení do řehole, je vázán také navždy v řeholi zůstati.

Avšak proti jest, že profesi řeholní, protože zavazuje člověka, aby navždy zůstal v řeholi, předchází zkušební rok, jenž není před slibem jednoduchým, kterým se někdo zavazuje vstoupiti do řehole. Tedy se zdá, že ten, jenž slibuje vstoupiti do řehole, není z toho vázán navždy tam zůstati.

Odpovídám: Musí se říci, že závaznost slibu vychází z vůle. Protože "vůle musí slibovati", jak praví Augustin k Žalmu 75. Tak daleko tedy sahá závazek slibu, kam dosahuje vůle a úmysl slibujícího. Zamýšlí-li tedy slibující zavázati se nejenom ke vstoupení do řehole, nýbrž také k doživotnímu setrvání, je vázán navždy zůstati. Zamýšlí-li však zavázati ke vstoupení do řehole na zkoušku, se svobodou zůstati nebo nezůstati, je zjevné, že není vázán zůstati. Myslel-li však při slibu jednoduše na vstoupení do řehole, aniž myslel na svobodný odchod nebo že navždy zůstane, zdá se, že jest povinen vstoupiti do řehole podle zásady obecného práva, která jest, že vstupující dostanou zkušební rok. Pročež není vázán navždy zůstati v řeholi.

K prvnímu se tedy musí říci, že jest lepší vstoupiti do řehole s úmyslem zkoušky, než vůbec nevstoupiti, protože se tak připravuje zůstati navždy. Něčí pak ustupování nebo ohlížení se rozumí pouze tehdy, opomine-li to, k čemu se zavázal; jinak by byl nevhodný království Božímu každý, kdo po nějaký čas koná nějaké dobro, ale nekoná je vždycky, což je patrně nesprávné.

K druhému se musí říci, že ten, kdo vstupuje do řehole, odejde-li, zvláště z nějaké rozumné příčiny, nepůsobí pohoršení, ani nedává špatný příklad. A je-li někdo pohoršen, bude pohoršení utrpěné s jeho strany, ne však učiněné se strany vystupujícího: protože učinil, co bylo dovoleno učiniti, co měl učiniti pro rozumnou příčinu, jako *erat illis veritatem non cognoscere quam post agnitam retroire*. Et Luc. IX dicitur, *nemo mittens manum ad aratrum et aspiciens retro, aptus est regno Dei*. Sed ille qui voto se obligavit ad religionis ingressum, tenetur ingredi, ut dictum est. Ergo etiam tenetur perpetuo remanere.

II-II q. 189 a. 4 arg. 2

Praeterea, quilibet debet vitare id ex quo scandalum sequitur et aliis datur malum exemplum. Sed ex hoc quod aliquis, post religionis ingressum, egreditur et ad saeculum redit, malum exemplum et scandalum aliis generatur, qui retrahuntur ab ingressu et provocantur ad exitum. Ergo videtur quod ille qui ingreditur religionem ut votum impleat quod prius fecit, teneatur ibi perpetuo remanere.

II-II q. 189 a. 4 arg. 3

Praeterea, votum religionis reputatur votum perpetuum, et ideo temporalibus votis praefertur, ut dictum est. Hoc autem non esset, si aliquis, voto religionis emisso, ingrederetur cum proposito exeundi. Videtur ergo quod ille qui vovet religionis ingressum, teneatur in religione etiam perpetuo remanere.

II-II q. 189 a. 4 s. c.

Sed contra est, quia votum professionis, propter hoc quod obligat hominem ad hoc quod perpetuo in religione remaneat, praeexigit annum probationis, qui non praeexigitur ad votum simplex quo aliquis se obligat ad religionis ingressum. Ergo videtur quod ille qui vovet religionem intrare, propter hoc non teneatur ibi perpetuo remanere.

II-II q. 189 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod obligatio voti ex voluntate procedit, nam vovere voluntatis est, ut Augustinus dicit. In tantum ergo fertur obligatio voti in quantum se extendit voluntas et intentio voventis. Si igitur vovens intendit se obligare non solum ad ingressum religionis, sed ad perpetuo remanendum, tenetur perpetuo remanere. Si autem intendit se obligare ad ingressum religionis causa experiendi, cum libertate remanendi vel non remanendi, manifestum est quod remanere non tenetur. Si vero in vovendo simpliciter de ingressu religionis cogitavit, absque hoc quod cogitaret de libertate exitus vel de perpetuitate remanendi, videtur obligari ad ingressum secundum formam iuris communis, quae est ut ingredientibus detur probationis annus. Unde non tenetur perpetuo in religione remanere.

II-II q. 189 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod melius est intrare religionem animo probandi, quam penitus non intrare, quia per hoc disponitur ad perpetuo remanendum. Nec tamen intelligitur aliquis retro ire vel aspicere, nisi quando praetermittit id ad quod se obligavit. Alioquin quicumque per aliquod tempus facit aliquod bonum opus, si non semper id faciat, esset ineptus regno Dei, quod patet esse falsum.

II-II q. 189 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui religionem ingreditur, si exeat, praesertim ex aliqua rationabili causa, non generat scandalum nec dat malum exemplum. Et si alius scandalizatur, erit scandalum passivum ex parte eius, non autem scandalum activum ex parte exeuntis,

nemoc nebo slabost nebo něco takového.

K třetímu se musí říci, že ten, kdo vstupuje do řehole, aby hned odešel, nezdá se plniti svůj slib, protože svůj slib tak nemíní; a proto je vázán změniti rozhodnutí, aby aspoň chtěl zkusiti, zda mu bude prospěšné zůstati v řeholi; není však vázán navždy zůstati.

CLXXXIX.5. Zda lze přijímati děti do řehole.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že děti nemají býti přijímány do řehole. Neboť Extra O řeholních se praví: "Nikdo nedostane postřižiny, leč v zákonitém věku a při svobodné vůli." Ale děti nezdají se míti zákonitý věk, ani svobodnou vůli, protože nemají dokonalé užívání rozumu. Tedy se zdá, že nemají býti přijímány do řehole.

Mimo to stav řeholní zdá se býti stav kajícnosti. pročež také jméno řehole jest od zvoleného pravidla, jak praví Augustin, X. O Městě Božím. Ale dětem nepřísluší kajícnost. Tedy se zdá, že nemají vstupovati do řehole.

Mimo to, jako je někdo vázán přísahou, tak také slibem. Ale děti před čtrnáctým rokem nelze zavázati přísahou, jak máme v Dekret. XXI, ot. 5. Tedy se zdá, že nemají ani sliby býti zavazovány.

Mimo to se zdá nedovolené zavázati někoho takovým závazkem, který lze spravedlivě zrušiti. Ale, zaváží-li se řeholi nějací nedospělí, mohou býti odvedeni rodiči nebo poručníky; praví se totiž v Dekret. XX, ot. 2, že "kdyby dívka přijala dobrovolně před dvanáctým rokem posvátný závoj, že mohou ihned její rodiče neb poručníci zrušiti tento čin, jestliže chtějí." Je tedy nedovolené přijímati do řehole děti, především před lety dospělosti, nebo zavazovati.

Avšak proti jest, co praví Pán, Mat. 19: "Nechte maličké a nebraňte jim ke mně přijíti." Což vykládaje Origenes, K Mat., praví, že "učedníci Ježíšovi, než poznali pojem spravedlnosti, kárali ty, kteří děti a nemluvňata podávají Kristu. Pán však vybízí své učedníky chápati užitek dětí. Toho tedy musíme dbáti, abychom v domnění vyšší moudrosti, jakožto velcí, nepohrdali maličkými Církve, zabraňujíce dětem přístup k Ježíši."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, je dvojí řeholní slib. Jeden jednoduchý, jenž záleží v pouhém přislíbení učiněném Bohu, jež vychází z vnitřní duševní rozvahy. A tento slib má účinnost z práva božského. Může však míti dvojí překážku; jedním způsobem z nedostatku rozvahy, jak je patrné u šílených, jejichž sliby nejsou závazné, jak máme Extra o řeholních. A týž důvod jest u dětí, které ještě. nemají náležité užívání rozumu, z něhož jsou schopni lstivosti; to pak hoši mají obyčejně kolem čtrnáctého roku, dívky však kolem dvanáctého, což slují quia fecit quod licitum erat ei facere, et quod expediebat propter rationabilem causam, puta infirmitatem aut debilitatem aut aliquid huiusmodi.

II-II q. 189 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui intrat ut statim exeat, non videtur satisfacere voto suo, quia ipse in vovendo hoc non intendit. Et ideo tenetur mutare propositum, ut saltem velit experiri an ei expediat in religione remanere. Non autem tenetur ad perpetuo remanendum.

5. Utrum pueri sint recipiendi in religione.

II-II q. 189 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod pueri non sint recipiendi in religione. Quia extra, de regularibus et Transeunt. ad Relig., dicitur, *nullus tondeatur, nisi legitima aetate et spontanea voluntate*. Sed pueri non videntur habere legitimam aetatem nec spontaneam voluntatem, quia non habent perfecte usum rationis. Ergo videtur quod non sint in religione recipiendi.

II-II q. 189 a. 5 arg. 2

Praeterea, status religionis videtur esse status poenitentiae, unde et religio dicitur a religando vel reeligendo, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Sed pueris non convenit poenitentia. Ergo videtur quod non debeant religionem intrare.

II-II q. 189 a. 5 arg. 3

Praeterea, sicut aliquis obligatur iuramento, ita et voto. Sed pueri, ante annos quatuordecim, non debent obligari iuramento, ut habetur in decretis, XXII Caus., qu. V, cap. pueri, et cap. honestum. Ergo videtur quod nec etiam sint voto obligandi.

II-II q. 189 a. 5 arg. 4

Praeterea, illicitum videtur esse obligare aliquem tali obligatione quae posset iuste irritari. Sed si aliqui impuberes obligant se religioni, possunt retrahi a parentibus vel tutoribus, dicitur enim in decretis, XX Caus., qu. II, quod *puella si ante duodecim aetatis annos sponte sua sacrum velamen assumpserit, possunt statim parentes eius vel tutores id factum irritum facere, si voluerint*. Illicitum est ergo pueros, praesertim ante pubertatis annos, ad religionem recipere vel obligare.

II-II q. 189 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dominus, Matth. XIX, dicit, *sinite parvulos, et nolite eos prohibere venire ad me*. Quod exponens Origenes, super Matth., dicit quod *discipuli Iesu, priusquam discant rationem iustitiae, reprehendunt eos qui pueros et infantes offerunt Christo, dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne, aestimatione sapientiae excellentioris, contemnamus, quasi magni, pusillos Ecclesiae, prohibentes pueros venire ad Iesum*.

II-II q. 189 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est religionis votum. Unum simplex, quod consistit in sola promissione Deo facta, quae ex interiori mentis deliberatione procedit. Et hoc votum habet efficaciam ex iure divino. Quae tamen dupliciter tolli potest. Uno modo, per defectum deliberationis, ut patet in furiosis, quorum vota non sunt obligatoria, ut habetur extra, de regularibus et Transeunt. ad Relig., cap. sicut tenor. Et eadem est

léta dospělosti. U ně. kterých však časněji, u některých později, podle různého uzpůsobení přirozenosti. - Jiným způsobem překáží účinnosti jednoduchého slibu, slíbí-li Bohu někdo, kdo nemá moc na sebe, jako kdyby se zavázal otrok bez vědomí pánova vstoupiti do řehole nebo se i dal vysvětiti, maje užívání rozumu. Neboť pán to může odvolati, jak máme v Dekret. dist. LIV. A protože hoši nebo dívky, před lety dospělosti jsou přirozeně pod mocí otcovou co do způsobu svého života, může otec buď odvolati nebo přijmouti jejich slib, jak se mu líbí, jak se výslovně praví o ženě Num. 30. Tak tedy, vykoná-li dítě před lety dospělosti jednoduchý slib než má plné užívání rozumu, není vázáno slibem. Má-li však užívání rozumu před lety dospělosti, co na něm jest, je vázáno svým slibem; může však býti závazek odvolán z rozhodnutí otce, v jehož moci ještě jest, protože nařízení zákona, kterým jeden člověk je podroben druhému, přihlíží k tomu, co se přihází častěji. Překročilo-li však leta dospělosti, nemůže býti slib odvolán rozhodnutím rodičů; kdyby však ještě nemělo užívání rozumu, nebylo by vázáno u Boha.

Jiný pak jest slib slavný, jenž činí mnicha nebo řeholníka. Tento pak slib podléhá řízení Církve pro slavnostnost, kterou má připojenu. A protože Církev přihlíží k tomu, co je častěji, profese učiněná před lety dospělosti, jakkoli někdo má plné užívání rozumu, nebo je schopen lstivosti, nenabývá účinku, že činí slibujícího řeholníkem. A přece, ačkoli nemůže býti profese před lety dospělosti, přece mohou z vůle rodičů býti přijati do řehole na vychování; jak čteme o Janu Křtiteli, Luk. 1, že hoch rostl a sílil duchem a byl na poušti. Pročež, jak praví Řehoř v II. Rozml.: "Vznešení Římané počali blaženému Benediktovi dávati své syny na výchovu pro Boha." Což jest velmi prospěšné podle onoho Thren. 3: "Je dobře muži, když nosil jho od mladosti své." Proto též obecným zvykem jsou hoši navykáni oněm službám nebo uměním, ve kterých mají tráviti život.

K prvnímu se tedy musí říci, že zákonitý věk pro něčí postřižiny se slavným řeholním slibem je věk dospělosti, v němž může člověk užívati vlastní vůle. Ale před lety dospělosti může býti zákonitý věk k postřižinám na výchovu v řeholi.

K druhému se musí říci, že řeholní stav je především zařízen k dosažení dokonalosti, jak jsme svrchu měli. A dle toho přísluší dětem, které lze snadno vésti. Stavem kajícnosti však sluje v důsledku, pokud zachovávání řehole odstraňuje příležitosti hříchů, jak bylo svrchu řečeno.

K třetímu se musí říci, že, jako děti nenutí se přísahati, jak praví Kánon, tak se nenutí slibovati. Jestliže však se přísahou nebo slibem zavázali něco učiniti, jsou vázáni u Boha, mají-li užívání rozumu; ale nejsou vázáni vůči ratio de pueris qui nondum habent debitum usum rationis, per quem sunt doli capaces, quem quidem pueri habent, ut frequentius, circa quartumdecimum annum, puellae vero circa duodecimum, qui dicuntur anni pubertatis. In quibusdam tamen anticipatur, et in quibusdam tardatur, secundum diversam dispositionem naturae. Alio modo impeditur efficacia simplicis voti, si aliquis Deo voveat quod non est propriae potestatis, puta si servus, etiam usum rationis habens, voveat se religionem intrare, aut etiam ordinetur, ignorante domino; potest enim hoc dominus revocare, ut habetur in decretis, dist. LIV, cap. si servus. Et quia puer vel puella, infra pubertatis annos, naturaliter sunt in potestate patris quantum ad dispositionem suae vitae, poterit pater votum eorum revocare vel acceptare, si sibi placuerit, ut expresse dicitur de muliere, Num. XXX. Sic igitur si puer, ante annos pubertatis, simplex votum emittat, antequam habeat plenum usum rationis, non obligatur ex voto. Si autem habeat usum rationis ante annos pubertatis, obligatur quidem quantum in se est, ex suo voto, tamen potest obligatio removeri per auctoritatem patris, in cuius potestate adhuc existit; quia ordinatio legis, qua unus homo subditur alteri, respicit id quod in pluribus accidit. Si vero annos pubertatis excedat, non potest revocari auctoritate parentum; si tamen nondum haberet plenum usum rationis, non obligaretur quoad Deum. Aliud autem est votum solemne, quod facit monachum vel religiosum. Quod quidem subditur ordinationi Ecclesiae, propter solemnitatem quam habet annexam. Et quia Ecclesia respicit id quod in pluribus est, professio ante tempus pubertatis facta, quantumcumque aliquis habeat usum rationis plenum, ut sit doli capax, non habet suum effectum, ut faciat profitentem esse iam religiosum. Et tamen, licet ante annos pubertatis profiteri non possint, possunt tamen, cum voluntate parentum, in religione recipi ut nutriantur ibidem, sicut de Ioanne Baptista legitur, Luc. I, quod *puer crescebat, et confortabatur spiritu, et erat in desertis*. Unde, sicut Gregorius dicit, in II Dialog., *beato Benedicto Romani nobiles suos filios omnipotenti Deo nutriendos dare coeperunt*. Quod est valde expediens, secundum illud Thren. III, *bonum est viro cum portaverit iugum ab adolescentia sua*. Unde ex communi consuetudine pueri applicantur illis officiis vel artibus in quibus sunt vitam acturi.

II-II q. 189 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod legitima aetas ad hoc quod aliquis tondeatur cum voto solemni religionis, est tempus pubertatis, in quo homo potest uti spontanea voluntate. Sed ante annos pubertatis potest esse legitima aetas ad hoc quod aliquis tondeatur in religione nutriendus.

II-II q. 189 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod religionis status principaliter ordinatur ad perfectionem consequendam, ut supra habitum est. Et secundum hoc, convenit pueris, qui de facili imbuuntur. Ex consequenti autem dicitur esse status poenitentiae, inquantum per observantiam religionis peccatorum occasiones tolluntur, ut supra dictum est.

II-II q. 189 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod pueri, sicut non coguntur ad iurandum, ut canon dicit, ita non coguntur ad vovendum. Si tamen voto vel iuramento se adstrinxerint ad aliquid

Církvi před čtrnáctým rokem.

Ke čtvrtému se musí říci, že Num. 30 není kárána žena v dívčím věku, slíbí-li něco bez souhlasu rodičů; může to však býti odvoláno rodiči. Z čehož je patrné, že nehřeší slibem, ale rozumí se závazek slibem pokud na ní jest, bez újmy otcovské moci.

CLXXXIX.6. Zda pro posluhování rodičům má býti někdo zdržen od vstupu do řehole.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že pro pomoc rodičům mají býti někteří odvraceni od vstoupení do řehole. Není totiž dovoleno opomíjeti to, co je nutné, aby se vykonalo, co je svobodno vůli. Ale pomoci rodičům spadá pod nutnosti přikázání, jež je dáno o ctění rodičů, Exod. 20; pročež i Apoštol praví I. Tim. 5: "Má-li vdova syny nebo vnuky, nauč se nejprve svůj dům říditi a spláceti rodičům." Vstoupiti však do řehole je vůli svobodno. Tedy se zdá, že někdo nemá opominouti pomoci rodičům pro vstoupení do řehole.

Mimo to se zdá větší podřízenost syna rodičům než otroka pánovi, protože synovství jest přirozené, kdežto otroctví z kletby hříchu, jak je patrné Gen. 9. Ale otrok nemůže zanechati služby svému pánu, aby vstoupil do řehole, nebo přijal svaté svěcení, jak máme v Dekret. LIV. Tedy tím méně může syn opominouti pomoci otci, aby vstoupil do řehole.

Mimo to větší dluh má někdo u rodičů než u těch, kterým dluží peníze. Ale ti, kteří někomu dluží peníze, nemohou vstoupiti do řehole: praví totiž Řehoř v Registr., "kdo mají veřejné závazky, když přicházejí do kláštera, nikterak nemají býti přijati, leč po propuštění z veřejných záležitostí". Tedy se zdá, že tím méně mohou vstoupiti synové. do řehole, opomíjejíce pomoci rodičům.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 4, že "Jakub a Jan opustivše sítě a otce, následovali Pána". Z čehož, jak praví Hilarius, jsme poučeni, "že následujíce Krista, nejsme drženi ani starostmi světského života, ani životem otcovského domu."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, když se jednalo o uctivost, rodiče mají ráz původu jako takového; a proto o sobě jim přísluší starost o syny. A proto není dovoleno nikomu majícímu starost o syny vstoupiti do řehole a vůbec zanechati starosti o syny, to jest neobstarati, jak by mohli býti vychováni. Praví se totiž I. Tim. 5, že "Nestará-li se někdo o své, víru zapřel a jest horší než nevěřící". Případkově se však přísluší rodičům, aby jim synové pomáhali, pokud totiž se octli v nějaké tísni. A proto se musí říci, že jsou-li rodiče v tísni, takže jim jinak nelze pohodlně pomoci, leč podporou synů, není faciendum, obligantur quoad Deum, si habeant usum rationis, licet non obligentur quoad Ecclesiam ante quatuordecim annos.

II-II q. 189 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod Num. XXX non reprehenditur mulier in puellari aetate constituta, si voveat absque consensu parentum, potest tamen revocari a parentibus. Ex quo patet quod non peccat vovendo, sed intelligitur se voto obligare quantum in se est, absque praeiudicio auctoritatis paternae.

6. Utrum propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi religionis ingressu.

II-II q. 189 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis. Non enim licet praetermittere id quod est necessitatis, ut fiat id quod est liberum voluntati. Sed obsequi parentibus cadit sub necessitate praecepti quod datur de honoratione parentum, Exod. XX, unde et apostolus dicit, I ad Tim. V, *si qua vidua filios aut nepotes habet, discat primum domum suam regere, et mutuam vicem reddere parentibus*. Ingredi autem religionem est liberum voluntati. Ergo videtur quod non debeat aliquis praetermittere parentum obsequium propter religionis ingressum.

II-II q. 189 a. 6 arg. 2

Praeterea, maior videtur esse subiectio filii ad parentes quam servi ad dominum, quia filiatio est naturalis; servitus autem ex maledictione peccati, ut patet Gen. IX. Sed servus non potest praetermittere obsequium domini sui ut religionem ingrediatur aut sacrum ordinem assumat, sicut habetur in decretis, dist. LIV, si servus. Ergo multo minus filius potest obsequium patris praetermittere ut ingrediatur religionem.

II-II q. 189 a. 6 arg. 3

Praeterea, maiori debito obligatur aliquis parentibus quam his quibus debet pecuniam. Sed illi qui debent pecuniam aliquibus, non possunt religionem ingredi, dicit enim Gregorius, in Regist., et habetur in decretis, dist. LIII, quod *si hi qui sunt rationibus publicis obligati, quandoque monasterium petunt, nullo modo suscipiendi sunt, nisi prius a negotiis publicis fuerint absoluti*. Ergo videtur quod multo minus filii possunt religionem ingredi, praetermisso paterno obsequio.

II-II q. 189 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Matth. IV dicitur quod Iacobus et Ioannes, *relictis retibus et patre, secuti sunt dominum. Ex quo*, ut Hilarius dicit, *docemur, Christum secuturi, et saecularis vitae sollicitudine et paternae domus consuetudine non teneri*.

II-II q. 189 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de pietate ageretur, parentes habent rationem principii, inquantum huiusmodi, et ideo per se eis convenit ut filiorum curam habeant. Et propter hoc, non liceret alicui filios habenti religionem ingredi, omnino praetermissa cura filiorum idest, non proviso qualiter educari possint, dicitur enim I ad Tim. V, quod *si quis suorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior*. Per accidens tamen parentibus convenit ut a filiis adiuventur, inquantum scilicet sunt in necessitate aliqua constituti. Et

dovoleno synům opominouti pomáhání rodičům a vstoupiti do řehole. Nejsou-li však v takové tísni, že by velmi potřebovali pomoci svých synů, mohou synové vstoupiti do řehole, nedbajíce pomáhati rodičům, také proti rozkazu rodičů: protože po letech dospělosti, každý svobodný má volnost v tom, co se týká určení svého stavu, hlavně v tom, co je službou Bohu; a "více jest poslouchati Otce duchů, abychom žili", než rodičů tělesných, jak praví Apoštol, Žid. 12. Pročež, jak čteme Mat. 8 a Luk. 9, kárá Pán učedníka, který ho nechtěl ihned následovati, chtěje pohřbiti svého otce; byli totiž jiní, kteří to dílo mohli vykonati, jak praví Zlatoústý.

K prvnímu se tedy musí říci, že přikázání o uctění rodičů vztahuje se nejenom na tělesné pomáhání, nýbrž také na duchovní a na prokazování úcty. A proto také ti, kteří jsou v řeholi, mohou plniti přikázání o úctě rodičů modlitbou za ně a vzdáváním úcty a poskytováním pomoci, pokud sluší řeholníkům. Neboť i ti, kteří žijí ve světě, ctí rodiče rozličně podle svého postavení.

K druhému se musí říci, že otroctví bylo zavedeno za trest hříchu, proto se otroctvím odnímá člověku něco, co by mu jinak příslušelo, že totiž může svobodně rozhodovati o své osobě: otrok totiž to co jest, pána jest. Ale syn netrpí škodu z toho, že je podroben otci, a nemůže svobodně rozhodovati o své osobě přechodem do služby Bohu, která nejvíce patří k dobru člověka.

K třetímu se musí říci, že ten, kdo je zavázán k něčemu jistému, nemůže to dovolené opominouti, maje možnost. A proto, je-li někdo zavázán někomu, aby mu vydal počet, nebo aby jistý dluh splatil, nemůže to dovoleně opominouti, aby vstoupil do řehole. Dluží-li však nějaké peníze, a nemá čím zaplatiti, je povinen učiniti co může, aby totiž postoupil věřiteli svůj majetek. Pro peníze však podle světského práva není vázána osoba svobodného člověka, nýbrž pouze majetek, protože osoba svobodného člověka převyšuje všechno hodnocení peněz. Pročež dovoleně může vstoupiti do kláštera, vydav svůj majetek a není povinen zůstati ve světě, aby obstaral, čím dluh zaplatiti. Syn pak není vázán nějakou zvláštní povinností otci, leč v případě tísně, jak bylo řečeno.

CLXXXIX.7. Zda kněží v duchovní správě mohou dovoleně vstoupiti do řehole.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že duchovní správcové nemohou dovoleně vstoupiti do řehole. Praví totiž Řehoř v Pastýř., že "kdo přijímá duchovní správu, ten je hrozivě napomínán, když se praví: Synu můj, zaručil-li ses za přítele svého, přibil jsi u cizího rukou svou." A dodává: "Ručiti totiž za přítele znamená přijmouti cizí duši s nebezpečím zachování sebe." Ale, kdo jest zavázán člověku nějakým dluhem, ten nemůže vstoupiti do řehole, ideo dicendum est quod, parentibus in necessitate existentibus ita quod eis commode aliter quam per obsequium filiorum subveniri non possit, non licet filiis, praetermisso parentum obsequio, religionem intrare. Si vero non sint in tali necessitate ut filiorum obsequio multum indigeant, possunt, praetermisso parentum obsequio, filii religionem intrare, etiam contra praeceptum parentum, quia post annos pubertatis, quilibet ingenuus libertatem habet quantum ad ea quae pertinent ad dispositionem sui status, praesertim in his quae sunt divini obsequii; *et magis est obtemperandum patri spirituum, ut vivamus, quam parentibus carnis*, ut apostolus, Heb. XII, dicit. Unde dominus, ut legitur Matth. VIII et Luc. IX, reprehendit discipulum qui nolebat eum statim sequi intuitu paternae sepulturae, erant enim alii per quos illud opus impleri poterat, ut Chrysostomus dicit.

II-II q. 189 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod praeceptum de honoratione parentum non solum se extendit ad corporalia obsequia, sed etiam ad spiritualia, et ad reverentiam exhibendam. Et ideo etiam illi qui sunt in religione implere possunt praeceptum de honoratione parentum, pro eis orando, et eis reverentiam et auxilium impendendo, secundum quod religiosos decet. Quia etiam illi qui in saeculo vivunt, diversimode parentes honorant, secundum eorum conditionem.

II-II q. 189 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quia servitus est in poenam peccati inducta, ideo per servitutem aliquid adimitur homini quod alias ei competeret, ne scilicet libere de sua persona possit disponere, servus enim id quod est, domini est. Sed filius non patitur detrimentum ex hoc quod subiectus est patri, quin possit de sua persona libere disponere transferendo se ad obsequium Dei, quod maxime pertinet ad hominis bonum.

II-II q. 189 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui est obligatus ad aliquid certum, non potest illud licite praetermittere, facultate exstante. Et ideo si aliquis sit obligatus ut alicui rationem ponat, vel ut certum debitum reddat, non potest hoc licite praetermittere ut religionem ingrediatur. Si tamen debeat aliquam pecuniam et non habeat unde reddat, tenetur facere quod potest, ut scilicet cedat bonis suis creditori. Propter pecuniam autem persona liberi hominis, secundum iura civilia, non obligatur, sed solum res, quia persona liberi hominis superat omnem aestimationem pecuniae. Unde potest licite, exhibitis rebus suis, religionem intrare, nec tenetur in saeculo remanere ut procuret unde debitum reddat. Filius autem non tenetur ad aliquod speciale debitum patri, nisi forte in casu necessitatis, ut dictum est.

7. Utrum praesbyteri curati vel archidiaconi possint ad religionem transire.

II-II q. 189 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod presbyteri curati non possunt licite religionem ingredi. Dicit enim Gregorius, in Pastoral., quod ille qui curam animarum suscipit, *terribiliter admonetur cum dicitur, fili mi, si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam*. Et subdit, *spondere namque pro amico est animam alienam in periculo suae conversationis*

leč zaplatí co dluží, může-li. Ježto tedy kněz může vykonávati duchovní správu, k níž se zavázal s nebezpečím své duše, zdá se, že mu není dovoleno vstoupiti do řehole a zanechati duchovní správy.

Mimo to, co je dovoleno jednomu, je dovoleno stejně všem podobným. Ale, kdyby vstoupili do řehole všichni kněží, mající duchovní správu, zůstal by lid bez péče pastýřské, což by bylo nevhodné. Tedy se zdá, že duchovní správcové nemohou dovoleně vstoupiti do řehole.

Mimo to mezi úkony, k nimž jsou určeny řehole, přednější jsou ty, kterými někdo předává druhým nazíraná. Takové však skutky přísluší duchovním správcům a arcijáhnům, jimž ze služby přísluší kázati a zpovídati. Tedy se zdá, že není dovoleno duchovnímu správci nebo arcijáhnovi přejíti do řehole.

Avšak proti jest, co se praví v Dekret. X, ot. 2: "Jestliže nějaký duchovní ve svém kostele pod biskupem lid drží a žije světsky, chce-li, osvícen Duchem svatým, se spasiti v nějakém klášteře nebo v kanonické řeholi, také přes odpor svého biskupa, jdi svobodně, z naší moci."

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo svrchu řečeno, závazek doživotního slibu předčí každý jiný závazek. Závazek pak slibu doživotního a slavného k pěstování služby Bohu přísluší vlastně biskupům a řeholníkům. Duchovní však správcové a arcijáhnové nejsou vázáni slibem doživotním a slavným podržeti duchovní správu, jako jsou k tomu vázáni biskupové. Pročež biskupové nesmějí opustiti představenství za kterékoli příležitosti bez zmocnění římským velekněžem, jak máme Extra O řehol. Arcijáhnové však a duchovní správcové mohou svobodně vrátiti biskupovi správu jim svěřenou, bez zvláštního dovolení Papeže, jenž jediný může promíjeti v doživotních slibech. Z čehož jest jasné, že arcijáhnům a duchovním správcům je dovoleno přejíti do řehole.

K prvnímu se tedy musí říci, že duchovní správcové a arcijáhnové se zavázali vykonávati duchovní správu poddaných, dokud podrží arcijáhenství nebo farnost. Ale nezavázali se k tomu, aby doživotně podrželi arcijáhenství nebo farnost.

K druhému se musí říci, že, jak praví Jeronym. Proti Vigilantiovi: "Ačkoli trpí od tebe nejdivočejší kousání zmijím jazykem," totiž řeholníci, "proti nimž ty útočíš, a pravíš: Když se všichni zavrou a budou na poušti, kdo oslaví kostely? kdo získá světské lidi? kdo může napomínati hříšné ke ctnostem? Neboť když všichni budou takovým způsobem s tebou bláhoví, kdo bude moci moudrým býti? Ani panenství nebude míti chválu, neboť, budou-li všechny panny a nebude vdaných, zahyne pokolení lidské. Řídká je ctnost, a nemá většinu žádostivých." Je tedy patrné, že tato obava je pošetilá, jako kdyby se někdo bál čerpati vodu, aby řeka neopadla.

accipere. Sed ille qui obligatur homini pro aliquo debito, non potest intrare religionem nisi solvat id quod debet, si possit. Cum ergo sacerdos possit curam animarum agere, ad quam se obligavit in periculo animae suae, videtur quod non liceat ei, praetermissa cura animarum, religionem intrare.

II-II q. 189 a. 7 arg. 2

Praeterea, quod uni licet, pari ratione omnibus similibus licet. Sed si omnes presbyteri habentes curam animarum religionem intrarent, remanerent plebes absque cura pastorum, quod esset inconveniens. Ergo videtur quod presbyteri curati non possint licite religionem intrare.

II-II q. 189 a. 7 arg. 3

Praeterea, inter actus ad quos religiones ordinantur, praecipui sunt illi quibus aliquis contemplata aliis tradit. Huiusmodi autem actus competunt presbyteris curatis et archidiaconis, quibus ex officio competit praedicare et confessiones audire. Ergo videtur quod non liceat presbytero curato vel archidiacono transire ad religionem.

II-II q. 189 a. 7 s. c.

Sed contra est quod in decretis, XIX Caus., qu. II, cap. duae sunt leges, dicitur, *si quis clericorum in Ecclesia sua sub episcopo populum retinet et saeculariter vivit, si, afflatus spiritu sancto, in aliquo monasterio vel regulari canonica salvari se voluerit, etiam episcopo suo contradicente, eat liber, nostra auctoritate*.

II-II q. 189 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, obligatio voti perpetui praefertur omni alii obligationi. Obligari autem voto perpetuo et solemni ad vacandum divinis obsequiis, competit proprie episcopis et religiosis. Presbyteri autem curati et archidiaconi non obligantur voto perpetuo et solemni ad curam animarum retinendam, sicut ad hoc obligantur episcopi. Unde episcopi *praesulatum non possunt deserere quacumque occasione, absque auctoritate Romani pontificis*, ut habetur extra, de regularibus et Transeuntib. ad Relig., cap. licet, archidiaconi autem et presbyteri curati possunt libere abrenuntiare episcopo curam eis commissam, absque speciali licentia Papae, qui solus potest in votis perpetuis dispensare. Unde manifestum est quod archidiaconis et presbyteris curatis licet ad religionem transire.

II-II q. 189 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod presbyteri curati et archidiaconi obligaverunt se ad curam agendam subditorum quandiu retinent archidiaconatum vel parochiam. Non autem obligaverunt se ad hoc quod perpetuo archidiaconatum vel parochiam teneant.

II-II q. 189 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, contra Vigilantium, *quamvis a te linguae vipereae morsus saevissimos patiantur, scilicet religiosi, quibus argumentaris, et dicis, si omnes se clauserint et fuerint in solitudine, quis celebrabit Ecclesias? Quis saeculares homines lucrifaciet? Quis peccantes ad virtutes poterit exhortari? Hoc enim modo, si omnes tecum fatui sint, sapiens esse quis poterit? Et virginitas non erit approbanda, si enim virgines omnes fuerint et nuptiae non erunt, interibit genus humanum. Rara est virtus, nec a pluribus appetitur*. Patet ergo quod hic timor stultus est, puta, sicut si aliquis timeret haurire aquam, ne flumen

CLXXXIX.8. Zda je dovoleno přejíti z jedné řehole do druhé.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že není dovolené přejíti z jedné řehole do druhé, také přísnější. Praví totiž Apoštol, Žid 10: "Neopouštějíce sboru našeho, jak je zvykem některých." Glossa: "Kdo totiž buď podlehnou bázni pronásledování, anebo z vlastní opovážlivostí odcházejí od hříšných nebo nedokonalých, aby se zdáli spravedliví." Ale to se zdají činiti, kdo přecházejí z jedné řehole do druhé dokonalejší. Tedy se zdá, že je to nedovolené.

Mimo to mnišská profese jest přísnější profese řeholních kanovníků, jak máme Extra O stavu mnišském. Ale není dovoleno někomu přejíti ze stavu řeholních kanovníků do stavu mnišského: praví se totiž Dekret. XIX, ot. 2: "Nařizujeme a všeobecně zakazujeme, aby žádný kanovník řeholní s profesí nebyl mnichem učiněn, leda že by veřejně klesl (což neočekáváme)." Tedy se zdá, že není dovoleno někomu přejíti z jedné řehole do druhé přísnější.

Mimo to je někdo tak dlouho vázán plniti to, co slíbil, dokud to může dovoleně plniti; jako když někdo slíbil zachovávati čistotu, také po manželství uzavřeném slovy o přítomnosti, před tělesným spojením je povinen plniti slib, protože to může učiniti vstoupením do řehole. Může-li tedy někdo dovoleně přejíti z jedné řehole do druhé, bude vázán učiniti to, jestliže napřed to slíbil, jsa ve světě... Což se zdá nevhodné, protože z toho mnohdy může vzejíti pohoršení. Tedy nemůže nějaký řeholník přejíti z jedné řehole do druhé přísnější.

Avšak proti jest, co se praví Dekret. XX, ot. 4: "Jestliže se zasvěcené panny rozhodly pro zisk své duše pro přísnější život jíti do jiného kláštera a rozhodly se tam zůstati, posvátná synoda dovoluje;" a týž důvod zdá se býti o kterýchkoli řeholnících. Tedy může někdo dovoleně přejíti z jedné řehole do druhé.

Odpovídám: Musí se říci, že přejíti z řehole do řehole není chvalné, leč pro velikou užitečnost nebo nutnost. Jednak proto, že je to mnohdy pohoršení těm, kteří jsou opouštěni; jednak také, že někdo snaze prospívá v řeholi, které zvykl, než v oné, které nezvykl, při ostatním stejném. Pročež praví v Hovorech Otců opat Nesteros: "Každému jest užitečné, aby podle předsevzetí vyvolil, nejvyšší snahou a pečlivostí chvátati k dosažení dokonalosti započatého díla, a nikterak neustupovati od povolání svého, které jednou zvolil." A potom udávaje důvod, dodává: "Je totiž nemožné, aby jeden a týž člověk zároveň zářil všemi ctnostmi; a kdyby někdo všechny zároveň chtěl, nutně propadne tomu, že jde za všemi, a žádné celé nedosáhne." Různé totiž řehole vynikají různými ctnostnými výkony.

Může však někdo chvalně přejíti z jedné řehole do druhé ze tří důvodů. A to, nejprve horlivostí o řeholi dokonalejší, kteréžto vynikání, jak bylo svrchu řečeno, nebere se z deficeret.

8. Utrum de una religione possit aliquis transire ad aliam.

II-II q. 189 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non liceat de una religione transire ad aliam, etiam arctiorem. Dicit enim apostolus, Heb. X, neque deserentes collectionem nostram, sicut est consuetudinis quibusdam, Glossa, *qui scilicet vel timore persecutionis cedunt, vel propria praesumptione a peccatoribus vel imperfectis, ut iusti videantur, recedunt*. Sed hoc videntur facere qui de una religione transeunt ad aliam perfectiorem. Ergo videtur hoc esse illicitum.

II-II q. 189 a. 8 arg. 2

Praeterea, professio monachorum est arctior quam professio regularium canonicorum, ut habetur extra, de statu Monach. et Canonic. Regul. cap. quod Dei timorem. Sed non licet alicui transire de statu canonicorum regularium ad statum monachorum, dicitur enim in decretis, XIX Caus., qu. III, *mandamus, et universaliter interdicimus, ne quis canonicus regulariter professus, nisi, quod absit, publice lapsus fuerit, monachus efficiatur*. Ergo videtur quod non liceat alicui transire de una religione ad aliam maiorem.

II-II q. 189 a. 8 arg. 3

Praeterea, tandiu aliquis obligatur ad implendum quod vovit, quandiu potest licite illud implere, sicut, si aliquis vovit continentiam servare, etiam post contractum matrimonium per verba de praesenti, ante carnalem copulam, tenetur implere votum, quia hoc potest facere religionem intrando. Si ergo aliquis licite potest de una religione transire ad aliam, tenebitur hoc facere, si ante hoc voverit existens in saeculo. Quod videtur esse inconveniens, quia ex hoc plerumque scandalum generari posset. Ergo non potest aliquis religiosus de una religione transire ad aliam arctiorem.

II-II q. 189 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur in decretis, XX Caus., qu. IV, *virgines sacrae si, pro lucro animae suae, propter districtiorem vitam, ad aliud monasterium pergere disposuerunt, ibique commanere decreverunt, synodus concedit*. Et eadem ratio videtur esse de quibuscumque religiosis. Ergo potest aliquis licite transire de una religione ad aliam.

II-II q. 189 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod transire de religione ad religionem, nisi propter magnam utilitatem vel necessitatem, non est laudabile. Tum quia ex hoc plerumque scandalizantur illi qui relinquuntur. Tum etiam quia facilius proficit aliquis in religione quam consuevit, quam in illa quam non consuevit, ceteris paribus. Unde in collationibus patrum abbas Nesteros dicit, *unicuique utile est ut secundum propositum quod elegit, summo studio ac diligentia ad operis arrepti perfectionem pervenire festinet, et nequaquam a sua, quam semel elegit, professione discedat*. Et postea, rationem assignans, subdit, *impossibile namque est unum eumdemque hominem simul universis fulciri virtutibus. Quas si quis voluerit pariter attentare, in id incidere eum necesse est ut, dum omnem sequitur, nullam integre consequatur*. Diversae enim religiones praeeminent secundum diversa

pouhé přísnosti, nýbrž hlavně z toho, k čemu je řehole zařízena; druhotně pak podle vybranosti cvičení, přiměřených povinnému cíli. - Za druhé, pro odklon řehole od patřičné dokonalosti, třebas kdyby v nějaké přísnější řeholi řeholníci začali volněji žiti, chvalně někdo přejde i do řehole nižší, je-li lépe zachovávána. Proto praví v Hovorech Otců opat Jan o sobě, že od života poustevnického, na který měl profesi, přešel do nižšího, totiž těch, kteří žijí ve společnosti, protože poustevnický život začal upadati do uvolněného zachovávání. - Za třetí pro nemoc nebo slabost, z níž někdy pochází, že někdo nemůže zachovávati stanovy přísnější řehole, mohl by však zachovávati stanovy řehole volnější.

Ale může býti rozdíl v těchto třech případech. Neboť v prvním případě má v pokoře žádati dovolení, které mu nemůže býti odepřeno, je-li jisté, že ona řehole je přísnější. Jestliže se však o tom důvodně pochybuje, jest v tom vyhledati úsudek představeného, jak máme Extra O řeholnících. Podobně se vyžaduje úsudek představeného v druhém případě. Ve třetím pak případu je nutné prominutí.

K prvnímu se tedy musí říci, že kdo přecházejí do přísnější řehole, ti nečiní to opovážlivě, aby se zdáli spravedliví, nýbrž zbožně, aby se stali spravedlivějšími.

K druhému se musí říci, že obě řehole, totiž mnichů i řeholních kanovníků, jsou zařízeny k úkonům života nazíravého, mezi nimiž předním jsou ty, které se konají v božských tajemstvích, k nimž je přímo zařízen řád řeholních kanovníků, jimž o sobě přísluší, aby byli duchovní řeholní. Ale řeholi mnišské nepřísluší o sobě, aby byli duchovní, jak máme v Dekret. A proto, ačkoliv má mnišský řád přísnější obyčeje, jsou-li mnichové laici, je dovoleno přejíti z mnišského řádu do řádu řeholních kanovníků, podle onoho Jeronymova, Mnichu Rustikovi: "Tak žij v klášteře,. abys zasloužil býti duchovním!" ne však naopak, jak máme v uvedené Dekret. 2. Ale, jsou-li mniši duchovní, vykonávající posvátná tajemství, mají s větší přísností to, co mají řeholní kanovníci. A proto bude dovoleno přejíti z řádu řeholních kanovníků do řádu mnišského, vyžádají si však dovolení představených, jak se praví XIX, ot. 3.

Ke třetímu se musí říci, že slavný slib, který někoho zaváže k nižší řeholi, jest silnější než slib jednoduchý, který někoho váže k vyšší řeholi. Neboť, kdyby po jednoduchém slibu někdo uzavřel manželství, nerušilo by se, jako po slibu slavném. A proto ten, kdo již má profesi v nižší řeholi, není povinen plniti slib jednoduchý, který učinil o vstupu do řádu vyššího.

virtutum opera. Potest tamen aliquis laudabiliter de una religione transire ad aliam, triplici ex causa. Primo quidem, zelo perfectioris religionis. Quae quidem excellentia, ut supra dictum est, non attenditur secundum solam arctitudinem, sed principaliter secundum id ad quod religio ordinatur; secundario vero secundum discretionem observantiarum debito fini proportionatarum. Secundo, propter declinationem religionis debita perfectione. Puta, si in aliqua religione altiori incipiant religiosi remissius vivere, laudabiliter transit aliquis ad religionem etiam minorem, si melius observetur, sicut in collationibus patrum dicit abbas Ioannes de seipso quod a vita solitaria, in qua professus fuerat, transiit ad minorem, scilicet eorum qui vivunt in societate, propter hoc quod vita eremitica coeperat declinare et laxius observari. Tertio, propter infirmitatem vel debilitatem, ex qua interdum provenit quod non potest aliquis arctioris religionis statuta servare, posset autem observare statuta religionis laxioris. Sed in his tribus casibus est differentia. Nam in primo casu, debet quidem, propter humilitatem, licentiam petere, quae tamen ei negari non potest, dummodo constet illam religionem esse altiorem; *si vero de hoc probabiliter dubitetur, est in hoc superioris iudicium requirendum*; ut habetur extra, de Regular. et Transeunt. ad Relig., cap. licet. Similiter requiritur superioris iudicium in secundo casu. In tertio vero casu est etiam dispensatio necessaria.

II-II q. 189 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illi qui ad altiorem religionem transeunt, non faciunt hoc praesumptuose, ut iusti videantur, sed devote, ut iustiores fiant.

II-II q. 189 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod utraque religio, scilicet monachorum et canonicorum regularium, ordinatur ad opera vitae contemplativae. Inter quae praecipua sunt ea quae aguntur in divinis mysteriis, ad quae ordinatur directe ordo canonicorum regularium, quibus per se competit ut sint clerici religiosi. Sed ad religionem monachorum non per se competit quod sint clerici, ut habetur in decretis, XVI, qu. I. Et ideo, quamvis ordo monachorum sit arctioris observantiae, si monachi essent laici, liceret transire ab ordine monachorum ad ordinem canonicorum regularium, secundum illud Hieronymi, ad rusticum monachum, sic vive in monasterio ut clericus esse merearis, non autem e converso, ut habetur in decretis, XIX Caus., qu. III, in decreto inducto. Sed si monachi sint clerici sacris mysteriis obsequentes, habent id quod est canonicorum regularium cum maiori arctitudine. Et ideo transire licitum erit de ordine canonicorum regularium ad ordinem monachorum, petita tamen superioris licentia, ut dicitur XIX, qu. III, cap. statuimus.

II-II q. 189 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod votum solemne quo quis obligatur minori religioni, est fortius quam votum simplex quo quis adstringitur maiori religioni, post votum enim simplex, si contraheret aliquis matrimonium, non dirimeretur, sicut post votum solemne. Et ideo ille qui iam professus est in minori religione, non tenetur implere votum simplex quod emisit de intrando maiorem religionem.

CLXXXIX.9. Zda má někdo vésti druhé ke vstupu do řehole.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že nikdo nemá jiné nabádati ke vstoupení do řehole. Velí totiž blažený Benedikt ve své řeholi, že "nemá se činiti snadný vstup přicházejícím do řehole, nýbrž má se vyzkoušeti, zda duchové z Boha jsou." A to také učí Kassián ve IV, knize O zařízení klášterů. Tedy mnohem méně je někomu dovoleno někoho nabádati ke vstoupení do řehole.

Mimo to Mat. 23 praví Pán: "Běda vám, kteří obcházíte moře a souši, abyste získali jednoho proselytu, a když se jím stal, děláte jej synem pekla dvojnásob než vy." Ale to se zdají činiti, kdo lidi nabádají ke vstoupení do řehole. Tedy se to zdá hodno pokárání.

Mimo to nikdo nemá nikoho nabádati k tomu, co je k jeho škodě. Ale ti, kteří jsou nabádáni k řeholi, někdy z toho mají škodu, protože se zavazují k řeholi vyšší. Tedy se zdá; že není chvalné, některé nabádati k řeholi.

Avšak proti jest, co se praví Exod. 26: "Koberec přitáhne koberec." Má tedy jeden člověk druhého přitahovati ke službě Bohu.

Odpovídám: Musí se říci, že nabádající druhé do řehole nejen nehřeší, nýbrž zasluhují velikou odměnu. Praví se totiž Jak. posl.: "Kdo způsobí obrácení hříšníka od omylu jeho cesty, zachrání duši jeho před smrtí a přikryje množství hříchů;" a Dan. 12 se praví, že "kdo mnohé vychovávají ve spravedlnosti, budou jako hvězdy na všechny věky."

Může se však přihoditi v takovém nabádání trojí nezřízenost. A to první, kdyby někdo někoho násilím nutil do řehole; což je zakázáno v Dekret XX, ot. 3. - Za druhé, kdyby někdo svatokupecky přitáhl jiného do řehole, dávaje dary; jak je tamtéž v Dekret. K tomu však nepatří, když někdo chudému poskytoval potřebné, živě ho pro řeholi; nebo kdyby bez závazku uděloval nějaké dárky na získání důvěry. - Za třetí, kdyby jej vábil lhaním. Neboť tak naváděnému hrozí nebezpečí, že odejde, až shledá, že byl oklamán, a tak by poslední věci toho člověka byl horší než první, jak se praví Luk. 11.

K prvnímu se tedy musí říci,. že těm, kteří byli přivedeni do řehole, ještě je vyhrazen zkušební rok, v němž vyzkoušejí nesnáze řehole. A tak se jim nedává snadný vstup do řehole.

K druhému se musí říci, že podle Hilaria, ono slovo Páně předpovídalo zvrácenou snahu židů, kteří po kázání Kristově činí dvojnásobně syny pekla, nutíce pohany nebo i křesťany k židovskému obřadu, protože totiž se jim neodpouštějí dřívější hříchy, které spáchali v židovství a ještě upadají do proviny židovské zrady. A nesouvisí s projednávaným. Podle Jeronyma však se to vztahuje na Židy i v onom stavu, v němž bylo dovoleno zachovávati zákonitosti ohledně toho, že kdo se obrátil od nich k

9. Utrum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingressum.

II-II q. 189 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod nullus debeat alios inducere ad religionem intrandum. Mandat enim beatus Benedictus, in regula sua, quod *venientibus ad religionem non sit facilis praebendus ingressus, sed probandum est an spiritus a Deo sint*. Et hoc etiam docet Cassianus, in IV Lib. de institutis Coenob. Multo ergo minus licet aliquem ad religionem inducere.

II-II q. 189 a. 9 arg. 2

Praeterea, Matth. XXIII, dominus dicit, *vae vobis. Qui circuitis mare et aridam ut faciatis unum proselytum, et, cum factus fuerit, facitis eum filium Gehennae duplo quam vos*. Sed hoc videntur facere qui homines ad religionem inducunt. Ergo videtur hoc esse vituperabile.

II-II q. 189 a. 9 arg. 3

Praeterea, nullus debet inducere aliquem ad id quod pertinet ad eius detrimentum. Sed ille qui inducit aliquem ad religionem, quandoque ex hoc incurrit detrimentum, quia quandoque sunt obligati ad maiorem religionem. Ergo videtur quod non sit laudabile inducere aliquos ad religionem.

II-II q. 189 a. 9 s. c.

Sed contra est quod dicitur Exod. XXVI, cortina cortinam trahat. Debet ergo unus homo alium trahere ad Dei obsequium.

II-II q. 189 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod inducentes alios ad religionem non solum non peccant, sed magnum praemium merentur, dicitur enim Iac. ult., *qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, liberat animam eius a morte, et operit multitudinem peccatorum*; et Dan. XII dicitur, *qui ad iustitiam erudiunt plurimos, quasi stellae in perpetuas aeternitates*. Posset tamen contingere circa huiusmodi inductionem triplex inordinatio. Primo quidem, si violenter aliquis alium ad religionem cogeret, quod prohibetur, in decretis, XX, qu. III. Secundo, si aliquis simoniace alium ad religionem trahat, muneribus datis, ut prohibetur in decretis, qu. II, cap. quam pio. Nec tamen ad hoc pertinet si aliquis alicui pauperi necessaria ministret in saeculo, nutriens eum ad religionem, vel si, sine pacto, aliqua munuscula tribuat ad familiaritatem captandam. Tertio, si mendaciis eum alliciat. Imminet enim sic inducto periculum ne, cum se deceptum invenerit, retrocedat; et sic fiant novissima hominis illius peiora prioribus, ut dicitur Matth. XII.

II-II q. 189 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illis qui ad religionem inducuntur, nihilominus reservatur probationis tempus, in quo difficultates religionis experiuntur. Et sic non facilis aditus eis datur ad religionis ingressum.

II-II q. 189 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod, secundum Hilarium, verbum illud domini praenuntiativum fuit perversi studii Iudaeorum quo, post Christi praedicationem, gentiles vel etiam Christianos ad Iudaicum ritum trahendo, faciunt dupliciter Gehennae filios, quia scilicet et peccata pristina quae commiserunt, eis in Iudaismo non dimittuntur et nihilominus incurrunt Iudaicae perfidiae reatum. Et

židovství, "když byl pohanem, chyboval jednoduše; vida pak nepravosti mistrů, vrací se ke svému vývratku, a stávaje se pohanem, jakožto přestupník je hoden většího trestu." Z čehož je patrné, že přitahovati druhé ke službě Boží nebo do řehole nezasluhuje pokárání, nýbrž pouze to, že někdo dává špatný příklad tomu, jenž se obrátil, jímž se stává horším.

K třetímu se musí říci, že menší je obsaženo ve větším. A proto, kdo je zavázán slibem nebo přísahou ke vstoupení do nižší řehole, může dovoleně býti naváděn k tomu, aby přešel do řehole vyšší, není-li něco zvláštního, co překáží, třebas jako nemoc, nebo naděje většího pokroku v nižší řeholi. Ten však, jenž je zavázán přísahou nebo slibem ke vstoupení do vyšší řehole, nemůže býti dovoleně naváděn k řeholi nižší, leč z nějaké zvláštní zřejmé příčiny, a to s prominutím představeného.

CLXXXIX.10. Zda je chvalné, aby někdo vstoupil do řehole bez předchozí rady mnohých a dlouhého rozvažovaní.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že není chvalné, když někdo vstupuje do řehole bez předchozí rady mnohých a dlouhé rozvahy. Praví se totiž I. Jan 4: "Nevěřte každému duchu, nýbrž zkoumejte duchy, zda z Boha jsou." Ale někdy předsevzetí vstoupiti do řehole není z Boha, protože se často zruší vystoupením z řehole, praví se totiž Skut. 5: "Je-li tento úradek z Boha, nebudete moci jej zrušiti." Tedy se zdá, že mají lidé vstupovati do řehole po předchozím velikém zkoumání.

Mimo to Přísl. 25 se praví: "Věc svou projednávej s přítelem svým." Ale zdá se býti nejvíce věcí člověka, co patří ke změně stavu. Tedy se zdá, že nemá někdo vstoupiti do řehole, leč napřed jednal s přáteli svými.

Mimo to Luk. 14: "Pán uvádí podobenství o člověku, jenž chce stavěti věž, že nejprve sedna spočítá, jaký je nutný náklad, má-li na dokončení," aby mu nevytýkali, "že tento člověk začal stavěti, a nemohl dokončiti." Náklad však na vystavění věže, jak praví Augustin v Listu k Laetovi, "nic jiného není, než aby každý se vzdal všeho, co jeho jest". "Přihází se však někdy, že to mnozí nemohou, a podobně nesnesou jiné řeholní obyčeje; na čehož znázornění se praví I. Král 18, že David nemohl choditi ve zbroji Saulově, protože nebyl zvyklý. Tedy se zdá, že nemá někdo vstoupiti do řehole, leč po předchozí dlouhé rozvaze a vyžádané radě mnohých.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 4, že na výzvu Páně Petr a Ondřej "ihned opustivše sítě následovali ho"; kdež praví Zlatoústý, K Mat.: "Takovou poslušnost Kristus žádá od

secundum hoc, non facit ad propositum. Secundum Hieronymum autem, hoc refertur ad Iudaeos etiam pro statu illo in quo legalia observari licebat, quantum ad hoc quod ille qui ab eis ad Iudaismum convertebatur, *dum esset gentilis, simpliciter errabat; videns autem magistrorum vitia, revertitur ad vomitum suum, et, gentilis factus, quasi praevaricator, maiori poena fit dignus*. Ex quo patet quod trahere alios ad cultum Dei, vel ad religionem, non vituperatur, sed hoc solum quod aliquis ei quem convertit det malum exemplum, unde peior efficiatur.

II-II q. 189 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod in maiori includitur minus. Et ideo ille qui est obligatus voto vel iuramento ad ingressum minoris religionis, potest licite induci ad hoc quod ad maiorem religionem transeat, nisi sit aliquid speciale quod impediat, puta infirmitas, vel spes maioris profectus in minori religione. Ille vero qui est obligatus voto vel iuramento ad ingressum maioris religionis, non potest licite induci ad minorem religionem, nisi ex aliqua speciali causa evidenti, et hoc cum dispensatione superioris.

10. Utrum requiratur magna deliberatio cum consanguineis et amicis ad religionis ingressum.

II-II q. 189 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod non sit laudabile quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio, et diuturna deliberatione praecedente. Dicitur enim I Ioan. IV, *nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus, si ex Deo sunt*. Sed quandoque propositum religionis intrandae non est ex Deo, cum frequenter per exitum religionis dissolvatur; dicitur autem Act. V, *si est ex Deo consilium hoc aut opus, non poteritis dissolvere illud*. Ergo videtur quod, magna examinatione praecedente, debeant aliqui religionem intrare.

II-II q. 189 a. 10 arg. 2

Praeterea, Prov. XXV dicitur, causam tuam tracta cum amico tuo. Sed maxime videtur hominis esse causa quae pertinet ad mutationem status. Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi prius cum amicis suis tractet.

II-II q. 189 a. 10 arg. 3

Praeterea, dominus, Luc. XIV, inducit similitudinem de homine qui vult turrim aedificare, quod prius sedens computat sumptus qui sunt ei necessarii, si habeat ad perficiendum, ne insultetur ei, quia hic homo incoepit aedificare, et non potuit consummare. Sumptus autem ad turrim aedificandam, ut Augustinus dicit, in epistola ad Laetum, *nihil est aliud quam ut renuntiet unusquisque omnibus quae sunt eius*. Contingit autem quandoque quod hoc multi non possunt, et similiter alias religionis observantias portare, in cuius figura, I Reg. XVII dicitur quod *David non poterat incedere cum armis Saulis, quia non habebat usum*. Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi diuturna deliberatione praemissa, et multorum consilio habito.

II-II q. 189 a. 10 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. IV, quod ad vocationem domini, Petrus et Andreas, continuo, relictis nás, abychom ani mžik času neváhali."

Odpovídám: Musí se říci, že dlouhá rozvaha a rady mnohých se vyžadují v pochybných velikých věcech, jak praví Filosof ve III. Ethic, kdežto v tom, co je jisté a určené, nevyžaduje se rada. Ohledně pak vstoupení do řehole lze pozorovati trojí. A to, nejprve vstup do řehole o sobě; a tak jest jisté, že vstoupení do řehole je dobro lepší, a kdo o tom pochybuje, odporuje Kristu, který dal tuto radu. Pročež praví Augustin v knize O slovech Páně: "Volá tě Východ, to jest Kristus, a ty dbáš Západu, to jest člověka smrtelného a schopného omylu." - Jiným způsobem lze pozorovati vstup do řehole ve srovnání se silami toho, jenž má vstoupiti do řehole, a tak také není. místa pochybnosti o vstupu do řehole, protože ti, kdo vstupují do řehole nedůvěřují, že mohou svou silou obstáti, nýbrž pomocí Boží moci, podle onoho Isai. 11: "Kdo doufají v Pána, změní. sílu, vezmou křídla jako orlice, poběží a neunaví se, půjdou a neklesnou." Je-li však nějaká zvláštní překážka, třebas nemoc tělesná nebo břímě dluhů nebo něco takového, na to se vyžaduje rozvaha a rada s těmi, o kterých se doufá, že prospějí a nebudou překážkou. Pročež se praví Eccli 37: "S mužem bezbožným jednej o svatosti, a s nespravedlivým o spravedlnosti," jakoby říkal. Nikterak. Pročež následuje: "Nedbej jich v žádné radě, nýbrž u muže svatého buď stále." V tom však nemá býti dlouhé rozvažování. Pročež praví Jeronym v Listu Pavlín.: "Chvátej, prosím tě, a provaz lodičky, uvíznuvší na dně, spíše přeřízni, než rozvazuj." - Třetím pak způsobem lze pozorovati způsob vstoupení do řehole, a do které řehole má někdo vstoupiti; a o takových lze míti také poradu s těmi; kteří nebudou překáženi.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když se praví, "Zkoumejte duchy, zda z Boha jsou," je místné v těch, jež jsou pochybná, zda jsou Ducha Božího, jako může býti pochybnost o těch, kteří jsou již v řeholi, zda ten, jenž se nabízí řeholi, je veden duchem Božím, nebo s přetvářkou přichází. A proto mají zkoumati přicházejícího, zda je hýbán duchem Božím. Ale tomu, kdo přichází do řehole, nemůže býti pochybno, zda předsevzetí vstoupiti do řehole vzniklo v jeho srdci od ducha Božího, jenž vodí člověka do země správné. A nedokazuje, že není z Boha, když někteří odcházejí; neboť co je od Boha, není všechno neporušitelné, jinak by stvoření porušná nebyla od Boha, jak říkají Manichejští; ani by někteří, kteří mají od Boha milost, nemohli ji ztratiti, což je také kacířské. Ale úradek Boží je nezrušitelný, a jím činí také věci porušné a měnivé, podle onoho Isai. 46: "Úradek můj stojí a každá vůle má nastane." A proto předsevzetí vstoupiti do řehole nepotřebuje zkoušky, zda je od Boha, protože "jistá nepotřebují rozboru", jak praví Glossa k onomu I. Sol. posl., "Všechno zkoušejte".

K druhému se musí říci, že jako tělo dychtí proti duchu, jak se praví Gal. 5, tak také často tělesní přátelé odpírají duchovnímu pokroku, podle onoho Mich. 7: "Nepřátelé

retibus, secuti sunt eum. Ubi Chrysostomus dicit, super Matth., *talem obedientiam Christus quaerit a nobis ut neque instanti tempore remoremur*.

II-II q. 189 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod diuturna deliberatio et multorum consilia requiruntur in magnis et dubiis, ut philosophus dicit, in III Ethic., in his autem quae sunt certa et determinata, non requiritur consilium. Circa ingressum autem religionis tria possunt considerari. Primo quidem, ipse religionis ingressus secundum se. Et sic certum est quod ingressus religionis est melius bonum, et qui de hoc dubitat, quantum est in se, derogat Christo, qui hoc consilium dedit. Unde Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., vocat te oriens, idest Christus, et tu attendis occidentem, idest ad hominem mortalem et errare potentem. Alio modo potest considerari religionis ingressus per comparationem ad vires eius qui est religionem ingressurus. Et sic etiam non est locus dubitationis de ingressu religionis, quia illi qui religionem ingrediuntur, non confidunt sua virtute se posse subsistere, sed auxilio virtutis divinae; secundum illud Isaiae XL, *qui sperant in domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilae, current et non laborabunt, ambulabunt et non deficient*. Si tamen sit aliquod speciale impedimentum, puta infirmitas corporalis vel onera debitorum, vel aliqua huiusmodi, in his requiritur deliberatio, et consilium cum his de quibus speratur quod prosint et non impediant. Unde dicitur Eccli. XXXVII, *cum viro irreligioso tracta de sanctitate, et cum iniusto de iustitia*, quasi dicat, non, unde sequitur, *non attendas his in omni consilio, sed cum viro sancto assiduus esto*. In quibus tamen non est diuturna deliberatio habenda. Unde Hieronymus dicit, in epistola ad Paulinum, *festina, quaeso, te, et haerenti in salo naviculae funem magis praecide quam solve*. Tertio autem potest considerari modus religionem intrandi, et quam religionem aliquis ingredi debeat. Et de talibus potest etiam haberi consilium cum his qui non impediant.

II-II q. 189 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, probate spiritus si ex Deo sunt, locum habet in his quae dubia sunt utrum spiritus Dei sit. Sicut dubium potest esse his qui iam sunt in religione, utrum ille qui religioni se offert, spiritu Dei ducatur, an simulate accedat, et ideo debent accedentem probare, utrum divino spiritu moveatur. Sed illi qui ad religionem accedit, non potest esse dubium an propositum de ingressu religionis in corde eius exortum sit a spiritu Dei, cuius est ducere hominem in terram rectam. Nec propter hoc ostenditur non esse ex Deo, quod aliqui retrocedunt. Non enim omne quod est a Deo, est incorruptibile, alioquin, creaturae corruptibiles non essent ex Deo, ut Manichaei dicunt; neque etiam aliqui qui habent a Deo gratiam, possent illam amittere, quod etiam est haereticum. Sed consilium Dei est indissolubile, quo etiam corruptibilia et mutabilia facit, secundum illud Isaiae XLVI, *consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet*. Et ideo propositum de ingressu religionis non indiget probatione utrum sit a Deo, quia certa discussione non egent, ut dicit Glossa, super illud I ad Thess. ult., omnia probate.

II-II q. 189 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut caro concupiscit adversus spiritum, ut dicitur Galat. V; ita etiam frequenter člověka domácí jeho." Pročež Cyril, vykládaje ono Luk. 9: Dovol mi rozloučení s těmi, kteří jsou doma, praví: "Žádati rozloučení s těmi, kteří jsou doma, ukazuje, že jest jaksi rozdělen; neboť sdělovati bližním a raditi se nechtějících spravedlivě, naznačuje chabého dosud a couvajícího. Pročež slyší od Pána: 'Nikdo, když položil ruku na pluh a hledí zpět, není schopen království Božího'. Neboť hledí zpět, kdo hledá odklad příležitostí návratu domů a porady s příbuznými."

K třetímu se musí říci, že stavěním věže rozumí se dokonalost křesťanského života. Vzdáti se vlastního pak jest náklad na vystavění věže. Nikdo však nepochybuje ani nerozvažuje, zda chce podržeti výlohy, nebo zda může vystavěti věž, má-li náklad, nýbrž to je předmětem rozvahy, zda někdo má náklad. Podobně nemusí býti předmětem rozvahy, zda se má někdo vzdáti všeho, co má, nebo zda tím činem může dosáhnouti dokonalosti, nýbrž to je předmětem úvahy.

Neodůvodněnost pak bázně těch, kteří se znepokojují, zda dosáhnou dokonalosti vstoupením do řehole, dosvědčuje příklad mnohých. Pročež praví Augustin, VIII. Vyzn.: "Zjevila se na oné straně, kam jsem upíral tvář, a kam jsem váhal přejíti, čistá důstojnost zdrželivosti, počestně vábíc, abych přišel a nepochyboval, a vztáhnouc ke mně svaté ruce, aby mně přijala a objala, plné zástupů dobrých příkladů. Tam tolik hochů a děvčat, tam množství mládeže a každý věk, i vážné vdovy, i panenské stařeny. A vysmívala se mi povzbuzujícím výsměchem: Ty bys nemohl co tito a ony? Což tito a ony mohou ze sebe, a ne z Pána svého? Proč na sobě stojíš, a nestojíš? Vrhni se k němu; neboj se, neustoupí, že bys padl. Vrhni se bezpečně; přijme tě a zachrání tě.

Onen pak příklad, který se uvádí o Davidovi, nepatří k projednávanému, protože zbraně Saulovy, jak praví Glossa, "jsou svátosti zákona, jakožto tíživé. Řehole však je milé jho Kristovo, protože, jak praví Řehoř ve IV. Moral: "Co těžkého ukládá bedrům mysli naší, jenž rozkazuje vyhýbání každé touze, která rozrušuje, jenž nabádá k opuštění namáhavých cest tohoto světa?" Beroucím však na sebe toto milé jho slibuje občerstvení požíváním Boha a věčný pokoj duše.

K NĚMUŽ NÁS PŘIVEĎ TEN, JENŽ SLÍBIL, JEŽÍŠ KRISTUS, PÁN NÁŠ, JENŽ JEST NADE VŠÍM BŮH POŽEHNANÝ NA VĚKY. AMEN.

amici carnales adversantur profectui spirituali, secundum illud Mich. VII, *inimici hominis domestici eius*. Unde Cyrillus, exponens illud Luc. IX, permitte me renuntiare his qui domi sunt, dicit, *quaerere renuntiare his qui domi sunt, ostendit quod utcumque divisus sit, nam communicare proximis, et consulere nolentes aequa sapere, indicat adhuc utcumque languentem et recedentem. Propter quod, audit a domino, nemo, cum posuerit manum ad aratrum et aspexerit retro, habilis est ad regnum Dei. Aspicit enim retro qui dilationem quaerit occasione redeundi domum et cum propinquis conferendi.*

II-II q. 189 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod per aedificationem turris significatur perfectio Christianae vitae. Abrenuntiatio autem propriorum est sumptus ad aedificandam turrim. Nullus autem dubitat vel deliberat an velit habere sumptus, vel an possit turrim aedificare si sumptus habeat, sed hoc sub deliberatione ponitur, an aliquis sumptus habeat. Similiter sub deliberatione cadere non oportet utrum aliquis debeat abrenuntiare omnibus quae possidet, vel si, hoc faciendo, ad perfectionem pervenire possit. Sed hoc cadit sub deliberatione, utrum hoc quod facit, sit abrenuntiare omnibus quae possidet, quia nisi abrenuntiaverit, quod est sumptus habere, non potest, ut ibidem subditur, Christi esse discipulus, quod est turrim aedificare. Timor autem eorum qui trepidant an per religionis ingressum possint ad perfectionem pervenire, est irrationabilis; et multorum exemplo convincitur. Unde Augustinus dicit, VIII Confess., *aperiebatur ab ea parte qua intenderam faciem, et quo transire trepidabam, casta dignitas continentiae, honeste blandiens ut venirem neque dubitarem, et extendens ad me suscipiendum et amplectendum pias manus plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri et puellae; ibi iuventus multa et omnis aetas, et graves viduae et virgines anus. Irridebat me irrisione exhortatoria, quasi diceret, tu non poteris quod isti et istae? An isti et istae in semetipsis possunt, et non in domino Deo suo? Quid in te stas, et non stas? Proiice te in eum. Noli metuere, non se subtrahet, ut cadas. Proiice te securus, et excipiet te et sanabit te.* Exemplum autem illud quod inducitur de David, non facit ad propositum. Quia arma Saulis, sicut Glossa dicit, sunt legis sacramenta, tanquam onerantia, religio autem est suave iugum Christi, quia, ut Gregorius dicit, in IV Moral., *quid grave mentis nostrae cervicibus imponit qui vitare omne desiderium quod perturbat praecipit, qui declinari laboriosa mundi huius itinera monet?* Quod quidem suave iugum super se tollentibus refectionem divinae fruitionis repromittit, et sempiternam requiem animarum. Ad quam nos perducat ipse qui promisit, Iesus Christus, dominus noster, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen.

OBSAH

I. O předmětu víry. ***5***

I.1. Zda předmětem víry je první pravda. 5

I.2. Zda předmětem víry je něco složeného na způsob věty. 6

I.3. Zda podkladem víry může býti klam. 7

I.4. Zda předmětem víry může býti věc, již vidíme. 8

I.5. Zda věci víry mohou býti předmětem vědění. 9

I.6. Zda věci k věření se mají rozlišovati na určité články. 11

I.7. Zda články víry vzrostly postupem času. 13

I.8. Zda jsou články víry vhodně vypočítány. 15

I.9. Zda se články víry vhodně vkládají do vyznání. 17

I.10. Zda přísluší Nejvyššímu Veleknězi pořádati vyznání víry. 19

II. O vnitřním úkonu víry ***20***

II.1. Zda věřiti jest přemítati s přisvědčením. 20

II.2. Zda se vhodně rozlišuje úkon víry na " věřiti Bohu, věřiti Boha, věřiti v Boha " 22

II.3. Zda věřiti něco nad přirozený rozum jest nutné ke spáse. 23

II.4. Zda je nutné věřiti to, co lze dokázati přirozeným rozumem. 24

II.5. Zda je člověk vázán věřiti něco výslovně. 25

II.6. Zda jsou všichni stejně vázáni míti výslovnou víru. 27

II.7. Zda výslovně věřiti tajemství Kristovo je nutné ke spáse u všech. 28

II.8. Zda je nutné ke spáse věřiti výslovně Trojici. 30

II.9. Zda věřiti jest záslužné. 31

II.10. Zda důvod, použitý k věcem víry, zmenšuje zásluhu víry. 32

III. O vnějším úkonu víry. ***34***

III.1. Zda vyznání jest úkonem víry. 34

III.2. Zda vyznání víry je nutné ke spáse. 35

IV. O samé ctnosti víry. ***36***

IV.1. Zda toto je oprávněný výměr víry: Víra jest základ věcí nadějných, důkaz o neviditelných. 36

IV.2. Zda víra je v rozumu jakožto v podmětu. 39

IV.3. Zda láska je tvarem víry. 40

IV.4. Zda víra netvárná může se státi utvářenou nebo naopak. 41

IV.5. Zda víra je ctnost. 42

IV.6. Zda víra je jedna. 44

IV.7. Zda víra je první mezi ctnostmi. 45

IV.8. Zda víra je jistější než vědění a jiné ctnosti rozumové. 46

V. O těch, co mají víru. ***48***

V.1. Zda anděl nebo člověk ve svém prvotním stavu měl víru. 48

V.2. Zda v ďáblech je víra. 50

V.3. Zda bludař, jenž nevěří v jeden článek víry, může míti víru netvárnou o jiných článcích. 51

V.4. Zda víra může býti větší v jednom než v druhém. 52

VI. O příčině víry. ***53***

VI.1. Zda víra je člověku od Boha vlita. 53

VI.2. Zda víra netvárná je darem Božím. 55

VII. O účincích víry. ***56***

VII.1. Zda báze ň je účinkem víry. 56

VII.2. Zda očista srdce je účinkem víry. 57

VIII. O daru rozumu. ***58***

VIII.1. Zda rozum je darem Ducha svatého. 58

VIII.2. Zda dar rozumu může býti zároveň s věrou. 60

VIII.3. Zda rozum, jenž jest darem, je toliko badavý či též činorodý. 60

VIII.4. Zda dar rozumu je ve všech majících milost. 62

VIII.5. Zda se nalézá dar rozumu také v těch, kdo nemají milost činící milým. 63

VIII.6. Zda dar rozumu se liší od jiných darů. 64

VIII.7. Zda daru rozumu odpovídá šesté blahoslavenství, totiž : "Blahoslavení čistého srdce, neboť oni Boha viděti budou". 65

VIII.8. Zda v ovoci víra odpovídá daru rozumu. 66

IX. O daru vědění. ***68***

IX.1. Zda vědění je darem. 68

IX.2. Zda dar vědění je o věcech božských. 69

IX.3. Zda dar vědění je vědění činorodé. 70

IX.4. Zda daru vědění odpovídá třetí blahoslavenství, totiž: "Blahoslavení lkající, neboť oni potěšeni budou". 71

X. O nevěře všeobecně. ***72***

X.1. Zda nevěra je hříchem. 73

X.2. Zda nevěra je v rozumu jako v podmětu. 74

X.3. Zda nevěra je největším z hříchů. 75

X.4. Zda každý skutek nevěrce je hříchem. 76

X.5. Zda je více druhů nevěry. 77

X.6. Zda nevěra pohanů čili modlářů je těžší ostatních. 79

X.7. Zda se má s nevěřícími veřejně disputovati. 80

X.8. Zda nevěřící mají býti nuceni k víře. 81

X.9. Zda se může obcovati s nevěřícími. 82

X.10. Zda nevěřící mohou míti představenství neboli panování nad věřícími. 84

X.11. Zda mají býti trpěny obřady nevěřících. 85

X.12. Zda děti Židů a jiných nevěřících mají býti křtěny proti vůli rodičů. 86

XI. O bludu. ***89***

XI.1. Zda blud je druh nevěry. 89

XI.2. Zda blud je vlastně o tom, co jest ve víře. 90

XI.3. Zda bludaři mají býti trpěni. 92

XI.4. Zda mají býti Církví přijímáni vracející se z bludu. 93

XII. O odpadu. ***94***

XII.1. Zda odpad náleží k nevěře. 95

XII.2. Zda vládce pro odpad od víry pozbývá panování nad poddanými takže nejsou povinni ho poslouchati. 96

XIII. O rouhání povšechně. ***97***

XIII.1. Zda rouhání je proti vyznání víry. 97

XIII.2. Zda rouhání je vždy smrtelným hříchem. 99

XIII.3. Zda hřích rouhání je největší z hříchů. 100

XIII.4. Zda se rouhají zavržení. 101

XIV. O rouhání proti Duchu Svatému. ***102***

XIV.1. Zda hřích proti Duchu Svatému je totéž co hřích z jisté zloby. 102

XIV.2. Zda se vhodně určuje šest druhů hříchů proti Duchu Svatému. 104

XIV.3. Zda hřích proti Duchu Svatému je neodpustitelný. 106

XIV.4. Zda člověk může nejprve hřešiti proti Duchu Svatému bez předpokladu jiných hříchů. 107

XV. O slepotě mysli a tuposti smyslu. ***109***

XV.1. Zda slepota mysli je hříchem. 109

XV.2. Zda tupost smyslu je co jiného než slepota mysli. 110

XV.3. Zda slepota mysli a tupost smyslu vznikají z hříchů tělesných. 111

XVI. O přikázáních víry, vědění a rozumu. ***112***

XVI.1. Zda ve Starém zákoně měla se dávati přikázání víry. 113

XVI.2. Zda ve Starém zákoně se vhodně podávají přikázání vztahující se na vědění a rozum. 114

XVII. O naději. ***116***

XVII.1. Zda naděje jest ctností. 116

XVII.2. Zda věčná blaženost je vlastním předmětem naděje. 117

XVII.3. Zda může někdo doufati pro druhého věčnou blaženost. 118

XVII.4. Zda někdo může dovoleně doufati v člověka. 119

XVII.5. Zda naděje je ctnost božská. 120

XVII.6. Zda naděje je ctnost odlišná od jiných ctností božských. 121

XVII.7. Zda naděje předchází víru. 122

XVII.8. Zda láska jest před nadějí. 123

XVIII. O podmětu naděje. ***124***

XVIII.1. Zda naděje je ve vůli jeho v podmětu. 124

XVIII.2. Zda naděje jest v blažených. 125

XVIII.3. Zda je naděje v zavržených. 127

XVIII.4. Zda naděje poutníků má jistotu. 128

XIX. O daru bázně. ***129***

XIX.1. Zda se lze Boha báti. 129

XIX.2. Zda se bázeň vhodně dělí na synovskou, začáteční, otrockou a světskou. 130

XIX.3. Zda bázeň světská jest vždycky špatná. 132

XIX.4. Zda bázeň otrocká je dobrá. 133

XIX.5. Zda bázeň otrocká je totéž v podstatě s bázní synovskou. 134

XIX.6. Zda bázeň otrocká zůstává s láskou. 135

XIX.7. Zda bázeň je počátkem moudrosti. 136

XIX.8. Zda bázeň začáteční se liší podle podstaty od bázně synovské. 137

XIX.9. Zda bázeň je darem Ducha Svatého. 138

XIX.10. Zda vzrůstem lásky se zmenšuje bázeň. 140

XIX.11. Zda bázeň zůstává ve vlasti. 141

XIX.12. Zda chudoba ducha jest blahoslavenství odpovídající daru bázně. 142

XX. O zoufalství. ***144***

XX.1. Zda zoufalství jest hříchem. 144

XX.2. Zda zoufalství může býti bez nevěry. 145

XX.3. Zda zoufalství jest největším z hříchů. 146

XX.4. Zda zoufalství pochází z vlažnosti. 147

XXI. O opovážlivosti. ***149***

XXI.1. Zda se opovážlivost opírá o Boha nebo o vlastní sílu. 149

XXI.2. Zda opovážlivost jest hříchem. 150

XXI.3. Zda opovážlivost spíše jest proti bázni než naději. 151

XXI.4. Zda opovážlivost má příčinu v marné slávě. 152

XXII. O přikázáních, patřících k naději a bázni. ***153***

XXII.1. Zda se má dávati nějaké přikázání o naději. 153

XXII.2. Zda se má dáti nějaké přikázání o bázni. 155

XXIII. O lásce o sobě. ***156***

XXIII.1. Zda láska jest přátelstvím. 156

XXIII.2. Zda láska jest něco stvořeného v duši. 158

XXIII.3. Zda láska je ctností. 159

XXIII.4. Zda láska je zvláštní ctností. 160

XXIII.5. Zda láska je jedna ctnost. 161

XXIII.6. Zda láska je nejvznešenější z ctností. 162

XXIII.7. Zda bez lásky může býti nějaká pravá ctnost. 164

XXIII.8. Zda láska je tvarem ctností. 165

XXIV. O podmětě lásky. ***166***

XXIV.1. Zda vůle je podmětem lásky. 166

XXIV.2. Zda láska v nás vzniká vlitím. 167

XXIV.3. Zda láska je vlévána podle schopností přirozených. 169

XXIV.4. Zda se láska může zvětšovati. 170

XXIV.5. Zda se láska zvětšuje přidáváním. 171
XXIV.6. Zda láska se zvětšuje úkonem lásky. 173
XXIV.7. Zda láska se zvětšuje do nekonečna. 174
XXIV.8. Zda láska v tomto životě může býti dokonalá. 175
XXIV.9. Zda se vhodně rozlišují tři stupně lásky: začínající, prospívající a dokonalá. 176
XXIV.10. Zda láska se může zmenšovati. 177
XXIV.11. Zda lze lásku jednou nabytou ztratiti 179
XXIV.12. Zda se láska ztrácí jedním úkonem smrtelného hříchu. 181
XXV. O předmětě lásky. 183
XXV.1. Zda se obliba lásky zastavuje v Bohu, či se rozšiřuje i na bližního. 183
XXV.2. Zda láska se má milovati z lásky. 185
XXV.3. Zda se mají milovati z lásky také nerozumoví tvorové. 186
XXV.4. Zda člověk má milovati z lásky sám sebe. 187
XXV.5. Zda člověk má z lásky milovati své tělo. 188
XXV.6. Zda se mají hříšníci z lásky milovati. 189
XXV.7. Zda hříšníci milují sami sebe. 191
XXV.8. Zda je z nutnosti lásky, aby byli nepřátelé milováni. 192
XXV.9. Zda je z nutnosti lásky, aby někdo projevoval nepříteli znamení a účinky obliby. 193
XXV.10. Zda máme anděly milovati z lásky. 194
XXV.11. Zda máme démony milovati z lásky. 195
XXV.12. Zda se vhodně vypočítává čtveré z lásky milované: totiž Bůh, bližní, naše tělo a my sami. 196
XXVI. O řádu lásky. 197
XXVI.1. Zda je v lásce řád. 198
XXVI.2. Zda se má více milovati Bůh než bližní. 199
XXVI.3. Zda má člověk milovati z lásky více Boha než sám sebe. 200
XXVI.4. Zda má člověk více milovati z lásky sebe než bližního. 201
XXVI.5. Zda má člověk více milovati bližního než vlastní tělo. 202
XXVI.6. Zda se má jeden bližní více milovati než jiný. 203
XXVI.7. Zda máme více milovati lepší než s námi více spojené. 205
XXVI.8. Zda se má více milovati ten, který je s námi více spojen podle tělesného původu. 206
XXVI.9. Zda má člověk milovati z lásky více syna než otce. 208
XXVI.10. Zda má člověk více milovati matku než otce. 209
XXVI.11. Zda má člověk více milovati manželku než otce a matku. 210
XXVI.12. Zda člověk má více milovati dobrodince než obdarovaného. 211
XXVI.13. Zda řád lásky trvá v otčině. 212
XXVII. O hlavním úkonu lásky, kterým je obliba. 214
XXVII.1. Zda lásce je vlastnější býti milován, než milovati 214
XXVII.2. Zda milovati, pokud jest úkonem lásky, je totéž jako blahovolnost. 215
XXVII.3. Zda Bůh se má milovati z lásky sám pro sebe. 216
XXVII.4. Zda Bůh může býti v tomto životě bezprostředně milován. 217
XXVII.5. Zda Bůh může býti zcela milován. 219
XXVII.6. Zda má býti v božské oblibě nějaká míra. 219
XXVII.7. Zda jest záslužnější milovati nepřítele než přítele. 221
XXVII.8. Zda jest záslužnější milovati bližního než milovati Boha. 222
XXVIII. O radosti. 223
XXVIII.1. Zda radost v nás jest účinkem lásky. 223
XXVIII.2. Zda duchovní radost, jejíž příčinou jest láska, přijímá příměšek smutku. 224
XXVIII.3. Zda duchovní radost, jejíž příčinou jest láska, může se v nás naplniti. 225
XXVIII.4. Zda radost jest ctnost. 227
XXIX. O pokoji. 228
XXIX.1. Zda pokoj jest totéž, co svornost. 228

XXIX.2. Zda všechno žádá pokoj. 229
XXIX.3. Zda pokoj jest vlastní účinek lásky. 230
XXIX.4. Zda pokoj jest ctnost. 232
XXX. O milosrdenství. 232
XXX.1. Zda zlo jest vlastně pohnutkou milosrdenstvím. 233
XXX.2. Zda nedostatek je důvodem smilování se strany smilujícího se. 234
XXX.3. Zda milosrdenství je ctnost. 235
XXX.4. Zda milosrdenství je největší ze ctností. 237
XXXI. O dobročinnosti. 238
XXXI.1. Zda dobročinnost jest úkon lásky. 238
XXXI.2. Zda jest všem dobře činiti. 239
XXXI.3. Zda se má více dobře činiti těm, kteří jsou s námi více spojeni. 240
XXXI.4. Zda dobročinnost je zvláštní ctnost. 242
XXXII. O almužně. 243
XXXII.1. Zda almužna jest úkon lásky. 243
XXXII.2. Zda se vhodně rozlišují rody almužen. 244
XXXII.3. Zda tělesné almužny jsou více než duchovní. 247
XXXII.4. Zda tělesné almužny mají duchovní účinek. 248
XXXII.5. Zda dáti almužnu je v přikázání. 249
XXXII.6. Zda má někdo dáti almužnu z nutného. 251
XXXII.7. Zda se může díti almužna z nespravedlivě nabytých. 252
XXXII.8. Zda ten, kdo je postaven pod mocí jiného, může konati almužnu. 254
XXXII.9. Zda se má konati almužna spíše příbuzným. 255
XXXII.10. Zda se má almužna konati hojně. 256
XXXIII. O bratrském napomenutí. 257
XXXIII.1. Zda bratrské napomenutí je úkon lásky. 258
XXXIII.2. Zda bratrské napomenutí je v přikázání. 259
XXXIII.3. Zda bratrské napomenutí náleží jen představeným. 261
XXXIII.4. Zda je někdo zavázán napomenouti svého představeného. 262
XXXIII.5. Zda hříšník má napomínati provinilého. 264
XXXIII.6. Zda má někdo upustiti od napomenutí pro bázeň, aby se onen nestal horším. 265
XXXIII.7. Zda v bratrském napomínání má z nutnosti přikázání soukromé domlouvání předcházeti oznámení. 266
XXXIII.8. Zdali přivedeni svědků má předcházeti veřejné oznám. 268
XXXIV. O nenávisti. 270
XXXIV.1. Zda může někdo Boha míti v nenávisti. 270
XXXIV.2. Zda nenávist Boha je největší z hříchů. 271
XXXIV.3. Zda každá nenávist bližního je hříchem. 272
XXXIV.4. Zda nenávist k bližnímu je nejtěžší z hříchů, které se páchají proti bližnímu. 273
XXXIV.5. Zda nenávist je hlavní neřest. 274
XXXIV.6. Zda nenávist vzniká ze závisti. 275
XXXV. O nechuti. 276
XXXV.1. Zda nechuť je hřích. 277
XXXV.2. Zda nechuť je zvláštní neřest. 278
XXXV.3. Zda nechuť je smrtelný hřích. 279
XXXV.4. Zda nechuť se má pokládati za hlavní neřest. 280
XXXVI. O závisti. 282
XXXVI.1. Zda závist je smutek. 282
XXXVI.2. Zda závist je hřích. 284
XXXVI.3. Zda závist je smrtelný hřích. 285
XXXVI.4. Zda závist je hlavní neřest. 286
XXXVII. O nesvornosti. 288

XXXVII.1. Zda nesvornost je hříchem. 288
XXXVII.2. Zda nesvornost je dcerou marné slávy. 290
XXXVIII. O sváru. 291
XXXVIII.1. Zda svár je smrtelný hřích. 291
XXXVIII.2. Zda svár je dítkem marné slávy. 292
XXXIX. O rozkolu. 293
XXXIX.1. Zda rozkol je zvláštní hřích. 294
XXXIX.2. Zda rozkol je těžší hřích než nevěra. 295
XXXIX.3. Zda rozkolní mají nějakou moc. 297
XXXIX.4. Zda je vhodný trest na rozkolné, aby byli vyobcováni. 298
XL. O válce. 299
XL.1. Zda válčení je vždy hřích. 299
XL.2. Zda duchovním a biskupům je dovoleno válčiti. 301
XL.3. Zda je dovoleno ve válce užívati lsti. 303
XL.4. Zda je dovoleno válčiti ve dny váteční. 303
XLI. O váděˇ. 304
XLI.1. Zda váda je vždy hřích. 304
XLI.2. Zda váda je dcerou hněvu. 305
XLII. O vzbouření. 307
XLII.1. Zda vzbouření je zvláštní hřích, od jiných odlišný. 307
XLII.2. Zda vzbouření je vždy smrtelný hřích. 308
XLIII. O pohoršení. 309
XLIII.1. Zda pohoršení se vhodně vyměřuje, že jest "méně správné slovo nebo skutek, dávající příležitost pádu". 309
XLIII.2. Zda pohoršení je hřích. 311
XLIII.3. Zda pohoršení je zvláštní hřích. 313
XLIII.4. Zda pohoršení je hřích smrtelný. 314
XLIII.5. Zda pohoršení trpné může padnouti také na dokonalé. 315
XLIII.6. Zda činné pohoršení se může nacházeti v dokonalých mužích. 316
XLIII.7. Zda se má upustiti od duchovních dober k vůli pohoršení. 317
XLIII.8. Zda se má upustiti od časných k vůli pohoršení. 319
XLIV. O přikázáních lásky. 321
XLIV.1. Zda se má o lásce dávati nějaké přikázání. 321
XLIV.2. Zda dostačují dvě přikázání lásky. 323
XLIV.3. Zda se vhodně nařizuje, aby Bůh byl milován z celého srdce. 324
XLIV.4. Zda k tomuto: Milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce svého, se vhodně přidává: A z celé duše své a z celé síly své. 326
XLIV.5. Zda toto přikázání o lásce k Bohu možno vyplniti na cestě. 327
XLIV.6. Zda jest vhodně dáno přikázání o lásce k bližnímu. 328
XLIV.7. Zda řád lásky spadá pod přikázání. 329
XLV. O daru moudrosti. 330
XLV.1. Zda moudrost má se počítati mezi dary Ducha Svatého. 330
XLV.2. Zda moudrost je v rozumu jako v podmětu. 331
XLV.3. Zda moudrost jest jen badavá nebo také činorodá. 332
XLV.4. Zda moudrost může býti bez milosti, se smrtelným hříchem. 333
XLV.5. Zda moudrost jest ve všech majících milost. 334
XLV.6. Zda sedmé blahoslavenství odpovídá daru moudrosti. 336
XLVI. O pošetilosti. 337
XLVI.1. Zda pošetilost je protilehlá moudrosti. 337
XLVI.2. Zda pošetilost je hřích. 339
XLVI.3. Zda pošetilost je dcerou smilství. 339
XLVII. O opatrnosti o sobě. 340

XLVII.1. Zda opatrnost je v síle poznávací nebo žádostivé. 341
XLVII.2. Zda opatrnost patří pouze do rozumu činorodého, nebo také do badavého. 342
XLVII.3. Zda opatrnost pozoruje jednotlivosti. 343
XLVII.4. Zda opatrnost je ctnost. 344
XLVII.5. Zda opatrnost je zvláštní ctnost. 345
XLVII.6. Zda opatrnost stanoví cíl mravním ctnostem. 346
XLVII.7. Zda do opatrnosti náleží nalézti prostředek v mravních ctnostech. 347
XLVII.8. Zda rozkazovati je hlavní úkon opatrnosti. 348
XLVII.9. Zda pečlivost patří do opatrnosti. 349
XLVII.10. Zda opatrnost se vztahuje na řízení množství. 350
XLVII.11. Zda opatrnost, která je vzhledem k vlastnímu dobru, je téhož druhu s tou, která se vztahuje na dobro obecné. 351
XLVII.12. Zda je opatrnost v poddaných či jenom v představených. 352
XLVII.13. Zda může býti opatrnost v hříšnících. 353
XLVII.14. Zda jest opatrnost ve všech, majících milost. 355
XLVII.15. Zda opatrnost je v nás od přirozenosti. 356
XLVII.16. Zda lze ztratiti opatrnost zapomenutím. 357
XLVIII. O částech opatrnosti. 358
XLVIII.1. Zda se vhodně vykazují části opatrnosti. 358
XLIX. O jednotlivých částech opatrnosti jaksi doplňkových. 360
XLIX.1. Zda pamět je částí opatrnosti. 361
XLIX.2. Zda rozumění je částí opatrnosti. 362
XLIX.3. Zda se má učelivost stanoviti za část opatrnosti. 363
XLIX.4. Zda zručnost je částí opatrnosti. 364
XLIX.5. Zda um se má stanoviti za část opatrnosti. 365
XLIX.6. Zda se má prozřetelnost stanoviti za část opatrnosti. 366
XLIX.7. Zda se má obezřetnost stanoviti za část opatrnosti. 367
XLIX.8. Zda se má ostražitost stanoviti za část opatrnosti. 368
L. O podmětných částech opatrnosti. 369
L.1. Zda se má královská stanoviti za druh opatrnosti. 369
L.2. Zda se politická vhodně stanoví za část opatrnosti. 370
L.3. Zda se má ekonomická stanoviti za druh opatrnosti. 371
L.4. Zda se má vojenská stanoviti za druh opatrnosti. 372
LI. O působnostních částech opatrnosti. 373
LI.1. Zda eubulia je ctnost. 373
LI.2. Zda eubulia je ctnost odlišná od opatrnosti. 375
LI.3. Zda synesis je ctnost. 376
LI.4. Zda gnome je zvláštní ctnost. 377
LII. O daru rady. 378
LII.1. Zda se má klásti rada mezi dary Ducha Svatého. 378
LII.2. Zda dar rady odpovídá ctnosti opatrnosti. 379
LII.3. Zda dar rady zůstává ve vlasti. 380
LII.4. Zda páté blahoslavenství, které jest o milosrdenství, odpovídá daru rady. 382
LIII. O neřestech opatrnosti protilehlých, a za prvé o neopatrnosti. 383
LIII.1. Zda neopatrnost je hříchem. 383
LIII.2. Zda neopatrnost je zvláštním hříchem. 384
LIII.3. Zda ukvapenost je hříchem, obsaženým v neopatrnosti. 386
LIII.4. Zda nepozornost je zvláštním hříchem, obsaženým v neopatrnosti. 387
LIII.5. Zda nestálost je neřestí, obsaženou v neopatrnosti. 388
LIII.6. Zda řečené neřesti vznikají ze smilstva. 389
LIV. O nedbalosti. 390

LIV.1. Zda nedbalost je zvláštním hříchem. 390
LIV.2. Zda nedbalost je protilehlá opatrnosti. 391
LIV.3. Zda nedbalost může býti smrtelným hříchem. 392
LV. O neřestech protilehlých opatrnosti, které mají s ní podobnost. 393
LV.1. Zda opatrnost těla je hřích. 393
LV.2. Zda opatrnost těla je smrtelný hřích. 395
LV.3. Zda zchytralost je zvláštní hřích. 396
LV.4. Zda lest je hřích, náležející ke zchytralosti. 397
LV.5. Zda podvod náleží ke zchytralosti. 398
LV.6. Zda je dovoleno míti péči o časné věci. 399
LV.7. Zda má někdo pečovati o budoucí. 400
LV.8. Zda takové neřesti vznikají z lakomství. 401
LVI. O přikázáních, náležejících k opatrnosti. 402
LVI.1. Zda bylo třeba dáti o opatrnosti nějaké přikázání mezi přikázáními desatera. 402
LVI.2. Zda přikázání, zakazující neřesti protilehlé opatrnosti, byla vhodně položena ve Starém zákoně. 403
LVII. O spravedlnosti, a nejdříve o právu, které je jako předmět. 404
LVII.1. Zda právo je předmětem spravedlnosti. 404
LVII.2. Zda se právo vhodně dělí na právo přirozené a právo ustanovené. 406
LVII.3. Zda mezinárodní právo je totéž, co právo přirozené. 407
LVII.4. Zda se musí zvláště rozlišovati právo otcovské a vrchnostenské. 408
LVIII. O spravedlnosti. 410
LVIII.1. Zda se vhodně vymezuje spravedlnost, že je ustavičná a stálá vůle, uděliti každému jeho právo. 410
LVIII.2. Zda spravedlnost je vždy k druhému. 412
LVIII.3. Zda spravedlnost je ctnost. 413
LVIII.4. Zda spravedlnost je ve vůli jako v podmětu. 414
LVIII.5. Zda spravedlnost je všeobecnou ctností. 415
LVIII.6. Zda spravedlnost, pokud je všeobecná, je v bytnosti totéž, co každá ctnost. 416
LVIII.7. Zda je nějaká spravedlnost zvláštní mimo spravedlnost všeobecnou. 418
LVIII.8. Zda spravedlnost zvláštní má zvláštní látku. 419
LVIII.9. Zda spravedlnost jest o vášních. 420
LVIII.10. Zda střed spravedlnosti je střed věci. 421
LVIII.11. Zda úkon spravedlnosti je dáti každému, co jest jeho. 422
LVIII.12. Zda spravedlnost vyniká mezi všemi mravními ctnostmi. 423
LIX. O nespravedlnosti. 424
LIX.1. Zda nespravedlnost je zvláštní neřest. 424
LIX.2. Zda se někdo nazývá nespravedlivý z toho, že koná nespravedlivo. 425
LIX.3. Zda může někdo snášeti nespravedlivo chtě. 427
LIX.4. Zda kdokoliv činí nespravedlivo, hřeší smrtelně. 428
LX. O soudu. 429
LX.1. Zda soud jest úkon spravedlnosti. 429
LX.2. Zda je dovoleno souditi. 431
LX.3. Zda soud, vycházející z podezřívání, je nedovolený. 432
LX.4. Zda pochybná se mají vykládati na lepší stránku. 433
LX.5. Zda se musí vždy souditi podle psaných zákonů. 434
LX.6. Zda soud uchvácením se stává zvráceným. 435
LXI. O částech spravedlnosti. 437
LXI.1. Zda se stanoví vhodně dva druhy spravedlnosti: spravedlnost podílná a směnná. 437
LXI.2. Zda střed se béře týmž způsobem u spravedlnosti podílné a směnné. 439
LXI.3. Zda látka obojí spravedlnosti je různá. 440
LXI.4. Zda spravedlivo jest jednoduše totéž, co oplátka. 442
LXII. O náhradě. 443

LXII.1. Zda náhrada je úkon spravedlnosti směnné. 444
LXII.2. Zda je nutné ke spáse, aby se stala náhrada toho, co bylo vzato. 445
LXII.3. Zda stačí nahraditi jednoduše, co bylo nespravedlivě vzato. 446
LXII.4. Zda někdo musí nahraditi, co nevzal. 447
LXII.5. Zda se musí učiniti náhrada vždy tomu, od něhož bylo něco vzato. 448
LXII.6. Zda je vázán nahraditi vždy ten, který vzal. 450
LXII.7. Zda ti, kteří nepřijali, jsou vázáni nahraditi. 451
LXII.8. Zda je někdo vázán ihned nahraditi, či může dovoleně náhradu odložiti. 453
LXIII. O přijímání osob, 454
LXIII.1. Zda přijímání osob je hřích. 454
LXIII.2. Zda v rozdělování duchovních má místo přijímání osob 455
LXIII.3. Zda v prokazování cti a úcty má místo hřích přijímání osob. 457
LXIII.4. Zda při soudech má místo hřích přijímání osob. 458
LXIV. O vraždě. 459
LXIV.1. Zda je nedovoleno zabíti jakékoli živočichy. 459
LXIV.2. Zda je dovoleno zabíti lidi hříšné, 461
LXIV.3. Zda je dovoleno soukromé osobě zabíti člověka. 462
LXIV.4. Zda je dovoleno duchovním zabíti zločince. 463
LXIV.5. Zda je někomu dovoleno zabíti sám sebe. 464
LXIV.6. Zda je dovoleno v některém případě zabíti nevinného. 466
LXIV.7. Zda je někomu dovoleno někoho zabíti při sebeobraně. 467
LXIV.8. Zda někdo, náhodou zabiv člověka, má odpovědnost vraždy. 469
LXV. O jiných bezprávích, která se páchají proti osobě. 470
LXV.1. Zda zmrzačiti někoho na údu v nějakém případě může býti dovoleno. 470
LXV.2. Zda je dovoleno otcům bíti syny nebo pánům služebníky. 472
LXV.3. Zda je dovoleno některého člověka uvěznit. 473
LXV.4. Zda je hřích těžší tím, že řečená bezpráví jsou způsobena osobám, spojeným s jinými. 474
LXVI. O krádeži a loupeži. 475
LXVI.1. Zda je přirozené člověku držení vnějších věcí. 475
LXVI.2. Zda je někomu dovoleno držeti nějakou věc jako vlastní. 476
LXVI.3. Zda náleží k pojmu krádeže tajně vzíti cizí věc. 478
LXVI.4. Zda krádež a loupež jsou hříchy druhem odlišné. 479
LXVI.5. Zda krádež je vždy hřích. 480
LXVI.6. Zda krádež je hřích smrtelný. 481
LXVI.7. Zda je někomu dovoleno krásti z nutnosti. 482
LXVI.8. Zda se může státi loupež bez hříchu. 483
LXVI.9. Zda krádež je těžší hřích než loupež. 484
LXVII. O nespravedlnosti soudce při soudu. 485
LXVII.1. Zda může někdo spravedlivě souditi toho, kdo není jeho poddaným. 486
LXVII.2. Zda soudci dovoleno souditi proti pravdě, kterou zná, k vůli tomu, co se předkládá proti. 487
LXVII.3. Zda může soudce někoho souditi, i když není nějakého žalobce. 488
LXVII.4. Zda může soudce dovoleně prominouti trest. 489
LXVIII. O nespravedlivé žalobě. 490
LXVIII.1. Zda je člověk zavázán žalovati. 491
LXVIII.2. Zda je nutné učiniti žalobu písemně. 492
LXVIII.3. Zda se stává žaloba nespravedlivou z pomluvy, přeběhnutí a zpáčení. 493
LXVIII.4. Zda žalobce, jenž nemůže dokázati, je vázán k trestu odvety. 494
LXIX. O hříších, které jsou proti .spravedlnosti se strany vinníka. 495
LXIX.1. Zda bez smrtelného hříchu může obžalovaný popírati pravdu, pro kterou by byl odsouzen. 496
LXIX.2. Zda je dovoleno obžalovanému pomluvou se hájit. 497
LXIX.3. Zda je dovoleno vinníku odmítnouti soud odvoláním. 498

LXIX.4. Zda je dovoleno brániti se odsouzenému na smrt, může-li. 499
LXX. O nespravedlnosti, týkající se osoby svědka. 500
LXX.1. Zda je člověk vázán vydati svědectví. 501
LXX.2. Zda stačí svědectví dvou nebo tří. 502
LXX.3. Zda něčí svědectví se má odmítnouti bez jeho viny. 504
LXX.4. Zda křivé svědectví je vždy smrtelný hřích. 505
LXXI. O nespravedlnosti, která se stává na soudu se strany obhájců. 506
LXXI.1. Zda je obhájce vázán poskytnouti zastoupení záležitosti chudých. 506
LXXI.2. Zda se vhodně některým podle práv zavírá úřad obhájce. 508
LXXI.3. Zda obhájce hřeší, jestliže háji nespravedlivou záležitost. 509
LXXI.4. Zda je dovoleno obhájci přijímati peníze za své zastupování. 510
LXXII. O pohaně. 511
LXXII.1. Zda pohana spočívá ve slovech. 511
LXXII.2. Zda pohana, nebo nadávka, je smrtelným hříchem. 513
LXXII.3. Zda někdo má snášeti pohany, sobě způsobené. 514
LXXII.4. Zda pohana povstává z hněvu. 515
LXXIII. O pomluvě. 516
LXXIII.1. Zda pomluva jest očernění cizí pověsti tajnými slovy. 516
LXXIII.2. Zda pomluva je smrtelný hřích. 518
LXXIII.3. Zda pomluva je těžší než všechny hříchy, páchané proti bližnímu. 519
LXXIII.4. Zda těžce hřeší posluchač, jenž trpí pomluvače. 521
LXXIV. O našeptávání. 522
LXXIV.1. Zda našeptávání je hřích odlišný od nactiutrhání. 522
LXXIV.2. Zda nactiutrhání je těžší hřích než našeptávání. 523
LXXV. O výsměchu. 524
LXXV.1. Zda výsměch je zvláštní hřích. 524
LXXV.2. Zda může býti výsměch smrtelným hříchem. 525
LXXVI. O zlořečení. 527
LXXVI.1. Zda je dovoleno někomu zlořečiti. 527
LXXVI.2. Zda je dovoleno zlořečiti nerozumovému tvoru. 529
LXXVI.3. Zda zlořečiti je smrtelný hřích. 530
LXXVI.4. Zda zlořečiti je těžší hřích než nactiutrhání. 530
LXXVII. O podvodnosti, která se páchá v kupech a prodejích. 531
LXXVII.1. Zda někdo může dovoleně prodati věc dráže, než stojí. 532
LXXVII.2. Zda se stává prodej nespravedlivým a nedovoleným pro chybu prodávané věci. 534
LXXVII.3. Zda je povinen prodavač říci vadu prodávané věci. 535
LXXVII.4. Zda je dovoleno obchodnicky něco dráže prodati, než kupovati. 537
LXXVIII. O hříchu úrokování. 539
LXXVIII.1. Zda brátí úrok za půjčené peníze je hřích. 539
LXXVIII.2. Zda může někdo za půjčené peníze vyžadovati nějakou jinou výhodu, 541
LXXVIII.3. Zda je povinen vrátiti někdo cokoliv získal za peníze úrokové. 544
LXXVIII.4. Zda je dovoleno přijmouti půjčku na úrok. 545
LXXIX. O částech spravedlnosti jaksi doplňujících. 546
LXXIX.1. Zda vyhýbati zlu a konati dobro jsou zvláštní části spravedlnosti. 547
LXXIX.2. Zda přestupek je zvláštní hřích. 548
LXXIX.3. Zda opomenutí je zvláštní hřích. 549
LXXIX.4. Zda hřích opomenutí je těžší než hřích přestupku. 551
LXXX. O působnostních částech spravedlnosti. 552
LXXX.1. Zda se vhodně označují ctnosti, připojené spravedlnosti. 552
LXXXI. O nábožnosti. 555
LXXXI.1. Zda nábožnost zařizuje člověka pouze k Bohu. 555

LXXXI.2. Zda nábožnost je ctnost. 557
LXXXI.3. Zda nábožnost jest jedna ctnost. 558
LXXXI.4. Zda je nábožnost zvláštní ctnost, odlišná od jiných. 559
LXXXI.5. Zda je nábožnost ctnost božská. 560
LXXXI.6. Zda má nábožnost přednost před jinými mravními ctnostmi. 561
LXXXI.7. Zda bohopocta má nějaký zevnější úkon. 562
LXXXI.8. Zda nábožnost je totéž, co svatost. 563
LXXXII. O zbožnosti. 565
LXXXII.1. Zda zbožnost je zvláštní úkon. 565
LXXXII.2. Zda zbožnost jest úkonem nábožnosti. 566
LXXXII.3. Zda nazírání či rozjímání je příčinou zbožnosti. 567
LXXXII.4. Zda veselost jest účinkem zbožnosti. 568
LXXXIII. O modlitbě. 569
LXXXIII.1. Zda modlitba jest úkonem žádostivé síly. 570
LXXXIII.2. Zda jest vhodné, modliti se. 571
LXXXIII.3. Zda modlitba jest úkonem nábožnosti. 573
LXXXIII.4. Zda jest se modliti pouze k Bohu. 574
LXXXIII.5. Zda v modlitbě máme od Boha žádati něco určitého. 575
LXXXIII.6. Zda má člověk modlitbou prositi Boha o časná. 576
LXXXIII.7. Zda se máme modliti za jiné. 577
LXXXIII.8. Zda se máme modliti za nepřátele. 578
LXXXIII.9. Zda se vhodně označuje sedm proseb Modlitby Páně. 580
LXXXIII.10. Zda modlitba je vlastností rozumového tvora. 582
LXXXIII.11. Zda svatí, kteří jsou ve vlasti, se za nás modlí. 583
LXXXIII.12. Zda modlitba musí býti ústní. 584
LXXXIII.13. Zda je nutné, aby modlitba byla pozorná. 586
LXXXIII.14. Zda modlitba musí býti dlouhá. 587
LXXXIII.15. Zda je modlitba záslužná. 588
LXXXIII.16. Zda hříšníci modlitbou vyprosí něco od Boha. 590
LXXXIII.17. Zda se vhodně nazývají částmi modlitby zapřisahání, pozdvižení mysli, prosby a děkování. 591
LXXXIV. O klanění. 593
LXXXIV.1. Zda klanění je úkonem latrie nebo nábožnosti. 593
LXXXIV.2. Zda klanění obnáší úkon tělesný. 594
LXXXIV.3. Zda klanění vyžaduje určité místo. 595
LXXXV. O obětech. 596
LXXXV.1. Zda přinášeti Bohu oběť je podle přirozeného zákona. 596
LXXXV.2. Zda pouze nejvyššímu Bohu se má přinášeti obět. 598
LXXXV.3. Zda podávání obětí je zvláštní úkon ctnosti. 599
LXXXV.4. Zda jsou všichni povinni přinášeti oběti. 600
LXXXVI. O darech a prvotinách. 601
LXXXVI.1. Zda jsou lidé vázáni k darům z nutnosti přikazu. 601
LXXXVI.2. Zda dary jsou povinné pouze kněžím. 602
LXXXVI.3. Zda může člověk konati dary ze všech věcí, dovoleně držených. 604
LXXXVI.4. Zda jsou lidé povinni odevzdávati prvotiny. 605
LXXXVII. O desátcích. 606
LXXXVII.1. Zda jsou lidé povinni dávati desátky z nutnosti přikázání. 606
LXXXVII.2. Zda jsou lidé povinni dávati desátky ze všeho. 609
LXXXVII.3. Zda se mají desátky dávati duchovním. 611
LXXXVII.4. Zda jsou také duchovní povinni dávati desátky. 613
LXXXVIII. O slibu. 614
LXXXVIII.1. Zda slib záleží v pouhém předsevzetí vůle. 614

LXXXVIII.2. Zda slib má býti vždy o lepším dobru. 616
LXXXVIII.3. Zda každý slib zavazuje k zachovávání. 617
LXXXVIII.4. Zda je prospěšné něco slíbiti. 619
LXXXVIII.5. Zda slib jest úkonem-latrie čili nábožnosti. 620
LXXXVIII.6. Zda je chvalnější a záslužnější konati něco bez slibu nežli se slibem. 621
LXXXVIII.7. Zda se slib stává slavným skrze přijetí svatého svěcení a skrze závazek jisté řeholi. 623
LXXXVIII.8. Zda jest nemožný slib těm, kteří jsou podrobeni moci druhého. 624
LXXXVIII.9. Zda se mohou děti zavázati slibem ke vstupu do řehole. 625
LXXXVIII.10. Zda lze slib prominouti. 626
LXXXVIII.11. Zda může býti prominutí slavného slibu zdrželivosti. 628
LXXXVIII.12. Zda se vyžaduje moc přestaveného k záměně nebo prominutí slibu. 630
LXXXIX. O přísaze. 632
LXXXIX.1. Zda přísahati je vzývati Boha za svědka. 632
LXXXIX.2. Zda je dovoleno přísahati. 634
LXXXIX.3. Zda se vhodně stanoví trojí doprovod přísahy, spravedlnost, soud a pravda. 635
LXXXIX.4. Zda přísahati jest úkonem nábožnosti čili latrie. 636
LXXXIX.5. Zda je třeba žádati a pěstovati přísahu, jakožto užitečnou a dobrou. 637
LXXXIX.6. Zda je dovoleno přísahati při tvorech. 638
LXXXIX.7. Zda přísaha má moc závaznou. 639
LXXXIX.8. Zda je větší závaznost přísahy než slibu. 642
LXXXIX.9. Zda může někdo prominouti přísahu. 642
LXXXIX.10. Zda přísaze překáží nějaká podmínka osoby nebo času. 644
XC. O braní jména Božího na způsob zapřisahání. 646
XC.1. Zda je dovoleno zapřisahati lidi. 646
XC.2. Zda je dovoleno zapřisahati démony. 647
XC.3. Zda je dovoleno zapřisahati nerozumového tvora. 648
XCI. O braní jména Božího na vzývání chválou. 649
XCI.1. Zda se má Bůh chváliti ústy. 649
XCI.2. Zda se mají brátí zpěvy ke chvále Boží. 650
XCII. O pověře. 652
XCII.1. Zda pověra je nečest protilehlá nábožnosti. 653
XCII.2. Zda jsou různé druhy pověry. 654
XCIII. O pověře nenáležité pocty pravého Boha. 655
XCIII.1. Zda v poctě pravého Boha může býti něco zhoubného. 655
XCIII.2. Zda v poctě Boha může býti něco zbytečného. 656
XCIV. O modloslužbě. 658
XCIV.1. Zda se klade správně modloslužba jako druh pověry. 658
XCIV.2. Zda modloslužba je hřích. 660
XCIV.3. Zda je modloslužba velmi těžký hřích. 661
XCIV.4. Zda příčina modloslužby byla se strany člověka. 663
XCV. O věštecké pověře. 665
XCV.1. Zda věštění je hřích. 665
XCV.2. Zda věštění je druh pověry. 666
XCV.3. Zda lze vymeziti více druhů věštění. 667
XCV.4. Zda je nedovolené věštění, které se děje vzýváním démonů. 669
XCV.5. Zda je nedovolené věštění, které se děje skrze hvězdy. 671
XCV.6. Zda je nedovolené věštění, které se děje skrze sny. 673
XCV.7. Zda je dovolené věštění, které je pomocí ptačích hlasů, znamení a jiných takových pozorování vnějších věcí. 674
XCV.8. Zda je nedovolené věštění losováním. 675
XCVI. O pověře čarování. 678
XCVI.1. Zda je nedovolené užívati čar umění zvídavého. 678

XCVI.2. Zda jsou nedovolené čáry zařízené ke změnění těl, třebas ke zdraví nebo něčemu takovému. 679
XCVI.3. Zda jsou nedovolené čáry, které jsou zařízeny k předvídání nějakých štěstí nebo neštěstí. 681
XCVI.4. Zda je nedovolené věšeti božská slova na krk. 682
XCVII. O pokoušení Boha. ***684***
XCVII.1. Zda pokoušení Boha spočívá v nějakých skutcích, v nichž se očekává účinek pouze Boží pomocí. 684
XCVII.2. Zda pokoušeti Boha je hřích. 686
XCVII.3. Zda pokoušení Boha je protilehlé ctnosti nábožnosti. 687
XCVII.4. Zda pokoušení Boha je těžší hřích než pověra. 688
XCVIII. O křivé přísaze. ***690***
XCVIII.1. Zda nepravdivost toho, co se přísahou potvrzuje, vyžaduje se ke křivé přísaze. 690
XCVIII.2. Zda každá křivá přísaha je hřích. 691
XCVIII.3. Zda každá křivá přísaha je hřích smrtelný. 692
XCVIII.4. Zda hřeší ten, kdo ukládá přísahu tomu, jenž křivě přisahá. 694
XCIX. O svatokrádeži. ***695***
XCIX.1. Zda svatokrádež je urážka posvátné věci. 695
XCIX.2. Zda svatokrádež je zvláštní hřích. 696
XCIX.3. Zda druhy svatokrádeže se rozlišuji podle posvátných věcí. 697
XCIX.4. Zda trest za svatokrádež má býti peněžitý. 699
C. O svatokupectví. ***700***
C.1. Zda svatokupectví je záměrná vůle kupovati a prodávati něco duchovního nebo s duchovním spojeného. 700
C.2. Zda je vždy nedovoleno dávati peníze za svátosti. 702
C.3. Zda je dovoleno dávati a přijímati peníze za duchovní úkony. 704
C.4. Zda je dovoleno přijímati peníze za ta, která jsou spojena s duchovními. 707
C.5. Zda je dovoleno dáti duchovní za odměnu, která je z úsluhy nebo z jazyka. 708
C.6. Zda je vhodný trest svatokupců, aby byl zbaven toho, co svatokupectvím získal. 710
CI. O úctě. ***713***
CI.1. Zda úcta se vztahuje na určité osoby některých lidí. 713
CI.2. Zda úcta dává rodičům podporu. 714
CI.3. Zda úcta je zvláštní ctnost, od jiných rozdílná. 715
CI.4. Zda pro nábožnost mají se opominouti povinnosti úcty k rodičům. 716
CII. O uctivosti o sobě a o jejích částech. ***718***
CII.1. Zda uctivost je zvláštní ctnost, od jiných rozdílná. 718
CII.2. Zda k uctivosti náleží vzdávati uctívání a čest těm, kteří jsou postaveni v důstojnosti. 719
CII.3. Zda uctivost je větší ctnost než úcta. 721
CIII. O dulii. ***722***
CIII.1. Zda čest obnáší něco tělesného. 722
CIII.2. Zda čest je vlastně povinná vyšším. 723
CIII.3. Zda dulie je zvláštní ctnost rozdílná od latrie. 724
CIII.4. Zda se dulie dělí podle druhů. 726
CIV. O poslušnosti. ***727***
CIV.1. Zda člověk má druhého poslouchati. 727
CIV.2. Zda poslušnost je zvláštní ctnost. 728
CIV.3. Zda poslušnost je největší ctnost. 730
CIV.4. Zda jest Boha ve všem poslouchati. 732
CIV.5. Zda poddaní jsou povinni poslouchati ve všem svých představených. 733
CIV.6. Zda křesťané jsou vázáni poslouchati světských mocí. 735
CV. O neposlušnosti. ***736***
CV.1. Zda neposlušnost je smrtelný hřích. 736
CV.2. Zda neposlušnost je nejtěžší hřích. 737
CVI. O vděku či vděčnosti. ***739***
CVI.1. Zda vděk je zvláštní ctnost, od jiných rozdílná. 739

CVI.2. Zda nevinný je více vázán vzdávati díky Bohu než kající. 740
CVI.3. Zda člověk je povinen díkuvzdáním každému člověku dobře činícímu. 741
CVI.4. Zda má člověk hned spláceti dobrodiní. 743
CVI.5. Zda díkůvzdání bere zřetel k citu dobrodincovu nebo k činu. 744
CVI.6. Zda má někdo více poskytovati při splácení, než dostal v dobrodiní. 745
CVII. O nevděčnosti. ***746***
CVII.1. Zda nevděčnost je vždy hřích. 747
CVII.2. Zda nevděčnost je zvláštní hřích. 748
CVII.3. aa 749
CVII.4. Zda nevděčným mají býti dobrodiní odepřena. 750
CVIII. O mstivosti. ***751***
CVIII.1. Zda mstivost je dovolená. 751
CVIII.2. Zda mstivost je zvláštní ctnost, odlišná od jiných. 753
CVIII.3. Zda se má mstivost díti tresty, obvyklými u lidí. 754
CVIII.4. Zda msta se má prováděti na těch, kteří nedobrovolně hřešili. 755
CIX. O pravdivosti. ***757***
CIX.1. Zda pravdivost je ctnost. 758
CIX.2. Zda pravdivost je zvláštní ctnost. 759
CIX.3. Zda pravdivost je částí spravedlnosti. 760
CIX.4. Zda ctnost pravdivosti se spíše kloní k méně. 762
CX. O lži. ***763***
CX.1. Zda lež je vždy protilehlá pravdivosti. 763
CX.2. Zda se dostatečně dělí lež na lež užitkovou, žertovnou a škodlivou. 764
CX.3. Zda každá lež je hřích. 766
CX.4. Zda každá lež je smrtelný hřích. 769
CXI. O předstírání a pokrytectví. ***771***
CXI.1. Zda každé předstírání je hřích. 771
CXI.2. Zda pokrytectví je totéž, co předstírání. 773
CXI.3. Zda pokrytectví je protilehlé ctnosti pravdivosti. 774
CXI.4. Zda pokrytectví je vždy smrtelný hřích. 776
CXII. O vychloubavosti. ***777***
CXII.1. Zda vychloubavost je protilehlá ctnosti pravdivosti 777
CXII.2. Zda vychloubavost ,je smrtelný hřích. 778
CXIII. O ironii. ***779***
CXIII.1. Zda ironie, již někdo o sobě předstírá menší, je hřích. 780
CXIII.2. Zda ironie je menší hřích než vychloubavost. 781
CXIV. O přátelství, které se nazývá přívětivost. ***782***
CXIV.1. Zda přátelství je zvláštní ctnost. 782
CXIV.2. Zda takové přátelství je částí spravedlnosti. 784
CXV. O lichocení. ***785***
CXV.1. Zda lichocení je hřích. 785
CXV.2. Zda lichocení je smrtelný hřích. 786
CXVI. O sváru. ***787***
CXVI.1. Zda svár je proti ctnosti přátelství či přívětivosti. 787
CXVI.2. Zda svár je těžší hřích než lichocení. 788
CXVII. O štědrost. ***789***
CXVII.1. Zda štědrost je ctnost. 790
CXVII.2. Zda štědrost jest o penězích. 791
CXVII.3. Zda uživati peněz jest úkonem štědrosti. 792
CXVII.4. Zda štědrému nejvíce patří dávati. 793
CXVII.5. Zda štědrost je částí spravedlnosti. 794

CXVII.6. Zda štědrost je největší ctnost. 795
CXVIII. O nepřestech protilehlých štědrosti, a nejprve o lakomství. ***797***
CXVIII.1. Zda lakomství je hřích. 797
CXVIII.2. Zda lakomství je zvláštní hřích. 798
CXVIII.3. Zda lakomství je protilehlé štědrosti. 799
CXVIII.4. Zda lakomství je vždycky smrtelný hřích. 800
CXIX. O marnotratnosti. ***807***
CXIX.1. Zda je marnotratnost protilehlá lakomství. 807
CXIX.2. Zda je marnotratnost hřích. 808
CXIX.3. Zda marnotratnost je těžší hřích než lakomství. 809
CXX. O epichei neboli o rovnosti. ***811***
CXX.1. Zda epicheia je ctnost. 811
CXX.2. Zda epicheia je část spravedlnosti. 812
CXXI. O pobožnosti. ***814***
CXXI.1. Zda pobožnost je dar. 814
CXXI.2. Zda daru pobožnosti odpovídá druhé blahoslavenství, totiž: Blahoslavení tiší. 815
CXXII. O přikázáních spravedlnosti. ***816***
CXXII.1. Zda přikázání desatera jsou přikázání spravedlnosti. 816
CXXII.2. Zda první přikázání desatera je vhodně podáno. 817
CXXII.3. Zda druhý článek desatera je vhodně podán. 819
CXXII.4. Zda třetí přikázání desatera je vhodně podáno, totiž o svěcení soboty. 820
CXXII.5. Zda se vhodně podává čtvrté přikázání o ctění rodičů. 824
CXXII.6. Zda ostatních šest přikázání desatera se vhodně podává. 825
CXXIII. O statečnosti. ***826***
CXXIII.1. Zda statečnost je ctnost. 827
CXXIII.2. Zda statečnost je ctnost zvláštní. 828
CXXIII.3. Zda statečnost jest ohledně strachu a odvah. 830
CXXIII.4. Zda statečnost jest pouze ohledně nebezpečenství smrti. 831
CXXIII.5. Zda statečnost vlastně se týká nebezpečí smrti, která jsou ve válce. 832
CXXIII.6. Zda snášeti je hlavní úkol statečnosti 833
CXXIII.7. Zda statečný jedná pro dobro vlastní zběhlosti. 834
CXXIII.8. Zda statečný se těší ze svého skutku. 835
CXXIII.9. Zda statečnost nejvíce spočívá v náhlých. 836
CXXIII.10. Zda statečný užívá hněvu při svém skutku. 837
CXXIII.11. Zda je statečnost ctnost základní. 839
CXXIII.12. Zda statečnost vyniká nad všechny ostatní ctnosti. 840
CXXIV. O mučednictví. ***841***
CXXIV.1. Zda mučednictví jest úkon ctnosti. 841
CXXIV.2. Zda mučednictví jest úkon statečnosti. 842
CXXIV.3. Zda mučednictví jest úkon největší dokonalosti. 844
CXXIV.4. Zda smrt je z pojmu mučednictví. 845
CXXIV.5. Zda pouze víra je příčinou mučednictví. 847
CXXV. O bázni. ***848***
CXXV.1. Zda bázeň je hřích. 848
CXXV.2. Zda hřích bázně je proti statečnosti. 849
CXXV.3. Zda bázeň je smrtelný hřích. 850
CXXV.4. Zda bázeň omlouvá ze hříchu. 852
CXXVI. O nebojácnosti. ***853***
CXXVI.1. Zda nebojácnost je hřích. 853
CXXVI.2. Zda býti neohrožený je proti statečnosti. 854
CXXVII. O smělosti. ***855***

CXXVII.1. Zda smělost je hřích. 855
CXXVII.2. Zda smělost je proti statečnosti. 856
CXXVIII. O částech statečnosti. 857
CXXVIII.1. Zda části statečnosti jsou vhodně vypočítávány 857
CXXIX. O velkodušnosti. 860
CXXIX.1. Zda velkodušnost jest ohledně cti. 861
CXXIX.2. Zda velkodušnost má ve svém pojmu, aby byla ohledně veliké cti. 862
CXXIX.3. Zda velkodušnost je ctnost. 864
CXXIX.4. Zda velkodušnost je zvláštní ctnost 866
CXXIX.5. Zda velkodušnost je část statečnosti. 867
CXXIX.6. Zda důvěra patří k velkodušnosti. 869
CXXIX.7. Zda bezpečnost patří k velkodušnosti. 870
CXXIX.8. Zda dobra štěstěny přispívají k velkodušnosti. 871
CXXX. O opovážlivosti. 872
CXXX.1. Zda opovážlivost je hřích. 873
CXXX.2. Zda opovážlivost je z nadbytku proti velkodušnosti. 874
CXXXI. O ctižádosti. 875
CXXXI.1. Zda ctižádost je hřích. 875
CXXXI.2. Zda ctižádost je z nadbytku proti velkodušnosti. 877
CXXXII. O marné slávě. 878
CXXXII.1. Zda žádost slávy je hřích. 878
CXXXII.2. Zda marná sláva je proti velkodušnosti. 880
CXXXII.3. Zda marná sláva je smrtelný hřích. 881
CXXXII.4. Zda marná sláva je hlavní neřest. 882
CXXXII.5. Zda se vhodně nazývají dcerami marné slávy neposlušnost, chlubivost pokrytectví, hádka, zarputilost, nesvornost a novotářská opovážlivost 884
CXXXIII. O malomyslnosti. 885
CXXXIII.1. Zda malomyslnost je hřích. 885
CXXXIII.2. Zda malomyslnost je protilehlá velkodušnosti. 886
CXXXIV. O velkorysosti. 888
CXXXIV.1. Zda velkorysost je ctnost 888
CXXXIV.2. Zda velkorysost je zvláštní ctnost. 889
CXXXIV.3. Zda látka velkorysosti 'jsou veliké náklady 891
CXXXIV.4. Zda velkorysost je část statečnosti. 892
CXXXV. O skrblosti. 893
CXXXV.1. Zda skrblost je neřest. 893
CXXXV.2. Zda skrblosti je nějaká neřest protilehlá. 895
CXXXVI. O trpělivosti. 896
CXXXVI.1. Zda trpělivost je ctnost. 896
CXXXVI.2. Zda trpělivost je nejmocnější z ctností. 897
CXXXVI.3. Zda lze míti trpělivost bez milosti. 898
CXXXVI.4. Zda trpělivost je část statečnosti. 899
CXXXVI.5. Zda trpělivost je totéž, co shovívavost. 901
CXXXVII. O vytrvalosti. 902
CXXXVII.1. Zda vytrvalost je ctnost. 902
CXXXVII.2. Zda vytrvalost je část statečnosti 904
CXXXVII.3. Zda stálost náleží k vytrvalosti 905
CXXXVII.4. Zda vytrvalost potřebuje pomoci milosti. 906
CXXXVIII. O neřestech protilehlých vytrvalosti. 907
CXXXVIII.1. Zda změkčilost je protilehlá vytrvalosti. 907
CXXXVIII.2. Zda tvrdošíjnost je protilehlá vytrvalosti. 909

CXXXIX. O daru síly. 910
CXXXIX.1. Zda síla je dar 910
CXXXIX.2. Zda čtvrté blahoslavenství, totiž Blahoslavení, kteří lačnějí a žízní po sprave-dlnosti, odpovídá daru síly. 911
CXL. O přikázáních statečnosti. 912
CXL.1. Zda se vhodně podávají v zákoně Božím přikázání statečnosti. 912
CXL.2. Zda se vhodně, dávají v zákoně Božím přikázání o částech statečnosti. 913
CXLI. O mírnosti. 914
CXLI.1. Zda mírnost je ctnost. 915
CXLI.2. Zda mírnost je zvláštní ctnost. 916
CXLI.3. Zda mírnost je pouze ohledně dychtivosti a potěšení. 917
CXLI.4. Zda mírnost je pouze ohledně dychtivosti a potěšení dotyku. 919
CXLI.5. Zda ohledně vlastních potěšení chuti je mírnost. 921
CXLI.6. Zda pravidlo mírnosti je bráti podle nutnosti přítomného života. 922
CXLI.7. Zda mírnost je ctnost základní. 923
CXLI.8. Zda mírnost je největší ctnost. 924
CXLII. O neřestech, které odporují mírnosti. 925
CXLII.1. Zda necitelnost je neřest 925
CXLII.2. Zda nemírnost je chlapecká neřest. 927
CXLII.3. Zda bázlivost je větší neřest než nemírnost 928
CXLII.4. Zda hřích nemírnosti je nejpotupnější 930
CXLIII. O částech mírnosti povšechně. 931
CXLIII.1. Zda Tullius vhodně označuje části mírnosti: zdrželivost, vlídnost, skromnost. 931
CXLIV. O částech mírnosti zvláště, a nejprve o stydlivosti. 933
CXLIV.1. Zda stydlivost je ctnost. 934
CXLIV.2. Zda stydlivost se týká hanebného úkonu. 935
CXLIV.3. Zda člověk se více stydí osob sobě bližších 937
CXLIV.4. Zda stydlivost může býti také ve ctnostných lidech 939
CXLV. O počestnosti. 940
CXLV.1. Zda počestnost je totéž, co ctnost 940
CXLV.2. Zda počestné je totéž, co původ. 941
CXLV.3. Zda počestné se liší od užitečného a těšícího 942
CXLV.4. Zda počestnost se má stanoviti za část mírnosti 944
CXLVI. O odříkání. 945
CXLVI.1. Zda odříkání je ctnost. 945
CXLVI.2. Zda odříkání je zvláštní ctnost. 946
CXLVII. O postu. 947
CXLVII.1. Zda půst je úkon ctnosti. 948
CXLVII.2. Zda půst je úkon odříkání. 949
CXLVII.3. Zda půst je přikázán 950
CXLVII.4. Zda všichni jsou vázáni k postům Církve. 951
CXLVII.5. Zda jsou vhodně určeny doby postu Církve 953
CXLVII.6. Zda se vyžaduje k postu, aby člověk pojedl jen jednou. 955
CXLVII.7. Zda devátá hodina je vhodně určena jídlu pro ty, kteří se postí. 956
CXLVII.8. Zda postícím se je vhodně udáno odříkání od masa a vajec a mléčných. 958
CXLVIII. O obžerství. 959
CXLVIII.1. Zda obžerství je hřích 959
CXLVIII.2. Zda obžerství je smrtelný hřích 960
CXLVIII.3. Zda obžerství je největší hřích. 961
CXLVIII.4. Zda druhy obžerství jsou rozlišovány podle těchto pěti stavů: Ukvapeně, atd. 962
CXLVIII.5. Zda obžerství je hlavní neřest. 963

CXLVIII.6. Zda se vhodně označuje pět dcer obžerství, totiž nejapná veselost, nečistota, mnohomluvnost a otupělost mysli ohledně rozumu 965
CXLIX. O střízlivosti. 966
CXLIX.1. Zda látka střízlivosti je nápoj. 966
CXLIX.2. Zda střízlivost jest o sobě zvláštní ctnost. 967
CXLIX.3. Zda užívání vína je zcela nedovolené. 968
CXLIX.4. Zda střízlivost se více vyžaduje od vyšších osob. 969
CL. O opilosti. 970
CL.1. Zda opilost je hřích. 970
CL.2. Zda opilost je hřích smrtelný. 972
CL.3. Zda opilost je nejtěžší hřích. 973
CL.4. Zda opilost omlouvá od hříchu. 974
CLI. O čistotě. 975
CLI.1. Zda je čistota ctnost. 975
CLI.2. Zda čistota je ctnost všeobecná. 976
CLI.3. Zda čistota je ctnost odlišná od odříkání. 977
CLI.4. Zda cudnost náleží zvláště k čistotě. 978
CLII. O panenství. 980
CLII.1. Zda panenství spočívá v neporušenosti těla. 980
CLII.2. Zda panenství je nedovolené. 982
CLII.3. Zda panenství je ctnost 983
CLII.4. Zda panenství je vznešenější než manželství. 985
CLII.5. Zda panenství je největší ctnost. 987
CLIII. O neřesti nečistoty. 988
CLIII.1. Zda látkou nečistoty jsou pouze dychtivosti a potěšení pohlavní. 988
CLIII.2. Zda žádný pohlavní úkon nemůže býti bez hříchu 989
CLIII.3. Zda nečistota, která je ohledně pohlavních úkonů, může býti hříchem. 991
CLIII.4. Zda nečistota je neřest hlavní. 992
CLIII.5. Zda vhodně slují dcerami nečistoty zaslepenost mysli, nepozornost, ukvapenost, nestálost, sebeláska, nenávist Boha, milování tohoto světa a odpor k budoucímu 993
CLIV. O částech nečistoty. 995
CLIV.1. Zda se vhodně označuje šest druhů nečistoty, totiž jednoduché smilstvo, cizoložství, krvesmilstvo, zprznění, únos a neřest proti přírodě 995
CLIV.2. Zda jednoduché smilstvo je smrtelný hřích 997
CLIV.3. Zda smilstvo je nejtěžší hřích 1000
CLIV.4. Zda v dotycích a polibcích spočívá smrtelný hřích 1001
CLIV.5. Zda noční poskvrnění je hřích 1003
CLIV.6. Zda zprznění se má pokládati za jeden druh nečistoty. 1005
CLIV.7. Zda únos je druh nečistoty odlišný od zprznění. 1006
CLIV.8. Zda cizoložství je určitý druh nečistoty odlišný od jiných 1008
CLIV.9. Zda krvesmilstvo je určitý druh nečistoty. 1009
CLIV.10. Zda svatokrádež může býti druh nečistoty. 1011
CLIV.11. Zda neřest proti přírodě je druh nečistoty. 1012
CLIV.12. Zda neřest proti přírodě je největší hřích mezi druhy nečistoty. 1013
CLV. O působnostních částech mírnosti a nejprve o zdrželivosti. 1015
CLV.1. Zda zdrželivost je ctnost. 1015
CLV.2. Zda látka zdrželivosti jsou dychtivosti potěšení hmatu 1016
CLV.3. Zda předmětem zdrželivosti je síla dychtivá 1018
CLV.4. Zda zdrželivost je lepší než mírnost 1019
CLVI. O nezdrželivosti. 1021
CLVI.1. Zda nezdrželivost patří k duši nebo k tělu. 1021
CLVI.2. Zda nezdrželivost je hřích. 1022

CLVI.3. Zda nezdrželivý hřeší více než nemírný. 1024
CLVI.4. Zda nezdrželivý hněvu je horší než nezdrželivý dychtivosti. 1025
CLVII. O vlídnosti a tichosti. ***1027***
CLVII.1. Zda vlídnost a tichost jsou zcela totéž. 1027
CLVII.2. Zda je ctnost jak vlídnost, tak tichost. 1028
CLVII.3. Zda řečené ctnosti jsou části mírnosti. 1030
CLVII.4. Zda vlídnost a tichost jsou největší ctnosti. 1031
CLVIII. O hněvivosti. ***1032***
CLVIII.1. Zda hněvati se je dovoleno. 1033
CLVIII.2. Zda hněv je hřích. 1034
CLVIII.3. Zda každý hněv je hřích smrtelný. 1036
CLVIII.4. Zda hněv je nejtěžší hřích. 1037
CLVIII.5. Zda Filosof vhodně určuje druhy hněvivosti, řka, že z hněvivosti někteří jsou ostří, někteří zahořklí a někteří obtížní. 1038
CLVIII.6. Zda hněv je hlavní neřest. 1040
CLVIII.7. Zda je vhodně označováno šest dcer hněvu, totiž rvačka, nakvašenost mysli, potupa a křik, rozhořčení a rouhání. 1041
CLVIII.8. Zda je nějaká neřest protilehlá hněvivosti, pocházející z nedostatku hněvu. 1042
CLIX. O surovosti. ***1043***
CLIX.1. Zda surovost je proti vlídnosti. 1043
CLIX.2. Zda surovost se liší od zuřivosti nebo divokosti. 1044
CLX. O skromnosti. ***1045***
CLX.1. Zda skromnost je část mírnosti. 1045
CLX.2. Zda skromnost je pouze o vnějších úkonech. 1046
CLXI. O druzích skromnosti. ***1047***
CLXI.1. Zda pokora je ctnost. 1048
CLXI.2. Zda pokora jest ohledně žádosti. 1049
CLXI.3. Zda se má člověk pokorou všem podrobiti. 1051
CLXI.4. Zda pokora je část skromnosti nebo mírnosti. 1053
CLXI.5. Zda pokora je největší ze ctností. 1054
CLXI.6. Zda podle Bl. Benedikta je vhodně rozlišováno dvanáct stupňů pokory, totiž srdcem a skutkem vždy ukazovati pokoru k zemi upřenými zraky atd. 1056
CLXII. O pýše. ***1058***
CLXII.1. Zda pýcha je hřích. 1058
CLXII.2. Zda pýcha je zvláštní hřích. 1060
CLXII.3. Zda je pýcha v náhlivé jako v podmětu. 1062
CLXII.4. Zda vhodně označuje Řehoř čtyři druhy pýchy. 1063
CLXII.5. Zda pýcha je smrtelný hřích. 1066
CLXII.6. Zda pýcha je nejtěžší z hříchů. 1067
CLXII.7. Zda pýcha je první ze všech hříchů. 1069
CLXII.8. Zda pýcha se má pokládati za hlavní neřest. 1070
CLXIII. O hříchu prvního člověka. ***1071***
CLXIII.1. Zda pýcha byla první hřích prvního člověka. 1071
CLXIII.2. Zda pýcha prvního člověka byla v tom, že žádal podobnost s Bohem. 1073
CLXIII.3. Zda hřích prvních rodičů byl nad ostatní těžší. 1075
CLXIII.4. Zda hřích Adamův byl těžší než hřích Evin. 1076
CLXIV. O trestu za první hřích. ***1077***
CLXIV.1. Zda smrt je trest za hřích prvních rodičů. 1077
CLXIV.2. Zda vhodně se vymezují zvláštní tresty za hřích prvních rodičů. 1080
CLXV. O pokušení prvních rodičů. ***1084***
CLXV.1. Zda bylo vhodné, aby byl člověk pokoušen ďáblem. 1084
CLXV.2. Zda byl vhodný způsob a pořad prvního pokušení. 1085

CLXVI. O snaživosti. ***1087***
CLXVI.1. Zda látka snaživosti je vlastně poznání. 1088
CLXVI.2. Zda snaživost je část mírnosti. 1089
CLXVII. O zvědavosti. ***1090***
CLXVII.1. Zda ohledně poznání rozumového může býti zvědavost. 1090
CLXVII.2. Zda nařest zvědavosti jest ohledně smyslového poznání. 1092
CLXVIII. O skromnosti pokud spočívá ve vnějších pohybech těla. ***1094***
CLXVIII.1. Zda ve vnějších pohybech těla je nějaká ctnost. 1094
CLXVIII.2. Zda ve hrách může býti nějaká ctnost. 1096
CLXVIII.3. Zda v nadbytku hry může býti hřích. 1098
CLXVIII.4. Zda v nedostatku hry spočívá nějaký hřích. 1100
CLXIX. O skromnosti ve vnější výpravě. ***1101***
CLXIX.1. Zda ohledně vnější výpravnosti může býti ctnost nebo neřest. 1101
CLXIX.2. Zda úpravnost žen je bez smrtelného hříchu. 1103
CLXX. O přikázáních mírnosti. ***1106***
CLXX.1. Zda přikázání mírnosti se v Božím zákoně vhodně podávají. 1106
CLXX.2. Zda se vhodně podávají v zákoně Božím přikázání o ctnostech připojených mírnosti. 1107
CLXXI. O proroctví. ***1108***
CLXXI.1. Zda proroctví náleží k poznání. 1109
CLXXI.2. Zda proroctví je pohotovost. 1111
CLXXI.3. Zda proroctví je pouze o budoucích náhodných. 1113
CLXXI.4. Zda prorok poznává božským zjevením vše, co může býti prorocky poznáno. 1114
CLXXI.5. Zda prorok vždy rozlišuje, co mluví z ducha vlastního a co z ducha prorockého. 1116
CLXXI.6. Zda ta, jež prorocky jsou posuzována nebo zvěstována, mohou býti nepravdivá. 1117
CLXXII. O příčině proroctví. ***1118***
CLXXII.1. Zda proroctví může býti přirozené. 1119
CLXXII.2. Zda se prorocké zjevení děje skrze anděly. 1121
CLXXII.3. Zda je ku proroctví třeba přirozené vlohy. 1122
CLXXII.4. Zda dobrota mravů se vyžaduje k proroctví. 1123
CLXXII.5. Zda některé proroctví jest od démonů. 1125
CLXXII.6. Zda proroci démonů někdy předpovídají pravdu. 1126
CLXXIII. O způsobu prorockého poznání. ***1127***
CLXXIII.1. Zda proroci vidí samu podstatu Boží. 1127
CLXXIII.2. Zda v prorockém zjevení vtiskne Bůh mysli prorokově podoby věcí, nebo jen nové světlo. 1129
CLXXIII.3. Zda prorocké vidění je vždycky se zbavením smyslů. 1131
CLXXIII.4. Zda proroci vždy poznávají ta, která prorokují. 1133
CLXXIV. O rozdělení proroctví. ***1134***
CLXXIV.1. Zda se vhodně dělí proroctví na proroctví předurčení Božího, předvědění a hrozby. 1134
CLXXIV.2. Zda je vznešenější proroctví, které má vidění rozumové a obrazné, než to, které má vidění rozumové. 1136
CLXXIV.3. Zda stupně proroctví mohou se rozlišiti podle vidění obrazného. 1138
CLXXIV.4. Zda Mojžíš byl nejvznešenější ze všech proroků. 1140
CLXXIV.5. Zda nějaký stupeň proroctví je také v blažených. 1141
CLXXIV.6. Zda stupně proroctví se mění podle postupu času. 1142
CLXXV. O vytržení. ***1145***
CLXXV.1. Zda lidská duše bývá vytržena k božským. 1145
CLXXV.2. Zda vytržení patří více k síle poznávací než k síle žádostivé. 1146
CLXXV.3. Zda Pavel viděl ve vytržení Boží bytnost. 1148
CLXXV.4. Zda Pavel byl ve vytržení zbaven smyslů. 1150
CLXXV.5. Zda duše Pavlova byla v onom stavu odloučena od těla. 1151
CLXXV.6. Zda Pavel nevěděl, zda jeho duše byla od těla odloučena. 1152
CLXXVI. O milostech zdarma daných, které náležejí k mluvení. A nejprve o daru jazyků. ***1154***

CLXXVI.1. Zda ti, kteří dostali dar jazyků, mluvili všemi jazyky. 1155
CLXXVI.2. Zda dar jazyků je vznešenější než milost proroctví. 1156
CLXXVII. O milosti zdarma dané, která spočívá v řeči. ***1158***
CLXXVII.1. Zda v řeči spočívá nějaká milost zdarma daná. 1158
CLXXVII.2. Zda milost řeči, moudrosti a vědění náleží také ženám. 1160
CLXXVIII. O milosti zázraků. ***1161***
CLXXVIII.1. Zda je nějaká zdarma daná milost konati zázraky. 1161
CLXXVIII.2. Zda zlí mohou konati zázraky. 1163
CLXXIX. O rozdělení života na činný a rozjímavý. ***1165***
CLXXIX.1. Zda se život vhodně rozděluje na činný a nazíravý. 1165
CLXXIX.2. Zda se život rozděluje dostatečně na činný a nazíravý. 1167
CLXXX. O životě nazíravém. ***1168***
CLXXX.1. Zda život nazíravý nemá nic v citu, nýbrž všechno v rozumu. 1168
CLXXX.2. Zda mravní ctnosti náležejí k nazíravému životu. 1169
CLXXX.3. Zda k životu nazíravému náležejí různé úkony. 1171
CLXXX.4. Zda život nazíravý spočívá pouze v nazírání na Boha nebo také v uvažování o kterékoli pravdě. 1172
CLXXX.5. Zda život nazíravý podle stavu tohoto života může dospěti k vidění Boží bytnosti. 1174
CLXXX.6. Zda činnost nazíravá se vhodně rozděluje na tři pohyby: kruhovitý, přímý a křivý. 1176
CLXXX.7. Zda nazírání má potěšení. 1178
CLXXX.8. Zda nazíravý život je trvalý. 1180
CLXXXI. O životě činném. ***1181***
CLXXXI.1. Zda všechny skutky mravních ctností náležejí k životu činnému. 1182
CLXXXI.2. Zda opatrnost náleží k životu činnému. 1183
CLXXXI.3. Zda učiti jest úkon života činného či nazíravého. 1184
CLXXXI.4. Zda činný život zůstává po tomto životě. 1185
CLXXXII. O srovnání života činného s nazíravým. ***1187***
CLXXXII.1. Zda život činný je více než nazíravý. 1187
CLXXXII.2. Zda život činný je záslužnější než nazíravý. 1189
CLXXXII.3. Zda životu nazíravému překáží život činný. 1191
CLXXXII.4. Zda život činný je dříve než nazíravý. 1192
CLXXXIII. O službách a různých stavech lidí povšechně. ***1193***
CLXXXIII.1. Zda stav ve svém pojmu obnáší podmínku svobody nebo služebnosti. 1193
CLXXXIII.2. Zda v Církvi musí býti různost služeb nebo stavů. 1195
CLXXXIII.3. Zda služby se rozlišují úkony. 1196
CLXXXIII.4. Zda odlišnost stavů se bere podle začínajících, pokračujících a dokonalých. 1197
CLXXXIV. O těch, která náležejí ke stavu dokonalých, povšechně. ***1199***
CLXXXIV.1. Zda dokonalost křesťanského života se bere zvláště podle lásky. 1199
CLXXXIV.2. Zda někdo může býti dokonalý v tomto životě. 1200
CLXXXIV.3. Zda dokonalost záleží v přikázáních nebo v radách. 1202
CLXXXIV.4. Zda, kdokoli je dokonalý, je ve stavu dokonalosti. 1204
CLXXXIV.5. Zda řeholníci a představení jsou ve stavu dokonalosti. 1205
CLXXXIV.6. Zda všichni církevní představení jsou ve stavu dokonalosti. 1207
CLXXXIV.7. Zda stav řeholníků je dokonalejší než stav představených. 1209
CLXXXIV.8. Zda kněží duchovní správy a arcijáhni jsou dokonalejší než řeholníci. 1211
CLXXXV. O těch, která náležejí ke stavu biskupů. ***1214***
CLXXXV.1. Zda je dovoleno žádati biskupství. 1214
CLXXXV.2. Zda je dovoleno vůbec odmítnouti uložené biskupství. 1217
CLXXXV.3. Zda musí býti ostatních lepší ten, jenž je vzat k biskupství. 1219
CLXXXV.4. Zda biskup může dovoleně opustiti spravování biskupství, aby přešel do řehole. 1220
CLXXXV.5. Zda je dovoleno biskupovi pro nějaké tělesné pronásledování opustiti stádce sobě svěřené. 1222
CLXXXV.6. Zda je biskupovi dovoleno míti něco vlastního. 1224

CLXXXV.7. Zda biskupové smrtelně hřeší, nerozdávají-li chudým církevní majetek, který spravují. 1225
CLXXXV.8. Zda řeholníci, kteří jsou povýšeni na biskupy, jsou vázáni zachovávati řeholní zvyklosti. 1227
CLXXXVI. O těch, v nichž řeholní stav záleží vlastně. 1229
CLXXXVI.1. Zda řehole obnáší stav dokonalosti. 1229
CLXXXVI.2. Zda každý řeholník je vázán všemi radami. 1231
CLXXXVI.3. Zda se vyžaduje chudoba k dokonalosti řehole. 1233
CLXXXVI.4. Zda ustavičná zdrželivost se vyžaduje k dokonalosti řehole. 1236
CLXXXVI.5. Zda poslušnost patří k dokonalosti řehole. 1238
CLXXXVI.6. Zda se vyžaduje k dokonalosti řehole, aby chudoba, zdrželivost a poslušnost byly sliby. 1240
CLXXXVI.7. Zda se vhodně říká, že v těchto třech spočívá řeholní dokonalost. 1241
CLXXXVI.8. Zda slib poslušnosti je hlavní mezi třemi sliby řeholními. 1243
CLXXXVI.9. Zda řeholník vždycky hřeší smrtelně přestoupením těch, která jsou v řeholi. 1245
CLXXXVI.10. Zda řeholník hřeší v témž rodu hříchu tíže než světský. 1246
CLXXXVII. O těch, která přísluší řeholníkům. 1248
CLXXXVII.1. Zda je řeholníkům dovoleno učiti, kázati a jiná taková konati. 1248
CLXXXVII.2. Zda je řeholníkům dovoleno vykonávati světské záležitosti. 1250
CLXXXVII.3. Zda řeholníci jsou povinni pracovati rukama. 1251
CLXXXVII.4. Zda je řeholníkům dovoleno žíti z almužen. 1256
CLXXXVII.5. Zda řeholníkům je dovoleno žebrati. 1259
CLXXXVII.6. Zda je řeholníkům dovoleno užívati lacinějších šatů než užívají druzí. 1261
CLXXXVIII. O odlišnosti řeholí. 1263
CLXXXVIII.1. Zda je toliko jedna řehole. 1263
CLXXXVIII.2. Zda má býti ustanovena nějaká řehole na díla života činného. 1265
CLXXXVIII.3. Zda může býti nějaká řehole zařízena k bojování. 1267
CLXXXVIII.4. Zda lze ustanoviti nějakou řeholi na kázání nebo slyšení zpovědí. 1268
CLXXXVIII.5. Zda jest ustanoviti nějakou řeholi na studování. 1270
CLXXXVIII.6. Zda řehole, která pěstuje život nazíravý, je více než ta, která pěstuje život činný. 1272
CLXXXVIII.7. Zda zmenšuje dokonalost řehole nějaký společný majetek. 1274
CLXXXVIII.8. Zda je dokonalejší řehole žijících ve společnosti, než žijících poustevnicky. 1278
CLXXXIX. O vstupu do řehole. 1281
CLXXXIX.1. Zda mají vstupovati do řehole ti, kteří nejsou cvičeni v přikázáních. 1281
CLXXXIX.2. Zda mají býti někteří zavazováni slibem vstoupiti do řehole. 1285
CLXXXIX.3. Zda je povinen vstoupiti do řehole ten, který je vázán slibem vstoupiti do řehole. 1286
CLXXXIX.4. Zda ten, kdo slíbí vstoupiti do řehole, je vázán navždy zůstati v řeholi. 1287
CLXXXIX.5. Zda lze přijímati děti do řehole. 1289
CLXXXIX.6. Zda pro posluhování rodičům má býti někdo zdržen od vstupu do řehole. 1291
CLXXXIX.7. Zda kněží v duchovní správě mohou dovoleně vstoupiti do řehole. 1292
CLXXXIX.8. Zda je dovoleno přejíti z jedné řehole do druhé. 1294
CLXXXIX.9. Zda má někdo vésti druhé ke vstupu do řehole. 1296
CLXXXIX.10. Zda je chvalné, aby někdo vstoupi1 do řehole bez předchozí rady mnohých a dlouhého rozvažovaní. . 1297